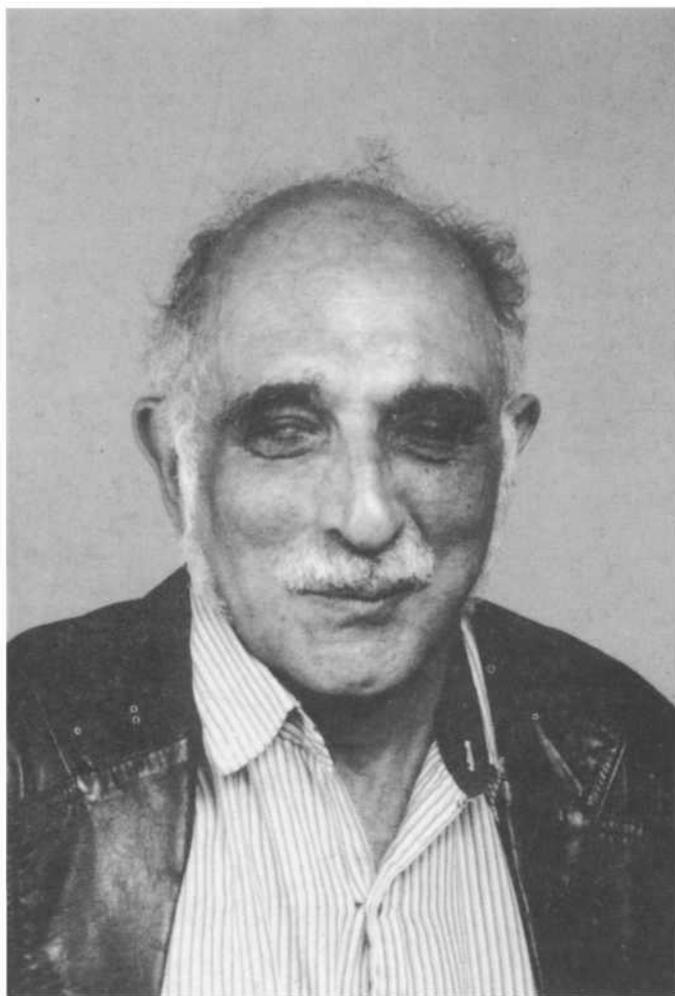


BAND 23

1989

Александрю Моисеевичу Пятигорскому
к шестидесятилетию

**WIENER
SLAWISTISCHER
ALMANACH**



Александр Моисеевич Пятигорскому
к шестидесятилетию

HERAUSGEBER

Aage A. Hansen-Löve
Tilmann Reuther

REDAKTION

Literaturwissenschaft:

Aage A. Hansen-Löve

Sprachwissenschaft:

Tilmann Reuther
Gerhard Neweklowsky

EIGENTÜMER UND VERLEGER

Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien (Wien)

REDAKTIONSADRESSE

Gerlgasse 3/6, A-1030 Wien

ERSCHEINUNGSWEISE

zweimal jährlich

ANFERTIGUNG DER DRUCKVORLAGE

R. Sippl, S. Macht

DRUCK

E. Zeuner
Buch- und Offsetdruck
Peter-Müllerstr. 34
D-8000 München 50

© Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien
Alle Rechte vorbehalten

WIEN 1989

ISSN 0258-6819

I N H A L T

Ot sostavitelja	5
B.M. Gasparov (Berkeley), Tartuskaja škola 1960-ch godov kak semiotičeskij fenomen	7
K. Eimermacher (Bochum), 'Semiotik der Analyse' und 'Semiotik des Textes' - Fortsetzung eines Dauergespräches	23
V.N. Toporov (Moskva), Ob indijskom variante "govorenija jazykami" v rusškoj mističeskoj tradicii	33
V.V. Ivanov (Moskva), Iz zametok o tocharskich buddijskich tekstach	81
A. Syrkin (Jerusalem), The "Indian" in Tolstoy (Part one)	85
M. Mejlach (Leningrad), O novych i novejšich mifologizirujuščich sistemach	115
Ju.K. Ščeglov (Montréal), K tipologii novellističeskogo debjuta	133
A.A. Hansen-Löve (Wien), Weg und Ziel. Zum System der Bewegung im russischen Symbolismus der Jahrhundertwende	151
R. Fieguth (Fribourg), Formy i čelovek. O romanach "Ferdydurke" (1938) i "Trans-Atlantik" (1953) Vitol'da Gombroviča (1904-1969)	175
Ju.M. Lotman (Tartu), Kul'tura kak sub"ekt i sama-sebe ob"ekt	187
B. Groys (Köln), Rossija kak podsoznanie zapada	199
I.P. Smimov (Konstanz), Ten' tvorčestva (o narode)	215
N. Ejdel'man (Moskva), Zametki o npravstvennosti (po materialam otečestvennoj istorii i byta)	223
I. Pomerancev (London), Žizn' anatomii. - Do vstreči v "Santa Krus"	231
A.K. Žolkovskij (Los Angeles), Metaštrichi v proze k portretu A.M. Pjatigorskogo	233
A.M. Pjatigorskij (London), Kommentarii k izbrannoju avtobibliografii	241

От составителя

В январе с. г. исполнилось 60 лет Александру Моисеевичу Пятигорскому, философу, индологу, специалисту по истории религий; одному из зачинателей современной семиотики, лингвисту и литературоведу; публицисту и писателю; москвичу, обосновавшемуся в Лондоне; обаятельному человеку, всегда открытому для нелицеприятного общения и готовому к заботливому участию в делах его многочисленных друзей и учеников. Эта характеристика имеет, так сказать, феноменологический смысл. Сущностный же состоит в том, что Александр Моисеевич Пятигорский счастлив, мысля: *cogito ergo felix*. Будучи счастливым уже по роду своих занятий, он сопричастен другим не из морального долга, но естественно - со всей щедростью богача, чей капитал неистощим. Этот юбилейный сборник - попытка выплатить проценты, набежавшие на ссуду.

Лишь часть тех, кому (как хорошо известно составителю) хотелось бы чувствовать юбиляра, представлена на страницах этого издания. Неполнота фestsрифта объясняется и тем, что он собирался скоропалительно, отчего многие из намеревавшихся прислать статьи, не успели к сроку, и тем, что не всегда удавалось наладить надежный почтовый контакт с коллегами из СССР, и, наконец, тем, что далеко не все обширнейшие научно-дружественные связи Александра Моисеевича Пятигорского находились в поле зрения лиц, подготавливавших издание.

Работа над фestsрифтом была коллективным делом. Составитель благодарен Лине и Игорю Померанцевым (соинициаторам юбилейного сборника), Вяч. Вс. Иванову (принявшему живейшее участие в реализации плана), Габриэлю Суперфину (помогавшему в редактировании), А.А. Хансен-Леве (любезно предоставившему юбилейным текстам, вне очереди, страницы своего "Альманаха"), г-жам Р. Зиппл и С. Махт (взявшим на себя труд перепечатать фestsрифт на компьютере).

И. П. Стаинов

Б.М. Гаспаров

ТАРТУСКАЯ ШКОЛА 1960-х ГОДОВ КАК СЕМИОТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН.

А в ненастные дни собирались они часто.

В этой статье я не буду касаться непосредственных и более отдаленных источников, из которых вышла семиотика и структуральная поэтика 1960-х годов; об этом уже немало написано.¹ Предметом моего интереса является «знаковый» аспект этого научного движения; я хочу показать, в какой мере и в каком смысле семиотические исследования представляли собой культурный «текст», выразивший дух своего времени.

Глядя на имена тех, кто активно работал в 1960-х - начале 1970-х годов в рамках научного направления, получившего название «Тартуской», или «Тартуско-Московской» школы структуральной поэтики и семиотики,² легко увидеть, что лишь небольшую часть этого многочисленного и многостороннего по своим интересам научного сообщества составляли эстонские и русские ученые, непосредственно связанные с Тартуским университетом. Большинство его участников жили и работали вне Тарту и Эстонии - в Москве и Ленинграде, Риге, Вильнюсе, Ереване. И тем не менее, есть некоторая «знаковая» закономерность в том, что именно Тартуский университет и его кафедра русской литературы (в те годы возглавлявшаяся Ю.М. Лотманом) сделался центром многочисленных больших и малых конференций и изданий, в которых оформилось и выразило себя это научное движение.

Господствующим духом движения, в особенности на первоначальной его стадии, был строгий профессионализм, чуждавшийся широких социальных и общекультурных контактов с внепрофессиональным «внешним миром». Тем не менее, и общий дух Тартуской школы, и обстоятельства ее формирования имели прямое отношение к социальному и психологическому климату эпохи. Сама тенденция к герметическому замыканию и удалению из русской языковой и культурной среды несла в себе явственные социальные и психологические обертоны. В этом смысле, школа семиотических исследований сама была выразительным семиотическим феноменом. Направление ее исследований и внешние формы работы, стиль научного общения ее участников и нормы их общежитийского поведения и взаимоотношений представляли собой своего рода семиотический «код», имевший определенную знаковую

ценность в рамках той культурной эпохи, в которую этот код формировался и функционировал.

Уже начиная с 1950-х годов, Балтийские республики в целом, а Эстония и Тарту, пожалуй, в наибольшей степени, сделались местом притяжения для определенной части русской интеллигенции. Традиции академических свобод и интеллектуальной независимости, делавшие Дерпт уникальным явлением в русской академической жизни еще в прошлом веке, в значительной степени сохранялись в Тарту 1950 - 60-х годов. Здесь собирались те, для кого наступившая в это время «оттепель» открыла возможность эмансипации, если не от официальных институций, то по крайней мере от официально санкционированной системы интеллектуальных ценностей. Разумеется, лишь немногие имели намерение, да и возможность, переехать в Эстонию; но и для тех, кто продолжал жить и работать за пределами тесного тартуского сообщества, систематические поездки в Тарту и погружение в этот мир стали необходимым духовным опытом. Сам факт наличия этого особого мира давал ощущение внутренней независимости, возможности выхода в духовное пространство, защищенное от враждебной среды, - ощущение, жизненно необходимое в условиях неуверенного и нестабильного интеллектуального размораживания, которое происходило в эти годы.

Представители академической русско-язычной и эстонской интеллигенции, из которых образовался круг участников Тартуских конференций, принадлежали к разным (в основном, гуманитарным) профессиям: тут были лингвисты различных направлений, историки и теоретики литературы, специалисты по фольклору и мифологии, этнографы, историки, психологи, математики, логики, искусствоведы. Это были люди различных поколений, занимавшие различное положение на официальной академической и социальной лестнице. В рамках формировавшегося в Тарту сообщества все эти различия становились несущественными, как бы выносились за скобки. Существенным критерием оказывалась, превыше всего, особая психологическая предрасположенность, система духовных и социальных ценностей, объединявшая членов сообщества и делавшая возможным их общение, поверх всех социальных и профессиональных различий.

Важнейшей категорией психологии и поведения «тартуских» ученых той эпохи представляется мне чувство отчуждения. Для ученого этой психологической формации было характерно глубокое недоверие к тому, что его окружало - не только к официальным учреждениям, но даже к традиционным предметам научных занятий, общепринятому научному языку, формам общения с коллегами. Дух поздне-сталинской эпохи проявлял себя отнюдь не только в прямом идеологическом

давлении; его отпечаток можно было заметить и в таких проявлениях профессиональной и культурной жизни, которые, казалось бы, не были прямо связаны с идеологией и принадлежали научной и культурной традиции. Этот отпечаток узнавался в характере мыслительных ходов и ассоциаций, в общеупотребительной фразеологии, в границах привычно используемого материала и референтных полей. Освобождением от этого должна была стать не «перестройка», но отчуждение и уход; не перестройка, но строительство заново, как бы на пустом месте. Интеллигент «тартуской» формации искал средства отделить себя от контекста, найти и отгородить свободное, неприкрепленное к «почве» духовное пространство - поскольку все «обитаемое» пространство культуры было заражено, - с тем чтобы на этом пространстве построить свой особый мир. Однако разрыв «тартуского» интеллигента с обществом имел преимущественно интроспективный характер. В его основе лежало не стремление требовать и добиваться чего-либо от общества, но напротив, желание быть «забытым» обществом, оставленным в покое на отвоеванном духовном плацдарме.

Одним из факторов этого внутреннего отчуждения была ярко выраженная «западническая» ориентация интеллектуальных движений периода «оттепели». Знание (хотя бы пассивное) иностранных языков, чтение иностранной профессиональной и художественной литературы, популярных книг, журналов, было важнейшей категорией поведения и важнейшим фактором социальной селекции в описываемом кругу. Все поступавшие из-за границы профессиональные издания циркулировали по рукам в кругу «своих», отсылки к иностранным авторам составляли важную часть едва ли не каждой работы, последний выпуск международных лингвистических и семиотических журналов ("Linguistics", "Language", "Semiotica") значил неизмеримо больше, чем последний выпуск «Вопросов языкознания» или «Вопросов литературы». Стремление преодолеть искусственную изоляцию от западного мира, возникшую в предыдущие двадцать лет, было, конечно, вполне естественным. Но был в этом направлении умов и «знаковый» элемент; напряженный интерес к тому, что находилось за пределами «своего» обитаемого мира, был одним из психологических инструментов отчуждения. Ученый, вовлеченный в этот процесс, естественным образом терял общие интересы и даже общий научный язык со своими непосредственными коллегами по кафедре или лаборатории, которых этот процесс не затрагивал.

Следует подчеркнуть, что этот запредельный «западный мир», в основном, оставался по-прежнему закрытым. Образ этого мира, возникший на основе избирательных и искусственных каналов информации, носил во многом иллюзорный и утопический характер. В спели-

фической обстановке духовной эмансипации и физической несвободы, характерной для конца 1950 - начала 1960-х годов, апелляция к «Западу» помогала не столько выйти в широкий мир, сколько уйти из непосредственно окружающей среды. Независимость достигалась не внешним освобождением, но внутренним замыканием.

Этой психологической установке идеальным образом отвечала атмосфера Тарту: удаленность от крупных административных центров, необычный, с точки зрения русского интеллигента, стиль повседневной и академической жизни, «западный» ореол города и его обитателей. Сам языковой барьер оказывался, в этих обстоятельствах, важнейшим позитивным фактором; он усиливал герметичность русско-говорящего сообщества ученых.

Специфическая тартуская атмосфера действовала как мощный и безошибочный механизм социальной и психологической селекции. Человек «почвеннической» психологической установки, тот, для кого живые связи с широким контекстом современного общества значили в ту эпоху больше, чем внутренняя эмансипация, был бы не в состоянии погрузиться в герметический «тартуский» мир и ощутить его стимулирующее воздействие. Тем, кто встречался на тартуской почве, было легко опознавать друг в друге сходную систему ценностей. Сам факт стремления в Тарту, способность и желание принять этот специфический модус существования, был важным диагностическим признаком.

Основной формой работы Тартуского сообщества стали семиотические конференции, созывавшиеся регулярно, раз в два года, под несколько загадочным (для непосвященных) названием «Летняя школа по вторичным моделирующим системам»; всего, с 1964 по 1973, состоялось пять таких «школ». Конференции происходили во время летних каникул, поэтому участие в них не получало официального оформления: никто не приезжал на летнюю школу с «командировкой» от своего учреждения. Сам факт созыва конференции был известен только в узком кругу. (Существовал круг постоянных участников школ; к этому ядру каждый раз добавлялись, на основе личных контактов, новые участники, некоторые из которых впоследствии получали «постоянный» статус).

Летние школы проходили на спортивной базе университета, в местечке Кяэрику (Kääriku) на юге Эстонии, окруженном лесами и озерами. Эти условия естественным образом ограничивали круг присутствовавших. Непосвященному было крайне трудно узнать о школе и времени ее проведения, а узнав - физически невозможно на ней присутствовать.

Заго для «посвященных» формат летних школ имел огромные преимущества. Несколько дней совместной жизни, отгороженной от внешнего мира, создавали интеллектуальную атмосферу, уникальную по своей интенсивности. Собравшееся на загородной базе общество (несколько десятков человек) составляло «чистую» среду, отделенную от контаминации с внешним миром. Все участники хорошо знали друг друга, все разделяли общий научный язык; все готовы были, на основе этого общего языка, разделить идеи и интересы друг друга, - как бы далеко эти идеи ни располагались с точки зрения традиционного разделения научных предметов и специальностей. В этом идеальном коммуникативном единстве стирались границы между «жизнью» и «наукой», между дискуссиями в аудитории и дружескими разговорами. Конечно, за пределами Кяэрику каждый из участников вел профессиональную и социальную жизнь, характер которой не мог не отражать в себе взаимодействия с внешней средой; но съезжаясь раз в два года в Кяэрику, участники «летней школы» погружались в герметический мир, характер которого целиком определялся его собственным профессиональным и поведенческим языком.

Основным изданием, в котором публиковались работы участников семиотической школы, стала серия «Труды по знаковым системам», начавшая выходить в 1964 году (это издание продолжается до настоящего времени; его формат, однако, существенно изменился, начиная с середины 1970-х гг.). Серия выходила в рамках «Ученых записок» Тартуского университета ("Acta et commentationes universitatis Tartuensis") - малотиражного академического издания, не поступающего в книжные магазины (приобрести том можно было, только послав заказ непосредственно издательству Тартуского университета). Редакторы и авторы «Трудов» не только не сожалели об этом, но даже гордились малой доступностью издания. Спрос на «Труды» был велик, и в Советском Союзе, и за границей, но «посторонний» читатель практически почти не имел к ним доступа.

Герметизм научного сообщества поддерживался также принятым в его кругу эзотерическим научным языком. Язык, на котором говорили и писали «тартуские» ученые, был насыщен терминологией, имманентной семиотическим исследованиям и не употребительной за их пределами. Многие выражения этого особого «семиотического» языка создавались членами группы и имели хождение исключительно в их общении друг с другом. Очень много слов представляло собой прямую транслитерацию иностранных терминов, не употреблявшихся в русскоязычной научной традиции, что придавало этому эзотерическому языку характерно «западнический» оттенок. В идеале, эти коллективные

усилия, сознательные и бессознательные, вели к созданию «чистого» семиотического языка: с одной стороны, единого для всего поля семиотических исследований, а с другой стороны, отделенного от «внешней» научной традиции.³ Владение этим имманентным языком обеспечивало общение внутри сообщества и преграждало путь постороннему. Член семиотической школы свободно понимал работу, изложенную, устно или письменно, на языке школы, как бы далеко ни отстоял предмет этой работы от его собственных знаний и интересов; «посторонний» испытывал значительные трудности в понимании семиотической работы, даже если она относилась к хорошо ему известному и интересующему его предмету.

Описываемый мною «поведенческий код» Тартуской школы сложился в силу вполне определенных внешних причин. Степень интеллектуальной независимости, открытость научных поисков и дискуссий, достигнутая школой, была возможна только при условии обособления ее от официальной научной жизни. Поведенческая стратегия, на основе которой происходил отбор и общение в рамках семиотической школы, была оправдана внешними обстоятельствами, и участники движения хорошо это понимали.

И тем не менее - приспособление к внешним обстоятельствам было лишь предпосылкой к возникновению такой системы мышления и поведения. Ее формирование было связано не только с внешними, но и с внутренними причинами. Члены тартуского круга погружались в ими же созданную замкнутую среду не против своей воли, не только подчиняясь внешней необходимости. Изолированность сообщества отнюдь не вызывала неудовлетворенности, сожаления о том, что никакие более открытые формы его деятельности невозможны. Напротив, погружение в «чистую» среду герметического общения ощущалось как позитивный опыт. Объяснить это можно только тем, что формы существования сообщества были не механически ему навязаны извне, но адекватно выражали направление умов его членов, их коллективную профессиональную и психологическую ценностную установку. Существовала глубокая связь между научным направлением, на основе которого возник семиотический подход к изучению культуры, с одной стороны, и внешними условиями существования семиотической школы в 1960-е годы - с другой.

Основным методологическим стержнем семиотических исследований, который в 1960-е годы объединял всех членов школы, явилось представление о дуалистическом бытии всех проявлений культуры, в основе которого лежало противопоставление «языка» и «речи» (*langue vs. parole*), сформулированное применительно к языку Ф. де Соссюра.

Согласно такому подходу, любая наблюдаемая нами форма деятельности людей в обществе - будь то общение на вербальном языке, создание и восприятие произведений искусства, религиозные обряды и магические ритуалы, формы социальной жизни и повседневного поведения, моды, игры, знаки личных взаимоотношений и социального престижа - представляет собой вторичный феномен: «речь», или «текст». Всякий текст построен на основе некоей абстрактной, скрытой от непосредственного наблюдения системы правил - «языка», или «кода». Любой акт поведения в известной культурной среде представляет собой высказывание на определенном культурном языке; чтобы успешно общаться в рамках культурного сообщества его члены должны владеть «кодами», принятыми в этом сообществе. Только знание соответствующих кодов позволяет члену сообщества порождать правильные культурные «тексты», имеющие смысл для носителей данного культурного языка, и понимать предлагаемые ему «тексты», оценивая их как правильные или неправильные, осмысленные или бессмысленные, граффаретные или новаторские. Сам факт отклонения высказывания от принятого кода получает свой смысл лишь в силу знания базовых правил, от которых это высказывание отклоняется; тем самым, нарушение кода оказывается негативным случаем его применения. Ни один текст культуры не может быть адекватно прочитан путем простого эмпирического восприятия и наблюдения; для его понимания необходимо либо интуитивно владеть соответствующим культурным языком, либо реконструировать его в научном описании, то есть построить его «грамматику».⁴

Система правил, образующая код, составляет замкнутое в себе структурное единство, все компоненты которого закономерным образом соотносены между собой. Чтобы реконструировать это идеальное, абстрактное единство, лежащее по ту сторону физического бытия предмета, необходимо отвлечься от ситуационных, конкретных и преходящих факторов, присутствующих в любом реальном акте общения: таких, как воздействие окружающей среды, динамика ситуации, характер участников общения, их жизненный опыт, цели, настроение, динамика их взаимодействия друг с другом и с окружением. Внимание исследователя сосредоточено на том, какой эффект производит данный текст на слушателя при соотношении его с определенным кодом культурного поведения, которым этот слушатель владеет. С этой точки зрения, все перечисленные выше «внешние» явления представляются второстепенными, - какую бы роль они ни играли в создании действительного эффекта, производимого реальным сообщением в конкретной обстановке. Предполагается, что структура кода определяет некоторые фундаментальные параметры в восприятии текста, «моделирует» текст опреде-

ленным образом, - до и вне конкретных обстоятельств, в которых этот текст выступает в обществе. (Некоторые из этих внешних факторов могут включаться в описание, в абстрагированной форме, в качестве «прагматических» параметров кода).

Абстрактный и имманентный характер кода естественно наводил на мысль об униформности строения различных культурных языков. Такая генерализация различных конкретных кодов имела двоякую направленность. С одной стороны, открывалась возможность говорить о культуре в целом как о «макросистеме», или «системе систем», в которой каждый конкретный аспект культурной деятельности выступает в качестве частного механизма (подсистемы), взаимодействующего с другими механизмами в составе всего культурного устройства в целом. С другой стороны, получила мощную реализацию идея (высказанная в свое время Соссюром) об единстве структурных принципов, на которых основывается любая система знаков, функционирующая в обществе, и о вытекающей из этого возможности построения универсальной теории знакового кода. Все культурные языки выступают на фоне этой всеобщей семиотической мета-структуры как ее частные реализации; понимание устройства каждого частного языка в такой же степени моделируется его отношением к абстрактной семиотической мета-структуре, в какой любой конкретный текст моделируется соответствующим ему языком. Этот вторичный, производный характер всех частных семиотических языков, функционирующих в обществе, отразился в том наименовании, которое они получили в работах Тартуской школы: «вторичные моделирующие системы».

Нетрудно увидеть параллелизм (или, говоря семиотическим языком, «изоморфизм») между принципами семиотических исследований и описанными выше социальными и психологическими обстоятельствами, при которых сформировалась и работала семиотическая школа. Отметим, прежде всего, уход от субстанции культуры в условную реальность, имманентную по отношению к внешним условиям ее реализации. Эмпирическая реальность общения и взаимодействия между людьми в рамках культурного сообщества представляется при таком подходе неприятным хаосом, которому исследователь должен преградить путь в своем описании. Герметическое закупоривание предмета исследования понималось как необходимый принцип, без которого невозможно достичь требуемого уровня научной обобщенности и последовательности описания. Что истинно научное описание должно быть непременно обобщенным (то есть потенциально покрывать множество различных предметов, - в идеале, все и всяческие предметы) и последовательным, или «непротиворечивым» (то есть быть самодоста-

точным и закрытым в своей целостности, - в идеале, полностью выводиться из исходных принципов), - казалось данным раз и навсегда, как аксиома. Ценность этой аксиомы никак не соотносилась с эмпирическими свойствами изучаемого предмета и с тем, насколько интересными (опять-таки, чисто эмпирически) могли быть результаты, получаемые на основе ее применения. Вопрос об интересности отдельных частных результатов как бы отступал на второй план. Каждое отдельное описание воспринималось как «манifestация» исходных общих принципов и тем самым включалось в единую парадигму с множеством других описаний. В этой парадигме новаторские анализы, вносящие существенно новое в понимание предмета, соседствовали с простым переписыванием имеющихся сведений на униформный язык семиотического описания. Как бы ни ощущалось различие между ними в чисто «жизтейском» смысле - на уровне «кода» семиотических исследований, все они выступали в соотнесенности между собой, в качестве частей единой системы. Утопическое стремление к единству, всеохватности и все-соотнесенности явлений явно преобладало над интересом к каждому явлению в отдельности.

Обнаружение связей и сходства между различными объектами, которые в эмпирическом бытии культуры, казалось, не имели между собой ничего общего, несло в себе (в особенности на первых порах) огромный стимулирующий эффект. Куда бы ни падал взгляд исследователя, мыслящего в категориях научного языка семиотики, - везде перед ним проступали дотоле скрытые аспекты в строении культурного феномена и в характере его функционирования, - черты, которые данный феномен разделял со множеством других, в качестве закономерных составных частей единого, системно организованного целого. Мысль ученого устремлялась от эмпирической поверхности явлений к той отвлеченной форме, которую предмет принимал, будучи представленным в категориях семиотического кода. Чем большее число различных явлений удавалось соотнести со структурой кода - тем более разительным оказывался эффект преобразования смысла каждого из этих явлений и тем более широкие возможности открывались для закономерного включения их в единый механизм культуры. Из этого духовного опыта постепенно вырастал образ единого здания общечеловеческой культуры, построенного на основе единых конструктивных закономерностей, - здания, «план» которого, деталь за деталью, все более явственно обнаруживал себя в семиотических исследованиях. Даже мимолетного, поверхностного прикосновения к предмету инструментом семиотического анализа оказывалось достаточным, чтобы открыть в предмете неограниченные возможности его преобразования и

наметить план его освоения в будущем. Возникало неповторимое чувство легкости, неограниченных возможностей, отсутствия сопротивления материала и среды: своего рода ощущение «невесомости», обретаемой в герметически замкнутой среде.

Атмосфера Тартуского сообщества создавала идеальные условия для междисциплинарного общения и сотрудничества. Я уже говорил о том, что самосознание семиолога определялось не столько изначальной профессиональной принадлежностью, сколько общей интеллектуальной установкой. Все участники сообщества были специалистами в различных областях науки, но общение между ними происходило не на базе занятий в рамках отдельных профессий, а на базе общего языка. «Тартуский» историк литературы и лингвист, этнограф и музыковед находили больше стимулов в общении друг с другом, чем со своими непосредственными коллегами по профессии. Пестрый состав группы в такой же степени способствовал этому, как и общая психологическая установка на уход из «своей» среды, при которой приобщение к «чужому» несло в себе освобождающий и стимулирующий эффект. В сущности, деятельность каждого члена школы в этот период была непрерывным пересечением традиционных границ, перенесением своей работы в сферы, традиционно лежавшие за ее пределами.⁵ Поэтика и теория искусств (музыки, живописи, кино) ожидали кардинальных результатов от применения лингвистического аппарата, лингвистика устремлялась в сторону сближения с математической логикой, математики вдохновлялись восточной мифологией и средневековой живописью (описанными с помощью новейших методов). Пока лингвисты и литературоведы ассимилировали достижения биологии (в частности, принцип асимметрии полушарий головного мозга),⁶ - биологи искали возможность применить такие лингвистические понятия, как «код», «оппозиция», «уровни структуры» и т. д., в своих исследованиях.⁷ Уничтожение границ между дисциплинами подчеркивало единство создаваемого семиотического здания. Чем более явственно отдельные секции этого здания оказывались связаны между собой, тем слабее ощущалась их связь с исследованиями того же предмета, внеположными этому зданию. Идеальное единство всей получаемой картины и в то же время идеальная ее закрытость, намеренное отстранение от внесистемной открытости и неоднородности мира и от эмпирической научной традиции как от внеположного хаоса - таковы были черты этой семиотической утопии.

В своем изложении я уже несколько раз употребил слово «утопия». Действительно, деятельность семиотической школы 1960-х годов заключала в себе явные черты утопического мышления. Можно

подчеркнуть такие характерные его признаки, как стремление к абсолютному синтезу, в котором все и всяческие явления получили бы закономерное соотношение друг с другом; тотальное мышление, преобладание общей цели над частными «эмпирическими» интересами; ощущение остановившегося времени, связанное с глобальностью цели, - отныне движение вперед должно было состоять в реализации начертанного плана, вплоть до полного его воплощения. Утопический синтез несет в себе черты откровения: приближение к идеалу мгновенно и радикальным образом преобразует эмпирический мир из хаоса в упорядоченный космос. Этот эффект дает ощущение власти над эмпирическим миром: мы владем материалом, а не материал владеет нами; посвященный чувствует себя освободившимся от «вязкости» жизненного процесса - освободившимся в сфере изучаемых явлений в такой же мере, как и в сфере окружающей его профессиональной среды и традиционной иерархии ценностей. Члены движения осознают себя как «братство» посвященных, объединяемых общим знанием и устремленностью к общей цели. Наконец, тотальность утопического мышления ведет к уничтожению границ между художественным или научным творчеством и «жизнью». Характерным образом, отличие семиологического жизнестроительства от, скажем, символистического состояло в том, что его предметом были не столько жизненные «тексты» как таковые, сколько язык, в котором эти тексты кодифицировались и получали осмысление. «Бытовое поведение» семиолога характеризовалось, прежде всего, тем языком, при помощи которого он мыслил, выражал себя и взаимодействовал с внешним миром.

Утопический характер семиотики 1960-х годов роднит ее с многими художественными и интеллектуальными движениями начала века - от символизма до деятельности ОПОЯЗ'а. В этом, конечно, нет ничего удивительного, поскольку семиотика и структуральная поэтика 1960-х годов генетически самым тесным образом связана с символистскими и постсимволистскими теориями поэтического слова, поэтикой формальной школы и структурной лингвистикой. Можно лишь отметить, что по сравнению с своими научными предшественниками семиотическая школа периода «оттепели» отличалась гораздо более радикальным стремлением к замыканию и интроспекции. Философские, эстетические и языковые идеи начала века были тесно связаны с современными художественными явлениями, с различными аспектами литературной и социальной жизни. Каким бы элитарно малочисленным ни было то или иное движение 1900-1920-х годов, сколь бы эзотерическими ни выглядели для современников его идеалы и его научный или художественный язык, - оно стремилось укорениться в современ-

ной культуре, утвердить себя в борьбе с предшественниками и с конкурирующими движениями.

В отличие от этого, усилия участников семиотического движения 1960-х годов направлялись на утверждение «имманентного» характера школы, ее внеположности по отношению к контексту. Социальная и культурная ситуация 1950-х годов - прерывание живой культурной традиции, разрушенной двумя предшествовавшими катастрофическими десятилетиями, и появившаяся возможность внутренней эмансипации, при сохраняющейся несвободе внешних условий существования, - служила благоприятной питательной средой для такого направления. Герметическая семиотическая утопия несла скорее эмансипацию, чем освобождение, она вдохновлялась образом идеально построенного и замкнутого убежища, а не идеально перестроенного и обновленного мира. Идея семиотического компендиума и попытка ее воплощения была одним из важных и характерных явлений, в которых воплотился дух эпохи 1950-60-х годов.

В семидесятые годы и внешние условия работы школы, и внутренние механизмы, приводившие ее в движение, начали постепенно изменяться. В условиях ухудшавшегося идеологического и культурного климата, эмансипация становилась все более затруднительной. «Летние школы» невозможно было больше проводить в прежней форме, и после 1973 года они прекратились; их заменили, с одной стороны, более широкие конференции, проводившиеся в разных городах, а с другой - постоянно действующие семинары, объединявшие более узкие и однородные группы специалистов. «Труды по знаковым системам» были резко сокращены издательством в объеме, что вызвало необходимость существенно изменить их характер: обширные междисциплинарные компендиумы сменились компактными монотематическими выпусками.

Однако этим внешним факторам соответствовала внутренняя логика эволюции как семиотических исследований в целом, так и отдельных ученых. Период первичного «освоения мира» в категориях семиотического языка завершился. Бесконечные пересечения традиционных границ и соположения объектов, на основе весьма поверхностного освоения их «субстанции», перестали приносить удовлетворение. Возникла потребность в более глубоком погружении в изучаемый объект и условия его существования в обществе. Это вело к распаду междисциплинарных притяжений и возрождению интереса к контексту, окружающему как бытие каждого предмета, так и традицию его изучения. Семиотическое сообщество теряло ощущение своей целостности и отъединенности от внешнего мира.

В задачу настоящей статьи не входит описание того, как семиотические исследования постепенно вырастали из своего первоначального состояния. Это был болезненный, но неизбежный и позитивный по своему содержанию процесс. Тем, кто привык к ощущению невесомости, нелегко было вновь привыкать к естественной тяжести и вязкости вещей, к отсутствию гарантированных границ обитаемого духовного пространства. Утопия 1960-х годов больше не существует в чистом виде; но осознание ее характера и двигавших ее сил необходимо для понимания многих черт современной науки и современного состояния культуры, выросших из почвы шестидесятых годов.

П р и м е ч а н и я

- ¹ См. изложение принципов школы в их историческом развитии в книге: Ann Shukman. *Literature and Semiotics: A Study of the Writings of Ju.M. Lotman*, Amsterdam-New York: North Holland Publisher 1977. Подробный обзор работ школы по поэтике и фольклору дан в статье: E. Meletinsky & D. Segal. *Structuralism and Semiotics in the USSR. Diogene*, No. 73 (Spring 1971), стр. 88-115. Непосредственные источники семиотических исследований в лингвистике названы в книге: Dimitri Segal. *Aspects of Structuralism in Soviet Philology*, Tel-Aviv University 1974 (*Papers on Poetics and Semiotics*, 2); вопрос о более отдаленных предшественниках семиотики рассматривается в работе В.В. Иванова: *Очерк истории семиотики в СССР*, М. 1976. Наконец, интересна попытка осветить историю Тартуской школы в категориях «дуальной» историко-культурной модели, предпринятая в статье: Б.А. Успенский. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы, *Труды по знаковым системам*, вып. 20, Тарту 1987, стр. 18-29.
- ² См. подробную библиографию трудов школы, доведенную до середины 1970-х гг.: Karl Eimermacher & Serge Shishkoff. *Subject Bibliography of Soviet Semiotics. The Moscow-Tartu School*, Ann Arbor: Michigan Slavic Publications 1978.
- ³ Приведем некоторые примеры этого языка, выбранные почти наугад:

Мы будем описывать гадание на картах в двух системах терминов: сначала будут изложены полевые данные гадания через метаязык лингвистической терминологии (разд. 1), далее основные выводы будут описаны в терминах логической классификации семиотических явлений Пирса-Морриса (разд. 2). (М.И. Лecomцева, Б.А. Успенский, Описание одной семиотической системы с простым синтаксисом. *Труды по знаковым системам*, вып. 2, Тарту 1965, стр. 94).

Кетские религиозно-магические знаковые системы (RS) могут быть описаны посредством введения шести уровней раз-

личных объектов, выступающих как знаки-личности: I-RS, II-RS, III-RS, IV-RS, V-RS, VI-RS. Распределение объектов (знаков-личностей) по этим уровням и последовательность уровней определяются характером их моделирующей функции и степенью включенности в повседневные ситуации, степенью упорядоченности каждого из уровней, числом объектов каждого уровня и степенью открытости каждого уровня. (В.В. Иванов, В.Н. Топоров, К описанию некоторых кетских семиотических систем. *Ibid.*, стр. 119).

Наблюдая биполярную организацию на самых различных уровнях человеческой интеллектуальной деятельности, можно было бы выделить оппозиционные пары, в которых на одном полюсе будет преобладать дискретно-линейное, а на другом гомеоморфно-континуальное начало организации, и установить определенную параллель с левополушарным и правополушарным принципами индивидуального мышления человека. (Ю.М. Лотман, Феномен культуры. *Ibid.*, вып. 10, 1978, стр. 8).

Предлагаемый подход базируется на ряде исходных допущений, важнейшее из которых, - признание музыкального языка системой, реализуемой в музыкальной речи, то есть признание того, что множество наблюдаемых нами текстов представляет собой вторичное явление - манифестацию, как бы результат работы некоторого генеративного устройства, представляющего собой структуру. (Б.М. Гаспаров, К проблеме изоморфизма уровней музыкального языка (На материале гармонии Венского классицизма). *Ibid.*, вып. 7, 1975, стр. 217).

- 4 Универсальное определение культурных текстов, в их отношении к языку, было дано в классических работах А.М. Пятигорского и Ю.М. Лотмана начала 1960-х гг.: А.М. Пятигорский. Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала. *Структурно-типологические исследования*, М. 1962, стр. 144-154; Ю.М. Лотман. О разграничении лингвистического и литературоведческого понятия структуры. *Вопросы языкознания*, 1963, No. 3, стр. 44-52; Ю.М. Лотман, А.М. Пятигорский. Текст и функция. *Третья летняя школа по вторичным моделирующим системам*, Тарту 1968, стр. 74-88. См. также коллективный «манифест» семиотической школы: В.В. Иванов, Ю.М. Лотман, А.М. Пятигорский, В.Н. Топоров, Б.А. Успенский. Тезисы к семиотическому изучению культур (в применении к славянским текстам). *Semiotyka i struktura tekstu*, Warszawa 1973, стр. 9-32.
- 5 Приведем заглавия некоторых работ, опубликованных во втором выпуске *Трудов по знаковым системам*, с тем чтобы дать представ-

ление о спектре интересов и общения участников семиотической школы:

А.М. Пятигорский, Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога; Б.Л. Огибенин, К вопросу о значении в языке и некоторых других моделирующих системах; В.А. Зарецкий, Ритм и смысл в художественных текстах; Б.А. Успенский, Предварительные замечания к персонологической классификации; Б.Ф. Егоров, Простейшие семиотические системы и типология сюжетов; Т.В. Цивьян, К некоторым вопросам построения языка этикета; Д.М. Сегал, Опыт структурного описания мифа; И.А. Чернов, О структуре русского любовного заговора; В.Н. Топоров, К семиотике предсказаний у Светония; Ю.М. Лотман, О понятии географического пространства в древнерусских средневековых текстах; В.Н. Топоров, Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений; Б.А. Успенский, К системе передачи изображения в русской иконописи; М.М. Ланглебен, Описание системы нотной записи; Е.В. Падучева, О структуре абзаца; Ю.И. Левин, Структура русской метафоры; С.М. Толстая, О фонологии рифмы; Д.М. Сегал, Т.В. Цивьян, Структура английской поэзии нонсенса; М. Данилов, Ю. Либерман, А. Пятигорский, Д.Сегал, Б. Успенский, Предварительное сообщение об опыте семиотического исследования речевого потока под действием мескалина.

⁶ В.В. Иванов. *Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем*, М. 1978.

⁷ Конференция на тему «Биология и лингвистика» состоялась в Тарту в 1978 г.

**'SEMIOTIK DER ANALYSE' UND 'SEMIOTIK DES TEXTES'
- FORTSETZUNG EINES DAUERGESPRÄCHES -**

Wer das Dichten will verstehen
Muß ins Land der Dichtung gehen;
Wer den Dichter will verstehen
Muß in Dichters Lande gehen.

Aus: Goethe, West-östl. Divan (1819)

Im Auslegen seid frisch und munter!
Legt ihrs nicht aus, so legt was unter.

Goethe: Zahme Xenien (1821)

Ein Schlüsselproblem fast aller heute bekannter literaturwissenschaftlicher Richtungen ist die Frage, wie literaturtheoretische Erkenntnisse mit der Praxis literaturwissenschaftlicher Textinterpretationen vermittelt werden können. Die jeweilige Spezifik verallgemeinert formulierter Texteigenschaften und ihrer sprachlichen Realisierung in Texten stellt sich oft als Diskrepanz von Theorie und Praxis dar. Es ist daher mehr als verständlich, wenn wir ihm als hermeneutisches Problem auch bei semiotischen Untersuchungen begegnen, obwohl - paradoxerweise - die Literaturwissenschaft ihren erkenntnistheoretischen Status gerade durch Rückgriff auf die Semiotik zu verbessern meinte. Da die Literaturwissenschaft bei dem Versuch einer erneuten Grundlegung ihres Wissenschaftscharakters aber nicht nur auf die Semiotik, sondern auch auf andere Wissenschaften rekurrierte, stellt sich das Problem als solches offenbar etwas weiter.

Analysiert man die Gründe, warum in den letzten Jahrzehnten in Teilbereichen der Literaturwissenschaft terminologische und konzeptionelle Anleihen bei anderen Wissenschaften, wie etwa der Sprachwissenschaft, der Kybernetik oder der Kommunikationswissenschaft und nicht zuletzt auch der Semiotik vorgenommen wurden, so läßt sich folgendes feststellen: Es ging ihr dabei einerseits um die Erweiterung ihres Geltungsbereichs durch neue Untersuchungsgesichtspunkte, sowie andererseits, und zwar vordringlich um die Verbesserung des Exaktheitsgrades ihrer Deskriptionen und Aussagen. Wir beobachten jedoch auch, daß der Aufbruch, der sich unter dem Einfluß der exakteren Bereiche anderer Wissenschaften in der Literaturwissenschaft vollzieht, von einer etwa gleichzeitig auf-

kommenden Kritik begleitet ist, die den prophezeihten besseren Adäquatheitsgrad von Aussagen über literarische und literaturgeschichtliche Sachverhalte sofort wieder in Frage stellt.

Die 'Neuerer' geben sich jedoch trotz dieser Kritik und Skepsis der sog. 'Traditionalisten' als progressive Wissenschaftsförderer aus und werfen diesen erneutes Zurückbleiben hinter den Anforderungen zeitgenössischer Wissenschaftsentwicklungen vor; sie wollten nicht begreifen, daß das durch Literatur und Kunst vermittelte Verhältnis von "Welt" und "Bewußtsein" nur durch eine optimierte Präzisierung metasprachlicher Untersuchungskategorien erreicht werden könne.

Im Kern geht es bei dieser Auseinandersetzung um die methodologische Frage, wie sich Bewußtseinsbildung aufgrund literarischer Sachverhalte vollzieht und mit welchen Verfahren sie expliziert werden kann. Zugespitzt könnte man sagen: Es geht um das spezifische Verhältnis von: "Welt" und ihrer "künstlerischen Modellierung", also allgemein um den "künstlerisch vermittelten Bewußtwerdungsprozeß", bzw. den Charakter menschlicher "Bewußtheit von Welt".

Die angesprochene Problematik ist aufs engste mit der Frage verbunden: Was meint 'Semiotik der Analyse' und was versteht man unter 'Semiotik des Textes'? An der Einschätzung, welchen Charakter eine 'Semiotik der Analyse' und eine 'Semiotik des Textes' besitzt und welche Ziele sich jeweils mit ihnen verbinden, entscheidet sich meines Erachtens u.a., ob man zu den Befürwortern eines Aufbruchs der Literaturwissenschaft zu einer 'exakten' Wissenschaft oder zu ihren Kritikern gehört.

Da wir selbst an einer nachhaltigen Verbesserung literaturwissenschaftlichen Arbeitens interessiert sind, jedoch auch um die Schwierigkeiten exakter Analysen und Interpretationen von Literatur und Kunst wissen, wollen wir versuchen, die Intention eines semiotischen Ansatzes zu erläutern und seine Relativität in bezug auf die sperrige Komplexität der Literatur als Objekt der Untersuchung in ihren Grundzügen aufzuzeigen.

Zunächst einige Begriffsklärungen.

1. Unter 'Semiotik der Analyse' soll ein metasprachliches Verfahren verstanden werden, das in der Literaturwissenschaft der Erfüllung zweier Funktionen dient:

- a. der Ermittlung von allgemeinen und grundlegenden Erkenntnissen über literarische Texte bzw. die Literatur in ihrer Gesamtheit zur Formulierung einer Theorie über sie. - Es geht somit um die systematische Darstellung von Eigenschaften des Mediums Literatur, mit deren Hilfe "Welt" dargestellt, Erkenntnisse über sie vermittelt oder anhand derer in einem Frage-Antwort-Spiel im Prozeß der Perzeption von Literatur Einsichten gewonnen werden können;
- b. der Gewinnung, Beschreibung und Einschätzung der Funktionalisiertheit medienspezifischer Merkmale zur Aufdeckung der durch sie vermittelten Ideo-

logie literarischer Texte bzw. der im Bewußtsein eines Rezipienten erzeugten "literarischen Welt".

Die 'Semiotik der Analyse' ist nicht an eine in den bekannten 'Semiotiken' übliche, besondere Terminologie gebunden, sondern läßt im Prinzip jede Art metasprachlicher Terminologie zu. Von daher ist es nicht verwunderlich, wenn neben solchen Termini wie Ikon, Index, Symbol u.ä., mit denen normalerweise 'Semiotik' als Wissenschaft assoziiert wird, eine heute kaum mehr überschaubare Vielfalt von Begriffen aus den verschiedensten Wissenschaften in semiotisch orientierte Untersuchungen eingebracht wird. Hält man einen solchen Begriffstransfer aus grundsätzlichen Erwägungen heraus für zulässig, muß festgestellt werden, daß die 'Semiotik der Analyse' nicht eigentlich durch ihre Kategorien oder Begriffe, sondern vor allen Dingen durch das - nach Möglichkeit - metasprachlich eindeutige und systematische Erfassen von zeichenhaft interpretierbaren Sachverhalten ihrer Untersuchungsobjekte bestimmt ist. Das Merkmal begrifflicher Exaktheit sowie die durchgängige Metasprachlichkeit systematischer Untersuchungen sind die eigentlichen Voraussetzungen für eine Optimierung des wissenschaftlichen Charakters von Analysen der Literatur und ihrer Seinsweise, nicht die begriffliche Anleihe bei anderen Wissenschaften als solche. Die Übernahme von sog. fachfremden Begriffen ist im Grunde genommen sekundär, auch wenn die Verwendung neuer Terminologien innovativ wirkt und Wissenschaftsfortschritt suggeriert.

2. Unter 'Semiotik des Textes' soll ebenfalls zweierlei verstanden werden:

- a. diskret gliedernde, semiotische Eigenschaften der Ausdrucksebene von Texten im engeren wie weiteren Sinne sowie ihr struktureller Systemzusammenhang. Dabei ist es einerlei, ob es sich um graphisch fixierte Texte im herkömmlichen oder übertragenen Verständnis, z.B. "Text des "Ewgenij Onegin"" bzw. "Text der "Russischen Literatur"", oder um nur strukturelle Sachverhalte einer literaturwissenschaftlichen Aussage handelt, die meist nicht zur Textoberfläche gehören und als Interpretationskonstrukt nicht direkt am graphisch vorliegenden Text beobachtet werden können.
- b. Mitteilungen ("Welten") einzelner literarischer Texte bzw. Mitteilungen ("Welten"), die aufgrund einer gewissen Anzahl von Texten der Literatur entstehen.

Unter den genannten 'semiotischen Eigenschaften' (s. unter '2a. ') sollen dabei zwei Sachverhalte verstanden werden; erstens solche, die im Untersuchungsobjekt explizit als Zeichen realisiert sind, und zweitens solche, die sich aufgrund ihrer zwar im Text nicht expliziten, wohl aber erwartbaren Realisierung als indirekt markierte Zeichen ergeben und von daher im Bewußtsein eines Rezipienten als virulent gedacht werden können. Ihr latentes oder sekundär realisiertes Vorhandensein steht mit den tatsächlich realisierten Zeichen potentiell in einem (meist hierarchisch geordneten) Wechselverhältnis.

Aufgrund des Gesagten versteht es sich, daß die eigentliche 'Semiotik des Textes' erst in der Interpretation von 'Zeichen' und 'Nichtzeichen' und ihres inner- wie außertextlichen Beziehungsgeflechts entsteht. Dem Zeichengeber und -benutzer kommt aus diesem Grunde in letzter Instanz die entscheidende Rolle bei der Konkretisierung/Identifikation von Zeichen und der Deutung ihres Zusammenspiels als Grundvoraussetzung für die Rekonstruktion dessen, was wir als "literarische Welt" bezeichnen, zu.

Es ist mehr als offensichtlich, daß der 'Semiotik des Textes' eine entscheidende Rolle im Prozeß der Erkenntnisgewinnung zwischen "Welt" und "Bewußtsein" zukommt und daß es von der Art des semiotischen Charakters der 'Analyse' abhängt, wie zuverlässig nicht nur derartige Erkenntnisprozesse expliziert werden, sondern auch, welchen Adäquatheitsgrad sie in bezug auf die Intentionalität eines Textes besitzen. Von daher ist verständlich, daß sich die 'Semiotik der Analyse' nicht auf die Seinsweise der "Welt" als solcher konzentriert, und auch nicht darauf, in welcher Weise "Welt" optimal im Bewußtsein repräsentiert ist. Im Mittelpunkt der 'Semiotik der Analyse' steht die "literarische Modelliertheit der Welt" und nicht die "Welt als solche" (auch wenn aufgrund von Analogiebildungen im Schaffens- oder Rezeptionsprozeß ein solcher Zusammenhang vorliegen kann). Da einer 'Semiotik der Analyse' durch Explikationsverpflichtungen Grenzen gesetzt sind, kann sie zwar Äußerungen von Autoren und Rezipienten über deren aktuelle Analogiebildungen zwischen der "Welt" und dem "Modell einer literarischen Welt" im Sinne eines Konstrukts deskriptiv berücksichtigen; sie gehören jedoch nicht zu ihrem eigentlichen Gegenstand.

Aufgrund des potentiell gegebenen (wenn auch durchaus nicht immer realisierten) Bezugs zur "Welt" sowie der in gleicher Weise potentiell gegebenen Aktualisierbarkeit von direkten oder indirekten Bezügen zu noch anderen "Modellen der Welt" werden sowohl Aspekte der "Welt als solcher", der "Modellhaftigkeit der (analytischen und synthetischen) Welt-Repräsentation" sowie des "Modells literarischer Welten" hergestellt, die zwar zu bedenken sind, die jedoch wegen ihres oft weitgehend fakultativen Charakters nicht in die 'Semiotik der Analyse' mit einbezogen werden können; anders ist dies bei markierten, offensichtlichen Bezügen. "Modell der Welt" bzw. "Welt-Modell" meint neben "Welt" immer auch den spezifischen und damit jeweils relativen Grad ihrer "Vermitteltheit". Die 'Semiotik der Analyse' und die 'Semiotik des Textes' sind demnach aufgrund ihres Charakters sowie ihrer Zielsetzung Zeichensysteme, die der allgemeinen Kommunikation (und nicht etwa der u.U. individuell sehr andersartig gestalteten Auto-Kommunikation) im Prozeß der Erkenntnisgewinnung dienen. Sie weisen einen zumindest rudimentär konventionell geregelten Charakter (Code) auf und sind sich in diesem Merkmal ähnlich. Trotz dieser strukturellen Gleichartigkeit ist jedoch unübersehbar, daß die 'Semiotik der Analyse' ihre Objekte 'analytisch' auflöst und explizit (im besten Fall in einer Theorie) verallgemeinert,

wohingegen die 'Semiotik des Textes' die Diskretheit ihrer Kohärenzbildenden Merkmale für die synthetische Erzeugung einer "künstlichen Welt" (eines "Modells der Welt") zu nutzen versucht. Beide Arten von 'Semiotiken' unterscheiden sich somit aufgrund ihrer jeweils anders gerichteten Zielsetzungen erheblich voneinander. Ihre gegenläufig angelegten Funktionen werden im Falle der 'Semiotik der Analyse' darüber hinaus durch den gezwungenermaßen expliziten Charakter der metasprachlichen Begrifflichkeit im Unterschied zur Offenheit künstlerischer Strukturen ('Semiotik des Textes') verstärkt. Und während jede Metasprache komplexe Sachverhalte zerlegt, ist es gerade die potentielle Offenheit künstlerischer Strukturen, die normalerweise eine Reihe spezifischer, textabhängiger Zeichentransformationen erlaubt; auf sie ist in der Regel die Auflösung der u.U. vordergründig gegebenen Diskretheit von Zeichen zurückzuführen. Und es ist in erster Linie die Art und Weise der im Prinzip möglichen Zeichentransformationen, die zur Erzeugung eines flexiblen Sinnpotentials beiträgt, das wegen einer oft nicht festschreibbaren Eindeutigkeit in einem metasprachlichen Modell auch nur fragmentarisch und konstruiert erfaßt werden kann. Das Sinnpotential steht in seinem ganzen Umfang und seiner nicht vollständig erfassbaren Einzigartigkeit letztlich meist nur noch für sich selbst.

Der gegensätzliche Charakter der 'Semiotik der Analyse' und der 'Semiotik des Textes' wird noch offensichtlicher, sofern man beide in ihren eigentlichen Zielsetzungen miteinander vergleicht: Geht es der 'semiotischen Analyse' um die Bildung einer Theorie allgemeiner formaler Eigenschaften (Zeichenbildung und -transformation) von Literatur sowie ihrer ideologischen Funktionalisierbarkeit, die zudem für alle literarischen Texte gelten soll (siehe hier den Bezug zur 'Semiotik des Textes' unter 2a sowie das Verhältnis von 2a und b), so steht bei der 'Semiotik des Textes' die Interpretation des Wechselverhältnisses der semiotischen Gegliedertheit formaler und inhaltlicher Merkmale eines oder mehrerer Texte im Vordergrund. Wird bei einer 'semiotischen Analyse' eine Aussage grundsätzlich über möglichst viele, wenn nicht sogar alle literarischen Texte angestrebt (auch wenn dies in der Praxis nicht möglich sein dürfte), so interessiert bei der 'Semiotik des Textes' letztlich die Interpretation der semiotischen Gesamtstruktur eines (oder auch mehrerer, nie aber aller) Texte. Der Allgemeinheit der Aussage auf der einen Seite steht somit auf der anderen eine Aussage über die durch einen oder mehrere Texte stärker individuell geprägte "literarische Welt" gegenüber. Von hierher erklärt sich schließlich auch, daß bei der 'Semiotik der Analyse' Untersuchungsparameter verwendet werden, die vor allen Dingen mit den zentralen metasprachlichen Begriffen der Semiotik und ihrer Nachbarwissenschaften im Zusammenhang stehen, während bei der 'Semiotik des Textes' neben diesen Begriffen verstärkt auch objektsprachliche Ausdrücke der Literatur selbst in metasprachlicher Funktion, und zwar zum Zweck sowohl der Analyse als auch der synthetisierenden Interpretation herangezogen werden. Charakteristisch ist

weiterhin, daß die 'Semiotik der Analyse' versucht, nach Möglichkeit von einem immer einheitlichen und gleichen Standpunkt die Heterogenität der verschiedenen Zeichensystemen wie auch ihrer pragmatischen Konkretation in Texten für sich und im typologischen Vergleich zu erfassen, während bei der Aufdeckung der 'Semiotik des Textes' durch möglichst verschiedenartige Betrachtungsstandpunkte systematisch der normalerweise vorliegende widersprüchliche Charakter ihrer Weltkonstitution modellartig rekonstruiert und für die Interpretation zugänglich gemacht wird. Ein weiterer Unterschied der beiden 'Semiotiken' besteht darin, daß vornehmlich im Prozeß der Analyse eine zwangsläufige Nivellierung der meist gegebenen hierarchischen Text- und Weltstruktur stattfindet, während eine derartige gleichwertige Behandlung aller textkonstitutiven Strukturmerkmale schon durch jede Art von Fragestellung, mit der an einen Text herangegangen wird, im Frühstadium einer Interpretation sukzessive rückgängig gemacht wird. - Dort, freilich, wo der Übergang von Analyse zur Interpretation methodologisch nicht reflektiert ist sowie Objekt- und Metasprache frei ineinanderübergehen, bleiben derartige Statusunterschiede unberücksichtigt und erscheinen Aussagen weitgehend willkürlich.

Wie läßt sich das Mißverhältnis der unterschiedlichen Funktionen 'semiotischer Analysen' und 'semiotischer Interpretationen von Textstrukturen' im Blick auf eine Rekonstruktion "literarischer Welten" verringern, ohne daß die mit Recht verurteilenswerte, wenn auch aus bestimmten pragmatischen Gründen sehr hilfreiche Vermischung von Objekt- und Metasprache in der Literaturwissenschaft wieder eingeführt wird?

Kehren wir nochmals zur Seinsweise der 'Semiotik der Analyse' und der 'Semiotik des Textes' zurück. Es ließe sich argumentieren, daß die Textbefunde, die aufgrund einer 'semiotischen Analyse' ermittelt werden, - unabhängig davon, wofür sie letztlich isoliert wurden - auch als Grundlage der Interpretation von Texten gewählt werden könnten. Dies ist für bestimmte Fragestellungen bis zu einem gewissen Grade durchaus auch möglich. Das Problem besteht jedoch darin, daß sich die 'Semiotik der Analyse' aufgrund ihres Ziels einer allgemeinen Theorie der Literatur immer nur auf eindeutige Untersuchungsparameter zur Erfassung von Textmerkmalen stützen und diese unabhängig von ihrer funktionalen Wertigkeit in der Hierarchie des individuellen Textaufbaus für die Verallgemeinerung von Aussagen bestimmen muß; die gleichwohl in jedem Text vorkommenden, durch die Maschen der eindeutig definierbaren Parameter fallenden latenten, assoziativen, deskriptiv schwer erfäßbaren Befunde bleiben bei einem derartig selektiven Verfahren weitgehend bzw. gänzlich unberücksichtigt. Dies bedeutet, daß in der Regel komplexe, nicht eindeutig diskrete Zeichen bzw. Zeichengebilde, die zudem bei Interpretationen meist einem mehrfachen Transformationsprozeß unterliegen und daher in ihrer Seinsweise aufgrund des wechselnden Blickwinkels und der Interessenlage eines Betrachters potentiell ambivalent sind, - wenn

überhaupt - nur fragmentarisch und teilsystematisiert in Betracht gezogen werden. Angesichts der Elementarität und Selektivität metasprachlich repräsentierter Befunde bleibt gewöhnlich die Komplexität und Ambivalenz begründende Uneindeutigkeit einer durch den literarischen Text im Bewußtsein evozierten "literarischen Welt" auf der Strecke oder wird durch pseudoexakte Interpretationshilfen - dem Anschein nach - nur behauptet.

Einen Ausweg aus diesem Dilemma scheint es offenbar nur zu geben, sofern eine analytische Textbeschreibung einerseits stärker auf die zentralen (lexikalischen, stilistischen sowie überhaupt strukturellen) Eigenschaften literarischer Texte sowie andererseits auf die für eine umsichtige Interpretation insgesamt heranzuziehenden Textbefunde Rücksicht nimmt. Dabei käme es darauf an, nicht nur die eindeutigen und homogenen Zeichen für die Interpretation auszumachen und zu evaluieren, sondern neben den heterogenen oder sich nur indirekt einstellenden bzw. latenten Zeichen und Zeichenkomplexe vor allem auch ihren funktionalen Charakter innerhalb der Texthierarchie und der Potentialität ihrer Instabilität festzuhalten. Hierdurch ließe sich die partielle Unangemessenheit des Analyseninstrumentariums für Interpretationen sowie sein selektiver Charakter ausgleichen. Eine weitere Kompensation für exakte, und damit gegenüber komplex aufgebauten literarischen Texten simple Analysekatoren und die Willkür traditioneller, metapherngestützter Interpretationen könnte die - ausgehend vom Systemzusammenhang von Texten - aufeinander bezogene Koppelung bestimmter systematischer Untersuchungsparameter sein. Die in vielen literaturwissenschaftlichen Arbeiten auch heute noch partiell unkontrollierte, intuitive Verwendung von Metaphern als Verfahren, komplexe Sachverhalte von Texten gleichsam 'ökonomisch gerafft' wiederzugeben und für eine auf eine Textsynthese angelegte Interpretation zu verwenden, wäre zwar damit noch nicht vollständig ersetzbar, wohl aber rational wesentlich durchsichtiger und somit als erster Schritt einer explizierbaren Interpretationsprozedur anzusehen.

Es wäre sicherlich ein Mißverständnis, wenn man hier Rezepte für die Lösung dieser insgesamt nicht eindeutig entscheidbaren methodologischen Grundschwierigkeit vorschlagen oder erwarten würde. Ähnlich wie es in der Semiotik nicht um die ausschließliche Ermittlung von ein für alle mal festlegbare 'Strukturen' im Sinne einer statischen Einheit geht, lassen sich hinsichtlich der Vermittlung der 'Semiotik der Analyse' und der 'Semiotik des Textes' im Prozeß der Textinterpretation keine festen Interpretationsprozeduren angeben. Wesentlich ist vielmehr etwas anderes: Zum einen die Beförderung einer besonders entwickelten Sensibilität für die hier vorliegenden methodologischen Schwierigkeiten, zum anderen die vorsichtige Erprobung von Untersuchungsschritten im Systemzusammenhang einzelner Texte sowie die umsichtige Interpretation der durch sie ermittelten Befunde. Es hängt daher in erster Linie von der Kompetenz ab, mit der ein Text ganzheitlich und in seinen möglichen strukturellen Markierungen wahrgenommen

werden kann sowie welches Wissen über die generellen wie speziellen literarisch kohärenzbildenden Textprinzipien bewußt ist.

Dies alles sind sicher mehr als banale, allbekannte Grundsätze, die bei Analysen wie Interpretationen beachtet werden müssen. Ihre Exemplifizierung würde sehr aufwendig sein und auch nur zeigen, wie nötig die Beachtung der allgemeinen Prinzipien literaturwissenschaftlichen Arbeitens ist. Es kann im folgenden daher nur darum gehen, einige andeutende Hinweise zur möglichen Lösung der vorgeführten Problematik aufzuzeigen, ohne in irgendeiner Weise den Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen.

Der Art der Parameter sowie ihrer Gewinnung kommt als unabdingbare Grundlage einer Interpretation größte Bedeutung zu.

Wenn es um die Frage der Vermittlung beider 'Semiotiken' geht, dann liegt es nahe, von der einfachsten Grundvoraussetzung auszugehen: Die Parameter, die als Vorbereitung einer Textinterpretation gewählt werden, müssen grundsätzlich sowohl auf die allgemeinen Eigenschaften der Literatur als auch auf die speziellen des einzelnen literarischen Textes Rücksicht nehmen und sie in angemessener Weise repräsentieren. Was die den individuellen Text analytisch wie synthetisch erfassenden Parameter betrifft, so empfiehlt es sich, die Rekurrenz formal wie funktional gleicher bzw. ähnlicher diskreter Einheiten zur Grundlage für die Gewinnung von Ebenen mit einer gewissen inneren Homogenität zu wählen, die dann interpretativ mit anderen Ebenen bzw. mit den nicht ebenenbildenden Textmerkmalen in Verbindung gesetzt werden.

Da die Bildung von Ebenen - wie jeder Art von Parametern - aufgrund einer metasprachlichen Systematisierung formaler (meist durch Überführung inhaltlicher, objektsprachlicher Befunde gewonnener) Textmerkmale erfolgt, ist wegen des interpretativen Charakters einer solchen Prozedur hier der Beginn eines willkürlichen Umgangs mit dem Text gegeben. Es empfiehlt sich daher, bereits in dieser Phase der Textbetrachtung, aber auch bei allen anderen Analyse- und Interpretationsschritten, eine Art Experiment als Kontrolle einzuführen. Je nach gewählten Parametern und Textart werden sich unterschiedliche Überprüfungs-möglichkeiten als besonders geeignet anbieten. Derartige Parameterkontrollen und ihre Deutung folgen grundsätzlich dem Prinzip, das mit der Frage verbunden ist: Was wäre, wenn bestimmte strukturelle Merkmale entweder ganz oder teilweise in einem Text eliminiert würden, wenn man sie mit anderen, und zwar jedesmal verschiedenen in Beziehung setzte, wenn man Merkmale anderer Texte oder Gattungen probeweise in das System eines bestimmten Textes einführen würde usw. usf.

Ist das experimentelle Spiel mit den Textkonstitutiva zum einen ein hervorragendes Kontrollverfahren, so ermöglicht es zum anderen gleichzeitig die Wahl eines jeweils anderen Betrachterstandpunkts und schärft den analytischen wie interpretatorischen Blick. Es entsteht auf diese Weise ein stereoskopischer Unter-

suchungszugang, der dem mit Selektionen und Alternativen arbeitenden Schaffensprozeß in gewisser Weise ähnlich ist. Experiment und stereoskopische Betrachtungsweise im Prozeß von Analyse und Interpretation schaffen somit ähnlich wichtige Voraussetzungen für die Rekonstruktion von Schaffens-/Textintentionen wie der systematische Vergleich von Textvarianten.

Und was für die 'räumliche' Interpretation, die Interpretation von Textparadigmatik und -syntagmatik und ihres Wechselverhältnisses gilt, ist auch für die Gewinnung von typologischen Merkmalen aufgrund von Experimenten auf der literaturgeschichtlichen Zeitachse von Vorteil, bei der man - unabhängig von der tatsächlichen Chronologie des Vor- und Nacheinanders literaturgeschichtlicher Ereignisse - bestimmte Phänomene miteinander vergleicht (so etwa wenn nicht nur das Werk L. Tolstojs auf dem Hintergrund seines Vorläufers A. Puškin, sondern wenn beispielsweise das Werk A. Puškins auf dem Hintergrund von dem L. Tolstojs usw. charakterisiert wird).

Die wenigen Hinweise mögen nur andeuten, in welche Richtung eine systematische Analyse mit einer ebenso gearteten und explizierbaren Interpretation kontrollierbar und rational auch dort ansatzweise vermittelbar wird, wo oft aufgrund der Einmaligkeit einer Textstruktur eine nicht immer eindeutige Aussage über das durch sie evozierte "Welt"-Wissen nahegelegt wird. Daß es sich bei all den Prozeduren der "Welt"-Aneignung aufgrund bestimmter Zeichensysteme und -modelle nur um Annäherungsversuche von Lesern und Wissenschaftlern an die "Welt" und "Weltsicht" eines Anderen handelt, dürfte bei all den hinlänglich bekannten, schmerzlichen Bemühungen im Kommunikationsprozeß ohnehin klar sein. Und sind schon unsere immer wieder neuen, mühevollen Versuche der Annahme und Weitergabe von Eigen- und Fremderfahrung dürftig, wie unzureichend sind sie erst hinsichtlich der Interpretation der ontologischen Grundlagen unseres Seins, bei denen weder eine 'Semiotik der Analyse' noch eine 'Semiotik des Textes' eine große Hilfe ist. Und merkwürdig genug: Im Wissen um die Sisyphushaftigkeit unseres Strebens nach Erkenntnis unternehmen wir durch Reden, Schreiben, Malen, Musizieren usw. täglich neu den Versuch, zu einer klareren Einsicht in die "Welt" zu gelangen. Aber vielleicht ist es eine Illusion zu glauben, daß es überhaupt um die Ermittlung des einen Rezepts der Analyse, der Interpretation, des Lebens, um das tatsächliche Ankommen an ein bestimmtes Ziel geht. Vielleicht ist nur der immer wieder neu eingeschlagene Weg 'dorthin' wesentlich. Ad multos annos!

ОБ ИНДИЙСКОМ ВАРИАНТЕ "ГОВОРЕНИЯ ЯЗЫКАМИ" В РУССКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

1. Е.Ф. Татарина и ее кружок

В романе Мельникова-Печерского "На горах" (часть 3, глава IV) описывается радение "божьих людей" в сионской горнице в барском доме в Луповицах. После "верчения в кругах", в котором принял участие и блаженный Софронушка, "напевая *бессмыслицу* и махая во все стороны пальмовой веткой"¹, всем участникам радения стало ясно:

"- На Софронушку накатило! На блаженного накатило!... - заговорили люди божьи.

Вышел блаженный на середину сионской горницы и во все стороны стал платком махать. Потом, ломаясь и кривляясь, с хохотом и визгом понес *бессмысленную чепуху*. Но люди божьи слушали его с благоговением.

- Слушай лес - бор говорит, - начал юродивый... - игумен безумен - бом, бом, бом!... Чайку да медку, да сахарцу! Нарве стане наризон, рами стане гаризон.

И, захохотав во все горло, начал прыгать на одном месте, припевая:

Тень, тень, потетень,
Выше города плетень,
Садись, галка, на плетень!
Галки хохлуши -
Спасенные души,
Воробьи пророки -
Шли по дороге,
Нашли они книгу.
Что в той книге?

Хоть и знали люди божьи, что Софронушка завел известную детскую песню, но все-таки слушали его с напряженным вниманием... Хоть и знали, что "из песни слова не выкинешь", но слова: "нашли пророки книгу" возбудили в них любопытство. "А что, ежели вместо зюзюки он другое запоеет и возвестит какое-нибудь откровение свьше?"

В самом деле, блаженный не зюзюку запел, а другое:

А писано тамо:
"Савишрай само,

Капиласта гандра
Дараната шантра
Сункара пуруша
Моя дева Луша".

Только и поняли божьи люди, что устами блаженного дух возвестил, что Луша - его дева. Так иные звали Лукерьюшку, и с того времени все так стали звать ее. Твердо верили, что Луша будет "золотым избранным сосудом духа" ("На горах", т. 5, 107-109).

В одной из авторских сносок к приведенному отрывку, к первому образцу "безумной" речи (*Нарве стане наризон...*), сказано: "Эти бессмысленные слова и подобные им в ходу у хлыстов, особенно на Кавказе, где тамошние "прыгунки" (то же, что хлысты) уверяют, будто это на иерусалимском языке [курсив здесь и далее наш. - В.Н.Т.]. Непонятные слова в кораблях говорятся больше безумными и юродивыми, которых охотно принимают в корабли, в уверенности, что при их участии на других дух святыи сходит скорее". В другой сноске Мельников-Печерский поясняет: "В двадцатых годах в корабле людей божьих отставного полковника Александра Петровича Дубовицкого этими словами говорил один из пророков. Члены корабля думали, что это *по-индийски*. Последний стих в нашей рукописи: «Майя дива луча»².

Свидетельство связи приведенного выше текста с кораблем Дубовицкого, принадлежащее Мельникову-Печерскому, который с 1847 г., став чиновником по особым поручениям при нижегородском генерал-губернаторе, занимался почти исключительно старообрядческими делами, вел догматические диспуты с начетчиками-старообрядцами и был для своего времени, пожалуй, лучшим знатоком религиозных уклонов и ересей, очень важно. Дело в том, что Дубовицкий был последователем известной Екатерины Филипповны Татариновой, которая наряду с госпожой Крюнедер, Госнером, Лабзиным и др. существенно определяла мистический климат в известном слое образованного петербургского общества в последнее десятилетие царствования Александра I, особенно на рубеже 10-ых-20-ых годов (Кондратий Селиванов в это же царствование играл сходную роль в петербургских низах, хотя им интересовались и выше - вплоть до Александра I)³.

"Татаринковский" локус песни, которую в романе Мельникова-Печерского пел "луповицкий" Софронушка, достаточно вероятен и правдоподобен. Поэтому здесь нелишне сказать несколько слов об этой женщине.

Екатерина Филипповна Татаринова, урожденная Буксгевден, пожалуй, колоритнейшая фигура эпохи "александровского" мистицизма. Ее мать, к тому времени вдова полковника (а позже директора рязанской гимназии), была приглашена в няни первой из дочерей Александра I, умершей едва достигнув годовалого возраста (18 мая 1799 - 27 июля 1800) Марии. После смерти младенца она продолжала жить в Михайловском замке. Но и после убийства Павла и опустения замка ее положение не изменилось. Ее дочь получила воспитание в Обществе благородных девиц и позже стала женой офицера Измайловского полка Ивана Михайловича Татаринова, получившего тяжелое ранение под Бородиным. В 1815 г., когда ее муж скончался от последствий этого ранения, она переселилась к матери в Михайловский замок. Даже когда мать вернулась в Лифляндию, дочери было разрешено жить в замке и далее. Более того, по просьбе князя А.Н. Голицына, Александр I назначил ей пенсию в шесть тысяч рублей в год. Будучи чутка к сфере религиозного и легко улавливая то, что, по ее мнению, относилось к "всемирной истине", она, несомненно, обладавшая синтетическим дарованием, старалась объединить разные религиозные идеи и обобщить обрядовую практику. Татаринова была деятельна и отзывчива к новым духовным веяниям. "Пока другие увлекались пие́тизмом, масонством, разными сектантскими толками, Татаринова сосредоточила свою деятельность исключительно на помощи бедным, нищим и бродягам, а также посещала "корабли" (собрания) скопцов, участвовала на их "страдах" (пениях) и духовных плясках (радениях)"⁴. В отмеченный для замка день, вокруг которого складывалась своего рода "замковая" мифология, ждущая своего исследователя, произошло "обращение" Екатерины Филипповны. В день св. Архангела Михаила 8 ноября 1817 г. она перешла из лютеранства в православие и сразу ощутила в себе дар пророчества. Ситуация была благоприятной. Веротерпимость и интерес Александра I к разным направлениям религиозной мысли, возвышение князя Александра Николаевича Голицына, друга императора, с 1816 г. министра народного просвещения, а с 1818 г. и министра духовных дел, объединившего вокруг себя А.И. Тургенева, В.М. Полова и др., одного из основателей и президента "Российского Библейского Общества" (с 1812 г.), покровителя Е.Ф. Татариновой, живой интерес тогдашнего общества к широкому спектру религиозных исканий и т.п. - все это способствовало новым начинаниям. Вокруг Татариновой сложился кружок избранных лиц. Сначала собирались в одной из зал Михайловского замка, куда приходил сам Голицын и другие лица высокого положения⁵. Читали Священное Писание, пели кантаты на "простонародной речи", вели

беседы на религиозные темы, и все это не встречало препятствий⁶. Более того, Татаринова была принята самим Александром I, пожелавшим ее видеть; беседа была продолжительной и доброжелательной⁷. В это время он усиленно (хотя и без должной последовательности) и повсюду искал в религии утешения и успокоения переживаемых им мук. Чтение Библии, встречи с квакерами (в частности, в 1814 г., будучи в Англии, Александр I подолгу беседовал с видными их представителями Алленом и Грилле)⁸ и с моравскими братьями, общение с Крюденер и Татариновой были личной потребностью Александра I, и это во многом объясняет его тогдашнюю веротерпимость⁹. Но в начале 20-ых годов его настроения меняются. Здесь не место говорить о причинах этой перемены и о том, насколько она была радикальной. В одних случаях вина была, несомненно, не его (так, "Крюденерша", действительно, сама переступила грань в отношении с императором, агитируя его в пользу восставших греков и пренебрегая намерениями самого Александра I в этом вопросе), в других случаях были известные основания для недовольства (деятельность баварских проповедников Линдля и Госнера, оказавшихся в конце 10-ых годов в Петербурге), наконец, в-третьих, сами обстоятельства вынуждали к негативному решению (Михайловский замок, переименованный в Инженерный, передавался Инженерному училищу и должен был освобождаться от жильцов). Так или иначе, но в начале 20-ых годов и Крюденер, и баварские проповедники, и Татаринова, в течение пяти лет возглавлявшая "духовный союз" и регулярно собиравшая собрания в замке, должны были покинуть Петербург¹⁰, да и сам А.Н. Голицын в 1822 г. теряет доверие Александра I, а вскоре, в 1824 г., и свой министерский пост. Одним словом, в 30-ых годах кружок Татариновой распадается: в 1837 г. она ссылается в Кашинский монастырь, Попов в Зилантов монастырь в Казани, о Дубовицком уже говорилось¹¹.

Из последователей Татариновой фигура Дубовицкого в данной связи привлекает наибольшее внимание. До приезда в Петербург, где он познакомился с нею, Дубовицкий был вполне зауряден по своим интересам и той жизни, которую он вел. Его свобода от мистических устремлений до этой встречи, видимо, вне сомнений. Но, войдя в "духовный союз", он стал не просто активным прозелитом, но и деловым, энергичным, весьма практичным распространителем соответствующих идей и обрядов среди дворовых и крестьян своего имени. В этом отношении он был тем посредствующим звеном, благодаря которому столичное, дворянское, официальное, "культурное" соединялось с провинциальным, крестьянским, неофициальным, "некультурным" или, говоря персонифицированно, - Татаринова с

Софронушкой и Лукерьюшкой¹². Нельзя пройти и мимо того факта, что Дубовицкий сам сочинял обрядовые песни, правда, непохожие ни на хлыстовские, ни на скопческие, но имеющие более литературный характер¹³. И, наконец, в близком окружении Дубовицкого был человек, присутствие которого могло бы объяснить тему "иног" языка, существенную для приведенной в начале песни. В романе "На горах" это Егор Сергеевич Денисов, который "повсюду у хлыстов был велик человек". Рано потеряв родителей, он был воспитан Луповицкими, поступил в морской корпус. Служа в Кронштадте, случайно узнал, что тамошнее "братское общество" те же божьи люди, что и в Луповицах. Выйдя в отставку, он устроился на маленькую должность, единственным преимуществом которой были дальние разъезды и встречи с разными людьми¹⁴. Особенно подчеркивается его связь с Закавказьем, с божьими людьми, "веденцами", или "прыгунками": "С нетерпением ждали Луповицкие Егора Сергеевича. Ехал он с подошвы Арарата, с верховьев Евфрата, из тех мест, где при начале мира был насажден Богом земной рай и где, по верованиям людей праведных, для вечного служения их Богу и Агнцу. Доходили слухи до Луповиц, что там, где-то у подножья Арарата, явился царь, пророк и первосвященник, что он торжественно короновался и, облачась в порфиру, надел корону с другими отличиями царского сана, подражая Давиду, с гуслиями в руках, *радел* среди многочисленной толпы на широкой улице деревни Никитиной" ("На горах", т. 5, 135). В автокомментарии к этому месту писатель говорит о "веденцах", или "прыгунках", секте промежуточной между молоканами и хлыстами и живущих (большей частью) в деревне Никитиной, близ Александрополя и в Эриванском уезде. Эти места входят в своего рода эпицентр мистического религиозно-поэтического творчества на "иных" языках, включая и чисто "глоссолоалические"¹⁵.

II. "Говорение языками"

Эти "иные" языки, в том числе и заумные, как раз и возвращают к процитированному выше "индийскому" тексту, с одной стороны, и ко всей соответствующей теме "говорения языками", с другой. Прежде всего еще раз следует напомнить, что на собраниях у Татариновой практиковалось "языкоговорение", подобно тому, как это делалось и на хлыстовских речениях, ср.: "При кружении они всячески дурачатся и бесятся, иные из них трясутся, кривляются, ломаются, как бесноватые,

другие топают ногами, приседают к земле и вдруг как неистовые вскрикивают, приходят в энтузиазм, нечто пересказывают, и *говорят иными языками*. А какими? Татарскими ли, тарабарскими ли? Думаю, и сами не понимают, кольми, паче другие ни одного слова не знают, да и понимать нечего"¹⁶ или же: "Из других источников, имеющихся у нас под руками, видно, что если во время радения кто-нибудь из хлыстов начнет приходить в иступленный восторг, почувствует, что ему захватывает дух (это называется: "заблажил Дух свят"), он тяжело дышит и начинает вскрикивать: "Вот катит! Вот катит! ...Дух свят! ...Дух свят! ...Накатил! ...Накатил! ..." И начинается снова кружиться, кружится, как дервиши, до беспамятства и после того, не помня себя, произносит скороговоркой или нараспев бессвязные речи. Эти речи и считаются пророчествами"¹⁷. Посторонний наблюдатель, описывающий "говорение языками" извне, стандартно описывает эту речь как "бессвязную", "бессмысленную", "безумную". Нередко подчеркивается, что она непонятна ни "внешнему" свидетелю, ни самому говорящему (при этом добавляется утешительное "да и понимать нечего"). Так ли это было для участников радения в "корабле", - сказать трудно, поскольку свидетельства с их стороны отсутствуют или - в лучшем случае - неизвестны. Но зато есть свидетельство самой Е.Ф. Татариновой, человека образованного, эрудированного, тонко чувствующего специфику религиозного опыта. Она бросает свет и на источник, из которого была взята идея "говорения языками", впрочем, разумеется, понятный и сам по себе. "Святой Павел учит, - пишет она, - ревностно искать даров духовных, ...не возбраняя глаголати и языками: говорящий бо языками Богу глаголет, а не людям. Понятно, что это был язык духовный, внутренний, восхищающий душу, от коего рождаются и наружные языки, как было на апостолах. Мы сего искали с верою и получали Св. Духа, который производил в нас различные дарования"¹⁸.

Действительно, идеей "говорения языками" даже в кривом зеркале русского мистического сектантства восходит к апостолу Павлу, к его высказываниям, засвидетельствованным в "Деяниях", и, видимо, к ему же принадлежащим мыслям, изложенным Лукой в "Первом Послании к Коринфянам", а также в некоторых других текстах. Размышляя теоретически и решая практически вопрос о роли языка в религиозном опыте человека, апостол Павел подчеркивает четыре аспекта проблемы - многообразие и различие языков; язык *sub specie* того, кто им пользуется; язык и значение; язык, вера и неверие. Центральное событие в этом контексте - день Пятидесятницы, когда апостолам "явились разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить на *иных*

языках (λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις, как Дух давал им провещавать" (Деяния 2:4) и далее - о том смятении, которое объяло народ, "ибо каждый слышал их говорящих его наречием (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ)" (2:6), и разные народы удивлялись - "Как же мы слышим каждый день собственное наречие, в котором родились" (2:8), "слышим их нашими языками (ταῖς ἡμετέροις γλώσσαις), говорящих о великих делах Божиих?" (2:11), "и недоумевая говорили друг другу: что это значит" (2:12)¹⁹. Языки, различные между собой и непонятные друг другу, "закрытые" для всех кроме тех, кто говорит на них, вдруг как бы открываются перед религиозным опытом, ведущим верующего к Богу. Каждый язык открыт Богу, и Бог открыт каждому языку: "живу я, говорит Господь, предо мною преклонится всякое колено, и всякий язык будет исповедывать Бога" (К Римл. 14:11)²⁰. Каждый язык оказывается суверенным в том смысле, что на нем можно говорить Богу: в этом отношении любой язык - как все другие. Но говорить "своим" языком людям "другого" языка значит снова вернуться в состояние закрытости, отказаться от пророчества. Язык, непонятный другим, требует истолкования, ибо без истолкования нет назидания. Но само истолкование предполагает осмысленность даже этого изолированного и непонятного языка, значение каждого его элемента, знаковую его. Поэтому "бессвязное", "бессмысленное", "безумное" для другого для себя связано, осмыслено, "умно". - "Ибо, кто говорит на *незнакомом* языке, тот говорит не людям, а Богу (οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ Θεῷ), потому что никто не понимает его, он тайны говорит духом. - А кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение. - Кто говорит на *незнакомом* языке, тот назидает себя; а кто пророчествует, тот назидает церковь. - Желаю, чтобы вы все говорили языками; но лучше, чтобы вы пророчествовали, ибо пророчествующий превосходит того, кто говорит языками [...] - Так, если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер. - Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без *значения*²¹; - Но, если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец. [...] - А потому говорящий на *незнакомом* языке молись о даре истолкования²². [...] - Итак, языки суть знамение (σημεῖον) не для верующих, а для неверующих; пророчество же не для неверующих, а для верующих. - Если вся церковь сойдется вместе, и все станут говорить *незнакомыми* языками, и войдут к вам незнающие или неверующие, - то не скажут ли, что вы беснуетесь? [...] - Итак, братия, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками" (1. Посл. к Коринф. 14).

Но эта основа в мистическом экстазе преобразуется: выход из себя означает и выход из обычных связей, значений, смыслов. Общение с Духом Святым предполагается возможным лишь при таком выходе, и поэтому участники подобных экстатических радений практикуют специальные приемы, позволяющие осуществить достижение подобного состояния. Д.Г. Коновалов, чье выдающееся исследование о религиозном экстазе в русском мистическом сектантстве появилось более 80 лет тому назад, собрал значительный материал, относящийся к хлыстам, скопцам, шалопутам, прыгунам, малеванцам и др., и, проанализировав его, пришел к ряду важных выводов общего характера. Согласно его наблюдениям, экстаз этого типа в своем последовательном развитии проходит три фазы "телесных явления": 1. Период возбуждения органических функций (кровеносной системы, секреторной функции, дыхания, пищеварительного аппарата); 2. Период двигательного возбуждения (общие дрожательные движения, местные движения, локомоторные движения); 3. Период возбуждения функции речи. Особенно существенно то, что относится к последнему периоду. Физическое возбуждение приходящего в экстаз человека, прежде чем окончательно разрядиться, как бы локализуется, сосредоточиваясь на некоторое время в группе мышц (дыхательных, гортанных, небных, язычных, губных), которые производят членораздельную речь. Сама эта концентрация отмечает начало третьего периода. "Физиологическое возбуждение функции речи стоит в непосредственной связи с дыхательно-голосовыми спазмами (спастические крики), осложняющими картину органического и двигательного возбуждения сектанта. Связующим звеном в данном случае являются смешанные спазмы, одновременно захватывающие мускулы дыхания, фонации и отчасти членораздельной речи, выражением которых служит выкрикивание отрывочных, но артикулированных звуков, слов и фраз. В последнем периоде экстаза эти смешанные спазмы как бы преобразуются в артикуляторные. Результатом этого является настоящая *автоматическая* речь ("живое слово" или "вода живая"²³, по выражению сектантов), заключающаяся в произвольном произнесении различных сочетаний членораздельных звуков человеческой речи. Здесь возможны два типа: 1. Непонятные слова (глоссы), не существующие ни в каком языке (т.е. чистые неологизмы) или заимствованные из *иных* по сравнению с обычными языков; 2. Изречения из слов и выражения родного или известного языка"²⁴.

Характерным примером автоматического произнесения непонятных слов могут служить "глоссолалические приступы", засвидетельствованные, в частности, в экстатической практике хлыстов²⁵. Тому же исследо-

вателю (Д.Г. Коновалов) принадлежит заслуга в установлении "произносительных" типов глоссолалии - прорекание громким и крикливым голосом, выпевание, изречение, пение, бормотание и т.п. и в определении инвентаря "поэтических" приемов глоссолалии²⁶ - дистрибуция звуков и их сочетаний, слов и фраз, повторы, аллитерации, ассонансы, рифма, метр и т.п., хотя в этой последней области предстоит сделать еще очень многое. Более того, сама "поэтика" таких глоссолалий и - шире - описание языка глоссолалических текстов и их структуры требует введение их в более широкий контекст или даже в два особых контекста - ситуативный (место глоссолалического текста в данной точке сценария радения, с одной стороны, и в данном периоде возрастающего физического возбуждения мистика-экстета, с другой)²⁷ и "смысловый". Учет последнего - и вообще и в связи с темой этой статьи - особенно важен, поскольку в целом наблюдается тенденция все глоссолалии "свалить" в общую кучу "бессвязного" и "бессмысленного", хотя такой подход *a priori* представляется неверным, кроме отдельных случаев²⁸. Поэтому, имея дело с экстатическими мистическими глоссолалиями, исследователь должен помнить евангельские слова в связи с *незнакомым* языком - "молись о даре истолкования". Особенно это существенно, в частности, и по практическим соображениям, когда перед нами не чисто глоссолалическая речь, определяемая не только полным суверенитетом звуковой стихии, но и ее гипертрофированным выражением, но просто незнакомая речь, звуковая идея которой не очевидна из-за достаточно сложной дистрибуции звуковых элементов, но зато "мерцают" некоторые повторяющиеся элементы, конфигурация которых дает основание думать, что перед нами нечто подобное тексту на неизвестном языке, сигнализирующему об отдельных морфологических, словообразовательных и синтаксических узлах²⁹. Текст песни, которую в определенный момент экстаза (последовательность все более и более бессмысленных текстов, когда параллельно подавлению содержания происходит сублимация звукового начала) поет луповицкий Софронушка, как раз этого рода.

III. "А писано там: Савишраи само..."

Сам текст "Савишраи само..." представляет двойкий интерес - и как великолепный образчик "говорения языками", и как один из самых ранних примеров "индийского" языка в русской культурной традиции. Поэтому уместно высказать некоторые соображения о структуре этого текста и специально о его "индийскости", которая уже отмечалась Д.Г.

Коноваловым³⁰. Естественно, что даже при поверхностном взгляде на текст выделяются санскритские слова (или - осторожнее - истолкование ряда слов текста как санскритских представляется наиболее естественным). Далее, при более внимательном рассмотрении, обнаруживается, что весь текст в целом носит "санскритский" колорит, и в нем почти нет ничего такого, что было бы заведомо несанскритским, противоречило бы санскриту. Но самое главное заключительное впечатление от этого фрагмента состоит в том, что перед нами квази-текст, в санскритском характере которого в целом сомнений нет, но который лишен очевидной смысловой "связанности", кроме той, какая неизбежно возникает из совокупности любым даже случайным (о неслучайном и говорить не приходится) образом отобранных *membra disjecta*. Впрочем, в связи с этим текстом стоит настаивать на особом типе его смысловой организации (см. ниже).

"Формально" анализируемый далее фрагмент организован достаточно четко. Он представляет собою стихотворение из пяти строк, членившееся на две части (стихи 1-3 и 4-5). Наиболее регулярны первые три стиха - шестисложник и с правильной акцентной схемой: ударение на 3-ем и 5-ом слогах задает хорейческую схему (1-ый слог является безударным или слабоударным); каждый стих (во всяком случае в записи) состоит из двух слов - четырех- и двусложного. Вторая часть (стихи 4-5) лишена обозначений ударения, но, исходя из наиболее бесспорного слова *пуруша* (= санскр. *puruṣa*), следовало бы читать *Сункара пуруша*, т.е. с ударением на 1-ом и 4-ом слогах, меняющим ритмическую схему предыдущих стихов. Но, конечно, предполагаемая "санскритская" схема, ориентированная на древнеиндийские акцентно-просодические правила, могла в данном случае не играть никакой роли, а инерция схемы стихов 1-3 могла бы определять и расстановку ударений в 4-ом стихе - *Сункара пуруша* (ударение на 3-ем и 5-ом слогах). Однако при любом из этих подходов 4-ый стих оказывается отличным от предыдущих: он состоит из двух трехсложных слов, и это единственное исключение во всем пятистрочном фрагменте. В этом отношении он образует своего рода переход ("Grenzsignal" - при ином подходе) между стихами 1-3 и стихом 5, где три двусложных слова, видимо, с четкой хорейческой схемой - *Майя дива луча* (ср. "русскую" осмысливающую транскрипцию этого стиха - *Моя дэва Луша*, где выпадает *моя*, в частности, согласующееся по ударению с санскр. *māuḥ*).

Стиховая организация текста обнаруживает себя и в тяготении к "рифмообразным" ходам (нужно напомнить, что, по совету хлыстовских наставников, с наступлением экстатического восторга надо смело приступать к прореканию, "быстрым соображением *подводя слова в*

рифму"). Учитывая одну из типичных манер произнесения подобных текстов (быстро, громко, как бы выкликая, с подъемом в начале /ср. хорей/ и т.п.), к рифмоидам можно отнести (г)Андра - (ш)Антра и (р)Уша - (л)Уча; несомненная рифма связываем *сáмо* (1-ый стих) с *тáмо* вводной строки, находящейся вне текста. Принимая во внимание такие особенности русской транскрипции, как пренебрежение придыхательными, церебральными и т.п., можно говорить и о таких узлах звуковой организации, как *Са... са...* (1), *...аранат... антра...* (3) и т.п. Особенно показательны вокалические контрасты под ударением: в стихах 1-3 только гласный *а* оказывается под ударением (шесть *а!*), в стихе 4 - только *у* (дважды), в стихе 5 - спектр гласных *а - и - у*, т.е. вся триада "простых" гласных санскрита. Любопытно, что подобный прием с завершающей вокалической суммацией был отмечен и в ведийских поэтических текстах. Кстати, последний стих, который в аналогичных случаях в санскритских текстах заключается священным возгласом *ом*, т.е. *а-и-т*, дает основание (разумеется, весьма условное) и для такого понимания.

Лексико-семантическая характеристика текста складывается - в "индийской" версии, разумеется, - из бесспорных соответствий древнеиндийским словам, как правило, очень важным в концептуальном плане и обозначающим ключевые понятия в соответствующей модели мира. Прежде всего в этом ряду нужно назвать *пуруша* при санскр. *púruṣa-* 'человек' (и как "первочеловек", персонализация антропологического принципа космогонии, ипостасный "состав" Вселенной, демиург *ее*); *майя* при санскр. *māyā*, особая божественная энергия, чудо, игра, иллюзия, колдовство, сверхчеловеческая мудрость и т.п. (слово вошло и в новую европейскую культуру), обозначение понятия, без учета которого не может быть решена проблема различения ноуменального и феноменального, сути и явления. Некоторые смежные слова как бы формируют "локальные" смыслы эвентуального характера. Так, *майя*, когда она положительная сила, то связана с богами и сияющим небом, ср *Майя дива луча*, что могло бы наиболее естественным образом быть истолковано через соотнесение с санскр. *māyā & divā* 'небо', 'день' (*divā* 'дней', Instr.), от глагола *div-* 'сиять', 'блестеть' (отсюда же и *devá-* 'бог', т.е. 'небесный', тогда как небо семантически мотивируется как сияющее) & *gus-/luc-* 'сиять', 'блестеть', 'излучать' (ср. *lusa, locana, rocana-*, *gus-* и т.п.). Уместно напомнить, что уже ведийские тексты неоднократно фиксируют сочетания *māyā* с *divā, devá, div-*, с одной стороны, и *divā* и под. с *gus(luc-)*, с другой. *Сункара пуруша* скорее всего могло бы быть понято в контексте темы *состава* человека, столь важной в макро- и микрокосмическом планах для архаичной индийской традиции. В

таком случае это сочетание допускало бы его истолкование в связи с санскритским *sam-(s)-kara-* (пали *sankhara-*) & *purusa-* (реально отмеченное сочетание в санскритских и палийских текстах), где *sam-(s)kara-* - обозначение принципа агрегатности, составности, в частности, именно человека (мотив, усиленно разрабатывавшийся в буддизме). Находящееся поблизости *Даранáта* отсылает, кажется, к имени известного тибетского автора XVII века - *Taranatha*, создателя знаменитого компендиума по буддизму (само имя состоит из скр. *tara-* 'спаситель', 'защитник' и т.п., букв. - 'пересекающий'³¹, и *latha-* neut. 'убежище', 'помощь'; masc. 'защитник, 'обладатель, 'господин' и т.п.), или к соответствующему двучленному апеллятиву. В таком случае есть известные основания, чтобы говорить о своего рода "буддийском" фрагменте текста. Если это допущение оправдано, то к этому фрагменту, вероятно, могло бы подключиться и слово *капилáста* - ср. санскр. *kapilá-* 'красновато-коричневый' и *ásta-* 'родина', 'родимое место', но особенно - целое, топоним *Kapilavastu-*, обозначающий место, где родился Будда.

В этом контексте "относительно организованных" семантически частей текста обретают свое приблизительное место и вероятное значение другие отрезки текста, хотя настаивать на каком-либо предложении как единственно возможном или даже безусловно самом вероятном едва ли целесообразно. Практически лучше исходить из некоего множества вероятных решений, образующих характерную флуктуирующую область, своего рода туманность, в которой разные сгущения получают изменяющиеся время от времени истолкования. Именно так нужно относиться к нижеследующим предложениям-гипотезам. Первый стих *Савишрáи сáмо*, кажется, может быть понят в контексте сочетания трех санскритских элементов - *sa-* (Pron. demonstr.) & *viś-* 'дом, 'семья', 'род' и т.п. & *gau-* 'благо', 'богатство', 'дар' и т.п. (ср. *gau-* 'дающий' от *ga-* 'давать'³²) & *sama-* 'подобный' и т.п. Менее вероятно членение - *sa-* & *vi-śau-*, от *vi-śi-* 'открывать', 'распространять' и т.п. Зато заманчивым было бы предположить в приведенном гипотетическом трехчленном сочетании в качестве третьего элемента не *sama-*, а *sama-* 'песнь', но и 'богатство', 'обилие'. При обеих версиях истолкования этой строки в "санскритском" коде над нею витает некое подобие смысла - или (разумеется, сугубо гадательно) - "Этот род (дом) подобен богатству", или - "Этот дом - (дом) песни"³³ (собственно священного ритуального напева, ср. "*Samaveda*"). Последнее толкование, возможно, ближе к реалиям "хлыстовского" мира. В их языковом узусе "явный" дом обозначает обыкновенное жилище, тогда как "тайный" дом или Дом Божий, Давидов, царский - место сектантских собраний, радений, где поются *песни херувимские, псалмы, святое пение*³⁴. Если учесть, что

предшествует строке *Савишра́и са́мо* (а именно: *Нашли они книгу, / Что в той книге? / А писано тамо: и, наконец, указанный "индийский" стих), то Савишра́и са́мо можно было бы понять и как "почти перевод" знаменитого места из евангелия от Луки... "написано «дом Мой есть дом молитвы»" (19:46), ср.: "Scriptum est, Domus mea, domus precatationis est"³⁵, т.е. как "индийскую" версию речения Христа.*

Наиболее сложный случай - *га́ндра* и *шантра*. Оба эти слова, строго говоря, не противоречат предположению об их "индийскости"; более того, они, вероятно, принадлежат к одной и той же форме, - может быть, на *-tr-, tra-*. В этом случае гантра могло бы соотноситься с санскр. *gáṅtr-*, от *gam-* 'итти', 'приходить' (приблизительный контекст - "В Капилавасту пришел /приходящий/" и т.п.), а *шантра* - с **śantr-*, от санскр. *śan-*, ср. *śamitr-* 'жрец', 'действующий при жертвоприношении', хотя все это, конечно, гадательно - тем более, что русский "индийский" текст в целом почти аграмматичен.

Итак, учитывая все ограничения и оговорки, первый предположительный "смысловой" перевод этого "индийского" текста мог бы быть представлен в следующем виде:

[Нашли они книгу.
Что в той книге?
А писано тамо:]
Се дом блага и песни^а.
В Капилавасту пришел
Защитник прибежища^б, принес в жертву^в
Состав человека^г.
Божественная сила^д на небе сияет.

^а Вар. - Се дом подобный богатству (благу); - ^б Вар. - Господин помощи; - ^в Вар. - Жрец. - ^г Вар. - человеческого тела. - ^д Вар. - энергия, чуда и т.п.

Однако сама возможность истолкования текста "псалмы", которую пел Софронушка во время хлыстовского радения в Луповицах, даже если бы это истолкование было безусловным, еще не решает главного вопроса - о том, чем был этот текст для участников радения и исполнителя этого "песенного" фрагмента. Дать вполне определенный ответ на этот вопрос трудно. Но все-таки представляется целесообразным считать, что для русского "потребителя" этого текста он был *чистым и целостным*, т.е. не дифференцирующимся на элементы, которые носили бы определенное содержание, знаком "мистического", тайного, отсылок к запредельному и экстатическому, не- и сверх-человеческому

языку ("экстаз самого языка"), открытому только Богу, как открыты ему все языки человеческие, по евангельскому слову; и, как для других людей, чужие языки закрыты в их раздельно-смысловом аспекте, но они могут ощущать присутствие Божьего слова, так и для луповицких "радителей" логико-дискурсивный смысл "индийской" псалмы был недоступен, но веяние Духа Святого чувствовалось отчетливо, и встреча с ним совершалась благодаря, в частности, и этому мистическому тексту. Именно тогда, в тот момент, когда сами участники радения чувствуют себя готовыми к принятию "бани паки бытия", к очищению и рождению в Боге, они и начинают призывать Дух Святой - "*Накати, накати, накати!* | *Ой ега, ой ега, ой ега!*" и сразу же после этого свидетельствуют совершение этой желанной встречи - "*Накатил, накатил, | Дух Свят, дух Свят!* | *Царь Дух, Царь Дух!* ..."³⁶ Для "избранных" же членов татариновского кружка ("духовного союза") текст "*Савишра́и са́мо...*" мог быть, конечно, и более специализированным знаком - "чужого", для некоторых, может быть, даже "индийского", эзотерического особого типа (например, восходящего к некоей древней мистической традиции).

Но, конечно, помимо вопроса о том, *чем* (и *для кого*) был этот текст в России в первой половине XIX века (татариновский петербургский круг и участники тайных радений в имении Дубовицкого), существенно знать о природе и происхождении³⁷ самого этого "индийского", точнее - санскритского, текста. Сейчас трудно окончательно решить, соответствовал ли этим "русским" глоссолатическим стихам некий подлинный и достоверный санскритский текст, известный нам в сильно вырожденном виде и отражающий результат длительного процесса передачи его во времени и в пространстве, или же речь идет об искусственно составленном "кабинетном" тексте с использованием "пословного" принципа, когда нанизывается цепь концептуально и сакрально значимых слов-понятий из индийской духовно-религиозной традиции.

Ввиду этих неясностей разумно, видимо, отказаться от попыток форсированного решения проблемы, но зато попытаться очертить, хотя бы только как вероятность, тот круг возможностей, который мог бы рассматриваться как правдоподобный источник появления этого "индийского" текста. Реально это означает учет всех тех элементов и факторов русской жизни того времени, которые были носителями информации об Индии, ее культуре и ее языке, конкретно - о санскрите.

На этих путях обнаруживается несколько локусов такой информации. Они неравноценны по авторитетности, по характеру информации, по своему влиянию на общественное мнение, но исключать из их круга хотя бы один такой локус пока нет достаточных оснований. На-

против, только учет всех таких локусов и может объяснить характер и объем знаний об "индийском" в начале XIX века, самое атмосферу интереса к нему, которая была, несомненно, новым явлением в России³⁸.

IV. Русский "индианизм" начала XIX века.

Нужно напомнить, что для России XIX в. начался под знаком Индии. И этот знак возник совершенно неожиданно, по наитию, почти фантастически: Павел I задумал поход в Индию³⁹. 12-го января он отправляет рескрипт к атаману Войска Донского генералу Орлову. Сообщая ему о приготовлении англичан к нападению, он замышляет удар по их интересам там, "где меньше ожидают". И далее все кажется очень простым: "Заведении их в Индии самое лучшее для сего. От нас ходу до Индии, от Оренбурга, месяца три, да от вас туда месяц, а всего месяца четыре [...] Соберитесь [...] и вступите в поход к Оренбургу, откуда любою из трех дорог или и всеми пойдити, и с артиллериею, прямо через Бухарию и Хиву на реку Индус и на заведения английския, по ней [...] лежащая [...] вы имеете полный авантаж [...]; все богатство Индии [ср. *Индия богатая* русского фольклора. - В.Т.] будет нам за сию экспедицию наградою. [...] Таковое предприятие увенчает вас всех славою, заслужит, по мере заслуги, мое особое благоволение, приобретет богатство и торговлю и поразит неприятеля в его сердце. Здесь прилагаю карты, сколько у меня их есть" и - чуть далее, в приписке - "Карты мои идут только до Хивы и до Амударьи реки, а далес ваше уже дело достать сведения до заведений английских и до народов индийских, им подвластных"⁴⁰; правда, на другой день - "Посылаю вам подробную и новую карту всей Индии. Помните, что вам дело до англичан только и мир со всеми теми, кто не будет им помогать; итак, проходя их, уверяйте о дружбе России и идите от *Инда до Гангеса*, и так на англичан. Мимоходом утвердите Бухарию, чтоб китайцам не досталась. В Хиве высвободите столько-то тысяч наших пленных подданных". Последние сорок дней своей жизни несчастный царственный обитатель Михайловского замка, где через полтора десятка лет будет собираться кружок Татариновой, думает об Индии, а тем временем 22 тысячи человек выступили в поход. Сначала - морозы, метели, бездорожье, позже - весна в тот год была ранней и бурной - переправа через Волгу, начавшую вскрываться, с угрозой гибели людей, лошадей, артиллерии. Переправа все-таки была завершена 18-го марта. Никто из продолжавших поход в Индию еще не знал, что неделю назад того, кто задумал это предприятие, не стало в живых. Когда весть об убийстве

Павла дошла до войска, стало ясно, что встреча с Индией не состоится. Не состоялась она и позже, когда в 1807-1808 гг., после Тильзита, в медовый месяц русско-французских отношений, Наполеон убеждал Александра I вернуться совместно к этой идее.

Индия политики и политических авантюр, которая вот-вот должна была стать новой модой русской общественной жизни, снова отошла в глубокую тень, но торговля между двумя странами как-то шла, искались новые пути и новые формы сотрудничества, и эти контакты, внешне случайные, необязательные и не привлекавшие к себе особого общественного интереса, не только поддерживали взаимное знакомство двух стран, но и медленно, но более надежно закладывали основания для возможного сближения в будущем.

Но не меньшую (и во всяком случае несравненно более заметную) работу делала и литература. Отставая по времени от торговли (хотя Афанасию Никитину еще в XV веке удалось синхронизировать литературные - очень удачные - и торговые - очень неудачные - аспекты русско-индийских связей) и опережая политику, русская литература в XVIII веке начала свою службу по ознакомлению русского общества с культурными достижениями древней и средневековой Индии. Рубеж 80-ых - 90-ых годов оказался в этом отношении отмеченным⁴¹. Именно тогда появился русский перевод книги, который определил, пожалуй, самую плодотворную линию в будущих индийских привязанностях русской читательской аудитории. Перевод не преследовал ни развлекательно-курьезные, ни "просветительские" (в принятом тогда понимании этого слова, ни "энциклопедические", ни научные цели. Он был обращен к сфере духовного, сам был порожден духовной атмосферой масонского новиковского круга и адресовался единомышленникам в духе. Речь идет о книге, появившейся в 1788 г. в Москве, "в Университетской Типографии у Н. Новикова", и довольно значительной по объему (213 страниц), - "Багаут-Гета, или беседы Кришны с Аржуном, с примечаниями, переведенная с подлинника писанного на древнем Браминском языке, называемом Санскритта, на Английской, а с сего на Российской язык". Этот перевод, появившийся всего через три года после знаменитого английского перевода (1785) Ч. Уилкинса, был сделан Александром Андреевичем Петровым, литератором и переводчиком, другом (ср. "На гроб друга моего Агатона") Карамзина, с которым в пору работы над "Бхагавадгитой" он жил вместе в домике "Дружеского общества" в Кривоколенном переулке, недалеко от Чистых прудов⁴². Карамзин любил "Агатона" и читал в нем своего литературного учителя. Все, что нам известно о Петрове, рисует его как человека высокого ума и глубоких чувств. Его литературные вкусы, образованность и чувство

современности в понимании культурных задач достойны самого глубокого уважения и должны получить самую высокую оценку. Безвременная смерть этого человека не позволяет судить о том, сколько потеряла с ним русская культура. Но выбор "Бхагавадгиты" для перевода на русский язык неслучаен, и сам по себе он говорит о личности переводчика. Вместе с тем интерес к этому древнеиндийскому памятнику может рассматриваться и как свидетельство внутреннего притяжения московского масонства в лице его лучших представителей к высоким образцам индийской духовности, к *Индии духа*, как скажет позже поэт⁴³. В этой связи важно подчеркнуть посредствующую роль английских переводов.

Дань индийской литературе отдал и Карамзин, но в центре его внимания было художественное наследие древней Индии, как оно отразилось в одном из самых известных произведений ее драматургии. *"Творческий дух обитает не в одной Европе; Он есть гражданин вселенной. Человек везде человек, везде имеет он чувствительное сердце и в зеркале воображения своего вмещает небеса и землю. Везде натура есть его наставница и главный источник его удовольствий. Я чувствовал сие весьма живо, читая "Саконталу", драму сочиненную на индейском языке, за 1900 лет перед сим, азиатским поэтом Калидасом и недавно переведенную на английский Виллиамом Джонсом, бенгальским судьёю [...]* Почти на каждой странице сей драмы находил я высочайшие красоты поэзии, тончайшие чувства, кроткую, отменную, неизъяснимую нежность [...] - чистейшую, неподражаемую натуру и величайшее искусство", - писал Карамзин. Для "читателей, имеющих тонкий вкус и любящих истинную поэзию", он и перевел отрывки из этой пьесы, "сии благовонные цветы азиатской литературы", в надежде, что они будут приятны читателям⁴⁴.

Постепенно круг публикуемых переводов из древнеиндийской литературы расширяется. Помимо случайных текстов, оставшихся изолированными среди всего массива переводов, усиленно переводят отрывки из эпоса, прежде всего из "Махабахараты", в том числе и те, что стали впоследствии хрестоматийно известными ("Наль и Дамаянти", "Савитри" и др.); расширяется, хотя и медленнее, репертуар драматических произведений. Кое-что начинают переводить непосредственно с санскрита; появляются переводы, сделанные опытными филологами (М.Я. Петров, К.А. Коссович), но это относится уже к более позднему времени, как и появление таких шедевров, как "Наль и Дамаянти" Жуковского (с немецкого перевода Рюккерта). В первые два десятилетия XIX в. появилось лишь семь переводов древнеиндийских текстов,

большая часть их - небольшие отрывки, и ни один из них не был переведен с санскритского текста. И все-таки семя было посеяно.

Еще один "санскритско-древнеиндийский" локус - в Петербурге, это - академический круг. На фоне "открытия" санскрита в конце XVIII в. и начала европейской моды на него благодаря деятельности У. Джонса и ряда других энтузиастов санскрита может показаться странным, что уже на рубеже 20-ых - 30-ых годов XVIII в. в Петербурге появляются две работы, предполагающие, в частности, знакомство с санскритом и с санскритской литературой. Т.З. Байер, став одним из первых русских академиков, по приезде в Россию в 1726 г. начал среди прочих своих научных дел заниматься "браминским" языком под руководством приехавшего в Россию ученого индийца Сонхбары⁴⁵. Результатом этих занятий были первые индологические труды, появившиеся в России⁴⁶. Впрочем, в дальнейшем наступил длительный перерыв - вплоть до "Сравнительных словарей" (1787-1789), где помимо ряда новоиндийских языков были представлены и некоторые "самшкрутанские" слова. Еще до появления в 1816 г. знаменитой книги Боппа идея "сравнительного" языкознания уже носилась в воздухе, и санскрит составлял главный ее нерв. В 1811-1812 гг. в Петербурге публикуются два сочинения об отношениях между санскритом и русским языком⁴⁷, которые не прошли незамеченными, хотя русское общество в целом еще не было готово к принятию подобных идей. Несравненно более заметными явлениями были труды Ф.П. Аделунга по санскритской литературе и в продолжение идеи "сравнительных словарей"⁴⁸, но и эти труды, насколько известно, затронули преимущественно немецкую среду - как академическую, так и просто образованных людей с гуманитарными интересами, ориентирующимися на европейскую, в основном немецкоязычную культуру. Тем не менее, несколько позже исследования Аделунга вошли в круг интересов и русского образованного общества, прежде всего ученых и читателей журналов (в 30-ые годы появился ряд рецензий на эти работы). В 30-ые - 40-ые годы начинают публиковаться труды немецких специалистов, членов Академии наук или работающих в Петербурге: Р. Ленц и особенно О. Бетлингк - виднейшие среди них, но они относятся уже к следующему периоду, и введение их здесь существенно, главным образом, для обозначения общей перспективы русской (или русско-немецкой) санскритологии⁴⁹.

Разумеется, индийская (в частности, и санскритская) тематика из этого ученого "немецкого" круга в принципе могла проникать и в светское русское общество, к которому принадлежал и татаринский кружок, или непосредственно или через посредство образованных петербургских немцев. В этой же связи должен быть учтен и

"английский" элемент в Петербурге. К концу 10-ых годов XIX в. англичане все чаще стали появляться в Петербурге. Еще интереснее и важнее, что среди них были тесно связанные с А.Н. Голицыным, который был не только вхож в татариновский круг, но и, несомненно, близок к самой Е.Ф. Татариновой. Когда в Петербурге был образован Библейский комитет и основано Библейское общество, именно англичане через "British and Foreign Bible Society" приняли живейшее участие в помощи русским коллегам. В Петербург был командирован пастор Патерсон, а одним из директоров Библейского общества стал другой английский пастор - Питт. Среди англичан этого рода, конечно, были люди близких к мистическим настроениям, и, вероятно, они легко находили общий язык с петербургскими "мистиками" конца 10-ых - начала 20-ых годов. Не менее любопытно, что Англия, в начале XIX в. прошедшая через "индийский" бум, в лице своих посланцев в Петербург могла оказаться дополнительным источником интереса к индийскому тайноведению и даже к санскриту. Нельзя исключать, что какой-нибудь английский гость, так или иначе знакомый с санскритом и индийскими религиозными реалиями, мог, опираясь или на расхожий набор "индийских" символов и клише, а также санскритских терминов, или даже на некоторые реальные тексты, попытаться составить некий санскритский "квази-текст". Также нельзя исключать, что составитель такого текста мог преследовать и цель мистификации. Во всяком случае и Голицын и Татаринова, как и некоторые члены ее кружка (В.М. Попов и др.), поддерживали английские связи и, судя по ряду данных, были открыты для соответствующей информации с английской стороны - тем более, что "индийская" тема становилась заметной (и даже модной, ср. волну русской англомании в петербургском высшем обществе в эти годы) в Петербурге. Но, разумеется, все эти соображения относятся скорее к открывающимся возможностям, чем к сфере доказательства.

Но на этом пути внимание привлекает еще одна фигура, сочетающая в себе "английскую" и "индийскую" темы, причем в такой их органической связи, какой в это время не могло быть ни у одного русского человека. Речь идет, конечно, о первом русском "индианисте", человеке совершенно удивительной судьбы Герасиме Степановиче Лебедеве (1749-1817). Говорить о нем здесь подробно после ряда очень основательных (в частности, относительно недавних) работ⁵⁰ нет смысла. Но зато уместно отметить некоторые детали, которые могли бы оказаться существенными при обсуждении темы "авторства" текста "Савишпраи само..." или, по крайней мере, посредничества в "трансляции" этого текста в татариновский кружок.

Прежде всего в Лебедеве поражает обилие талантов, естественность их сочетания, кажущаяся легкость в овладении разнообразными знаниями. Он был писателем, переводчиком, музыкантом, лингвистом, филологом, исследователем религии, страноведом, театральным деятелем, организатором типографии, чиновником, путешественником⁵¹, и этот список не исчерпывает круга занятий Лебедева. Другая бросающаяся в глаза черта Лебедева - его горячий интерес к Индии, неистребимая любознательность к индийской жизни в самых разных ее аспектах, умение войти в нее почти как "свой", убеждение, иногда предвосхищающее более поздние достижения, в особом месте Индии в истории. По словам Лебедева, она "есть та первенствующая часть света, из которой [...] род человеческий по лицу сего земного круга рассеялся, и которая национальный Шомскритский язык, не довольно со многими азиатскими, но и с европейскими языками имеет весьма ощутительное в правилах сближение". Двенадцать лет провел он в Индии, и там он успел сделать очень многое. В письме Александру I он говорит о своих целях и итогах: "Главным для меня предметом было проникнуть там во нравы, а с тем вместе приобрести нужные сведения в их языках и учености, в чем и получил посильный успех"⁵². Обе его книги - для начала XIX в. событие, недостаточно оцененное по отсутствию квалифицированной аудитории или по иному направлению "индийской" моды. Какова она, окончательно стало ясно после 1808 г., когда в Гейдельберге вышла знаменитая книга Фр. Шлегеля "Über die Sprache und die Weisheit der Indier", и особенно после появления в 1816 г. бопповского исследования "Über das Conjugationssystem der Sanskrit-Sprache, in Vergleichung mit...". Древняя Индия и санскрит как ее язык - вот что отныне на долгое время стало самым интересным и важным среди всего многообразия культурных зеркал Индии. Но Лебедев писал о другом - о современной ему Восточной Индии и ее диалектах⁵³. В "Memorandum" Лебедев вспоминает, что его учитель языка Голок-натх "настоятельно" советовал ему "освоить санскритский алфавит, так как это был золотой ключ к неоценимым сокровищам восточных наук и знания". Несомненно, что Лебедев достаточно хорошо овладел бенгали (во всяком случае он перевел на этот язык комедию "Притворство", поставленную в Калькутте), а также калькуттской формой разговорного хиндустани. Но в связи с темой этой статьи интереснее всего определить, насколько он знал санскрит. В.С. Воробьев-Десятовский, наиболее полно изучивший этот вопрос, писал, что Лебедев "освоил большое количество санскритских слов в бенгальском произношении и основы грамматики этого языка. Полного знания санскрита Г.С. Лебедеву достичь не удалось. Знавшие этот язык брахманы, к которым,

вероятно, относился и учитель Г.С. Лебедева Голок-натх Даш, считали страшным грехом обучать санскриту членов низших каст и тем более чужестранцев. Поэтому число европейцев, в совершенстве изучивших санскрит в XVIII в., было совершенно ничтожным⁵⁴. Вероятно, оценка знаний Лебедева в области санскрита верна, но, судя по всему, их было вполне достаточно для опытов составления "квази-текста", подобного "Савишпраи само...". Но и это, конечно, только возможность, которая никак не связана с тем, "как это могло быть на самом деле". Тем не менее, о Г.С. Лебедеве как первом знатоке "индийского языка, религии, нравов, обычаев" в петербургском свете знали, о его "бенгальской" типографии на заброшенной Богадельной (позже - Орловской) улице, неподалеку от Невы, слышали⁵⁵, о его высоком положении "надворного советника и кавалера" ведали⁵⁶, и поэтому трудно предположить, что, если кому бы то ни было, в частности и мистикам татариновского кружка, понадобилась консультация в индийском тайноведении или "индийском" языке, не обратились бы именно к "первому русскому индианисту".

И еще одно совпадение. 15 июля 1817 г. скончался "Иностранной Коллегии индийского языка переводчик, надворный советник и кавалер" Герасим Степанович Лебедев. В эпитафии на его могиле на Георгиевском кладбище на Большой Охте⁵⁷ оценены и его "профессиональные" заслуги:

Сей мужъ съ названіемъ согласно
Три части свѣта пролетѣлъ
Полет он дѣлалъ не напрасно,
Въ отдаленнѣйшій предѣлъ.
Он первый изъ сыновъ Российскихъ
Восточну Индію проникъ, и
Списки нравовъ снявъ индійскихъ
Въ Россію ихъ принесть языкъ,
Безъ всѣхъ ума образованій, толь
Важный совершилъ полетъ, составъ
И отъ индійскихъ мудрованій,
Не безъ успешно выдалъ в свѣтъ.
Судьба всеобща упредила
Труды покоемъ наградить
Супруга нѣжна разсудила
Сей памятникъ со орудить
Да сим любви ея залогомъ
Пришельцевъ убедить земныхъ
Да с нею воздохнетъ предъ Богомъ
Ему желая мѣсть святыхъ.⁵⁸

В том же 1817 г. происходит обращение Татариновой, начинаются "радения" в Михайловском замке, открывается дар пророчества и "говорения языками". Все это любопытно и провоцирует мысль на более сложные построения, но и это, конечно, из сферы гипотез. Как бы то ни было, видимо, никак нельзя исключать Лебедева из круга подозреваемых составителей (или консультантов) "индийского" текста. Во всяком случае подобная задача, предполагающая у составителя знание семантики соответствующих санскритских слов и установку на создание семантически "однородного" (однаправленного) текста, была Лебедеву по силам.

И, однако, существуют и другие возможности объяснения этого "индийского" текста - не "сверху", а "снизу". Они вытекают из двух разных по своей природе совокупностей фактов.

Во-первых, приходится считаться с довольно отчетливой ориентацией русского мистического сектанства и староверчества на "индийскую" тему. Как бы она ни возникла, но она в основе своей связана с тем кругом древнерусских представлений об Индии, которые выделяют Индию среди всех стран как нечто *идеальное*, действительно, "первенствующее", как заветную цель устремлений русского человека. Индия - страна чудес, которыми могут быть или сказочные богатства (ради них отправляются в "Индеюшку богатую" русские богатыри или герои типа Дюка Степановича), или подлинная праведность жизни, без царей, вельмож, купли-продажи, лжи, татьбы, разврата, разбоя, высокая духовность истинных христиан - рахманов. И Нестор в летописи, зависящий в данном случае от Георгия Амартола, и старец Кирилло-Белозерского монастыря Ефросин, и "Хождение Зосимы к рахманам" свидетельствуют важность для русского человека этой последней трактовки отмеченности "индийского"⁵⁹. Старокнижные и фольклорные представления об "Индийском царстве" сливаются, по сути дела, воедино. Оно - заветная цель, место справедливости и нравственной чистоты, и что-то глубоко интимное, почти неуловимое связывает с ним и русскую землю. Продолжая этот круг идей и образов, "олонецкий крестьянин" и поморский старообрядец, Клюев доводит "индийскую" тему до своего апофеоза: "Белая" Индия становится как бы образом святой Руси, очищенной от скверны и зла, средоточием духовности, вселенским "Градом Обетования Вечной жизни", тем белокаменным градом Лидда, что "на славном Индийском Помории" ("Погорельщина"). Тайны и чудеса Индии (*И страна моя, Белая Индия, | Преисполнена тайн и чудес!*) раскрывается Клюевым в его прозе: "Иконописные миры, где живет последний трепет серафимских воскрылий... гром слова - былинного, мысленного, моленного, заклин-

нательного, раздельного ... тайные, незримые для гордых взоров веки, ведущие Россию - в Белую Индию, в страну высочайшего и сейчас немислимого духовного могущества и духовной культуры" ("Звезда Вытегры", 1919, 3 авг.). Об этом чаемом "мужицком рае", "Индии в русской светелке" и одновременно космогоническом источнике духовности - и "белая Индия", и "Индия в красном углу", и "Погорельщина", погребальная песнь по России именно как по *Белой Индии*.

Во-вторых, при попытках выяснения источников "Савишраи само..." нельзя пренебрегать и обращением к собственно индийскому этническому элементу. Прежде всего следует подчеркнуть становящуюся теперь явной недооценку непосредственных связей Индии с Россией, прежде всего инфильтрации индийского этнического элемента в Восточную Европу. Не останавливаясь здесь на ранних этапах этого процесса, на роли Волги и древнего Хорезма, позже Хивы и "Бухарии", стоит, однако, отметить значение "индийских" колоний на пути между Индией и Россией, существовавших еще в XVIII в. Речь идет о Сураханах, неподалеку от Баку, где был храм огня, в котором сохранились высеченные на камне индийские надписи⁶⁰. Можно напомнить, что по договору с Персией от 12 августа 1723 г. Россия приобрела Дербент и Баку с Гилянкой, Мазандеранской и Астрабадской провинциями. Одним из мотивов этого приобретения было развитие восточной торговли России, особенно с Индией. Следовательно, контакты русских и индийцев в этом месте в XVIII в. не могут подвергаться сомнению.

Другим следствием тех же мотивов были поощрения, предоставляемые индийским купцам в России. Им позволялось свободно торговать в Астрахани, в других городах, в основном по Волжскому пути, и даже в Москве, а также участвовать в ярмарках⁶¹. Указом от 21 октября 1722 г. Петр I предоставил индийским купцам широкие права в разрешении взаимных имущественных споров и в вопросах наследования. Особенно значительна и влиятельна была астраханская индийская колония⁶². Индийские купцы начали селиться в Астрахани с 30-ых годов XVII века, что не исключает, конечно, их спорадического присутствия здесь и раньше. Вскоре здесь образовалась постоянная индийская колония. Отчасти это было следствием деятельности торговцев-индийцев, несколько ранее утвердившихся в Исфагане и ведших торговые дела с Дагестаном и Шемахой. Утверждение их в Астрахани открывало двери для "русской" торговли. Начиная с этого времени, действительно, фиксируются довольно многочисленные следы индийских торговцев в Саратове, Нижнем Новгороде, Ярославле и т.д.⁶³, включая и Москву, где в середине XVII века оказался индийский

купец Сутур, получивший из государственной казны крупную ссуду и оставивший в залог русские товары. В 70-ых годах этого же века документы фиксируют наличие лавок и жилых помещений индийских купцов в Китай-городе и в Белом городе. В 1679 г. царь Федор Алексеевич указывает "...Гранатной каменной двор, который за Никицкими вороты, ведать в Посольском приказе. А ставить на том дворе кизылбашских купцов армян и индейцев и бухарян". Русские купцы недовольны коммерческими успехами московских индийцев и формулируют разные предлоги, чтобы ограничить деятельность индийцев Астраханью. Индийцы, как отмечается в жалобе 1684 г., "живут на Москве... многие годы без съезду... самые свои добрые товары вывозят с собой к Москве... московские жители всяких чинов покупают у них, индейцев врозь... индейцы... в долги дают великою ценою... и живучи на Москве и в Астрахани безданно, обогатились вельми". Или же: "Да индейцы ж, живучи на Москве и в городах и в Астрахани многия годы, и помирают, и мертвые своя тела в землю не кладут, пожигают огнем, а пепел тех своих мертвых тел мечют в реки, а достальной пепел бросают по ветру, и от того чинитца человеком и скотом великое повреждение. А нам, христианом, они, индейцы, зазирают и посмехаютца по своей беззаконной бусорманской вере" (*Россия и Индия*, 52; *Русско-индийские отношения в XVII в.*, документ N. 225 и др.). Но и индийцы в свою очередь жаловались на чинимые им притеснения. Уже упомянутый Сутур, вернувшись в Астрахань, пишет в челобитной царю о том, что его "били и изувечили". Начиная с Петра I, положение, видимо, начинает выправляться. В октябре 1722 г. во время пребывания Петра I в Астрахани к нему обратился Амбурам Мулим, глава Астраханской индийской колонии с просьбой дать право распоряжаться имуществом умерших членов этой колонии. Любопытно, что он "российскому языку немного знал", а его компаньоны Нат (Натх) и Суханд (Сухананд) "не токмо языку, но и письмо российское знают". О внутренней жизни астраханских индийцев в XVII в. сведения сообщаются в трудах целого ряда путешественников - Корнелий де Бруин (1703), Джон Белл (1716), особенно подробно И.Г. Георги (1777) и Н.Я. Озерецковский (1804). Благодаря этим данным разные аспекты жизни астраханских индийцев - быт, жилища, одежды, еда, торговая деятельность, религия, обряды и т.п. - освещаются довольно полно. Мальчиком В.К. Третьяковским мог наблюдать эту жизнь индийцев в Астрахани в начале XVIII в., а ближе к концу его академик Паллас записывал здесь индийские слова и фразы для "Сравнительных словарей" от астраханских индийцев. Важно подчеркнуть, что для индийской астраханской колонии пространство между Астраханью и

Индией было лишь половиной их сферы деятельности, другая, и притом особенно "активная" и динамичная половина, - пространство между Астраханью и русскими торговыми центрами до Нижнего Новгорода (особенно) и верхневолжских городов. Хотя астраханской колонии посвящена немалая литература⁶⁴, задача обобщающего синтетического исследования этой темы продолжает стоять на повестке дня (тем более, что есть основания говорить о некоторых дополнительных материалах). Достоверное присутствие индийского этнического элемента в окрестностях Баку и в Астрахани (ср. важность именно этих двух пунктов для Афанасия Никитина на пути, приведшем его [в обратном порядке] в Индию) позволяет лучше понять структуру и характер этого участка "великого" индо-русского пути, который все более и более становится реальностью, причем скорее регулярной, нежели случайной. В этом широком контексте можно думать как о реальности и об инфильтрации элементов индийской духовной культуры в гущу русской мифопоэтической и религиозной традиции в ее народном варианте, далеко к северо-западу. Пространство от Индийского океана до Северного Ледовитого оказывается не только реальным культурным пространством, но таким пространством, которое существенным образом определяется, конституируется как раз этими культурными инфильтрациями - слов, образов, мотивов, идей.

И, наконец, еще один ресурс в вопросе о возможных источниках рассмотренного здесь "индийского" текста. Речь идет об отдельных индийцах, довольно рано оказавшихся в отдельных старых русских городах, но не в качестве членов некоего сообщества типа торговой колонии или конфессиональной общины, но изолированно, сами по себе. К сожалению, данные этого рода скудны, разбросаны по разным местам, иногда плохо документированы. Поэтому здесь, в заключение, придется остановиться лишь на двух-трех примерах, относящихся, во-первых, к Петербургу и, во-вторых, к началу XIX в., т.е. к пространственно-временным координатам русского мистицизма "татариновского" типа⁶⁵.

Удивительнейшим примером этого рода следует считать появление в Петербурге во второй половине 10-ых годов XIX в. индеец по имени Нам Джоги Алан. Более всего поражает не сам факт проживания индеец в Петербурге, но условия и цели, сопутствовавшие этому факту. Прежде всего Нам Джоги Алан жил (1816-1818 гг.) в доме Алексея Николаевича Оленина (точнее, его жены, "доброй Элизы", Елизаветы Марковны Полторацкой) на Фонтанке, против Обуховской больницы. А.Н. Оленин был президентом Академии художеств, первым директором Публичной библиотеки, государственным секретарем. Круг

его интересов в самых разных областях гуманитарного знания был очень широк. Как стало известным позже, в этот круг входила и Индия, ее история, литература, культура. Как указывает В. Я. Люстерник, в архиве Оленина сохранились его рукописные "Заметки о санскритском языке и литературе", "Краткий свод преданий первостепенных восточных народов" и другие материалы. В письме от 28 мая 1817 г. к неизвестному адресату он подвергает разбору четырехтомное сочинение "Индусы", появившееся в Париже в 1810 г. (Россия и Индия, 121-122). Как выясняется, приглашение, сделанное Олениным Нам Джоги Алану, связано именно с индологическими увлечениями этого деятеля русской культуры. Об этом свидетельствует ряд документов - письмо самого Оленина; письма К. А. Коссовича ("Санкт-Петербургские ведомости" 1856, 1 янв., N. 8, 1-2), в котором этот санскритолог сообщает интересные подробности о Нам Джоги Алане со слов дочери А. Н. Оленина Анны Алексеевны; портрет индийского информанта, написанный сыном Оленина Петром с личной надписью художника - "Портрет брамана индийского, пришедшего из Индии из области Мальвы, города Удепура, владение Пешвы, в Санкт-Петербург в 1816 году именем Нам Джоги Алан. Скончался в доме нашем 29 апреля 1818 года. Портрет зарисовал Петр Оленин"⁶⁶. Весьма интересно, что этому индийцу Публичная библиотека обязана уникальным списком на деванагари рукописи "Бхагавадгиты". В истории этого "петербургского" индийца особое внимание привлекают три обстоятельства - время (1816-1818), совпадающее с началом татариновского кружка (1817); связь с наиболее эрудированным в индологии (в частности, в новых ее веяниях) дилетантом среди высшего слоя русского общества А. Н. Олениным, стоявшим в центре интеллектуальной жизни Петербурга этих лет (его связи были очень обширны - Александр I, высоко ценивший этого Tausendkünstlera и любивший беседовать с ним, высший свет, ученые, писатели, художники и т. п.); определенный уровень "филологической" профессиональности Нам Джоги Алана.

Другой пример - из числа надежных, но не вполне ясных в том, что касается деталей, которые в данном случае приобретают первенствующее значение. Речь идет об индийском выходце, появившемся в России в конце XVIII века, из рода "Визапурских" (виджапурских) раджей. В России он стал зваться Александром Ивановичем Порюс-Визапурским, был на военной службе, в 1800 г. стал полковником, а в 1802 г. он уже статский советник, служащий в Коллегии Иностранных дел. Еще через два года он женится на русской дворянке Надежде Александровне Сахаровой. Два сына из троих умерли рано, а старший Александр Александрович стал литератором⁶⁷. Еще один пример особого рода.

П.А. Каратыгин, известный артист, водевилист и мемуарист, говоря о тогдашней бедности актерского сословия и всегдашней потребности занимать деньги, рассказывает в своих "Записках"⁶⁸:

"Некоторые петербургские старожилы, вероятно, и теперь еще помнят, например, известного в то время богатого *индийского* ростовщика Моджерама-Мотомалова, который с незапамятных времен поселился в Петербурге и объяснялся по-русски довольно порядочно. Эту оригинальную личность можно было встретить ежедневно на Невском проспекте в своем национальном костюме: широкий темный балахон был надет у него на шелковом пестром халате, подпоясанном блестящим кушаком; высокая баранья папаха, с красной бархатной верхушкой, была обыкновенно заломана на затылок; бронзовое лицо его было татуировано разноцветными красками, черные зрачки его, как угли, блистали на желтоватых белках с кровавыми прожилками; черные широкие брови, сросшиеся на самом переносье, довершали красоту этого индийского набоба; в правой руке у него была постоянно длинная бамбуковая палка, с большим костяным набалдашником, а в левой - он держал перламутровые и янтарные четки. Он был тогда уже очень стар, приземист и, ходя, пыхтел от своей безобразной тучности.

К театральным он вообще был как-то особенно благосклонен, не потому, чтобы он любил театр, куда никогда, конечно, не заглядывал; но он пользовался особенной привилегией у театрального казначея и вычеты из жалованья своих должников получал беспрепятственно по предъявлении их расписок. Каждый месяц, 1-го числа, он аккуратно являлся спозаранка в театральную контору с целым ворохом векселей и расписок, садился около казначея и, потирая руки от удовольствия, поджидал своих горемычных заемщиков.

В конце 1820-ых годов этот благодетель страждущего человечества покончил свое земное странствование и, по индусскому обряду, бранные его останки было торжественно сожжены на костре, на Волковом поле. Конечно, многие из его должников почли весьма приятною обязанностью отдать ему *последний долг*, и этот печальный обряд мог вполне назваться *погашением* долгов, потому что Моджерам, кажется, не оставил после себя наследников и все неудовлетворенные обязательства и недоимки рассыпались вместе с его прахом"⁶⁹.

Этому индийцу Моджераму-Мотомалову, нашедшему последнее успокоение на Волковом поле, суждено было получить новую жизнь в литературе. Конечно, речь идет о страшном и таинственном ростовщике из гоголевского "Портрета", прототипом которого, и был упоминаемый П.А. Каратыгиным индиец⁷⁰. В редакции "Арабесок" этот

ростовщик выступает под именем Петромихали (ср. звуковую тему *р, м, ал*, отдаленно напоминающую сходные узлы в имени *Моджерам-Мотомалова*). Его национальность остается не проясненной до конца (восточный или южный человек?), но портрет достаточно колоритен:

"Был ли он грек, или армянин, или молдаван, - этого никто не знал, но по крайней мере черты лица его были совершенно южные. Ходил он всегда в широком азиатском платье, был высокого роста, лицо его было темнооливкового цвета, нависнувшие черные с проседью брови и такие же усы придавали ему несколько страшный вид. Никакого выражения нельзя было заметить на его лице: оно всегда почти было неподвижно и представляло странный контраст своею южною резкою физиогномией с пепельными обитателями Коломны [...]"

В поздней редакции "Портрета" Гоголь, вводит намек на индийское происхождение ростовщика: "темная краска лица указывала на южное его происхождение, но какой именно был он нации: *индеец*, грек, персиянин, об этом никто не мог сказать наверно". Но существен и другой мотив в описании ростовщика - его особая отмеченность, выделенность среди других ("Но на этих ростовщиков [собственно, всех остальных - *В.Н.Т.*] вовсе не было похоже одно странное существо, носившее фамилию Петромихали"), ср. "Итак, между ростовщиками был один - существо во всех отношениях *необыкновенное* [...]", "Высокий, почти *необыкновенный* рост, смуглое, тощее, запаленное лица и какой-то *непостижимо-страшный* цвет его, большие *необыкновенного* огня глаза [...]. Самое жилище его *не похоже* было на прочие маленькие деревянные домики [...] Но какими-то арифметическими *странными* выкладками заставлял их восходить до непомерных процентов. [...] Но что *страннее* всего [...] - это была *странная* судьба всех тех, которые получали от него деньги [...]" и т.п. Сходство между этим ростовщиком "Портрета" и Моджерамом-Мотомаловым несомненно, и есть все основания (и вытекающие из текста, и связанные с реалиями жизни Гоголя в Петербурге, ср. связь с театральным кругом и т.п.) полагать, что писатель лично видел "петербургского" индийца. Этот реальный индеец, столь необыкновенный, таинственный и странный, знакомый с оккультными силами, *типологически* мог бы быть и носителем "странного" индийского языка и составителем "безумного", никому не доступного в его значении, "индийского" мистического текста, отвечающего, однако, знакомой и дорогой идее "говoreния языками".

Независимо от того, каковы результаты перебора возможностей, которые могли бы прояснить происхождение и характер "индийского" текста, сам этот перебор, как бы произвольно и вторично, позволяет нащупать пока еще в целом неясные очертания "индийского" космоса

русской культуры, только что возникающего из некоего хаотического предшествующего состояния. Границы этого становящегося космоса даже для начала XIX в. достаточно широки: Петербург и Москва, керженецкие скиты, верхнедонские "сионские горницы", поморская "избяная Индия", Астрахань; царь, министр просвещения, высший свет, чиновники, дворовые, крестьяне, солдаты, моряки; художественная литература, наука, религиозная полемика, народная словесность, обряды, суеверия - вот приблизительный объем сил русского "индианизма", от поучительных уроков и положительных знаний до мечтаний, лиленных духа трезвения, и горячечных фантазий, от глубоких духовных прозрений до губительных предрассудков и изуверства.

Примечания

- ¹ Цит. по изд.: П.И. Мельников (Андрей Печерский). *Собр. соч. в шести томах*. М., 1963. Приведенный отрывок - из романа "На горах", т. 5, 100.
- ² Поэтому Луповицы романа ("В степной глуши, на верховьях тихого Дона, вдали от больших дорог, городов и людных селений стоит село Луповицы", т. 5, 7) реально соответствуют Дубовицам, а владелец Луповиц, своего наследственного имени, Николай Александрович Луповицкий - Александру Петровичу Дубовицкому, имение которого находилось в Елецком уезде Орловской губ., т.е. тоже в верховьях Дона (ср., между прочим, упоминание Дона в известной хлыстовской песне "Ай у нас на Дону | Сам Спаситель во дому..."). Софронушке романа реально отвечал, видимо, пророк Ермилушка, крепостной человек Дубовицкого, его ближайший помощник и наперсник. К религиозному "обращению" отца Николая Александровича, одного из богатейших помещиков той стороны, столбового барина Александра Федоровича Луповицкого (ср. Александр Дубовицкий), бывшего до того в кругу иных забот и развлечений (губернский предводитель, увлечение породистыми конями, псовой охотой, крепостным оркестром и театром и т.п.), ср. в романе (а судя по всему, и в жизни А.Л. Дубовицкого): "Под шумок поговаривали, будто Луповицкий масонства держится. Немудрено - в то время каждый сколько-нибудь заметный человек непременно был в какой-нибудь ложе. Масонство, однако ж, не мешало шумной, беспечной жизни богатых людей, а не слишком достаточные дары того больше и поступали в ложи, чтобы есть роскошные даровые ужины. Ежели Луповицкий и был масоном, то это не препятствовало ни пирам его, ни театру, ни музыке, ни охоте. Иное стало, когда он прожил в Петербурге целую зиму. Воротившись оттуда, к удивлению знакомых и не знакомых, вдруг охладел

он к прежним забавам, возненавидел пиры и ночные бражничанья, музыку и отъезжие поля - все, без чего в прежнее время дня не мог одного прожить. Музыканты, актеры, живописцы распущены были по оброкам, псарня частью распродана, частью перевешана, прекратились пиры и банкеты. Для привычных гостей двери стали на запоре, и опустел шумный дотоле барский дом. Луповицкий с женою стали вести жизнь отшельников. Вместо прежних веселых гостей стали приходять к ним монахи до монахини, странники, богомольцы, даже юродивые. Иногда их собиралось по несколько человек разом, и тогда хозяева, запершись во внутренних комнатах, проводили с ними напролет целые ночи. Слышали, что они взаперти поют песни, слышали неистовый топот ногами, какие-то странные клики и необычные всхлипывания. Через несколько времени, oprичь странников и богомольцев, стали к Луповицким сходитья на ночные беседы солдаты, крестьяне, даже иные из ихних крепостных [...]" (т. 5, 8-9). Раньше он добивался отдачи детей в пажеский корпус, но теперь он не хотел об этом думать: - "Хочу из них сделать сельских хозяев" (т. 5, 10). - Гонения на А.П. Дубовицкого начались в 20-ые годы. В письме от Александра I, полученном Аракчеевым 5-го февраля 1824 г., предписывается: "Дубовицкой здесь, то прикажи его арестовать чрез обер-полицмейстера" (*Великий князь Николай Михайлович. Опыт исторического исследования*. Т. 2. Приложение. СПб., 1912, 644). Позже в 1837 г. Дубовицкий был сослан в Саровскую пустынь, а потом в суздальский Спасо-Ефимьев монастырь или в Соловки.

- ³ Кондратий Иванович Селиванов был основателем скопческой секты белых голубей, выделившейся из хлыстовщины, и начал свою деятельность в хлыстовском корабле богородицы Акулины Ивановны, где главной пророчицей ("ходила в слове") была Анна Родионова. Именно она и опознала Селиванова, приветствуя его появление в корабле словами: "Сам Бог пришел! Теперь твой конь бел и смирен! ("конь" - образ плоти, с которой борется дух; белый цвет - символ чистоты - "непорочности, грехам тяжким недоточности"; "сесть на белого коня" - оскотить себя, ср. *убелить* и *под.*; см. *Песни русских сектантов мистиков*. Сб., сост. Т.С. Рождественским и М.И. Успенским. СПб., 1912, XX, XXXIII). Селиванов начал с того, что решил истребить разврат у "людей божьих", и неустанно обличал их. "Депость весь свет поедает и от Бога отвращает", - учил он. - "Единые девственники предстоит у престола Господня... Храните девство и чистоту". Эта проповедь пришлась хлыстам не по нраву. В ней видели злой умысел изменить закон. Селиванова ненавидели и не раз покушались на его жизнь. Неудача в устной проповеди заставила сделать следующий шаг. Он оскотил себя. Пример оказался заразительным. Сложилось сообщество единомышленников со всеми признаками весьма радикальной секты. Злоумышления хлыстов продолжались. Результатом было отдание Селиванова под суд. 15 сентября 1774 г. его секли кнутом и погнали в Сибирь. На этом пути он встретился с Пугачевым, которого везли на казнь в Москву. "Не

тут ли пришла ему мысль назваться императором Петром III?" - спрашивает исследователь (см. Мельников-Печерский П.И. "Белые голуби". - Собр. соч., т. 6, 331). Во всяком случае из дел о скопцах видно, что в Сибири Селиванов именовал себя именно так, а белые голуби в своих песнях и стихах (их писал и сам Селиванов) рассказывают, что он как отец-искупитель воплотился от Святого Духа и родился от пренепорочной девы Елизаветы Петровны по благовествованию ей Иоанна Богослова. Она царствовала лишь два года и после этого, "отложив царские одежды" и надев нищенское платье, ушла в Киев на богомолье, оставив престол своей фрейлине, похожей на нее. На пути в Орловской губернии, познав истинную веру, она осталась жить с божьими людьми под именем Акулины Ивановны, а сын ее Петр Федорович, родившийся еще в Петербурге, был отправлен на воспитание в Голштинию, где стал белым голубем. Вернувшись в Петербург, он стал наследником престола, но Петр III, одновременно проведая ее намерения, переменялся платьем с караульным солдатом, которого убили и похоронили как Петра III, и скрылся, начав странствовать по России и "проповедывать чистоту". Скопческий фольклор говорит о состоявшейся позже встрече с Павлом I - *"Наш батюшка-искупитель / Кротким гласом провещал: / "Я бы Павлушку простил, / Воротись ко мне ты, Павел, / Я бы жизнь твою исправил". / А царь гордо отвечал, / Божества не замечал, / Не стал слушать и ушел. / Наш батюшка-искупитель / Своим сердцем вздохнул, / Правой рученькой махнул: / "О земная клеветина! / Вечером твоя кончина; / Изберу себе слугу, / Царя Бога на кругу, / А земных царску справу / Отдам кроткому царю: / Я всем троном и дворцами / Александра благословлю, / Будет верно управлять, / Властям воли не давать"*. Действительно, Александр I вместе с графом Строгоновым 6 марта 1802 г. навещал Селиванова в тюремном отделении Обуховской больницы, долго говорил с ним, а расставаясь, приказал освободить его и поместить в богадельню. *Привезли то древо-кипарис во Питер-град, - радовались скопцы освобождению Селиванова, - Становили древо от земли до неба: / Будут строить град Иерусалим / ... И великие дома строятся...* Некоторое время он открыто проповедывал скопчество в Петербурге. Бывали у Селиванова и тогдашние мистики: князь А.Н. Голицын, А.Ф. Лабзин, В.М. Попов и другие, почитавшие его боговдохновенным сосудом. В Михайловском дворце, у Татариновой, совершались те самые обряды, которые совершались по ночам у отца-искупителя" (Мельников-Печерский П.И. "Белые голуби", 370-371). В дома, где жил Селиванов (у Ненастьева, Кострова, Солодовниковых) приглашали петербургского генерал-губернатора графа Милорадовича, министра полиции Балашова, графа П.А. Толстого, обер-полицеймейстеров. При них происходили молитвы, приносились поучения, и подобное сочетание присутствующих и образ их действия считался довольно естественным. Это отступление о Селиванове и "белых голубях" существенно в связи с темой Татариновой и

Дубовицкого и, следовательно, в связи с тем текстом, который пелся во время радения в доме Луповицкого-Дубовицкого.

- 4 *Великий Князь Николай Михайлович*. Указ. соч., т. 1, 199.
- 5 Потолок сионской горницы в квартире Татариновой в Михайловском замке был расписан Боровиковским: Святой Дух в окружении девяти кругов небесных сил (по роману Мельникова-Печерского, им же была расписана сионская горница и в Луповицах). Есть сведения, что этот же художник писал картину, на которой были изображены члены "корабля" Татариновой.
- 6 Более того, митрополит Петербургский Михаил негласно поддерживал эти собрания. Однако, неусыпным стражем "основ" оставался архимандрит Фотий, писавший (правда, позже в связи со смертью госпожи Крюденер, 25 декабря 1824 г.): "В сетях Татариновой и Криднерши сам министр духовных дел весь увязал. Его любимцы с ним одно творили"; впрочем, и Карамзин не сочувствовал ни "мистической вздорологии", ни голицынскому "министерству затмения". Но многие из духовенства открыто сочувствовали мистикам (но не масонам), как, например, Филарет, будущий знаменитый митрополит Московский. - Во французских донесениях из Петербурга сообщалось (от 1/13 июня 1821 г.): "Les dames zélées pour la religion mystique continuent toujours à jouir de la même faveur. Entre autres on loge au Palais Mme Tatarinoff, qui réunit chez elle des assemblées pieuses, où la ferveur des prières et l'agitation qu'elles causent sont, dit-on, extraordinaires. L'on ajoute que l'affluence des personnes qui s'y rendent est assez considérable pour qu'on ait été obligé de leur ouvrir de nouveaux appartements", см. *Великий Князь Николай Михайлович*. Указ. соч., т. 2, 356.
- 7 Об отношении Александра I к кружку Татариновой свидетельствует то, что он будто бы писал Р.А. Кошелеву, что он "пламенеет любовью к Спасителю, когда только читает в письмах [...] об обществе госпожи Татариновой в Михайловском замке", что "сим обществом надеюсь я истребить ереси - и скопцов, и масонов". См. *Девятнадцатый век*, М., 1872, кн. I: "Юрий Толстой. О духовном союзе Е.Ф. Татариновой".
- 8 На обратном пути в Балене, где он встретился с императрицей Елизаветой Алексеевной, ему был представлен Юнг-Штиллинг.
- 9 Характерно в этом отношении письмо Александра I от 9 мая 1818 г. к Рижскому генерал-губернатору Пауллуччи в связи с тем, что последний чинил препятствия Крюденер и ее спутникам, собиравшимся ехать в Россию: "С сожалением вижу, что вы не вполне поняли содержание разговора, который имели мы с Вами об этом предмете в Царском Селе. К чему нарушать спокойствие существ, занимающихся

только молитвами к Предвечному и никому не делающих зла? Чем более в таких случаях розысков и надзору, тем прибавляется только важности для зевак. Оставьте госпожу Крюденер и других пользоваться совершенным спокойствием, потому что, какое Вам до того дело, кто как молится Богу! Каждый отвечает Ему в том по своей совести. Лучше, чтоб молились каким бы то ни было образом, нежели вовсе не молились", см. *Великий Князь Николай Михайлович*. Указ. соч., т. 1, 196-197.

- 10 Ср. переписку Голицына и Александра I по поводу необходимости оставления Татариновой ее жилья в Михайловском замке (письмо от 19 апреля 1822 г. и ответ Государя). См. указ. соч., т. 1, 571-572, ср. 573 (N. 13, от 31 мая 1824 г.). Правда, сначала Татаринова перебралась на новое жилье в Петербурге же, за Московской заставой.
- 11 В художественной литературе Татаринова и ее последователи, особенно В.М. Попов и М.С. Пилепкий, изображены в романе Писемского "Масоны" (1880 г.), опирающемся на большой и ценный фактический материал; в мемуарной - прежде всего Вигелем.
- 12 Мельников-Печерский настоятельно подчеркивает сходство луповицких радений с татариновскими, пение - обязательное - и здесь и там "молитвы Господней": "Дай к нам, Гоподи, дай к нам Исуса Христа..", даже сходство в структуре "сионской горницы" (изображение Святого Духа на потолке и его ритуальная роль), наконец, общий "хлыстовский" характер и татариновского кружка и белых голубей.
- 13 Обычно среди них указывают "Прочь лесть, прочь ложь, хитро-сплетенность... и В яслях - колыбель Исуса...". Мельников-Печерский, прогивопоставляя их "народным" псалмам, говорит, что "простонародные хлыстовские песни - большею часть импровизация, всегда почти бессмысленная, нелепая" ("Белые голуби", 299). Правда, следующие далее тексты никак не могут быть признаны бессмысленными.
- 14 "Знали его и образованные люди божьи, и монахи с монахинями, и сестры женских общин, приведенные к познанию тайны сокровенной, слышали о нем по все городам, по всем селам п деревням, где только живут хлысты. Не раденьями, не пророчествами достиг он славы, а беседами своими, когда объяснял собратьям правила сокровенной веры, служение Богу и Агнцу" ("На горах", - *Собр. соч.*, т. 5, 134).
- 15 Между прочим, заумное "Нарве стане наризон...", которым начинается свою "партию" Софронушка, записано как раз от закавказских "прыгунов". В области Карса (неподалеку от Арарата) у молочан-прыгунов была записана заумная "бесконечная молитва" - "фолдырь анифей | фолдырь мефи царимей, | Царь мафами цаларей..." (см.

Хазанов... "Секта молокан-прыгунов в Карской области". *Духовный Вестник Грузинского Экзархата 1894*, N. 18, 28); ср. сходные элементы в речи юродивого - "...дай, царь-государь, | импедай Николай, | на иконку! |...| Царица-лисица, | бух-бух, | помалей аладей..." (Гарковский. *Юродивый в 1918 году*), ср. в скопческом пророчестве: "Пшеницу рассей, а тарицу висей..." В т.наз. "обряде" (требнике амурских прыгунов) зафиксирована заумь, которая довольно близка к "Нарве стане наризон...", ср.: "Стани дон заневе навин, | навередон ривян навидон | заневеравин востань невередон..." (см. Кириллов .. "Амурские прыгуны". *Камчатские Епархиальные Ведомости 1897*, N. 10, 152, т.е.: "Нарве - невере, стане - стани, (во)стань, наризон - навередон, рами - ..равин, ривьян". В зауми тамбовских хлыстов ср. "Христос анесте (= Χριστὸς ἀνέστη), проясняющее форму "стани", "стане", и "фрисон" (: "фатисон"), перекликающееся с "гаризон" (: "наризон"); наконец, не тан фан... тинтись тинтись как бы откликается в Софронушкином *Тень, тень, потетень...* Совсем иной принцип зауми у штундовых прыгунов - *Абдол, сир, фу, мла, | конал, сеир, чика...* (см. Сопощко. "На собрании у штундовых прыгунов с. Дешек Киевской губ.". *Миссионерское обозрение 1901*, ч. 1, 662-664). См. подробнее: Коновалов Д.Г. *Религиозный экстаз в русском мистическом сектанстве*. Сергиев Посад, 1908, 157 и след.

- 16 Мельников-Печерский П.И. "Белые голуби" - *Собр. соч.*, т. 6, 306.
- 17 Там же, 310-311.
- 18 См. *Тверские Епархиальные Ведомости 1891*, N. 12, 349. - О явлении дара святого пророчества (в указанном смысле) в собраниях Татариновой сообщают и официальные документы, ср. так называемое "Секретное дело" М.С. Пилецкого и др.
- 19 Ср. еще: "И, когда Павел возложил на них руки, ниспел на них Дух Святый, и они стали говорить иными языками и пророчествовать" (Деяния 19:6), ср. 1. Посл. к Коринф. 14:21.
- 20 Ср. ... καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ Θεῷ.
- 21 καὶ οὐδὲν ἄφωνον.
- 22 ...προσευχέσθω ἵνα διεμνηεύη.
- 23 Об иных значениях выражения "живая вода" см. *Песни русских сектантов мистиков, XXI-XXXI*.
- 24 Д.Г. Коновалов. *Указ. соч.*, 157-159.

- 25 Уже в документах XVIII в. упоминается хлыстовская глоссолалия Сергея Осипова, говорившего "странными языками", ср.: "рентре фенте рентре финтгрифунт, | нодар лисентрант нохонтрофунт" (см. *Описание документов и бумаг Московского архива Министерства юстиции*, кн. 6, 179) или "иностранные речи" московского хлыста того же времени Варлаама Шишкова: "насонто лесонтос фурт лис патруфунтру натрисинфур кресерефуре кресентреферт..." и т.п. (там же, 140). Нельзя исключать, что в ряде глоссолалических опытов мог реализоваться тот же принцип рассечения текста на слоги и расширения их стандартным "вставочным" элементом, как в знаменитом говорении "по херам", но, конечно, с дополнительными усложнениями.
- 26 О "поэтическом" аспекте экстаза ср.: "Пророческий экстаз, подобно поэтическому вдохновению, возбуждая автоматическую работу функции речи, имеет вообще склонность выражаться в рифмованных стихах", (Коновалов Д.Г. Указ. соч., 251).
- 27 Общий контекст глоссолалии можно проиллюстрировать двумя (в принципе очень схожими) примерами. *Первый* из них - описание "луповицких" радений Мельниковым-Печерским: "Живей и живее напев, быстрее и быстрее вертятся в кругах. Не различить лица кружашихся. Радельные рубахи с широкими подолами раздуваются и кажутся белыми колоколами, а над ними веют полотенца и пальмы. Ветер пошел по сионской горнице: одна за другой гаснут свечи в люстрах и канделябрах, а дьякон свое выпевает. - «Бысть шум яко же носиму дыханию бурну и исполни дом, иде же бяху седяще, и вси начаша глаголати *странными глаголы*, странными учении, странными повелении Святыя Троицы» [из стихиры на день Пятидесятницы - примеч. автора].
- Быстрее и быстрее кружатся. Дикие крики, резкий визг, неистовые волли и стенанья, топот ногами, хлопанье руками, шум подолов радельных рубах, нестройные песни сливаются в один зычный потрясающий рев... Все дрожат, у всех глаза блестят, лица горят, у иных волосы становятся дыбом. То один, то другой восклицают: - Ай дух! Ай дух! Царь дух! Бог дух! - Накати, накати! - визгливо вопят другие. - Ой ева! Ой ега! - хриплыми голосами и задыхаясь, испуганно в диком порыве восклицают третьи. - Благодать! Благодать! - одни с рыданьем и стонами, другие с безумным хохотом голосят во всю мочь вергящиеся женщины.
- Со всех пот льет ручьями, на всех взмокли радельные рубахи, а божьи люди все радеют, лишь изредка отирая лицо полотенцем.
- Это духовная баня. Вот истинная, настоящая баня паки бытия; вот истинное крещение водою и духом..." ("На горах". *Собр. соч.*, т. 5, 101-102). - *Другой* пример - из "Глоссалоллии" Андрея Белого, определяемой им как импровизация на несколько звуковых тем. "Пусть для вас она - сказка, - говорит автор, - а для меня она - истина, *дикую истину* звука я буду рассказывать" (Андрей Белый. *Глоссо-*

лалия. Поэма о звуке, Берлин, 1922, 37). "Но знаю я: за образной субъективностью импровизаций моих скрыт вне-образный, не-субъективный их корень [...] Так же звук я беру здесь, как жест, на поверхности жизни сознания, - жест утраченного содержания" (9-10). К пляске глоссолалии (см. выше описание радений) ср.: "Прежде явственных звуков к замкнувшейся сфере своей, как танцовщица, прыгал язык; все его положения, перегибы, прикосновения к нёбу и игры с воздушной струей (выдыхаемым внутренним жаром) сложили во времени звучные знаки - *спиранты*, *сонанты*: оплотнели согласными; и - отложили массивы из взрывных: глухих (p, t, k) и звучащих (b, d, g) [...] Игры танцовщицы с легкой, воздушной струей, точно с газовым шарфом - теперь нам невняты [...] Все движения языка в нашей полости рта - жест безрукой танцовщицы, завивающей воздух, как газовый, пляшущий шарф; разлетаясь в стороны, концы шарфа щекочут гортань; и - раздается сухое, воздушное, быстрое "h", произносимое, как русское "ха"; жест раскинутых рук (вверх и в сторону) - "h" [...] Жесты рук отражают все жесты безрукой танцовщицы, пляшущей в мрачной темнице: под сводами нёба; безрукою мимику отражает движение рук; те движения - гиганты огромного мира, незримого звуку, так язык из пещеры своей управляет громадою, телом; и тело рисует нам жесты; и бури смысла - под ними. Жест руки наш безрукий язык подглядел; и повторил его звуками, звуки ведают тайны древнейших душевных движений [...] Звуки - древние жесты в тысячелетиях смысла" (13-16). И вывод - "Умение прочитывать звук - только первый намек на язык языков; и мы знаем - второе пришествие Слова - свершится" (123). - Хочется сказать: *это и так чувствовали во время радений и белые голуби*, и автор "Серебряного голубя" многим в этих описаниях обязан им. И еще одна зависимость-параллель - от древнеиндийских представлений о системе отождествлений элементов языка с элементами космоса, отраженной отчасти уже в Ведах, но в особенности в пратишахьях, брахманах, араньяках, упанишадах (согласные - ночи, гласные - дни или согласные - тело, гласные - душа, фрикативные - дыхание и т.п.). См. Varma S. *Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians*. Delhi, 1961, 3-4; Chakravarti P.Ch. *The Philosophy of Sanskrit Grammar*. Calcutta, 1930 и др. Ср. у Андрея Белого о параллелизме творения мира и звуков, о семантике звуков, специально индийские параллели, в частности, анализ *Om* (71) и т.п. Следует напомнить, что из русских писателей того времени Андрей Белый был наиболее эрудирован (отчасти это можно сказать и о Вяч. Иванове) в области новых работ о древнеиндийской культуре - от Дейссена до Щербатского. Что же касается его "Глоссолалии", то она предвосхищает или, точнее, повторно открывает те древнеиндийские идеи "фоно-космоса" и звуковой семантики, которые были открыты наукой лишь позже. Так, в личном опыте Андрея Белого "древнеиндийское" и "хлыстовское" слились в органическое единство, корень и субстрат которого общи.

28 Речь идет об очень коротких звуковых цепях. Как только они удлиняются (при удлинении цепи возникают почти непреодолимые препятствия звуковому многообразию, комплексы звуков начинают повторяться, как бы преформируя семантический аналог повторяющимся звуковым группам), создаются условия для "рождения" смыслов, хотя бы неясных и приблизительных. Такая семантизация звуков, исходно бессмысленных для принадлежащих к данному языковому кругу, неизбежна, особенно в условиях, когда развиваются высшие энергии, которые и должны открыть новый и главный смысл происходящего (как при радениях). Разумеется, что некоторые "бессмысленные" тексты институализируются и передаются во времени именно как таковые, но и в этом случае они должны пониматься как некая фигура с целостным смыслом, как знамение или символ целого, не допускающего его "осмысленного" членения на части. Все сказанное, конечно, не исключает и случаев утраты значения в текстах, становящихся глоссолалическими.

29 Ср.: "Присутствие в глоссолалических речах повторяющихся слогов и слов может наводить на мысль, что эти речи - не набор бессмысленных случайных звуков и слогов, но произносятся на каком-либо действительном языке" (см. Коновалов Д.Г. Указ. соч., 248) и, следовательно, образуют смысл. Некоторые исполнители "заумных" текстов, как, например, Варлаам Шишков (о нем говорилось ранее), приоткрывали завесу над "смыслом" и, более того, наталкивали на сами приемы "затемнения" смысла, подобные тем, которыми пользовались древнеирландские филиды, продолжавшие еще более древнюю индоевропейскую традицию. Он указывал ряды "практических" соответствий, содержащие "смысловые" ключи. Ср.: *здрувуль дремиле* - "на дремли, человек"; *уздров оне* - "будь здрав, человек"; *кресе ерефире* - "крестное знамение на себе носи"; *кресентреферт* - "встрепенись сердцем к Богу" и т.п. - Кстати, сами экстатики-глоссолали, как уже указывалось в литературе, обладают способностью различать "глоссолалические" языки по тем ощущениям, которые исходят от органов речи в момент глоссолалии, и по характеру звуков. При решении конкретных вопросов в этой области нужно помнить, что целое охватывает "глоссолалический" опыт не только мистиков-экстатиков, но и душевно-больных, афатиков, детей, поэтов, пророков и т.п.

30 Указ. соч., 168.

31 От и.-е. **ter-*, корня, обозначающего важнейшее понятие космологии - *пропизание-пересечение* трехчленного состава мира (верхний, средний, нижний миры), связь трех космических зон как победа, преодоление принципа единой целостности над множественной партикулярностью.

32 Слово этого индо-иранского корня (ср. др.-инд. *gāu-*, *gās*, 'богатство', 'благо', *gau-* 'дар', 'владение', авест. *gau-* 'то же' и т.п.) считается

обычно источником славянского заимствования, ср. *рай* и т.п., из праслав. **гаѣь*. Впрочем, существуют и иные объяснения этого славянского слова.

- 33 Точнее - "дом блага (богатства) и песни" или "дом благой песни".
- 34 Сектантские моленные в песнях называются также "церковью соборной", "новой горенкой", "сионской горницей", "светлицей", "собором", "храмом", "монастырем".
- 35 К "дому молитвы" ср. Исая 56:7; Иер. 7:11; 3 Цар. 8:29.
- 36 Как указывалось ранее, сам корень слова, обозначающего совершение действия, ради которого и происходит радение, восходит к ритуально отмеченному употреблению и.-е. **kat-*, фиксирующего движение сверху (с неба) вниз, соединение небесного и божественного с земным и человеческим. Ср. др.-греч. *κατά*, *καταβαίνω* οὐρανόθεν, о схождении с небес; интересно и "схождение вниз" слова, языка - *κατάλαλέω*, с естественным "ухудшением" значения ('разбалтывать', 'наговаривать', 'злословить', 'хулить', но и просто 'рассказывать'), ср. *κατάγλωσσοσ*, *κατάγλωττοσ*, в частности, о нарочито темном языке, отсылающие в сумме к *γλῶσσα* & *λαλέω*, глоссопалии.
- 37 При выяснении вопроса о происхождении этого текста важно обратить внимание на параллель между его зачином ("...пророки | Шли по дороге. | Нашли они книгу. | Ч то в той книге ? | А писано тамо?...") и началом духовного стиха "О Голубиной книге": "Выпадала книга голубиная | ... Ко этой книге голубиная | собирались к ней соезжались | ... как бы нам узнать, во книге что написано. | ... Не узнать нам, во книге что написано..." (потому, что она слишком велика). Таким образом, общими, помимо языковой формы этого "ядра", нужно считать мотивы явления некоей сакральной книги, ее нахождения и собрания вокруг нее персонажей, занимающих особое место в иерархии (пророки, цари, царевичи, князья, князевичи, в несколько иной связи упоминается и свят *Исай пророк*), вопрошания о содержании книги и ответа-отказа, как бы уклоняющегося от заданного вопроса: в одном случае - заумь, непонятное (*Савишприсамо...* и т.п.), в другом - *Не узнать нам, что во книге написано*.
- 38 До этого интерес к Индии (как и Индии к России) определялся торгово-экономическими, реже дипломатическими соображениями, хотя то там, то здесь обнаруживаются факты, когда ведущим стимулом оказывается любопытство, любознательность, а деловые мотивы выступают скорее как предлог-мотивировка. О русско-индийских связях в XVII в. см.: Уляницкий В.А. "Сношения России со Средней Азией и Индией в XVI-XVII вв. По документам Главного архива Министерства иностранных дел". *Чтения в*

Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1889, кн. 3, 1-62; Байкова Н.Б. "К вопросу о русско-индийских торговых отношениях в XVI-XVII вв.". *Труды Института востоковедения. Ташкент*. 1956, N. 4, 75-94; Дахшлейтер Г.Д. "Из истории русско-индийских связей в XVII - первой половине XVIII веков". *Вестник Академии наук Казах. ССР. Алма-Ата*, 1956, N. 3, 75-82; Гольдберг Н.М. "Русско-индийские отношения в XVII веке". *Ученые записки Тихоокеанского института АН СССР. М.-Л.*, 1949, т. 2, 129-148; Goldberg N. "Russo-Indian relations in the seventeenth century". *Special session of the Academic council of the Institute of Oriental Studies dedicated to the seventh anniversary of the Republic India. М.*, 1957, 1-17; Антонова К.А. "Русско-индийские связи в XVII в.". *Материалы первой Всесоюзной научной конференции. Ташкент*, 1958, 434-441; Она же. *Русско-индийские отношения в XVII и XV вв. М.*, 1963; *Русско-индийские отношения в XVIII в. Сб. документов. М.*, 1958 и др. Та же ситуация в основном сохранялась и в XVIII в., о чем можно судить по документам, относящимся к тому времени. См. *Русско-индийские отношения в XVII в. Сб. документов. М.*, 1965; ср. также: "Изъяснение о способах к произведению Российской коммерции из Оренбурга с Бухарскою, а из оной и с Индийскими областями". *Ежемесячные сочинения и известия о ученых делах. СПб.*, 1768, ноябрь, 401-408; "Описание индийских царей, которые имели ссылки с государями царями и великими князьями российскими, какие от них и к ним были грамоты, и какие титулы употребляли". *Древняя Российская вивлиофика. СПб.*, 1791, ч. 16, 231-233; Малиновский А.Ф. "Известие об отправлениях в Индию российских посланников, гонцов и купчин с товарами и о приездах в Россию индийцев, с 1469 по 1751 г. *Труды и летописи Общества истории и древностей Российских при Императорском Московском университете. М.*, 1837, ч. 7, 121-207; Люстерник Е.Я., Шапот Е.Г. "О некоторых проектах организации русско-индийской торговли в XVII веке". *Ученые записки ЛГУ. 1960, N. 279. Серия востоковедческих наук, вып. 9, 15-30; Перимахер В.В. "Русские моряки в Индии в 60-х годах XVIII в. (по архивным материалам)". *Страны и народы Востока. Вып. 5. Индия - страна и народ. М.*, 1967, 220-228; ср. также: Kemp P.M. *Bharat-Rus. An Introduction to Indo-Russian contacts and travels from mediaeval times to the October revolution. Delhi*, 1958 и др.*

- 39 Де Санктис в своих записках рассказывает историю этого решения, напоминая анекдот, что не противоречит правдоподобности сообщения (вся жизнь Павла хорошо укладывается в сотни анекдотов, согласно девизу "L'anecdote est le rayon de soleil de l'histoire", см. Павел I. *Собр. анекдотов, отзывов, характеристик, указов и пр.* Сост. А.Гено и Томич. СПб., 1901): император Павел приказал принести карту Европы, разложил ее на столе, согнул надвое, провел по лбу рукою и сказал: "Только так мы можем быть друзьями" [с Францией. - В.Н.Т.] (см. Шильдер Н.К. *Император Павел I. Историко-биографический очерк. СПб.*, 1901, 416-420; Он же. *Император*

Александр Первый. Его жизнь и царствование. СПб., 1904, т. 1, 200-203 и др.); следствием примирения с Францией и стал задуманный "тайный" поход в Индию, строго говоря (помимо своей неосуществимости), необязательный и с внешнеполитической точки зрения, хотя и сам Наполеон проектировал нечто подобное; ср. "Проект Наполеона I о покорении Индии". *Сб. географических, топографических и статистических материалов по Азии*. СПб., 1885, вып. 16, 159-166, а также: "Списки с собственноручных высочайших рескриптов Государя императора Павла I атаману Войска Донского генералу от кавалерии Василию петровичу Орлову о походе в Индию". *Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете*. 1860, кн. 3, 167-168; "Проект русско-французской экспедиции в Индию, 1800 г.". *Русская старина*. 1873, т. 8, N. 9, 401-410; Баторский А.А. "Проект экспедиций в Индию, предложенных Наполеоном Бонапартом императорам Павлу и Александру I в 1800 и 1807-1808 гг.". *Сб. географических, топографических и статистических материалов по Азии*. СПб., 1856, вып. 23, 1-104; Донадзе В. *К вопросу о проекте русско-французского похода в Индию (конец 1800 и начало 1801 г.)*, на груз. яз. и др.

40 Эта "простота" решения о выборе пути в Индию резко контрастирует с тем, что в продолжении почти всего XIX в. (как и, конечно, ранее) выбор сухопутных маршрутов в эту страну из России оставался дискуссионной проблемой, вокруг которой шли долгие споры, породившие целую литературу. Ср.: *О торговом пути в Среднюю Азию и Индию через Россию, предлагаемом Платоном Голубковым*. М., 1848; Соколов А. "О торговом пути в Среднюю Азию и Индию, предлагаемом г. Голубковым". *Северное обозрение*. 1848, т. 3, март, отд. 6, 13-15; Иванов А.Л. *Пути в Индию. Краткий очерк развития торговых сношений с отдаленным Востоком*. СПб., 1889 и др., не говоря уж о том, что спор продолжался и позже в связи с проектами проведения железных дорог из России в Индию. См. Барановский С.И. "Об экономическом значении железного пути через Центральную Азию в Индию". *Известия Императорского Географического Общества*. 1874, т. 10, N. 4, 169-170; Нечаев Б. "Каспийско-индийская железная дорога". *Естествознание и география*. 1897, N. 1, 72-84 и др.

41 До этого времени можно отметить лишь опубликованный в 1762 г. в Петербурге Б. Волковым перевод с французского "Политических и нравоучительных басен Пильпая, философа индийского". Басни и сказки, несомненно, пользовались успехом в средних слоях русского общества и были коммерчески выгодны. В 1802 г. в Петербурге в сборнике "Опыт любословия" публикуется "Разговор между Бидпаем, индийским философом, и Лафонтеном" (пер. с франц. Я.П., 62-74), принадлежащий к жанру разговоров в царстве мертвых, весьма популярному в русской литературе XVIII - первой половины XIX в., ср. Марчалис Н. "Разговоры в царстве мертвых в русской литературе XVIII века". *Europa Orientalis*. 7, 1988. *Contributi italiani al X*

Congresso Internazionale degli Slavisti (Sofia, 1983), 285-305, особенно 300. В основе русского перевода 1802 г. - "Dialogue entre Bidpai, Philosophe Indien, et Jean de la Fontaine", *Journal Encyclopédique*, 15 octobre 1777, 319-325. - В ближайшие годы появляются новые переводы книг этого жанра. Ср.: *Басни и сказки индийские, сочиненные Вишну-Сармою, на древнем индусском или санскритском языке и служившие образцом басням Пильпаевым, Вздоповым и др.* Ч. 1-2, СПб., 1803; *Басни и сказки для детей с картинками.* Ч. 1-2. СПб., 1816. Литература этого рода продолжала появляться и позже. Но здесь важнее напомнить о двух ранних переводах-пересказах, представляющих собой отклик на перевод "Пильпаевых басен", сделанный Б. Волковым. Уже в 1763 г. в "Свободных часах" (169) появляется обработка А.Г. Карина - "Два прохожих и река". В 1766-1767 гг. в Москве появляются две части "Правоучительных басен Василия Майкова". Среди них - сокращенный перевод-пересказ той же басни под заглавием "Двое прохожих и клад" ("Прохожих двое шло дорогою одною; | ...А впереди река.."). - Более ранние опыты перевода литературы с индийской тематикой очень редки и случайны. Ср., например, перевод с немецкого "Индии восточной", появившийся во 2-ой половине XVII в. в Москве (о двух плаваниях в Индию и Индо-Китай - "от Георгия Спильбергия" и "от Каспара Бальби Бисерного"). Зато для складывающейся атмосферы русского "индианизма" существен учет все возрастающей доли индийской темы в публицистике (включая и тексты, принадлежащие Новикову, Радищеву и др.) и в научной литературе, ср. вышедший в Петербурге в 1789 г. перевод двух глав из исторического исследования по Индии, принадлежащего А. Доу.

- 42 Пройдет тридцать лет, и неподалеку от дома "Дружеского общества" (через участок, занимаемый позже школой для дефективных, а до этого армянской церковью Воздвижения), в том же тихом и зеленом урочище, облюбованном масонами, будет возведено красивое здание, предназначенное выходцами из Армении Лазаревыми для армянского учебного заведения (нужно напомнить, что двумя столетиями раньше поблизости находился Армянский двор для купцов, приезжавших в Москву с Востока), ныне Армянский перулок, дом N. 2. В этом доме, и сейчас принадлежащем армянам, позже размещался Лазаревский Институт восточных языков, где учились многие, чьи имена (от Тургенева до Якобсона) дороги русской культуре. Еще позже, уже в наше время, в 50-ые - 70-ые годы, это место станет центром московского востоковедения; здесь переводились и издавались мистические гимны Наммальвара и Маниккавашагара и Упанишады; здесь в конце 50-ых годов вместе с Ю.Н. Рерихом обсуждался смировский перевод "Бхагавадгиты", а позже, почти через двести лет после петровского, готовился еще один перевод, последний по времени, этого памятника и исследование, ему посвященное. Место помнит о своем прошлом и своих людях. "Индийское" и "мистическое" в данном случае придают ему свой особый оттенок. Но и "армянское"

другим, но также и с "русским". Выше говорилось об "араратском" докусе того "говорения языками", которое практиковалось в кружке Дубовицкого-Луповицкого. Но надо помнить и о других вариантах связей: еще в XVII в. армяне были важнейшими посредниками в торговле между Индией, Персией и Россией; позже армяне, жившие в Индии, уже в начале XIX века поддерживали отношения с русскими армянами. Армянские издания из Индии проникали в Россию; в них же публиковались сведения о России. В Лазаревском институте учился посланец калькуттских армян Никита Эмин, один из первых выпускников этого заведения. См. Mesrop Y. *Armenians in India from the Earliest Times to the Present Day*. Calcutta, 1938, 50 и сл.; *Россия и Индия*. М., 1986, 123, 312.

- 43 Впрочем, о ней наряду с другим помнили и раньше. "Семену же велели проведать в-Бндеех о всем обычаи их; Иасафа царевича где мощи ево лежат, и о всяких товарах и торгах, и о проезде русских людей...", см. *Русско-индийские отношения в XVII в.*, документ N. 91 (наказ толмачу Семену Измаилу, отправленному вместе с послом Борисом Пазухиным в 1670 г. на поиск путей в Индию через Бухару и Балх).
- 44 Первая публикация - *Московский журнал* 1792, ч. 6, кн. 2 (февраль). Ср.: "Сцены из Сакогталы, индейской драмы". Пер. Н.М. Карамзина. *Московский журнал* 1792, ч. 6, кн. 2, 125-126; кн. 3, 294-323; через десять лет этот перевод был переиздан - *Московский журнал* 1802, ч. 6, 114-144, 281-310. Еще раз перевод Карамзина был переиздан в *Пантеоне иностранной словесности* (М., 1818, ч. 1, 128-182). В ближайшие 20 лет к "Сакунтале" обращались еще дважды - Сакогтала, Восточное сказание (из Круммахера). - *Благонамеренный* 1823, ч. 22, N. 8, 81-88 и Сакунтала. *Индийская драма*. 1-4 акты. Пер. с франц. и примеч. Шези. - *Сын Отечества* 1833, т. 3, июнь, отд. 2, 105-160. - Интерес Карамзина к Индии питался не только европейской модой и появлением новых переводов с санскрита, но и старой традицией особого отношения к этой стране. В "Истории Государства Российского" он уделяет внимание тем сведениям об Индии, которые имели хождение на Руси в XII в. В шестом томе (1817 г.) в разделе "Путешествие в Индию" Карамзин сообщает читателю о "хождении" Афанасия Никитина, обнаруженном им в летописях. Опыты "чужого" языка в этом памятнике, воспринимавшиеся как глоссология, конечно, нужно иметь в виду и в связи с "индийским" текстом, здесь разбираемым.
- 45 Ср. о нем: *Материалы для истории факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета*. Т. IV, 11; *Азиатский музей - Ленинградское отделение Института Востоковедения АН. М.*, 1972, 235.

- 46 См. Bayer T.S. "Elementa litteraturae brahmanicae, tangutanae, mungalicae. Cum 10 tabulis aeri incisis". *Commentarii Academiae scientiarum Imperialis Petropolitanae*. SPb., 1728, t. 3, 389-422; Idem. "Elementa brahmanica, tangutana, mungalica. Cum 9 tabulis aeri incisis". *Ibid.*, SPb., 1729, t. 4, 289-301; повторение - соответственно в 1732 и 1735 гг. Индийская тема была затронута и в его книге "Historia regni graecorum Bactriani, in qua simul Graecarum in India coloniarum vetus memoria explicatur" (SPb., 1738). В 30-ые годы занятия алфавитом деванагари и некоторыми новоиндийскими языками было продолжены Д.Г. Мессершмидтом; см. Бескровный В.М. "Из истории изучения живых восточных языков в России в XIX в". - *Вестник Ленинградского университета*, 1957, N. 8. Серия истории, языка и литературы, вып. 2, 37; ср. Булич С.К. *Очерк истории языкознания в России*. Т. 1. СПб., 1904, 494-495, а также 200-201.
- 47 Ср.: *Rapports entre la langue sanscrite et la langue russe. Présentés à l'Académie Impériale russe*. SPb. 1811, 16 p. и пер. на русский: *О сходстве санскритского языка с русским*. СПб., 1811, 20 с.; Леванда И. *Рассуждения о пользе и достоинстве сочинения, сообщенного от неизвестной особы под названием: Сходство...* СПб., 1812, 64 с. (тогда же был издан и французский текст). Но еще ранее в 1807 г. в "Минерве" (М., 1807, ч. 5, 25-28) появилась статья под названием "Нечто о санскритском языке" (пер. с немецкого С.Р.). В 1815 г. в *Вестнике Европы* (М., 1815, ч. 84, N. 23, 196-216) печатается статья Шези "О преимуществах изящности и богатстве языка санскритского, также о пользе и удовольствиях от изучения оногo", представляющая собою пер. с французского (из *Magasin encyclopédique*). Ср. также: "О языке санскритском". Атеней. М., 1828, ч. 5, N. 18, 168-170; Dom B. *De affinitate linguae slavicae et sanscritae*. Харьков, 1833.
- 48 Ср. Adelung F. *Catherinens der Grossen Verdienste um die Vergleichende Sprachenkunde*. SPb., 1815 (Лебедев, 205-206). Ср. также Idem. *Versuch einer Literatur der Sanscrit-Sprache*. SPb. 1830; Idem. *Literatur der Sanscrit-Sprache*. 2te Ausg. SPb., 1837 и др. Ср. ранее Adelung J. Ch. *Mithridates oder Allgemeine Sprachkunde*. Т. 1, 1806.
- 49 Можно напомнить еще, что уже к 30-ым годам XIX в. в Петербурге, в Азиатском музее, хранилось довольно значительное количество интересных санскритских рукописей. - Двумя десятилетиями ранее уже говорилось об особом значении древнеиндийской литературы и предусматривалось преподавание санскрита и других индологических дисциплин. См. Уваров С.С. "Мысли о заведении в России Академии Азиатской". *Вестник Европы*. 1811, N. 1, 27-54, N. 2, 96-120, ср.: *Project d'une Académie Asiatique*. SPb., 1810.
- 50 Ср. прежде всего ценную и очень скрупулезную и критически точную работу В.С. Воробьева-Десятовского. "Русский индианист Герасим Степанович Лебедев". *Очерки по истории русского востоковедения*. Сб. 2. М., 1956, 36-73; ср. также Гамаюнов Л.С.

"Герасим Лебедев - основоположник русской индологии". *Советское востоковедение*, 1956, N. 1, 145-154; Он же. *Из истории изучения Индии в России (К вопросу о деятельности Г.С. Лебедева)*. - *Очерки...* Сб. 2, 74-117; "К истории русско-индийских культурных связей. Из тетрадей Г.С. Лебедева". *Исторический архив*, 1956, N. 1, 156-195; Овчинников Р.В. "Из истории русской индологии (Новые данные о биографии Г.С. Лебедева)". *Вестник истории мировой культуры*, 1960, N. 4, 74-83 и др. Из более ранних см. [Русов С.В.] "Путешествие Герасима Лебедева в Индию". *Воспоминания на 1832 год*. Кн. VII. СПб., 1832; Булгаков Ф.И. "Герасим Степанович Лебедев - русский путешественник, музыкант в Индии в конце XVIII века.". *Исторический вестник*. СПб., 1880, т. III, N. 11, 515-524 и др.

- 51 Роль путешественников в ознакомлении с Индией особа, и в начале этого ряда стоит, конечно, Афанасий Никитин, но и в конце XVIII - начале XIX вв. описания Индии русскими путешественниками составляли очень важный источник знаний об этой стране. В "лебедевскую" эпоху на этом поприще особо отличились Филипп Ефремов, девять лет странствовавший в Персии, Кашгаре, Яркенде, Тибете, Индии (его книга о странствовании и приключениях в этих странах, "писанная им самим" (1771-1782), появилась первым изданием в Петербурге в 1786 г.; интерес к ней был велик, и в 1794 и 1811 гг. последовали 2-ое и 3-ье издания; в 1952 г. вышло 5-ое издание - "Десятилетнее странствование"), братья Атанасовы (1790), рассказ которых был опубликован лишь в XIX в., Рафаил Данибегов (его описание в Индию стало известно читателю в 1815 г.). О них см. Бартольд В.В. *История изучения Востока в Европе и России*. Изд. 2-ое. Л., 1925, 227 и след.
- 52 Цитируется по: Воробьев-Десятовский В.С. Указ. соч., 40.
- 53 См. Лебедев Г. *Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии брагменов, священных обрядов их и народных обычаев*. СПб., 1805; Lebedeff H. *A Grammar of the pure and mixed East Indian dialects., according to the Brahmanian system of the Shamscrit language*. London, 1801.
- 54 См. Воробьев-Десятовский В.С. Указ. соч., 44. - В связи с сравнительной таблицей числительных, составленных Лебедевым, говорится, что "он имел сравнительно точные знания санскрита, хотя и не знал этого языка в совершенстве, так как санскритские числительные приводятся им правильно, но с некоторыми искажениями в форме, которые в большинстве случаев вызваны их бенгальским произношением" (там же, 64). - Интересно, что Лебедев привез в Россию "Амаракошу", известный словарь санскритских синонимов, и рукопись "Хитопадеши".

- 55 Как оказалось, она была первой по времени в Европе и лишь на 27 лет опоздала по сравнению с такой же типографией в самой Бенгалии.
- 56 Удивительны и отношения Лебедева с двумя русскими царями. Еще весной 1782 г. в Париже Лебедев был представлен Павлу, тогдашнему наследнику русского престола, путешествовавшему по Европе под именем "графа Северного", и изложил ему свои планы поездки в Индию. В 1797 г. он покидает Индию, приезжает в Лондон и явно медлит вернуться на родину, хотя там о нем помнят и им интересуются: "В одних английских ведомостях помещено между прочим следующее, - пишут в 1799 г. "Московские ведомости" (N. 26, 30 марта), - «Один музыкант из русских, возвратившийся с последним флотом из Индии, намерен издать в Лондоне собрание индостанских и бенгальских арий. Поскольку же он весьма сведущ как в упомянутых языках, так и в музыке, то ожидают, что он первый введет здесь в употребление восточную музыку, мало известную между нами» (см. Воробьев-Десятовский В.С. Указ. соч., 53). Биограф Лебедева высказывает предположение, что его задержка в Англии была связана с опалой его покровителя, русского посла в Англии графа С.Р. Воронцова в конце царствования Павла I Известен неблагоприятный ответ на письмо Лебедева, записанный со слов Павла Ф.В. Растопчиным и посланный русскому поверенному в делах в Лондоне В.Г. Лизакевичу 22 мая 1800 г. См. *Архив князя Воронцова*, т. XXIV, 179 (см. Там же, 53-54). Вернулся Лебедев в Россию, очевидно, после убийства Павла. Сразу же устанавливаются отношения с Александром I: в 1801 г. он преподносит царю свою грамматику, знакомит его с проектом типографии и просит об определении его на казенную службу, где он мог бы с пользой для России использовать свои знания об Индии. Александр I удовлетворяет все просьбы Лебедева и распоряжается выдать ему большую сумму денег на устройство типографии и присвоить ему звание профессора восточных языков при Академии наук с жалованием 1800 руб. в год. В известной степени Лебедев оказывается чем-то вроде консультанта по Индии при царе.
- 57 См. *Петербургский некрополь*. II. СПб., 1912, 624. В настоящее время могильная плита с эпитафией - в Музее городской скульптуры (Ленинград).
- 58 Орфография подлинника.
- 59 См. исследования этой темы в народной словесности и древнерусской литературе - от классических работ А.Н. Веселовского до недавней книги В.К. Шохина. См. Шохин В.К. *Древняя Индия в культуре Руси (XI - середина XV в.)*. М., 1988.
- 60 См. Eichwald E. *Reise auf dem Caspischen Meere und in den Kaukasus in den Jahren 1825-1826*. Bd. II, Teil 1. Berlin, 1838, 238-239 ("Erklärung einer

neuen Indischen Inschriften", с разбором надписи, выполненной, судя по всему, Ф. Боггом); Дорн Б.А. "Отчет об ученом путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря". *Труды Восточного Отделения Археологического Общества*, VIII отд., 1861; Сысоев М.В. "Храм и монастырь огнепоклонников в Сураханах, близ Баку". *Известия Азербайджанского Археологического Комитета*. I. Баку, 1925, 1-28; Unvala J.M. "Inscriptions from Suruhani near Baku". *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (New Series)*, 26, 1950, 82-87; Воробьев-Десятковский В.С. "Заметка по индийской эпиграфике (К надписям храма огня в Сураханах, около Баку)". *Эпиграфика Востока*, IX. Л., 1954, 83-87 (в частности, анализ надписи, начинающийся с санскритского приветствия - *O/m/ śrī Gan/e/saya namaḥ* на деванагари и продолжающейся на хинди). Датированные надписи относятся к XVIII в. - Ср. также Березин И. "Индусы на Апшеронском полуострове (Из путевого журнала)". *Отечественные записки*. 1845, т. 43, N. 12, 101-108.

- 61 По рассказам, которые автору этих строк не раз приходилось слышать во время войны в г. Коврове (Владимирская обл., в 250 км к востоку от Москвы) от местных жителей, здесь до второй половины 20-ых годов нашего столетия на ежегодных ярмарках можно было встретить приезжих "индусов", торговавших сладостями и специями, показывавших фокусы и т.п. Кем были эти "индусы", сказать с достоверностью трудно, но исключать их "индийское" происхождение, конечно, нельзя.
- 62 Кстати, Астрахань издавна рассматривалась как ключевой пункт предполагаемой и реальной торговли с Индией, окном в Индию. Посылая в 1646 г. астраханского купца Анисима Грибова в Бухару, царь Алексей Михайлович предписывал ему собрать сведения об Индии и о наиболее подходящем пути от Астрахани до Индии. См. Жуковский С.В. *Сношения России с Бухарой и Хивой за последнее трехсотлетие*. Пг., 1915, 17; Бартольд В.В. Указ. соч., 179; Уляницкий В.А. Указ. соч., 21-22; Гамаюнов Л.С. Указ. соч., 78-79 и др. Другим ключевым пунктом в XVIII в. был Оренбург, см. Матвиевский П.И. "О роли Оренбурга в русско-индийской торговле в XVIII в.". *История СССР*, 1969, N. 3 и др.
- 63 С 1720 г. индийские торговцы появляются уже в Петербурге, и в то же время есть данные о том, что они добирались и до Архангельска (Астрахань-Архангельск), ср. выше о "поморско-индийских" схождениях (кстати, еще в 30-ых годах XVII в. русские покупали индийские товары у англичан и притом в Архангельске). В 1723 г. Амбурам Мулин просит Петра I разрешения "в Немецкие земли, также чрез Сибирь в Китай ездить для торгов своих". См. *Русско-индийские отношения в XVIII в.*, документ N. 37.
- 64 Ср.: Малиновский А.Ф. Указ. соч.; Гольдберг Н.С. Указ. соч.; *Русско-индийские отношения в XVII в.; Русско-индийские отношения в*

XVIII в.; *Россия и Индия*, 45-46, 49-53, 70-75, 301-304 и др., если говорить о трудах общего характера, и специально - Павлов А. *Об индийцах, водворившихся в Астрахани. Сочинение путешествовавшего по России с 1824 по 1835 г.* СПб., 1842; Пальмов Н.Н. "Астраханские архивы (Образцы материалов о национальностях)". I. "Индийцы" (индусы) в Астрахани по данным XVII и XVIII вв., кончая 1843 г.". *Записки Института востоковедения*, М., 1934, т. 2, вып. 4, 161-162; Юхт А.И. "Индийская колония в Астрахани (XVII-XIX вв.)". *Вопросы истории*, 1957, N. 3, 135-143; Овчинников Р.В. "К истории индийской торовой колонии в Астрахани". *Народы Азии и Африки*, 1962, N. 4, 129-132 и др. - Особый аспект "астраханской" темы - Хлебников. Поэт родился в Астраханской губернии, жил в Астрахани. Но эта связь была не только биографической, но и идеологической: Астрахань - не только перепутье великих культур, но узел, их связывающий; она - окно в Индию, которая для русской словесности (в отличие от Астрахани, очевидно) "какая-то заповедная роща", остающаяся почти неизвестной, а значит и в буддизм. "Родился 28 октября 1885 в стане монгольских исповедующих Будду кочевников - имя «Ханская ставка», в степи - высохшем дне исчезающего Каспийского моря [...] В моих жилах есть армянская кровь [...] Принадлежу к месту Встречи Волги и Каспийского моря (Сигаё). Дно не раз на протяжении веков держало в руке весы дел русских и колебало чаши" («Автобиографические заметки»). И еще определеннее: "Думалось, что у устья Волги встречаются великие волны России, Китая и Индии и что здесь будет построен Храм изучения человеческих пород и законов наследственности, чтобы создать скрещиванием племен новую породу людей будущих насельников Азии, а проследование индусской литературы будет напоминать, что Астрахань - окно в Индию" ("Открытие народного университета"). "Присылаю вам лотос Каспия, - пишет Хлебников 18 января 1915 г. из Астрахани М.В. Магюшину. - Хорошо бы летом из Перми на особой беляне устроить поход Аргонавтов за лотосом в Астрахань". Вид верблюда (типичная реалья тогдашней астраханской жизни) приоткрывает поэту тайну буддизма - "Где верблюд, чей высокий горб лишен всадника, знает разгадку буддизма [...]" ("Зверинец", 1909), ср. в письме Вяч. И. Иванову от 10 июня 1909 г.: "... и мне странно бросилась в глаза связь верблюда с буддизмом [...]. Я в спокойном лице верблюда читал развернутую буддийскую книгу". Подробнее см. в другом месте.

- 65 Разумеется, эти примеры не были первыми (ср. о посланце Бабура в Москве в 1532 г. и выше о Сутуре или об индийце, обучавшем Байера санскриту уже в 20-ых годах XVIII в.).
- 66 Портрет и сейчас экспонируется в краеведческом музее г. Касимова. См. Полторацкий В. "Касимовская история". *Неделя*, 1962, N. 8.
- 67 Ср. князь Долгоруков П.В., *Российская родословная книга*. СПб., ч. III, 1856; *Списки титулованным родам и лицам Российской*

Империи. СПб., 1892; *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. СПб., 1898, т. 48: "Порюс Визапурские"; *Россия и Индия*, 122, 312. - Есть и еще одна категория случаев - русские "индейцы", но по разным причинам (временным или локальным) в данной ситуации ими можно пренебречь. Ср. князя Алексея Дмитриевича Салтыкова, побывавшего дважды в Индии, но уже в 40-ые годы, и являющегося автором интересных писем об Индии и из Индии и художником, захваченным индийской темой; вернувшись в Россию, он старался подчеркнуть свою "индийскость" в одежде и манерах; окружающие звали его "Индейцем", "Русским Индейцем" (см. *Русский биографический словарь*. Т. 19, СПб. 1904, 72-73); или "русских" индийцев в Индии - семейство Гревса, ранее придворного врача Александра I, которое получило богатое наследство в Бомбее и должно было переехать в Индию; их дом стал пристанищем для русских, оказывавшихся в Индии (см. [Цикулин Д.И.] "Необыкновенные похождения и путешествия русского крестьянина Дементия Иванова Цикулина в Азии, Египте, Восточной Индии с 1808 по 1821 год, им самим описанные". *Северный архив*. СПб., 1825, N. 8, 9; Грибоедов А.С. *Собр. соч.* Т. 3, Пг., 1917, 110 (письмо Ф. Булгарину; *Россия и Индия*, 122, 312 и др.).

68 См. Каратыгин П.А. *Записки*. Л., 1929, 264-265.

69 Сведения об этом индийце-ростовщике проникли и на страницы петербургской газетной и журнальной периодики. И вообще, можно думать, что он был популярным лицом, одной из достопримечательностей петербургской жизни того времени. - Интересно, что ростовщичество было второй тайной профессией русских индийцев в XVII и XVIII вв., причем этот ростовщический промысел расширялся, а проценты становились все более высокими. "Индийцы-ростовщики давали в долг купцам разных национальностей - калмыкам, татарам, русским горожанам - под залог огородов, дворов или по кабальной записи, а также русским «хорошего положения» - помещикам, полковникам и даже «высокому юридическому лицу» - Астраханской ратуше. Интересно, что царская Россия поддерживала претензии индийцев в их тяжбах с русскими должниками" (см. *Россия и Индия*, 73).

70 См. Коробка Н.И. "Оригинал ростовщика в Гоголевском "Портрете"". *Литературный вестник*. Том VII, кн. 1. СПб., 1904, 20-23; ср. также Н.В. Гоголь. "Повести". *Полное собр. соч.* Т. 3. М., 1938, 671 (комментарии). Конечно, нужно помнить и о возможности иных влияний, например, "Scènes de la vie privée" (1830), где есть повесть Бальзака о ростовщике.

ИЗ ЗАМЕТОК О ТОХАРСКИХ БУДДИЙСКИХ ТЕКСТАХ

Александр Пятигорский для востоковедов и философов стал примером ученого, внимательно и вдумчиво сопоставляющего буддийские тексты. Его научные труды, равно как и философская проза, свидетельствуют о проникновении в суть учения, их вдохновившего. В его честь кажется уместным собрать вместе разрозненные заметки, касающиеся одной из ранних центральноазиатских традиций, сыгравшей немаловажную роль в распространении идей и символов буддизма.

Тохарские тексты (на более архаичном тохарском *A* языке, ко времени его письменной фиксации около VII в.н.э. уже становившимся сакральным языком книжной проповеди и монастырского общения, и на тохарском *B* языке, по всей видимости дольше сохранявшимся в живом употреблении) послужили одним из главных промежуточных звеньев в передаче индо-арийско-язычного (санскритского и палийского) литературного и философского наследия на восток Азии через ее центр. Уже ко времени фиксации в начале 1 тыс.н.э. текстов на крорайнском пракрите в южных оазисах Центральной Азии существовала та языковая буддийская традиция, которая потом отражается в тохарских текстах. Это видно, в частности, из наличия специальных терминов типа имен на -*ṛs* в крорайнском пракрите, которые скорее всего соответствуют тохарским монастырским терминам типа обозначений особ женского рода на *B* -*āṛsa*, *A* - *āṛs* (*B* *urāsakāṛsa* "мирянка-буддистка", *A* *wāskāṛs*: санскритск. *urāsikā*, от основы *B* *urāsaka*, *A* *wāsak*: санскритск. *urāsika*). Наиболее близкое соответствие в крорайнских пракритских формах на -*m* обнаруживается в тохарск. *A* *sankastery-āṛṣ*, "настоятельница в монастыре", 414 а 1, текст наставлений о монашеской дисциплине, свидетельствующий, как и самый гибридный термин, о санскритско-тохарском двуязычии в среде, где санскрит, как позднее тохарский *A*, был искусственным сакральным языком монастырского общения. Данный термин, имеющий родит. падеж *sankasteryāṛṣ-e* (Sieg-Siegling-Schulze 1931, §§ 53, 122) отвечает пали *saṃgātheri*, санскритск. *saṃghasthaviṛā* при термине мужского рода тохарск. *B* *sankastere*, часто встречающемся в монастырской переписке. Как давно установлено (Sieg-Siegling-Schulze 1931, § 53; Couvreur 1947, § 37а, р. 25; Krause-Thomas 1960, 1, S. 12), аналогию или источник тохарск. *A* -*āṛṣ*, *B* -*āṛsa* в этих производных женского рода можно видеть в согдийском -*nḥ* при родственных

живых восточно-иранских: сарыкольск. *āns*, ваханск. *-uŋj-* (суффикс заимствован и в другие центрально-азиатские языки). Кажется возможным предположить, что формы этого типа восходят к периоду тохарско-санскритско-иранского (согдийского) многоязычия в буддийских монастырях начала нашей эры. О тохарском посредничестве может говорить и звуковой облик иных иранских слов в пракрите крорайни.

Другой характерной чертой крорайнских пракритских текстов являются некоторые заимствования, возводимые к источникам типа тохарск. *A kālyme*, *B kalymie* "область, направление". Тохарское слово имеет индоевропейскую этимологию, и поэтому направление заимствования здесь - прямо из тохарского в пракрит (тогда как в первом случае более вероятно тохарское посредничество при согдийском источнике). Значительный интерес представляет также и то, что уже в крорайнском пракрите засвидетельствовано употребление календарных символов двадцатичленного животного цикла, которые позднее встречаются в оригинальных тохарских текстах (в частности, в одном из писем собрания бывшего Азиатского музея, позднее петроградского Института востоковедения), а также в двуязычном перечислении этих животных на санскрите и тохарском *B* (*B N 549*, 5-6, Lüders 1933). Ввиду последующего широчайшего распространения этого цикла от Восточной Азии до Кавказа (где он до сих пор сохраняется в кабардинской языковой традиции, если ограничиваться одним лишь примером), свидетельства ранних центральноазиатских источников представляются драгоценными.

Хотя большинство дошедших до нас тохарских (*A* и *B*) сочинений фрагментарно, они дают тем не менее возможность представить себе, какие основные части буддийского канона и что из произведений последующих авторов существовало в тохарских переложениях, о тщательности которых говорят многократно уже (вслед за создателями тохарской филологии Зигом и Зиглингом) изучавшиеся жалобы тохарского переводчика на трудность стоящей перед ним задачи. До открытия центральноазиатских (в том числе и тохарских) текстов реконструкция древнего облика буддийской литературы могла производиться главным образом на основании сличения друг с другом тех периферийных - прежде всего южно-азиатских, в том числе цейлонской, и восточно-азиатских, прежде всего японской - версий, которые (в согласии с географическим принципом сохранения архаизмов, в том числе и семиотических, на периферии) сохранили многие черты первоначального ядра. Теперь пути передачи на Восток проясняются. Близость некоторых из тохарских переложений к сохранившимся в китайской традиции разительна. Это, например, относится к дис-

циплинарным текстам Pratiṃokṣa, описывающим проступки, заслуживающие наказания. История распространения сюжетов джатак, важная и для буддологии, и для сравнительного литературоведения, становится более документированной благодаря заманчивым сближениям тохарских переводов с китайскими, а отчасти также и тибетскими. Вероятно правы ученые, отмечающие значимость сведений о том, что Кумараджива, с чьим именем связана большая часть ранних китайских переложений буддийских сочинений, был юэ-чжийцем, то-есть тохаром. Но в этом случае нужно было бы полагать, что ко времени Кумарадживы (задолго до VII в.н.э., к которому по палеографическим данным относятся тохарские памятники письменности, вероятно восходящие к значительно более ранним прототипам) уже существовали тохарские тексты, скорее всего на тохарском А, позднее уже вышедшем из употребления. Это кажется возможным и по той хронологии, которую предполагают следы тохарских буддийских текстов в крорайнском праките.

Исследование тохарской буддийской терминологии заставляет полагать, что наряду с давно выработанными стандартными эквивалентами существовали и опыты новых переводов: при передаче *samskāra* "санскара" посредством тохарск. *B skeye* "усилие" в некоторых тохарских *B* фрагментах, относящихся к формуле Prāṭītyasamutpāda; в другом тексте того же типа этот санскритский термин переводится как тохарск. *B yā* пог "действие" (Pinault 1988, p. 100-101, 123), которое в других случаях может передавать санскритск. *karman* "дело", в том числе и в этимологических сочетаниях с тохарск. *B yām-* "делать": *yāmog yamos, yāmogsa yamantia, yāmu yāmog* (все три сочетания из *Karmavibhāṅga*).

Как заметили еще в своих замечательных изданиях тохарских текстов Зиг и Зиглинг (Sieg, Siegling 1921) и позднее детально исследовал Вернер Винтер (Winter 1955), в тохарской драме (буддийском театрализованном действе) встречаются ремарки, обозначающие границы ее частей, напр., *lcār poñś Maitreyasamitra [+ kam Guru] darśam ḥoma śak-sapint nira(t)t ar* "Все уходит". У пьесы (*nāṭaka*) "Майтрейясамити" одиннадцатое действие по имени "Видение учителя" - *Gurudarśana* - "окончилось" *A 253 6*; в тохарском *B* соответствующая ремарка имеет вид *lateṃ poñś* "Все уходит". Из подобных ремарок, а иногда и пояснений, выявляемых в драматических текстах, некоторые прямо отождествимы с философскими буддийскими формулами, что существенно для выявления отношений между жанрами буддийской литературы. В частности, обращает на себя внимание повторяющаяся ремарка, включающая модальную форму на -I типа тох. *B Kārsaralya: ...ñakciye saissene Kārsaralya-* "в божеском мире (санскритск. *deva-loka*) должно (это) пониматься (как

происходящее)" [В 99а, 2, драматизованный вариант Subhāsitaḡavesin-Jā taka]. Аналогичный оборот с теми же модалными формами встречается и в таком философском тексте, как трактат Udānāḡankara (41 а, 3, 10): paisyandik no sār yente kārsanalya - "потому что ветер нужно понимать как принадлежащий к истечению телесному" (санскритск. paisyandika). Эта текстологическая параллель дает представление о том, в какой мере буддийская религиозная драма (не только ежегодная мистерия Майтрейи, о значимости которой говорят и китайские источники, но и театрализованные формы джатак) в тохарской традиции образует единое целое с текстами философскими: зрители мыслили (представляли себя) находящимися в определенном мире или месте мира так же, как мыслилось (представлялось) и любое другое понятие в системе буддийских ценностей. Термины для уяснения сути иллюзии в театральных ремарках совпадают с философскими, что лучше позволяет понять тохарский вариант буддийской мировой драмы.

Л и т е р а т у р а

- Couvreur, W. 1947. *Hoofdzaken van de Tocharwse Klank-en Vormleer* (Katholieke Universiteit te Leuven, Philologische Studien, Teksten en Verhandelingen, II^o Reeks; Deel 4), Leuven: Beheer van Philologische Studiën.
- Lévi, S. 1916. "Xuchean fragments (of Pratimoksa, Prayaseittika, and Prātidēsaniya)". *Hoernle A.F.R. Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan I*, Oxford, pp. 357-376
- Lüders, H. 1933, "Zur Geschichte des Ostasiatischen Tierkreises". *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1933, S. 998-1022 (также *Philologica Indica*, Göttingen, 1940, S. 727-751).
- Schulze, W., Sieg E., Siegling E. 1931. *Tocharische Grammatik*. Göttingen
- Sieg, E. 1938. "Die Kutschischen Harmavibhanga-Texte der Bibliothèque Nationale in Paris (zu Prof. Sylvain Lévi's Ausgabe und Übersetzung)". *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, Bd 65, S. 1-54.
- Sieg, E., Siegling, W. 1921. *Tocharische Sprachreste*. I Bd. Die Texte, A. Transkription, Berlin-Leipzig (тохарские А тексты цитируются по этому изданию)
- Sieg, E., Siegling, W. 1949-1950. *Tocharische Sprachreste, Sprache B*. Heft 1; *Die Udānāḡankara-Fragmente*, Text, Übersetzung und Glossar; Heft 2, *Fragmente NH-633*. Göttingen.
- Winter, W. 1955. "Some aspects of "Tocharian" Drama: Form and technique". *Journal of the American Oriental Society*, vol. 75, N. 1, pp. 26-35.

A. Syrkin

THE "INDIAN" IN TOLSTOY (Part one)

The ties between Tolstoy and India are well known. They have been elucidated often both in memoirs and in scientific literature. They have been discussed within the framework of his interest in different religious traditions, in the Orient, etc. and in special publications.¹ These ties touch upon different spheres of Indian culture; mainly upon a vast domain of Indian ethical and religious literature. It is hardly possible to find another great writer who mentions so often in his scriptures, diaries, conversations the evidence of this literature - from most ancient cosmological legends to contemporary authors. For several decades he was interested in the main streams of Indian religious life - Brahmanism and Buddhism - by themselves and in connection with other religions and texts (mostly with Christianity and the Gospels). These ties were not confined to classical heritage only as Tolstoy was greatly interested in contemporary Indian national movements as well. He was in correspondence with Gandhi and other Indians who had great respect for him.

Speaking of Tolstoy's interest in India, and of its influence on him one should take into consideration that his ideas and conclusions inevitably reflected his lack of professional knowledge (that cannot be said of some other traditions he studied more thoroughly - of learning Ancient Greek or Hebrew languages, or textual criticism of the New Testament). Moreover, one can observe here a kind of inherent repulsion with respect to the scientific approach - a repulsion so characteristic of him in his last decades.² Discussing Hinduist or Buddhist problems he was inclined on the one hand to stress their more general traits and parallels with other systems, and, on the other - to criticize their ritualism, belief in miracles, the "disastrous" authority of priesthood, the deification of preachers, etc. - all that signified in his opinion degradation and "the obscuring of religious consciousness in Indian people" - a phenomenon marked by him (often in the same context) with respect to Christianity and other religions.³ Speaking thus Tolstoy did not take into consideration the complicated character of these teachings, which combined - beginning in the most ancient texts - certain ethical precepts that greatly impressed him, with ritual and superstition. He often failed to clearly appreciate the complex history of Hinduism and Buddhism that underwent considerable changes within the frameworks of different, sometimes independent, trends and schools for the space of two to three milleniums. His "Brahmanism" ("bramanizm", "braminizm" etc. in his transcription) and "Buddhism" appear as rather idealized notions, based on a popular interpretation by contemporary Western authors. One should

remember nevertheless, that it is in such general meaning that these terms (Hinduism, Brahmanism, Buddhism) were adopted by Western culture in the XIX-XX centuries and influenced its greatest representatives. In this sense they were accepted by Russian culture as well, and by Tolstoy himself. It is important in this connection, that with all erroneous comments and inexactitudes, with all dilettantism of their interests, Tolstoy and many other Western authors saw in "Brahmanism" or "Buddhism" quite definite specific concepts, clearly opposed to other great religions. That is why the use of these terms with necessary reservations seems to be justified in the present exposition.

In this connection one must consider the character of the sources used by Tolstoy. With respect to Russian publications, he disposed of comparatively few second-hand translations from languages other than Indian - like "Buddijskie sutty", "Sutta nipata", etc., kept in his library in Jasnaja Poljana, which contain his numerous notes.⁴ Besides more general works - originals (e.g. those of I.P. Minaeff - see below) or translations - he often resorted to reference books.⁵ He could find much more in foreign publications (in English, French, German), but, as far as we can judge, he usually confined himself to more general, popular sketches - about Krsna, Buddha, etc., to excerpts from different classical texts, to some more popular (in particular theosophical) magazines, like "The Light of India" (Los Angeles), "The Vedic magazine" (Lahore), etc. Unlike his gospel studies, his acquaintance with Indian spiritual culture (similar to Chinese or Muslim) was not so systematic, and depended to a large degree on the choice of books and magazines sent to him by his correspondents and admirers (as a rule, not specialists). Such was the basis of his indological knowledge and respective judgements, that interest us, first and foremost, with respect of the analysis of his own world outlook and his spiritual quest. In this connection the lack of professional approach rather helped him to find here confirmation of his favourite ideas - for example, his tendency to stress common features of all religions. Such generalization was sometimes combined in his writings with contraposition (not always consistent) of certain teachings or authorities. As it was traditional for Western or Russian cultures, he united a number of Oriental religions under the heading "Eastern" religions.⁶ Tolstoy was capable of repeating most unscientific ideas borrowed from different popular sketches,⁷ and of uttering contradictory statements⁸ (about other, non-Indian religions as well).

The above refers to Indian influence on Tolstoy's spiritual interests and on his writings. We know however that the main stimulus of these interests, of his spiritual quest and self-analysis was a tendency to work out the principles of his own behavior, to coordinate his ideas and reflections with his everyday life. This aspiration, reflected already in his early diaries⁹ and displayed by him till his last days in Astapovo, was - without exaggeration - the *idée fixe* of his conscious life.¹⁰ Whatever objections can arise with respect to his ideas, however contradic-

tory and erroneous some of them may appear, they are marked nevertheless by a certain inalienable trait: Tolstoy saw in them "a question of his own life and death".¹¹ He went from reflections to preaching his doctrine and even if it was not possible for him to realize it completely, he made constant efforts to follow the spirit of this doctrine more and more closely. It is not by chance that Tolstoy's person, even during his life time, was associated with some great legendary teachers and righteous men - mostly Indian. "An incarnation of Kṛṣṇa" - he was called by one of his correspondents.¹² Similar comparisons ("Western brahman", "Russian Buddha", etc.) multiply in November 1910.¹³ Associations with Indian spiritual tradition (in particular, with Buddha) remain very stable in later years as well. They emerge now and then in I. Bunin's "The Liberation of Tolstoy" (1937) - the title itself already seems to be characteristic.¹⁴ Tolstoy's life - according to M.M. Bakhtin, "was unusually integral; a model from the points of view of Indian sages".¹⁵ Similar analogies appear in connection with separate details of Tolstoy's teaching: his anti-personalism,¹⁶ non-resistance to evil,¹⁷ etc.; they came to Tolstoy's mind as well, with certain modification (so e.g. he once compared Jasnaja Poljana with India - t. 56, p. 231). The elements of Indian world outlook penetrated thus not only into Tolstoy's thoughts and scriptures, but into his deeds as well, as an important, sometimes decisive component. At the same time the deep personal interest leaves an imprint on his ideas. The material of different (in particular, Indian) teachings serves him in H. Zimmer's words, as a means of attaining the treasure that is "buried in the innermost recess of our own home ... our own being".¹⁸ Thus an alien tradition became an integral, inalienable part of his own path.

We do not intend to repeat here all the evidence that has more than once appeared in different publications. Our aim is to touch upon separate aspects of the theme: the reflection of old Indian ethical and religious values in Tolstoy's spiritual quest and creative work (the character of his evaluations of Hinduism and Buddhism, the evolution of respective interests; the place of different traditions in his writings) and further - in his behavior (including the motifs of leaving the house in his own life and in the lives of his heroes). The main scope of these analogies are supported by direct evidence from different sources. We will, however, pay attention to certain traits of Tolstoy's personality which, though lacking such evidence, and seeming to be quite independent of Indian sources, reveal nonetheless a certain typological affinity with them and thus draw this personality still nearer to Indian spiritual tradition. Most of the sources cited below were published long ago. The only important exceptions are notebooks, "Jasnopljanske zapiski" of D.P. Makovicky (JZ) published in 1979-81 and used extensively here.

One can suppose that already in his youth in Kazan in the eighteen forties Tolstoy had become acquainted with some details of Buddhist doctrine.¹⁹

However, the first evidence of his interest in Indian religions appears in the early eighteen seventies. Such is, in particular, his record of 9.I.1873 where he mentions several books on India; among them: H.T. Colebrook, *Essays on the religion and philosophy of the Hindus*. London, 1858.²⁰ From this time, for almost four decades he displays an unwavering interest in India. Friends and correspondents acquaint him with new publications - in 1877 N.N. Strakhov sent him "Indijskie skazki i legendy, sobrannye v Kamajune I.P. Minaevym" (Sanktpeterburg, 1877); in 1886 - F.E. Foucaux, "Lalitavistara" (*Annales du Musée Guimet*, t. VI, 1886-cf. t. 63, pp. 397-398) - a book that was mentioned by Tolstoy among those that made a tremendous ("ogromnoe") impression upon him at the age of 50-63 years (together with the Gospels, Pascal, Epictetus, Lao-tsze);²¹ in 1888 - "Buddizm. Issledovanija i materialy" I.P. Minaeva (t. I, vyp. 1. Sanktpeterburg 1887),²² etc. "It's a strange thing - wrote Tolstoy in the late eighteen eighties - the books, I always carry about with me, and which I would like to have always, are the unwritten books: the Prophets, the Gospels, Beal's Buddha..."²³ Tolstoy received such books until the end of his life. He did not confine himself to reading these books, but adapted them and used them in his writings. Already in 1871-1875 he includes some fables from Pañcatandra, Hitopadeśa, avadānas in his "Azbuka" ("ABC-book"), and "Russkie knigi dlja čtenija" ("Russian books for reading"). In 1885 he begins his first "indological" work - a sketch on Buddha whose history he had already briefly set forth in his "Confessions" ("Ispoved'" - 1879), and to whom he returned later more than once (a sketch written for "Krug čtenija", a foreword to the article of P.A. Boulanger, etc.).²⁴ In 1894 Tolstoy wrote a small Buddhist tale "Karma" (t. 31, pp. 47-56); in 1903 - a legend "Assirijskij car' Asarhadon" ("The Assyrian King Esarheddon" - t. 34, pp. 126-130; cf. t. 90, pp. 11-14) and a dialogue "Ėto ty" ("That thou art" - t. 34, pp. 138-140), though not containing Indian reminiscences, it obviously illustrates the famous Vedantic precept (tat tvam asi).²⁵

Until the end of his life (cf. t. 57, p. 84; t. 58, p. 211; Gusev, p. 268, etc.), Tolstoy systematically reads books on Hinduism and Buddhism: he uses Indian texts in his antologies of aphorisms, compiled by him in 1903-1910. His "Letter to a Hindoo" (14. XII. 1900 - t. 37, pp. 245-272) abounds with epigraphs from Vedas, Upanishads, sayings of Kṛṣṇa, Kural. Until his death he was absorbed by plans of publishing books on "Indian religious wisdom".²⁶ On becoming acquainted with some contemporary Vedantic trends (Ramakrishna, Vivekananda, Abhedananda), Tolstoy, especially in his last years, corresponded with Indians. "I appreciate very highly all my intercourse with Indian religious men" - he wrote to one of them.²⁷ Among his correspondents (besides those connected with political activities, like Gandhi,²⁸ or with Islam), one can name a pupil of Vivekananda, Baha Premanand Bharati, the editor of the "Vedic magazine", Rama Deva, a philosopher, P.M. Das Sharma, etc.

In his writings, diaries, conversations, beginning in the eighteen seventies, Tolstoy more and more often mentions Indian religious trends: Brahmanism ("bramanism", "braminism"), Buddhism, together with separate texts (like Vedas) and persons-mythological and historical as well: Brahman (Brama), Kṛṣṇa, Buddha (sometimes as Śakya muni), a.o. We find here some evaluations of doctrines, personalities, books and also brief mentions in different enumerations, where Indian names are found beside Christian, Chinese, Judaic, Muslim, etc. - usually united with them by some mutual characteristic. The evidence of the first kind is certainly more interesting. It was often discussed in scientific and memoir literature, and later we shall touch upon some of its aspects. Nevertheless the analysis of the brief enumerations mentioned above (which, so far, has not been undertaken) seems to be interesting enough. These enumerations are usually based on a favourite idea of Tolstoy's which he repeated so often, - about the basic unity of all religious teachings. Thus Hinduism and Buddhism are mentioned together with Confucianism, Taoism, Judaism, Christianity, Islam; Kṛṣṇa and Buddha - with Confucius, Lao-tsze, Moses, Christ, Epictetus, Marcus Aurelius; Vedas, Upanishads -with the Bible, the Gospels, Koran as containing the same essence. The order of these enumerations is deliberate enough; each religion can in principle be named first.²⁹ However, one can observe here certain chronological regularities.

In Tolstoy's works of the late eighteen seventies - nineties - "Confessions" ("Isповed" - 1879), "Where my belief is" ("V čem moja vera" - 1883), "The Kingdom of God is within you" ("Carstvo božie vnutri nas" - 1890-1893); "The Christian Doctrine" ("Xristianskoe učenie" - 1894-1896), in diaries and letters of this period as well,³⁰ such lists relatively often begin with Indian ("bramins"; - Buddha - cf. t. 23, pp. 34, 437; t. 26, pp. 327, 335; t. 27, p. 85; t. 29, p. 58; t. 53, pp. 61, 112; t. 63, pp. 117, 360; t. 64, p. 114; cf. also memoirs of M.A. and L.I. Polivanov - TV, I, p. 285); Chinese (usually Confucius - t. 26, pp. 399, 575, 590; t. 63, pp. 339; 354; t. 64, p. 61); Judaic (Moses, Solomon, prophets - t. 19, p. 398 - in "Anna Karenina"; t. 28, p. 265; t. 39, p. 153; t. 49, p. 126; t. 64, p. 235) names. Antique (Socrates, Epictetus - t. 23, p. 22; t. 48, p. 68; t. 51, p. 30; t. 63, p. 318) and early Christian names (Christ, the Gospels - t. 69, p. 53; t. 90, p. 262) are found here less often. On the other hand in 1900-1910 (in anthologies of aphorisms, articles and, similarly, in diaries and letters) the specific value of Indian reminiscences in the beginning of such enumerations grows sharply in comparison with other traditions. We often find here "brahmanism" (also "bramins", i.e. brāhmaṇas - t. 36, p. 358; t. 37, p. 349; t. 38, pp. 76, 137, 400, 414, 427; t. 44, p. 27; t. 45, p. 85; t. 55, p. 286; t. 58, p. 65; t. 73, p. 39; t. 79, p. 171; t. 80, p. 83; t. 81, pp. 102, 181; t. 82, pp. 62, 176), Vedas (and "vedantists" - t. 38, pp. 61, 403; t. 54, p. 82; t. 57, p. 158; t. 78, p. 301; t. 79, pp. 20, 119; t. 80, p. 252; t. 81, p. 145; cf. also JZ III, p. 356³¹), Kṛṣṇa (t. 37, p. 356; t. 38, pp. 67,

136; t. 80, p. 2; t. 81, p. 83); Buddha (t. 56, p. 17; t. 74, p. 185; t. 77, p. 223; t. 78, p. 178; t. 82, p. 135; t. 90, p. 88; cf. JZ, II, p. 566; IV, p. 284), sometimes - simply India, Hindu, etc. (t. 38, p. 103; t. 82, p. 135, etc.). Chinese reminiscences appear here less frequently: most often - Confucius; also Lao-tsze,³² "the sages of China", etc. (t. 36, p. 398; t. 37, p. 233; t. 77, p. 118; t. 78, p. 25, 59; t. 80, p. 79; t. 81, p. 15; cf. JZ, IV, p. 17). And we find here very few Judaic (Bible, Moses, Isaiah, prophets - t. 38, p. 68; t. 45, pp. 385, 424; t. 72, p. 528; Gusev, 53), early Christian (the Gospels, Christ - t. 44, p. 37; t. 56, p. 231; t. 82, p. 273; Gusev, 54), antique (cf. Socrates - t. 56, p. 31; t. 79, p. 55) names in the beginning of these lists.

One can suggest thus, that Indian religious traditions played an important role during the whole period of approximately the last four decades of his life and received in his opinion still greater importance, compared with other traditions, in the last decade. At the same time the high evaluation of Chinese tradition (Confucius, Lao-tsze) was more or less constant while the early Christian, the Gospel tradition, though it appeared rather seldom as the first, was often mentioned in the context of corresponding enumerations as equivalent to other religions (cf. t. 37, p. 356; JZ, IV, p. 284, etc.). On the other hand the specific value of Judaic reminiscences obviously decreased here - we find almost no such cases in the last years.³³

It is interesting to trace this tendency in different didactic books, where Tolstoy used the evidence of different traditions. Already his "Azbuca" (1872), "Novaja Azbuka" (1874-1875) and "Russkie knigi dlja čtenija" (1875) include, as was previously mentioned, some Indian didactic texts. 23 fables in "Azbuca" are marked by him as "Indian" (from Pañcatantra, avadānas); they outnumber considerably all other fables based on oriental sources (4 Arabian fables, 1 Turkish and 1 "oriental"), yielding in this respect only to Aesopian (46 fables). In "Novaja Azbuka" respectively the majority of fables are taken from Aesop, while the only oriental fable is Indian, from avadānas - "The burden" ("Noša" - t. 21, pp. 77-78). In "Russkie knigi dlja čtenija" which repeat "Azbuca" in general, we also find 23 Indian fables, together with 7 other fables (whose sources are not clear) united by Tolstoy in 1873 under the rubric: "Fables translated from Indian and imitations". They similarly outnumber here all other oriental sources and yield only to the 46 fables of Aesop.³⁴

The analysis of Tolstoy's anthologies of aphorisms, compiled in 1903-1910 appears to be more complicated since separate thoughts (their number growing with time) were left unsigned as taken from collections, where they had already been cited anonymously, or as his own thoughts, or those of others changed by him essentially (cf. t. 41, p. 9; t. 43, p. VIII; t. 45, p. 17). The calculation of the specific values of different traditions in the five most important and biggest anthologies³⁵ (we take into consideration all signed thoughts and - beginning with

	Antiquity	Christianity	the West	Russia	Judaism	Islam	India	China (New time)	varia
"Thoughts of wise men for every day" ("Mysli mudryx ljudej na každyj den" - 1903; t. 40, pp. 67-216)	15.0	9.1	31.0	4.0	15.0	0.8	9.3	15.9	-
"Circle of reading" ("Krug čtenija" - 1904 - 1908; tt. 41-42)	11.6	10.3	53.6	2.2	4.5	3.7	6.1	6.5	1.5
"For every day" ("Na každyj den" - 1906-1910; tt. 43-44)	9.0	8.6	55.7	5.4	2.3	5.0	7.0	6.0	1.0
"For the soul" ("Dlja duši" - 1909, t. 40, pp. 363-369)	12.5	12.5	41.0	6.0	3.0	9.5	6.0	9.5	-
"The Path of Life" ("Put' žizni" - 1910, t. 45)	11.0	11.0	50.0	5.5	1.5	5.5	8.0	6.0	1.5

"Circle of reading" ("Krug čtenija") - those unsigned which contain direct reference to other sources) gives us the following figures (in %):

One can observe here an obvious predominance of new western authors (B. Pascal, A. Schopenhauer, J. Ruskin, H. George, G. Mazzini, R.W. Emerson, H.D. Thoreau, H. Amiel and other thinkers who carried him away). This predominance seems to illustrate his own words, included in the same anthologies: "One can find many good things in the Koran, in Buddhist and Confucian books, in Stoics' writings, in the Bible, in Upanishads, in the Gospels, but the most necessary and clear is exposed by contemporary religious thinkers" (t. 42, p. 155; t. 45, p. 424). Then follow in approximately equal proportion antique (as a rule Epictetus and Marcus Aurelius) and Christian (the Gospels, the Fathers of the Church) aphorisms. One sees the sharp decrease (ten times!) of Judaic citations (Old Testament, Talmud), which corresponds to some characteristic traits of the lists mentioned above, and to some of Tolstoy's views, expressed during these years.³⁶ On the other hand the specific value of Muslim citations increases here (in particular, Tolstoy highly appreciated an anthology of aphorisms ascribed to Mohammed, compiled and sent to him by Abdullah Al Suravardi in 1907).³⁷ This calculation also confirms to a certain degree the observations made above with respect to Indian (Brahmanic and Buddhist) tradition - its specific value increases here in comparison with other oriental sources. At first it yields to Chinese and Judaic citations, but already in "Krug čtenija" lit is approximately equal to Chinese citations and later even outnumbers these latter³⁸ (cf. note 34 about a certain deviation from this tendency in "Dlja duši"), taking first place among other oriental traditions.³⁹

This trend in Tolstoy's indological evaluations could to a certain degree be unpremeditated, according to our observations. One should notice a certain mechanical feel to such enumerations appearing in stereotypic fashion in his didactic works. This mechanical approach however was accompanied by quite conscious and well-considered references to Indian tradition - alone and with respect to other religions as well. Tolstoy often gave a high general appraisal of it, emphasizing in particular its philosophical profundity. Indian "religion is very old and very profound in its metaphysical definition of the relation of man to the spiritual All - the Atman" (letter to A. Ramaseshan, of 25. VII. 1901 - t. 73, p. 103; cf. t. 45, p. 188). Here are some of his opinions expressed in his later years: "I love Indian philosophy" (JZ, IV, p. 77); "Hindus are ahead of us in developing the science of metaphysics" (JZ, IV, p. 327); "I have a great veneration for the sages of India and although I know something of them, I still wish to learn more and more" (t. 81, p. 253).

Within the framework of this tradition Tolstoy speaks of the Vedic religion "as one of the most ancient and profound" which must be the subject of the first book in the series of sketches, dedicated to world religions, planned by him (t. 80, p. 155). "The liberation of religious truth from all that conceals it began in the most ancient times ... Earlier than in other known religions, this new, more sublime

comprehension of religion was witnessed in books of Veda in India" (letter of 13-16. III. 1909 - t. 79, p. 119; cf. JZ, IV, p.196).

Tolstoy often compared Hinduism to Christianity, whose basic principle (first of all the law of Love) he discovered in all religions: "Indian, Chinese religions and ethical teachings teach the same thing as Christian" (JZ, II, p. 353; cf. III, p. 250, etc., cf. Gusev, I, p. 225). Of course his evaluation of Indian (resp. Chinese a.o.) spiritual values was essentially different from that of Christianity, and he was conscious of this. "I would like to study Brahmanism. I have read in Brockhaus dictionary (about Brahmanism) - it is not sufficient but at the same time it is difficult - as it would be to a Bramin reading our sacred books" (JZ, II, p. 440). Another conversation (of 22. VI. 1910) is still more characteristic: "*Tchertkoff*: I think that our attitude to the Gospels originates in what we became accustomed to as children... *L.N.*: The essence of the Gospels remains very dear to me. If I read Vedas and find rubbish together with the sublime, I throw this rubbish away without scruples; in the Gospels, however, I ascribe important meaning to each word" (JZ, IV, p. 284). Thus Tolstoy himself states here the basic difference between his approach to non-Christian (here - Vedic) and Christian traditions (respectively - to cultures, brought from "outside" and from "inside"). His words touch upon an important tendency of every ideological system: to absorb as completely as possible the elements of internal religious experience (here, that of the Gospels), reconciling its contradictions, which in a certain sense prove to be imaginary (cf. the immense work of reinterpreting the Gospels' texts, which he undertook in the beginning of his spiritual turning-point) and assimilating the material coming "from outside" (i.e. from a strange language, a strange culture, etc.) in as much as this is possible. One should take into consideration this methodologically important circumstance in order to appreciate more correctly Tolstoy's "comparative religion" which is so significant for his own ideology.

Such comparisons sometimes mention Hinduism (Brahmanism) and Christianity as religions which occupy quite an exceptional place in the spiritual history of mankind. Tolstoy's writings and conversations in his later years often enumerate Indian and Gospel texts only (cf. JZ, III, 450, a.o.). In Vedas, similar to the Gospels, Tolstoy finds the teaching of non-resistance to evil (JZ, IV, p. 269); "religions of peoples have their source in Christianity and Bramanism" (JZ, II, p.545). One of his last letters (of 24. X. 1910 - t. 82, p. 205) tells of "the law of Love ... proclaimed by all the greatest men of the world from Bramins to Christ". Sometimes the Indian tradition is even more highly esteemed by him than the Christian. The notion of God "is higher among ancient Indians, while among Christians it sank down" (JZ, IV, p. 197).

Speaking of Hinduism, Tolstoy often mentions Kṛṣṇa as one of the most ancient teachers, without whom "our notion of God could not exist" (JZ, IV, p. 196). Reading the book of Baha Bharati ("Shree Krishna, the Lord of Love", New

York, 1904) Tolstoy finds the precept of love, similar to that in Christianity (t. 77, p. 37); he also sees this teaching as a completion of the Gospels (t. 77, p. 149). The legend of Kṛṣṇa is in his opinion similar to the legend of Christ; Kṛṣṇa himself is the Indian Christ (JZ, III, p. 364; cf. his letter of 5. VI. 1909 - t. 79, p. 217; Gusev, pp. 243-244). At the same time he draws together the teachings of Kṛṣṇa and the Gospel according to John (JZ, II, p. 443; IV, p. 121).⁴⁰ Similar analogies were called forth by his contemporary, Ramakrishna Paramahansa (1835-1886) whose saying "He, who shall not exterminate his own "Self", is deprived of God". Tolstoy compares with the famous words about the man "losing his life" (Mt. 10, 39; cf. JZ, II, p. 64).

Tolstoy's tribute to Buddhism was perhaps still greater. More than once he tried to describe Buddha's life and doctrine which impressed him so much (see above). Buddha was for him not only the founder of a great religious and ethical system, but an ideal personality as well, an example of practical behavior. Moreover, he touched upon the sphere of Tolstoy's artistic ideas.⁴¹ Like Brahmanism, perhaps even more often, Buddhism was compared by him with Christianity; Buddha - with Christ;⁴² again - due to his favorite idea of the basic similarity of their ethical teachings. He calls Buddha and Christ "the ideal perfections, we cannot imagine anything higher" (a diary of 9. V. 1890 - t. 51, p. 41). "Buddha, Christ preached the truth which is the same 6000 years ago and now" (JZ, IV, p. 36). Tolstoy often repeated similar assertions in his diaries, letters, conversations (cf. t. 50, p. 49; t. 57, p. 8; t. 64, p. 100, JZ, II, p. 203; III, pp. 49, 393; IV, p. 85, etc.; cf. testimonies of V.A. Posse in TV, II, pp. 253 ("The teaching of Buddha is even higher than the teaching of Christ"); 263; cf. *ibid.*, p. 463). Some comparisons were borrowed from other authors, but it is typical that coming upon such analogies he approved of them (cf. JZ, II, pp. 572-573; t. 77, p. 240). Tolstoy drew similar parallels with respect to certain details of these doctrines - e.g. concerning the approach to the human body and to the material "Self" as to an illusion; the teaching about Love,⁴³ etc. The relation of Buddhism to Brahmanism was compared by him with that of the New Testament to the Old (cf. JZ, II, p. 396). At the same time he placed Buddhism below Christianity in some respects (displaying thus a definite non-acceptance of some basic Buddhist principles): "Buddhism is the negation of life, deliverance from suffering, annihilation ... Christianity is higher and more positive: besides humility it includes the establishment of the Kingdom of God on the earth" (JZ, I, p. 318; cf. II, p. 548). The non-acceptance of this principle was constant in him: "I have read about the teaching of Buddhism. Wonderful ... The only mistake is in removing oneself completely from life" - he writes in a diary of autumn 1884 (t. 49, p. 121), and in the end of 1906 repeats that Buddhism is not right in denying "the purpose and the sense of this life" (t. 55, p. 274; cf. t. 63, pp. 313-314).⁴⁴ One can find also some ad hoc comparisons, irrespective of any similarity between the two

religions. So the hero of his play "The light shines in darkness" (1896-1897; 1900) says, while arguing with an orthodox priest: "Why should I believe you rather than a Buddhist Lama? Only because I happened to be born in your faith?" (TW, v. 17, p. 330). The abundance of Indo-Christian parallels is especially obvious in comparison with similar analogies dealing with other oriental religions that also interested him. There are very few such comparisons (e.g. Chinese-Christian, or Muslim-Christian).

At the same time a considerable part of Indian reminiscences (like reminiscences of Christian or other religions) contain the censure of ritualism, of rites, prayers, etc., including certain prescriptions of behavior (e.g. like those of yoga). Tolstoy disapproved of traditional beliefs, of myths and legends connected with the personalities of great teachers, like Buddha or Christ, ascribing to them miraculous, supernatural abilities. All these inalienable attributes of religion testify in his opinion to a degradation of the originally pure, unspoiled religious conscience. He saw in them something superfluous, senseless, impeding the manifestation of the essence of religion as he understood it - that is as a relationship "established by man between himself and the eternal, endless world or its beginning and original cause", as "an answer to the question 'For what do I live?'" ("Religion and morality" - "Religija i npravstvennost", t. 39, pp. 7, 8, 16, etc; cf. t. 35, pp. 162 sq.); a relationship "from which results the guiding principle of all actions" (t. 58, p. 114). Such an attitude goes back to Tolstoy's youth when he dreamed in the eighteen fifties of founding "a new religion ... a religion of Christ but purified of faith and mystery" (a record of 4. III. 1855 - t. 47, p. 37 sq.).⁴⁵ "To go to church, to stand there and listen to unintelligible and incomprehensible prayers and watch the priest... that I *absolutely cannot* do" - so he wrote to A.A. Tolstaja on 15. IV. 1859 (t. 60, p. 287 - TL, I, p. 124).⁴⁶ This non-conformity, rejecting a number of traditional cultural establishments and sometimes reaching the level of paradox, appears here as quite a pragmatic approach. As we know, this approach was not confined by Tolstoy to the sphere of religion, but affected, especially in his last decades, his views on different social institutions, on art (as the transmission of sublime feelings, leading to fraternal unity), on science (defined by him as an idle play of mind - cf. t. 38, p. 141). All these views are often considered contradictory to Tolstoy's artistic activity (partly due to his condemnation of his own best works), but behind external contradictions one can find a deep inner consistency. Tolstoy's attitude has its roots in some peculiar qualities which mark his art of seeing the world and which were displayed fully in his artistic fiction - not only the later (like e.g. the scene of the Church service in "Resurrection" - "Voskresen'e") but in the earlier as well (e.g. the senselessness of opera as seen through Natasha's eyes in "War and Peace" ("Vojna i Mir" - t. 10, p. 326). This art of seeing can be called "overcoming" the everyday universally accepted establishments and values, by making them senseless, and

this "overcoming" (we shall return to it later) contains a deep religious significance, that helps us to perceive the consistency of Tolstoy's way. Through the eyes of his favourite heroes (Bolkonskij, Levin, etc.) he apparently makes senseless and throws away these institutions and conventions (in religious ritual, etiquette, theatre, etc.). The hero's manner of seeing can be called that of common sense, of a child, of an enlightened person, but the result is the same: "overcoming" as a landmark in transition to a new level. As we see, it spread with necessary modifications to new spheres of culture, to new genres of creative activity. But even its extreme manifestations were basically inseparable not only from Tolstoy's spiritual quest, but from his best artistic works as well.

Tolstoy's attacks on certain forms of religious behavior are consistent. There are numerous examples. Such are his notes on the salutary influence of teachers (like Buddha, Christ, etc.) and the disastrous influence of priests (cf. his record of 25. V. 1886 - t. 49, p. 126; t. 25, p. 541); on the distortion of truth and the idolizing of teachers (t. 39, p. 153; cf. t. 79, p. 119; JZ, IV, p. 121, etc.), on "violence" and "temptation" contained in preaching "miracles of Buddha, Mohammed, Christ" (t. 53, p. 61; cf. t. 79, p. 165). We find here also some more particular comments on different dogmata, rules, legends of Hinduism and Buddhism. So the rules of yoga, connected with certain body exercises, are called by him "unimaginable rubbish" which is combined with "deepest wisdom" in Indian philosophy.⁴⁷ He censures the caste rules. The Indian religion "was maimed in its moral, i.e. practical application to life, by the existence of caste" (in the letter to A. Ramaseshan of 1901, already cited above - t. 73, p. 102). His attitude towards the idea of rebirth is also negative: "I have never believed in it and have never understood that fear of metempsychosis, by which Buddha was guided", he wrote to N.N. Strakhoff at the end of 1885 (t. 63, p. 314). "This assumption is as arbitrary as the hell, the paradise, as all the religious superstitions" (t. 74, p. 170; t. 80, p. 111).⁴⁸ Preaching love combined with killing enemies in the legend of Kṛṣṇa makes him indignant: "How disgusting are eloquent discourses on love in the history of Kṛṣṇa - he beats everybody, kills and inculcates love unto all, so that they should pass to the other world with love. The same goes on with us" (a record of 2. V. 1908 - t. 56, p. 340). It is interesting, that in his opinion the belief in miracles and other superstitions was more striking in India because "the religious doctrine of Hindus was especially abstract, metaphysical and profound ... The same happened with Christianity ... with Buddhism; and this happened most sharply with Hindu religions as the oldest one" (in a letter to B. Narain of 24. IX. 1909 - t. 80, p. 108; cf. JZ, III, p. 166; Gusev, pp. 136, 151 etc.)

An interest in Indian spiritual tradition together with a tendency to realize the teaching preached by him in everyday behavior, naturally led to the direct influence of this tradition on Tolstoy's life. This influence was partly observed by

him, partly displayed in unconscious but scarcely accidental correspondences between his behavior and some Indian canons. Both of these aspects have evidently been reflected in the principle of dividing life into periods which presents another interesting evidence of Tolstoy's ties with India.

The teaching about the periods of life (āśrama) includes in its completed phase four such periods: 1) A pupil (brahmācārin), leading a modest and restricted life, learning the Vedas in his teacher's house and performing different work for him; 2) A householder (gṛhastha) - a head of the family performing traditional religious, social, family duties; 3) A recluse, who has retired to the forest (vānaprastha), where he leads a solitary, pious life; 4) A wandering ascetic (saṃnyāsīn), who renounces the world and lives on charity. This institution took shape over a long time span; all four āśramas appear evidently towards the last centuries B.C. We find this evidence in the "Laws of Manu" (Mānavadharmasāstra), III, 78; VI, 87 sq.; Viṣṇu-smṛti, XXVIII sq.; LVIII sq.; XCIV sq., and other books of laws: Apastamba II, 21; Gautama, III sq.; Vasiṣṭha, VII sq.; Baudhayana, III; etc. (cf. also evidence of Arthasāstra, Mahābhārata, etc.). Earlier sources (Vedic hymns and brāhmaṇas) do not mention yet this complex; its elements appear first in early upaniṣads - Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya, etc., written evidently not later than the middle of the 1st millenium B.C. The institution of āśrama is not yet completed here (in particular, there is no distinct border between the third and the fourth āśramas), though one can observe here obvious semantic contrapositions between pupil and householder on the one hand, and between householder and a recluse, leaving his house - on the other.⁴⁹

We should remember, however, that in later periods as well (in fact, up to new time), numerous rules concerning āśramas were not carried out literally. There existed certain modifications and variants for different castes to whom these rules were pertinent (that is - brāhmaṇas, kṣatriyas and vaiśyas). So, e.g. brahmana had to begin studies in his 8th year; kṣatriya - in his 11th; vaiśya - in his 12th. The time of learning could last up to 36 years (that is twelve years for each of the three Vedas), or 18 or 9 years, or till the complete mastering (Mānavadharmasāstra, III, 1). Thus it could be varied within rather broad limits (otherwise the first marriage should often take place only in the 44th year, or still later). Leaving one's family also was not regulated so strictly. According to the "Laws of Manu", VI, 1-3, the householder had to go to the forest when he "sees his (skin) wrinkled, and (his hair) grey, and the sons of his sons" - that is at about 40 years of age or later, up to old age. One could leave his wife in the charge of sons or, with her consent, go with her. The transition to the last stages allowed for still more variations. According to the "Laws of Manu", VI, 86 sq. the state of a householder is the source of all other āśramas and contains in itself great potential merit: fulfilling in this State the "tenfold" dharma (constancy, indulgence, etc.) a householder can become a saṃnyāsīn immediately, bypassing the third stage (the "Laws of Manu",

VI, 94). Moreover, he can reach the highest enlightenment without wandering, staying at home in the charge of his son (*ibid.*, 95). Thus the traditional scheme of four āśramas seems to be rather idealized and does not predetermine exactly the sequence and the duration of definite stages in the life of every Hindu. It is still less reasonable to look for its exact correspondences in the life of Tolstoy. And nevertheless the presence of some of these correspondences in his life is noteworthy enough.

The institution of āśramas was often mentioned in Indological literature, both special and popular, and Tolstoy doubtless knew about it (anyhow, by 1897 - see his letter to S.A. Tolstaja of 8. VII. 1897, t. 84, p. 288; cf. below). The "Laws of Manu" in particular were also familiar to him in his later years; some passages from them were included in "Krug čtenija" and "Na každyj den" (cf. JZ, III, p. 384; t. 57, pp. 46-47, 207). At the same time one can suppose that even before his acquaintance with Indian tradition (and certainly during the years preceding its influence), the life of Tolstoy was marked by certain traits of this institution. We have already cited the words of M.M. Bakhtin about Tolstoy's life as "a model from the point of view of Indian sages". M.M. Bakhtin meant here the sequence of definite periods in Tolstoy's life, and though the analogies mentioned by him are not precise,⁵⁰ his life indeed corresponds in some respects to the traditional notion of path in Indian religion (that is following definite precepts in an attempt to achieve perfection).⁵¹ It was previously stated that from his early years Tolstoy strived persistently to carry out certain principles of behavior. In this respect one can speak not so much of precise adherence to the order of āśramas by Tolstoy, as of his constant tendency to realize some essential principles of these stages (naturally modified by other cultural surroundings).

The principle of striving for perfection, of following definite examples marked Tolstoy's behavior all his life, from his adolescence - "my only real faith ... was a belief in perfecting myself" - thus he writes about his young years in "Ispoved'" (TW, v. 11, p. 6). As a boy of 15 he began to work out his first plans for life (cf. t. 47, p. 45)⁵² and from then regularly formulated his rules of behavior - cf. records of early 1847: "The rules for development of will", "The rules of life", etc. (t. 46, pp. 262-272), specifying abstinence, plain living, being useful to society, domination of desires, including lust, etc.⁵³ A little later in spring 1847 he makes a list of sciences necessary for study (t. 46, p. 31 sq.). These tendencies assumed sometimes a more superficial or utilitarian character; so on 17. I. 1851 (t. 46, p. 45), seeing that it was impossible to carry out a number of his projects, he strove for more real, practical goals - games, the high society, marriage, service⁵⁴ (cf. below - about analogous combination of different purposes in Hinduism). Nevertheless the general tendency to regulate his life according to certain moral principles remains unchanged. It is characteristic that such principles are applied

by him even to most vain aspirations (cf. e.g., his principle of gambling: "to play only with people whose fortune is bigger than mine").

Much later, in his "Memoirs" ("Vospominanija", 1903-1906, t. 34, p. 347), Tolstoy himself divided his life into four periods according to his attitude towards different moral values: "Remembering my life, that is examining it with respect to good and evil done by me, I saw, that my life divides into four periods: ... the innocent period of childhood before 14 ...; the second terrible 20-year-long period of rude licentiousness, succumbing to ambition ... lust ...; the third 18-year-long period from marriage until my spiritual rebirth, which could be called moral form the mundane point of view, but which was aimed entirely at egoistical care about family, at increasing my fortune ... at all kinds of pleasure. And at last the fourth period, lasting 20 years, in which I live now and in which I hope to die". He speaks here of the ages 1-14, 14-34 (before his marriage), 34-52 (before his spiritual turning-point in the late eighteen seventies - the early eighteen eighties) and from the age of 52 years. M.M. Bakhtin evidently refers to the same divisions when referring to the corresponding Indian stages. Here one should have some substantial reservations (besides those already made in note 50). The Indian time of learning can be chronologically correlated here to "innocent childhood" and to "rude licentiousness" that is to the first two periods, which strictly speaking have almost nothing in common with the stage of brahmacārin in the exact meaning of the term. His years at school and (very brief) university study were not of an especially religious character and beginning with his adolescent years were by no means characterized by abstinence. In this sense we can speak rather of his regular efforts to approach the brahmacārin state in some respects (cf. above on his "Rules" of 1847 and other years, including subjugation of physical desires). Such efforts became perhaps the most stable element of brahmacārya in his life (he often, especially in his later years, spoke about the importance of continuous efforts that bring us closer to the ideal, though unattainable perfection). Some other elements of brahmacārya can also be traced in the spiritual interests of the youth - such are his philosophical studies (independent of school and university): "I began to be occupied with philosophy when I was 16 years old" (t. 23, p. 490; cf. t. 56, p. 337). We know that at about this time he made attempts to write something on this subject.⁵⁵ One can speak thus of separate analogies with brahmacārin in young Tolstoy's behavior; they were displayed however against a background of quite a mundane, dissipated way of life and could not change essentially its character (even if one does not agree with the older Tolstoy's annihilating criticism of his second period).

In 1862 the 34-year-old Tolstoy enters the stage of a householder - he marries and becomes the head of family (though concerning some economic duties, this period began for him much earlier - in 1846-1847 when he was carried away by economic activity on his estate).⁵⁶ This stage lasted in fact until he left home, that

is almost until his death, and on his path this stage became indeed an "initial point, a focus" of the three other aśramas (cf. the "Laws of Manu", VI, 87 sq.). In this respect Tolstoy's family life seems to have been quite outstanding. It is not a mere tribute to certain occupations or religious interests which often accompany the "householder" life of many people, but a constant vast activity, that was aimed at the achievement of perfection and coincided with the performance of the householder's duties (though in the course of time Tolstoy more and more saw these duties as a burden and tried to abandon them).

We can speak here also of Tolstoy's apparent tribute to the complex of the four principles of behavior (caturvarga, puruṣārtha, etc.), proclaimed by ancient Indian ethics: dharma - a set of religious, family, social duties; artha - acquisition and proper use of material values, in a broader sense - a system of sensible, pragmatic behavior; kama - sensual pleasures; and mokṣa - release from the bonds of existence, attainment of highest bliss. One can say that with respect to this institution, providing, in particular, learning and some elements of artha in youth, the combination of the first three principles in maturity and dedication to mokṣa in old age,⁵⁷ the life of Tolstoy appears somewhat "Hinduist" as well. A tendency to attempt to balance the respective principles can be observed already in his early "Rules" (see above). While a householder he presents a rare example of an intense combination of all these principles, displayed during almost all of the first four decades of his family life, when he strove more and more for mokṣa, though paying tribute to the three other principles. This is especially clear during the period following his spiritual turning-point (that is the eighteen eighties and nineties) - cf. e.g. an example of his artha activities: his concern about author's emoluments for "Voskresen'e" and their proper use - for the support of the "duxobory" sect (cf. also JZ, IV; p. 404 about his attitude to expenses). At the same time his not completely consistent attempts to distance himself from property relations already in the eighteen eighties, witness the constant increase of mokṣa's specific value, which becomes especially significant as compared to other principles in his last decade. Before this decade he pays tribute to sensual love as well, and if we include the sensual pleasures of aesthetic character (e.g. those of music) in the concept of kāma - what does not contradict its meaning in Hinduist tradition - one can say that in fact he combined all the four principles until his death.

Living as a householder, Tolstoy as if makes up for gaps in his student years. Like a brāhmaṇa, who did not complete his Vedic studies in due time, he resumes learning some subjects which are important for his spiritual quest. His diligent and quick mastering of new languages, admired by his biographers, is also a tribute to such striving for perfection. "He studies and teaches all through his life - is it a common passion? Is not it a passion (or duty) of biblical prophets, of Buddha, of brahmins?"⁵⁸ Shortly before his death he includes in his "Path of Life" ("Put'

zizni" - t. 45, p. 409) an unsigned, that is his own, thought: "Consider yourself always a schoolboy, a pupil. Do not think that you are too old to learn, that your soul is already perfect and cannot be better. For a reasonable man no course can be accomplished; he is a pupil till death". In December 1870 he begins to study ancient Greek and already at the beginning of 1871 is able to read the classics.⁵⁹ This knowledge is used by him in the late eighteen seventies and early eighteen eighties to interpret the Gospels ("Combination and translation of the four Gospels" - "Soedinenie i perevod četyrex Evangelij", 1880-1884); in connection with this work he studied special literature, the textual criticism, etc. (cf. t. 24, p. 973 sq.). In October-November 1882 he began to study Hebrew under the guidance of rabbi S.A. Minor, read the Bible in the original, and displayed interest in Talmud. His progress in interpreting the texts was so great, "that sometimes during the debates the learned rabbi had to agree with his pupil's opinions".⁶⁰

Ancient Indian texts describe not only young pupils, but also householders that "approach like pupils" the preceptor (like e.g. Chandogya upanisad, V, 11 - about five householders-brahmanas who become pupils of the wise king). As we see, Tolstoy also "approaches like a pupil" authorities in different religions. In 1883 he meets with a prominent Indologist I.P. Minaeff.⁶¹ In the next year he is absorbed in reading Confucius, Lao-tsze, a.o.⁶² Numerous contacts of his last decades are aimed at deeper understanding of different religious traditions - Indian, Chinese, Muslim, etc. which he studies again and again, "till death" indeed. At the same time he constantly studies different philosophers - ancient and modern.⁶³ One can also consider his attempts to learn certain trades, to perform (instead of servants) some housework - as one more quality bringing him nearer to brahmacarin.

There is also another tendency which he displays more and more in his family life - an inclination to teach, to sermonize. As we know, this function is also typical of many householders in Indian tradition. The upanishadic evidence speaks of such wise men, who accept and instruct pupils (Haridrumata Gautama, Satyakama Jabala, a.o. - cf. Chandogya up. IV, 4.3; 10, 1-3, etc.). Tolstoy's striving to teach appears to be quite extraordinary when compared with similar tendencies of other writers. It is displayed on quite a professional level, even before his marriage. Such is his pedagogical activity in Jasnaja Poljana, when in the eighteen seventies he compiled special text-books ("Azbuka", "Russkie knigi dlja čtenija" which, in particular, contained rich Indian material). Direct preaching of his views - to relatives, friends, correspondents and at last - to the general public - was very typical of him. Beginning in the eighteen eighties he more and more often uses the genres of parables, confessions, interpretation of sacred texts, articles-sermons. It is precisely this activity that was a genuine goal and justification for writing in his last decades. By the way, in this respect as well Tolstoy was very close to ancient Indian tradition, which stressed the didactic, educating function of literature, regarding not only Vedic or Law books but also

such genres as epics, drama, lyric poetry, etc. as preaching certain standards of behavior. So the monk Haribhadra (VIII cent. A.D.) classified the narrative literature as related to certain principles, mentioned above, i.e. as teaching law and morality (dharma), acquisition of property and sensible behavior (artha), or love (kāma). One must say that not only later didactic writing of Tolstoy but his best works of art as well answer this purpose - they are usually marked by strong didactical tendencies and contain a motif of striving for perfection as their essential element. Such are his works created long before his spiritual turning-point - one can recall heroes' images in "Anna Karenina", "War and Peace" and so on, up to the first autobiographical spiritual quest in "Adolescence" ("Otročestvo"). Tolstoy was always true to this didactic principle, and though his creative activity from the eighteen fifties to the seventies was sharply denounced by him later, one can say that it is exactly in that period that this principle was realized by him more convincingly than at any time afterwards.⁶⁴

The growing tendency to preach is displayed e.g. in his record of 2. VI. 1878; "O, God, grant me this (belief-A.S.) and grant me the ability to help others to grasp it" (t. 48, p. 190; cf. his letter to N.N. Strakhov of the end of 1879 - t. 62, pp. 502-503; cf. TL, I, p. 336).⁶⁵ Tolstoy acts according to this need in numerous articles and parables, in his vast correspondence and in everyday conversations - with friends, guests, in his family circle. In this connection one is reminded of his correspondence for the "letter-box of Jasnaja Poljana". In the eighteen seventies-eighties, to amuse themselves, members of his family wrote their own tales, verses, riddles, etc., then opened the letter-box once a week and read its contents aloud. Tolstoy often used this amusement for didactic purposes. Once (in summer 1884) in his humorous notes "A mournful list of lunatics from Jasnaja Poljana ambulance" ("Skorbnj list duševnobil'nyx jasnopoljanskogo gospiatalja" - t. 25, pp. 514 sq), he gave among others his own characteristic: "The sick man is obsessed by a mania which is called "Weltverbesserungswahn" by German psychiatrists. The point of insanity is that the sick man believes that it is possible to change other people's lives by mere words".⁶⁶ It is interesting that this German definition was not invented by him. Tolstoy recalled that 24 years earlier in Southern France (Hyères) in autumn 1860 a German acquaintance called him "Weltverbesserer" (JZ, II, pp. 262-263).

In the stage of the householder, Tolstoy had to fulfil a number of duties which in the course of time oppressed him more and more (especially those connected with property relations). At the same time, staying at home, he could not escape from them completely and, as was previously stated, till his last years was giving tribute to the whole complex of caturvarga (including that of artha). Meanwhile, the desire to leave his home, to accomplish the ideal of liberation, though performed by him at an advanced age, on the eve of death, took hold of him more and more during his last decades and perhaps in this desire the impact on him of Indian spiritual values was manifested most distinctly.

Notes

- ¹ Cf. *Tolstoj und der Orient. Briefe und sonstige Zeugnisse über Tolstois Beziehungen zu den Vertretern Orientalischer Religionen*, v. P. Birukoff, Rotapfel Verlag, Zürich und Leipzig, 1925; Bulgakov, *Knigi*; Zajdenšnur, *Fo'klor*; Šifman; E.P. Čelyšev. *Lev Tolstoj i literatury Vostoka - Izvestija AN SSSR*, Serija literatury i jazyka, t. 38, N. 1, 1979, pp. 36-41; G.Pomeranc. *Tolstoj i vostok*, - "Sintaksis", N. 4, 1979, pp. 56-71; A.Pjatigorskij. *L'interpretazione tolstoiana del buddismo - "Tolstoj oggi"*, Firenze, Sansoni ed., 1980, pp. 237-242; etc.
- ² Cf. his "Religion and science" ("Religija i nauka", 1908, t. 37, pp. 360-362); "About science" ("O nauke", 1909, t. 38, pp. 132-149); etc. On 15-16 VII 1886 he writes to V.G. Tchertkoff; "There are big works - Vedas, that are translated; they are not necessary. Is there some account of the moral teaching from the Vedic selections?" (t. 85, p. 368). In 1907, reading with interest the book of G. Oldenberg (*Budda, ego žizn', učenje i občina*, Moskva, 1905), "he censures it for scientific style, for references to special literature, that is by whom, on what page, in what work, when and what was said... - I do not understand how it is possible to speak in such a manner about the most important questions of human life" (Gol'denveizer, I, p. 202). In 1909, taking for examination the Russian translation of F. Max Muller's *Six Systems of Indian Philosophy* (a valuable indological work of a famous scholar), Tolstoy observes: "I shall read, I shall certainly read it though he is a scholar to my grief. Ah, these scholars!..." (S.N. Durylin. *U Tolstogo i o Tolstom*. - "Prometej", t. 12, Moskva. "Molodaja gvardija", 1980, p. 213; later, returning to it again, he calls it in his record of 23. IX. 1910 "an idle ("pustaja") book" - cf. t. 58, p. 106). On 2. XII. 1909 D.P. Makovicky makes a record; "Boulanger said to Lev Nikolaevič that he wants to study Brahmanism and Buddhism thoroughly so that the critics should not reproach him with ignorance. L.N.: Only, do not be carried away by a scientific style. One should give up criticism as a bad job" (JZ, IV, p. 121; cf. *ibid.*, p. 255, a.o.). Cf. A. Tolstaja, II, p. 116 - on his desire to distort the text of Lao-tsze (translated by competent specialist) because of a certain ideological prejudice; Gusev, pp. 70, 72, 147, 182-183, 191-192, 272-273.
- ³ See e.g. t. 49, p. 126 (a diary of 25. V. 1886); t. 53, p. 61 (12. X. 1895); "Xristianskoe učenje". 35 (1894-1896; t. 39, p. 153); t. 80, p. 108 (a letter to Bishen Narain of 24. IX. 1909); records in JZ, III, pp. 166 (of 13. VIII. 1908); 444 (of 18. VI. 1909), etc.
- ⁴ E.g. *Sutta-nipata*, Sbornik besed i poučenij... prevod s pali na angl. jazyk Dr. Fausböll'em. Russkij prevod N.Ī. Gerasimova, Moskva, 1899; *Buddijskie Suty*, v previde s pali prof. Ris-Dèvidsa.. Russkij prevod N.I. Gerasimova, Moskva, 1900, etc. See: *Biblioteka*, t. I, č. 1, pp. 123-126; č. 2, pp. 288-290, etc.; Bulgakov, *Knigi*, pp. 45 sq.
- ⁵ So for example in November 1909 Tolstoy wanted to learn about the "little known" upanishads, obviously forgotten by him (he doubtless was acquainted

- with them before; cf. e.g. JZ, II, p. 478). One can suppose that he read the Russian translation of Upanishadic selections sent to him in the beginning of 1896 by the translator V. Johnston - cf. t. 69, p. 232; though a copy of the magazine "Voprosy filosofii i psixologii", č. VII, kn. 1 (31), of January 1896, containing on pp. 1-34 V. Johnston's *Otryvki iz upanišad* was not cut (that is not read) by him - *Biblioteka*, t. 2, 1978, p. 30. However there was another book in his library: Ch. Johnston. *From the Upanishads*, Dublin, 1896 containing translations from Katha, Praśna and Chandogya; of its 65 pages the first 25 are cut - cf. Bulgakov, *Knigi*, p. 49). He used for this purpose *The Russian Encyclopaedic dictionary of Brokhaus* (kn. 68, the article of S. Bulič - see JZ, IV, pp. 102; 193); he used the same edition for inquiries about Brahmanism (JZ, II, p. 440), Kṛṣṇa (JZ, IV, p. 121), etc.
- 6 Cf. a record of 15. VIII. 1909, in JZ, IV, p. 46: "We (Slavs, Russians) find ourselves much nearer to Oriental religion and philosophy of India, China, even of Persia - that to those of the West". See analogous evidence in: Gol'denveizer, I, p. 295.
- 7 E.g. on Indian religious tradition (like that of Kṛṣṇa) as the source of "Assyrian" (sic!) and, by ways of this latter, - of Hebrew and Christian doctrines (a record of 10. III. 1910 in JZ, IV, p. 196).
- 8 Such, for example, is his unexpectedly low estimation of Buddhism in comparison to Brahmanism (13. III. 1910 in JZ, IV, p. 197), his views on Samkara (t. 88, p. 18; t. 58, p. 142; cf. Šifman, pp. 126-127), on Schopenhauer (usually most revered by him - see t. 57, p. 158; t. 61, p. 219; JZ, IV, pp. 284, 423; cf. TV, II, p. 177, etc., but also censured for his "idle thoughts and mere words" - see a diary of 20. III. 1890 - t. 51, p. 30). Cf. about this trait: Suxotin, p. 209; Bunin, pp. 71, 85-86.
- 9 Cf. GT, 1828-1855, pp. 175 sq., 196 sq., 214 sq., etc.
- 10 And not conscious only. According to his sister-in-law's evidence, while being operated on, under chloroform (on 28. XI. 1864, after a trauma caused by hunting) he suddenly jumped up from his seat and cried: "My friends, we cannot live like this.. I think... I've decided..." (KT, p. 288).
- 11 G. Pomeranc. *Tolstoj i Vostok*, p. 61.
- 12 A Hindu S.R. Chitale in his letter written evidently in the end of 1907 (t. 78, p. 33). Cf. "Meždunarodnyj Tolstovskij al'manax", Moskva, izd. "Kniga", 1909, p. 331.
- 13 See e.g. the newspaper "Russkoe Slovo", 8. (21) XI. 1910, N. 257, p. 4; cf. *Poslednie dni L'va Nikolaeviča Tolstogo*, Spg., "Voskresenie", (no date), pp. 135, 197; L.R. Lanskoj. *Uxod i smert' Tolstogo v otklikax inostrannoju pečati* - LN, t. 75, kn. 2, 1965, pp. 371, 408, etc.
- 14 Bunin, pp. 16, 34, 47 sq.; 121, 124, 125, etc. Cf. also about Tolstoy's religion as "a neutral blend between a kind of Hindu Nirvana and the New Testament" (Nabokov, p. 140).

- 15 *Konspekty lekcii M.M. Baxtina* - "Prometej", t. 12, p. 261. Cf. other analogies in: *Tolstovskie dni 1960 goda v Moskve* - LN, t. 75, kn. 1, 1965, pp. 237 (in a speech by K. Kripalani), 194 (B. Chaturvedi); *Mir otmečaeť pjadidesjatiletie so dnja smerti Tolstogo* - *ibid.*, kn. 2, p. 544 (cf. "Cultural news from Asia". - Tolstoi Seminar number. New Delhi 1960).
- 16 Such an attitude appears to be closer to the "Hinduist world outlook" than to the Christian (V. Nikitin, "*Bogoiskatel'stvo*" i *bogoborčestvo Tolstogo* - "Prometej", t. 12, p. 127); cf. Gol'denvejzer, I, p. 182 - a record of 12 II 1906).
- 17 A noteworthy example - still more interesting since it is presented in a poetical text - is an apology of resistance in J. Brodskij's "A speech about the spilled milk" ("Reč' o prolitom moloke", 1967); "I am thinking almost of a riot! I did not swear an oath to the squint-eyed Buddha ... Let it be shut.. the bread-slicing store (the almshouse) of Jasnaja Poljana!" (Iosif Brodskij. *Konec prekrasnoj ėpoxi*. Ann Arbor, izd. "Ardis", 1977, p. 15).
- 18 See H. Zimmer. *Myths and symbols in Indian art and civilization*, Princeton, 1974, pp. 217-221 (on a parable about a Czech captain who has shown a Cracow rabbi a treasure hidden in his house; cf. A. Syrkin. *About one Hassidic parable* - "Darshana International", vol. XIX, Jan. 1979, N. 1, pp. 43-47).
- 19 It is not possible (though not confirmed by positive evidence) that Tolstoy could have heard about Buddhism in the late eighteen fifties as well, when he more than once met in Moscow with O.A. Kireeva and A.N. Chicherina - young but well educated, who were according to E.I. Sytina "among girls who courted him" and were both "devoting much attention to the questions of Buddhism" - cf. *Vospominanija E.I. Sytinoj (Čixačevoj)* - LN, t. 37/38, L.N. Tolstoj, II, 1939, p. 404; Šifman, pp. 115-116.
- 20 T. 48, pp. 101, 503; cf. Šifman, pp. 116 sq.
- 21 See a list of works, that have impressed him during his life, in Tolstoy's letter to M.M. Lederle of 15. X. 1891 (t. 66, p. 68).
- 22 At this time (6. IV. 1888) N.N. Strakhoff wrote to him: "I am sending to you the *Buddhism* of I.P. Minayeff, our famous Sanskritologist. He is the greatest admirer of yours and he asked me to send you the book" (*Perepiska L.N. Tolstogo s N.N. Straxovym*, Spb. 1913, p. 370). Cf. about Tolstoy's acquaintance with Minayeff: GT, 1881-1885, pp. 217-218.
- 23 In his letter to G.A. Rusanov o f 12 III 1889 (TL, II, p. 442).
- 24 T. 23, pp. 25-26 ("Ispoved'"); t. 25, pp. 540-543, 659, 887-890 ("Siddarta, prozvannyj Buddoj, t.e. svjatym, žizn' i učenje ego"); t. 41, pp. 96-101 ("Krug čtenija"); cf. about the importance of similar biographies for Tolstoy in his

- letter to V.A. Posse of 24 II 1910 (t. 90, pp. 82-89). See Zajdenšnur. *Fol'klor*, pp. 35 sq.; OT, 1886-1892, pp. 79-80.
- 25 Tolstoy did not know perhaps (and anyhow did not mention) the Sanskrit Hinduist source of these words (Chandogya upanisad, VI, 8, 7 sq.), which he took from the German magazine "Theosophischer Wegweiser", N. 5, 1905 (*Das bist du*). Cf. t. 34, p. 555; T.N. Arxangel'skaja. *Tolstoj i Solom-Alejsem* - JS, 1960, pp. 156 sq. In works about Tolstoy this saying is sometimes called erroneously "Buddhist" (Gol'denvejzer, I, p. 130; cf. Šifman, p. 123, 499).
- 26 See his letter to N.O. Einhorn of 2. IV. 1909 (t. 79, pp. 142-143); Šifman, pp. 261 sq.
- 27 To S.R. Chitale of 3. II. 1908 (t. 78, p. 32). Cf. e.g. on his admiration for Vivekananda - t. 78, pp. 84-85; Gusev, p. 119.
- 28 Cf. *Perepiska Tolstogo s M.K. Gandi* - LN, t. 37-38, 1939, pp. 339-352; J. Lavrin. *Tolstoy and Gandhi* - "Russian review", vol. 19, 1960, N. 2, pp. 132-139; M. Markovich. *Tolstoj et Gandhi*, Genève, 1972.
- 29 It refers e.g. to Islam of Zarathustrism which he mentioned relatively seldom. Cf. "Koran" in the beginning of a list in "Krug čtenija" (t. 42, p. 155; the order is changed in favour of the Bible in a similar saying in "Put' žizni" - t. 45, p. 424); "Zoroastrism" in t. 38, p. 423, etc.
- 30 The examples adduced here, though not exhaustive, embrace the great majority of these enumerations and thus reflect approximately the correlation of respective evidence.
- 31 In the present case the reliability of JZ is certainly not so great: stenographic records of D.P. Makovicky, deciphered by him later, could not necessarily preserve the exact order of Tolstoy's words.
- 32 Tolstoy often varied the transcription of this name (Lao-tze, Laodzy, Lao-si, etc.).
- 33 Some of these cases were called forth by Jewish correspondents who drew his attention to similar examples (as in his letter to Ė.Z. Cyfrinovič of 28. IV. 1909 - t. 79, p. 171).
- 34 The following editions were used by him: *Contes et fables indiennes de Bidpai*, in: Panthéon Littéraire. Littérature Orientale, Paris, 1839; *Les avadanas, contes et apologues indiens, inconnus jusqu'à ce jour*, tt. 1-3, Paris, 1859; cf. Zajdenšnur, *Fol'klor*, pp. 27 sq.; eadem, *Poslovicy i pogovorki v proizvedenijax, dnevnikax i pis'max Tolstogo* - LN, 69, kn. 1, p. 629 (NN 1091-1093); GT, 1870-1881, p. 57 sq.; t. 21, pp. 547 sq.

- 35 Among these anthologies, "Dlja duši. Izrečenija myslitelej raznyx stran i raznyx vekov" (1909; t. 40, pp. 363-395) seems to be less representative due to its relatively small size (with a considerable quantity of unsigned sayings). Nonetheless its evidence in all corresponds to certain regularities testified to here (predominance of the new Western tradition, approximately equal quantity of antique and Christian sayings, a considerable prevalence of all oriental traditions over Judaism).
- 36 As we know, Tolstoy highly appreciated separate Talmudic sayings which he first encountered in the extracts of the treatise "Pirkei Avot" (*Mirovozzrenie talmudistov*, t. I-III, Spb. 1874-1876) which he cited often (cf. Biblioteka, I, č. 2, pp. 29-36; I.B. Teneromo, *L.N. Tolstoj o evrejax*, Spb., "Vremja", 1908, pp. 37 sq.; JZ, II, p. 9, etc.). However after his acquaintance with the complete Russian translation (*Talmud, Mušna i Tosefta*. Kričičeskij perevod N. Pereferkoviča, tt. 1-7, Spb. 1900-1905), brought to him by P.A. Sergeenko in spring 1906, Tolstoy experienced a disappointment due to the essentially ritualistic character of the text (his similar reaction is often testified to with respect to Hinduist, Christian, a.o. rituals). Tolstoy calls this text "rubbish", "poor in thought", etc. (JZ, II, pp. 157, 169, 333, 335). In the beginning of 1910 he sums up: "In the Talmud narrow-minded nationalistic doctrine is found beside the greatest truths. And certainly, there is a great deal of the former, while the later are but few" (JZ, IV, p. 156, cf. 200). However, the matter was not confined to the re-evaluation of the Talmud alone. At the end of 1907 Tolstoy observes: "Jews have no religious feeling. The Old Testament and Spinoza's philosophy are both without religion. I could choose for "Krug čtenija" only one of Spinoza's sayings and even this one is average" (JZ, II, p. 593; cf. other remarks about the absence of great thinkers among Jews - a record of 21. IV. 1907 in JZ, II, p. 418; the lack of religiosity among Jewish prophets - JZ, IV, p. 121). These words, obviously inaccurate (cf. "Krug čtenija": t. 41, pp. 151-153, 237, 382, 437, 515, 531; t. 42, pp. 357, 435, 564), can perhaps be explained by forgetfulness. The other possible reason is the prejudice of D.P. Makovicky, who was inclined to antisemitism ("If you have not experienced it, you should have been a saint" - Tolstoy once said to him - JZ, III, p. 226; cf. JZ, II, p. 375; III, pp. 174, 280; IV, p. 378). The context of this remark shows that it was evidently connected with Tolstoy's interest in 1906-1907 in the works of H.S. Chamberlain (*Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München, 1907); *Evrei, ix proisxoždenie i pričiny ix vlijanija v Evrope*, Spb., 1906). One can suppose that this interest corresponded to some of Tolstoy's own ideas (cf. his talk with F.A. Strakhoff in 1905 - JZ, I, pp. 351-352) and that it could call forth a certain re-evaluation of Judaic and partly early Christian values on Tolstoy's part. So he repeats after Chamberlain that "Christ was not a Jew by his race", he says that Paul introduced the Jewish spirit into Christianity (belief in salvation, resistance), that his Epistles are "enthusiastic ravings of a barbarous superstitious Jew" and so on (t. 77, p. 258; cf. t. 55, pp. 239, 557; JZ, II, pp. 202, 275, 307, 371, a.o.). These ideas were set forth in an article: "Why Christian peoples in general and the Russians in particular, now find themselves in a disastrous situation" (Počemu xristianskie narody voobšče i v osobennosti ruskij

naxodjatsja teper' v bedstvennom položenii; May 1907 - t. 37, pp. 348-359; cf. JZ, II, p. 440). The racial motivation is somewhat smoothed down here; however the traditional Church belief, that has been for centuries confessed as Christian, is characterized here as a "very coarse Jewish sect". These ideas, paradoxically bringing Tolstoy together with some widespread racial theories of the XXth century go along with his own numerous and well known statements against antisemitism - not only within the framework of social, legal or personal relations, but - in obvious contradiction to the views cited above - in the sphere of religion or national psychology. Thus on 19. X. 1906 he makes a remark concerning Chamberlain's book "Evrei": "What a weak argument... How wrong... To discuss the psychology of races in such a manner, to cast aspersions on the whole people!" (JZ, II, p. 275; cf. Gusev, pp. 82, 165 sq., 236). According to M. Gorkij's evidence, Tolstoy objected once to a priest who thought that Christ was not a Jew (TV, II, p. 463; cf. *ibid.*, p. 488: "there are no unbelieving Jews"). Another noteworthy opinion concerns the words of H. Thoreau about the religion and philosophy of the Jews as more barbarous and coarse than the religion of the Hindus (*New scraps from Thoreau* - "Review of Reviews", vol. XXXI, N. 183, March 1905, pp. 192-193 - "Hindooism versus Judaism"): "Are you of the same opinion as Thoreau?" - I asked him. - "Yes. But we know the whole Jewish Bible, while he selects from Vedanta only the most sublime. If one takes all, then it appears that in the latter it is also mixed with superstition similar to the books of the Jews. And meanwhile the teaching of the Prophets is sublime" (JZ, I, p. 216; cf. IV, p. 378 - one of the last records of 11. X. 1910; "Jews have great intellects and religious feeling"; cf. Tolstoy's letters to F.B. Getz, I.B. Fainerman, etc. - t. 65, pp. 45, 191; t. 69, p. 53; Gusev, p. 66, etc.). As we know, Tolstoy often contradicted himself (cf. above, note 8), however in separate cases one may suggest a definite tribute to some prejudices (not only class, but national as well - cf. his confessions of dislike for Poles in his youth, of love for the French, etc. - JZ, II, p. 599; IV, p. 94; TV, II, p. 502; Gusev, pp. 138, 180, a.o.) from which he did not free himself until the end of his life (see below). One can suggest that Tolstoy's relation to Jews, who began to play on the boundary of XIX-XX centuries, a far greater role in Russian social and cultural life, than during the first 50-60 years of his life, was marked by a certain inertia of "asemitism". The latter permits us to better understand some of his reactions, e.g. specific and rather irritated estimation of the Dreyfus case (irrespective of the question of culpability) as an exaggerated, unnecessary racket (cf. e.g. "O Šekspire i o drame" - t. 35, pp. 260-261; A.I. Faresov. *Moe znakomstvo s L.N. Tolstym* - "Gos. Literaturnyj muzej. Letopisi, kn. 2. L.N. Tolstoj, Moskva, 1938, p. 443; JZ, I, p. 171; *Interv'ju i besedy s L'vom tolstym*. M. "Sovremennik", 1987, str. 121-122, 134; etc.).

Another interesting piece of evidence - his answer to the appeal to express his opinion about the Kishinev massacre. His natural blame is anticipated by a number of general phrases, the sense of which is an obvious unwillingness to speak out, while the end of the letter contains advice, which sounds natural for Tolstoy, but is scarcely appropriate in the present situation: the Jews should not participate in violence themselves (a letter to E.G. Linetskij of 24 IV 1903 - t. 74, pp. 106-108). A similar confession of the lack of interest is found in an

earlier letter to F.B. Getz of 25.-26. V. 1890 (t. 65, pp. 98-99). In the beginning of 1908, besieged with letters of È.R. Stamo who was seeking Tolstoy's sympathy for her antisemitic sentiments, he said: "I shall not answer her. I want to be left in peace. I am neither for Jews nor against them" (JZ, III, p. 17). In another similar letter which summoned him to compile a book against "kikes drawing the gold out of Christians", he makes a note in summer 1910: "to answer that the kike is within yourself" (t. 82, p. 250). In one of his last letters on 21. X. 1910 he answers to S.A. Treiger: "I cannot express my opinion neither for nor against Zionism since this question does not interest me" (t. 82, p. 200; cf. however an obviously negative attitude in his letter to I.B. Fainerman of 15. IV. 1893 - t. 66, p. 311; cf. also t. 72, p. 45; JZ, III, p. 87, etc.). Thus the censure of antisemitism varies here with his unwillingness to be engaged in respective problems. At the same time we see that his "asemitism" suffered certain modifications, sometimes taking a negative approach. Notwithstanding Tolstoy's numerous statements in the spirit of "there is no question here of Greek and Jew" (Colossians 3.11) his judgements were marked as a rule: whether good or bad, a Jew was perceived by him as a Jew (cf. t. 49, p. 68 sq.; JZ, II, pp. 150, 422; TV, II, p. 502; etc.). At the same time in conformity with his doctrine, Tolstoy naturally tried to get the better of his own negative emotions and one can trace such efforts in some of his remarks. Here is a highly characteristic example, to a certain degree summing up the problem - a talk in the spring of 1908: "L.N. corrected someone who had said "kike" ("žid"), asking him to say "Jew" ("evrej")... L.N. I am fighting the evil feeling to Jews... Aleksandra L'vovna. As it is to me, I have not such feeling at all. L.N. It is good". (JZ, III, p. 73; cf. p. 42). See also: F. Goetz, *L. Tolstoj und das Judentum*, Riga (O.J.); A.G. Bazac, *Tolstoj i evrei*, Monte Carlo, 1961, etc.

- 37 *The sayings of Mahomet by Abdullah Al Suravardi* - cf. t. 40, pp. 343-349 ("Izrečenija Magometa ne vošedšie v Koran"), 499. Cf. his high evaluation of Islam in a letter to E.E. Vekilova of 13.-16. III. 1909 - t. 79, pp. 118-120; Gusev, p. 196.
- 38 "Confucianism is contained ("pokryvaetsja") in Brahmanism" (a remark of 27 X 1907 in JZ, II, p. 545).
- 39 This rise of Indian tradition parallel to the lowering of Judaism in Tolstoy's estimation can be compared to the idea of H. Thoreau, which Tolstoy accepted, though with substantial reservations (cf. above note 36). Another comparison (despite all the differences of doctrines and characters) can be made with a philosopher who interested him greatly - A. Schopenhauer - cf. the latter's enthusiastic words about Upanishads, where "aus jeder Seite treten uns tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen... Und o, wie wird hier der Geist rein geworden von allem ihm früh eingepflichten jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie!" (*Parerga*, II, § 185 - A. Schopenhauers sämtliche Werke, 2. Aufl., Leipzig, Bd. 6, 1922, S. 426).

- 40 Numerous comparisons between Kṛṣṇa and Christ were often suggested at that time and are still made today. One can speak here of reasonable typological parallels (persecution of a divine child, an image of a pastor - saviour, etc.), however the suggestions about genetic dependency (e.g. about activities of early Christian communities in India, of Christ's or evangelist John's acquaintance with the teachings of Kṛṣṇa - as e.g. in the talk cited above - JZ, IV, p. 121; or attempts to bring together respective etymologies) are obviously devoid of scientific importance. Cf. J. Kennedy, *The Child Krishna, Christianity and the Gujars* - "Journal of the Royal Asiatic Society", 1907, pp. 951-991; A. Keith, *The Child Krishna*, - ibi., 1908, pp. 169-175; R. Garbe, *Indien und das Christentum*, Tübingen, 1914, p. 201 sq.; E.W. Hopkins, *Epic mythology*, Strassburg, 1915, p. 216, n. 1; E.V. Hayes, *Krishna and Christ - "The Aryan Path"*, vol. 35, Oct. 1964, n. 20, p. 466; E.G. Suhr, *Krishna and Mithra as Messias* - "Folklore", vol. 77, 1966, pp. 205 sq. etc.
- 41 In his article "What the art is" ("Čto takoe iskusstvo", 1897-1898) Tolstoy mentions the history of Buddha (Sakia muni) among the most deep and touching subjects, accessible and clear to all (t. 30, p. 109; cf. a record of 20 X 1896 - t. 53, p. 112). Tolstoy more than once used respective comparisons. So in his memoirs ("Vospominanija", 1903-1906) he alludes to a certain legend about Buddha's charity comparing the care which his "aunty" ("teten'ka") T.A. Ergol'skaja took of him, and his brothers with Buddha's care of a wounded swan (t. 34, p. 365). He called his son-in-law's household: "samsara". Cf. TV, II, pp. 289, 488, etc.
- 42 There are also numerous attempts at a Buddha-Christ comparative study. Similar to the parallel mentioned above (note 40) the typological affinities (the history of birth, temptation, etc.) do not justify the establishing of genetic relations. Among the works of the last decades cf. A. Osborn, *Buddhism and Christianity in the light of Hinduism*, London 1959; W.L. King, *Buddhism and Christianity. Some bridges of understanding*, London, 1962; I.A. Sparks, *Buddha and Christ: a functional analysis* - "Numen", vol. 13, 1966, pp. 190-204; H. Nakamura, *Pure land Buddhism and Western Christianity compared: a quest for common roots of their universality* - "Journal for philosophy of religion", vol. 1, N. 2, 1970, pp. 77-96; H. Röhr, *Buddhismus und Christentum* - "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", 1973, Bd. 25, H. 4, S. 289-303; J.W. Boyd, *Satan and Mara. Christian and Buddhist symbols of Evil*. Leiden 1975; R. Stehly, *Bouddhisme et Nouveau Testament* - "Revue d'histoire et de philosophie religieuses", 1977, 57 an., N. 4, p. 433-437, etc. In Tolstoy's library there was a book of O. Veeck: *Buddha and Christus*, Berlin 1893 (See Bulgakov, *Knigi*, p. 48).
- 43 Cf. Gol'denveizer I, p. 202; Bulgakov, *Knigi*, p. 46 (Tolstoy's specific remarks about the lack of essential difference between Buddhism and genuine Christianity: "Both preach the God of Love and deny the personal God").
- 44 With respect to Tolstoy's non-acceptance of Buddhist illusionism and his rationalistic, "protestant" interpretation of Buddhism (in confirmity with his

definitions of religion - t. 35, pp. 162 sq.; t. 39, pp. 7 sq., etc. - see below) cf. Pjatigorskij, pp. 237 sq.; *ibid.* pp. 298-299 (a résumé by S. Graciotti). See also: Gol'denvejzer, I, p. 182.

- 45 Cf. GT, 1828-1855, p. 533.
- 46 GT, 1855-1869, pp. 327-329. Cf. evidence of his attitude to Easter celebrations in the eighteen eighties: "I shall kiss dear Misha Sukhotin with pleasure, but I cannot understand what it has to do with Christ; and I understand still less how he could rise from the dead" (Suxotin, p. 204).
- 47 Gol'denvejzer, I, p. 221. Cf. his remark on miracles performed by contemporary yogis: "I am sorry that an element of the supernatural is present in this sublime Indian doctrine" (JZ, III, p. 444).
- 48 Tolstoy's attitude to this problem was nevertheless not quite consistent. Cf. his more positive opinion after reading the book of G. Oldenberg (*Budda, ego žizn', učenje i obščina* Moskva, 1905 - a record of 10. IV. 1907 in JZ, II, p. 311); a talk with T.A. Kuzminskaja in the same year ("I think that all of us have lived before" - Suxotin, p. 197); cf. Bunin, p. 85.
- 49 See respectively: *The Laws of Manu*, tr. by G. Bühler, Delhi, a.o., 1967, *The Institutes of Vishnu*, tr. by J. Jolly, Delhi, a.o., 1977; *Sacred Laws of the Aryas*, tr. by G. Bühler, Delhi, a.o., pt. I-II, 1975. Cf. more details about aśramas in: M. Winternitz, *Zur Lehre von der Aśramas* - "Festgabe H. Jacobi", Bonn, 1926, S. 215-227; F. Weinreich, *Entwicklung und Theorie der Aśrama - Lehre im Umriß* - "Archiv für Religionswissenschaft", Bd. 27, 1929, S. 77-92; P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, p. 2, Poona, 1941, pp. 1917 sq.; L. Skurzak, *Études sur l'origine de l'ascétisme indien*, Wrocław, 1948; L. Dumont, *World renunciation in Indian religions* - "Contributions to Indian sociology", N. 4, April 1960, pp. 44 sq; A. Syrkin, *Nekotorye oboznačenija aśram v upaniśadax* - "Księga pamiątkowa ku czci E. Szuszkiewiczza", Warszawa, 1974, pp. 229-233, etc.
- 50 M.M. Bakhtin continues (*Konspekty*, p. 261): "He dedicated his youth to science. In the following years he gave himself over to orgies and revelries. At the age of 35 he married and began to acquire wealth and glory. In his declining years he renounced the mundane vanity and dedicated himself to serving God". We should note here, in particular, that Tolstoy's school and student years corresponded very little to brahmacarin's pious studies. There is no special state in Indian tradition which should be correlated to "orgies and revelries". The last stages of his life seem to be more characteristic, though there are substantial reservations with respect to these latter as well. Some of their specific traits, however, call forth other analogies with India (see below).
- 51 Cf. on the character of respective terminology (in particular, on notions of patha, marga, etc. as metaphorical designations of the way, leading to liberation, of the capacity for such progress, and so on): J. Gonda. "Ways" in *Indian religions* - "Selected studies", vol. IV, Leiden, 1975, pp. 317-336.

- 52 Cf. GT, 1828-1855, pp. 175 sq.; 234 sq.; memoirs of A.A. Tolstaya (TV, I, p. 94), etc.
- 53 GT, 1828-1855, pp. 214 sq.; cf. T.L. Suxotina-Tolstaja, *O smerti moego otca i ob otdalennyx pričinox ego uxoda* - in: Suxotina-Tolstaya, pp. 371 sq. (ST, pp. 188 sq.); B. Eixenbaum, "Tolstoj - student" - in: *Lev Tolstoj. Semidesjatye gody*, Leningrad. Izd. "Xudožestvennaja literatura", 1974, pp. 203, 212 sq.; idem. "O protivorečijax L'va Tolstogo" - in: *O proze*, Leningrad, Izd. "Xudožestvennaja literatura", 1969, pp. 29 sq.
- 54 So e.g. he works out certain rules of gambling, of behavior in society, etc. (cf. GT, 1828-1855, pp. 272 sq.).
- 55 Ibid., p. 170 sq.; A. Tolstaja, I, pp. 59 sq., TV, I, p. 35.
- 56 GT, 1828-1855, p. 236.
- 57 See e.g. Kamasutra, 2.2.; cf. A. Daniélou. *Les quatre sens de la vie et la structure sociale de l'Inde traditionnelle*, Paris, 1963; U. Tähtinen, *Indian philosophy of value*, Turku, 1968; L. Dumont. *World renunciation*; A. Syrkin, *K sistematizacii nekotoryx ponjatij v sanskrite* - "Semiotika i vostočnye jazyki", Moskva, 1967, str. 146 sq.; Ch. Malamoud, *On the rhetoric and semantics of puruṣārtha* - "Contributions to Indian Sociology", New Series, vol. 15, N. 1-2, 1981, pp. 33-54; A. Sharma, *The Puruṣārthas: A study in Hindu axiology*, Michigan 1982.
- 58 Bunin, p. 121. Cf. Gusev, p. 77.
- 59 GT, 1870-1881, pp. 23 sq.; cf. A. Tolstaja, I, pp. 306 sq.; JZ, II, p. 345. One can add that at the end of 1900 Tolstoj began to learn Dutch and in 2-3 months could read it rather well (Gol'denvejzer, I, p. 81).
- 60 GT, 1881-1885, pp. 164-165.
- 61 Ibid., pp. 217-218.
- 62 Ibid., pp. 283 sq.
- 63 For example, A. Schopenhauer; G. Hegel in summer 1870 (cf. S. Tolstaja, I, p. 495, etc.).
- 64 It was more than once observed by Tolstoj's contemporaries, who witnessed his evolution. Cf. a letter, sent to him by poet A.N. Apukthin on 31. X. 1891: "For us, who have studied you since our childhood, this propagation contains nothing new. Your basic ideas are scattered about all your works, even the earliest ones". Apukthin explains the interest in Tolstoj's preaching by his classical writings ("the preaching will disappear, but those great immortal creations, which you renounce, will remain. Regardless of you, they will

comfort people and perfect their morality for a long time" - LN, t. 37/38, L.N. Tolstoj, II, pp. 441-442). Tolstoy, however, was aware of this ("War and Peace" played the role of a bait without which they perhaps would not have made acquaintance with Tolstoy" (i.e. with his preaching) - Suxotin, p. 212; cf. Gusev, p. 260). "It is rather difficult to separate Tolstoy the preacher from Tolstoy the artist" (Nabokov, p. 140, cf. *ibid.*, p. 202 - on Tolstoy's device of 'the functional ethical comparison').

- 65 GT, 1870-1881, p. 606; cf. also S. Tolstaja I, p. 189 (a record of 3. VI. 1891). Some of Tolstoy's remarks show that sometimes he felt a certain contradiction between his propagation and one of his convictions (to abstain from temptation to arrange the life of other people) - cf. e.g. his words to son Lev L'vovič: "I answer those questions which people ask me. And if I give way to a wish to teach others, then I behave badly" (Suxotin, p. 209); Cf. t. 63, p. 200; Gusev, pp. 105, 122; etc.
- 66 Cf. S. Tolstoy. pp. 420 sq., 426; A. Tolstaja, I, pp. 410 sq.; GT, 1881-1885, pp. 335 sq.

Literature

References to volume and page without further designations indicate the "jubilee" edition of Tolstoy's complete works: L.N. Tolstoj. Polnoe sobranie sočinenij. (jubilejnoe izdanje), tt. 1-90, Moskva, Gos. Izd. xudožestvennoj literatury. 1928-1958. Following abbreviations are used below:

- Biblioteka - Biblioteka L.N. Tolstogo v Jasnoj Poljane. Bibliografičeskoe opisanie. t. I. č. 1; 2, t. II, Moskva, "Kniga" 1972-1978.
- Bulgakov. Knigi - V.E. Bulgakov. Knigi ob Indii v biblioteke L.N. Tolstogo - "Kratkie soobščeniija Instituta Vostokovedeniija AN SSSR", XX, Moskva, 1959, pp. 45-56.
- Bunin - I.A. Bunin. Osvoboždenie Tolstogo - "Sobranie sočinenij", t. 9, Moskva, Izd. "Xudožestvennaja literatura", 1967, pp. 7-165.
- Gol'denvejzer I; II - A.B. Gol'denvejzer. Vblizi Tolstogo, Moskva, Gos. Izd. Xudož. lit., 1959; Vblizi Tolstogo, tom II, Moskva - Petrograd, Kooperativnoe izdatel'stvo, 1923 (memoirs of A.B. Goldenweiser).
- Gusev - N.N. Gusev. Dva goda s Tolstym. Moskva. "Xudožestvennaja literatura", 1973.
- GT 1828-1855; 1855-1869; 1870-1881; 1881-1885 - N.N. Gusev. Lev Nikolaevič Tolstoj. Materialy k biografii s 1828 po 1855 god, Moskva, Izd. AN SSSR, 1954; idem - s 1855 po 1869 god, 1957; idem - s 1870 po 1881 god, 1963, idem - s 1881 po 1885 god, izd. "Nauka", 1970.

- JS - Jasnopoljanskij sbornik, Tula.
- JZ - U Tolstogo. 1904-1910. "Jasnopoljanske Zapiski" D.P. Makovickogo, Kn. 1-4; Ukazateli - LN, t. 90, Moskva, "Nauka", 1979-1981 (diaries of D.P. Makovicky).
- Kuzminskaja - T.A. Kuzminskaja. Moja žizn' doma i v Jasnoj Poljane. Vospominanija. Tula, 1959 (memoirs of T.A. Kuzminskaya).
- KT - Tatyana A. Kuzminskaya. Tolstoy as I knew him. My life at home and at Yasnaya Polyana. N.Y. The Macmillan company 1948.
- LN - Literaturnoe Nasledstvo, Moskva, Izd. ANSSSR; "Nauka".
- Nabokov - V. Nabokov. Leo Tolstoy - in: "Lectures on Russian Literature". London. Pan books Ltd., 1983, pp. 173-243.
- OT 1886-1892 - L.D. Opuľ'skaja. Lev Nikolaevič Tolstoj. Materialy k biografii s 1886 po 1892 god. Moskva, "Nauka", 1979.
- Suxotin - M.S. Suxotin. Tolstoj v poslednee desjatiletie svoej žizni - LN, t. 69, kn. 2, 1961, p. 141-236 (memoirs of M.S. Sukhotin).
- Suxotina-Tolstaja - T.L. Suxotina-Tolstaya. Vospominanija. Moskva, "Xudožestvennaja literatura", 1976 (memoirs of T.L. Suxotina).
- ST - Tatiana Tolstoy. Tolstoy remembered, tr. by D. Coltman, London, Michael Joseph, 1972.
- Šifman - A.I. Šifman. Lev Tolstoj i Vostok. Moskva, Izd. "Nauka", 2nd ed. 1971.
- A. Tolstaja I; II - A.L. Tolstaja. Otec, t. I-II, New York, Izd. imeni Čexova, 1953 (memoirs of A.L. Tolstaja).
- S. Tolstaja I; II - S.A. Tolstaja. Dnevnik, t. I-II, Moskva, "Xudožestvennaja literatura", 1978. (diaries of S.A. Tolstaja).
- S. Tolstoj - S.L. Tolstoj. Očerki bylogo. Tula, 1965. (memoirs of S.L. Tolstoj)
- TD - The final struggle, being countess Tolstoy's diary for 1910, transl. with an introd. by A. Maude, London, G. Allen and Unwin, 1936.
- TL, I; II - Tolstoy's letters, vol. I-II, selected, ed. and transl. by R.F. Christian, New York, Ch. Scribners' sons, 1978.
- TV, I; II - Tolstoj v vospominanijax sovremennikov, tt. I-II, Moskva, "Xudožestvennaja literatura", 1978.
- TW - (The works of Leo Tolstoy). Tolstoy - centenary edition, vol. 1-21 Oxford, London, 1928-1937.
- Zajdenšnur. Fol'klor - È.E. Zajdenšnur. Fol'klor narodov Vostoka v tvorčestve L.N. Tolstogo - JS, god 1960-j, pp. 19-39.

О НОВЫХ И НОВЕЙШИХ МИФОЛОГИЗИРУЮЩИХ СИСТЕМАХ

Намечающийся с XVII века кризис европейского традиционного сознания, а вместе с ним разочарование в ортодоксальных формах религии влекут за собой, начиная с этой эпохи, все возрастающую потребность в новых неконформистских мифологемах преимущественно сотериологического характера. С этого времени и по сию пору продолжают возникать и развиваться всевозможные сектантские движения, ереси и т. п., противопоставляющие себя ортодоксии, однако формирующиеся в рамках соответствующих религий, а также появляются учения, в которых преобладающую роль играет индивидуальное мифологизирующее творчество. Ярким примером первых являются саббатинская и франкианская мифологии, в которых традиционная мифология иудаизма прикладывается к определенной исторической личности, провозглашаемой Мессией. Примеры второго типа (о которых ниже) характерны главным образом для двадцатого века. На примере тех и других течений, как относящихся к новому времени и хорошо засвидетельствованных, могут быть вскрыты некоторые особенности мифологизирующего сознания в его отношении к истории, шире - как детерминированного, с одной стороны, общими мифологическими моделями данной культуры, с другой - опирающегося на комплекс более универсальных архетипических представлений, влияющих на формирование основного мифа данной системы. Такая двоякая обусловленность объясняет отчасти необычайную жизнеспособность мифологизирующих систем, приспособляющихся, как и все глобальные модели, к абсолютно любым обстоятельствам как положительного, так и отрицательного свойства, причем последние, как мы видим хотя бы на примере истории Саббата Яцеви, с его взлетами и падениями, трактуются либо как необходимое, по тем или иным причинам, вмешательство враждебных сил, либо как нечто необъяснимое на поверхностном уровне, однако оправданное на уровнях более глубинных и т. п.; более того, мифологизирующее сознание склонно считать реальностью именно те структуры, которые вписываются в его мифотворческие модели, все же иные, хотя бы и объективно существующие с точки зрения обыденного сознания, для сознания мифологизирующего теряют реальность, представляются призрачными и т. п.

Антирационалистические и мистические тенденции в средневековом иудаизме, культивируемые на основе прежде всего каббалистической символики и практической каббалы, полсужили благоприятной почвой для зарождения нескольких мощнейших мифологизирующих течений, потрясавших иудаизм на протяжении XVII-XVIII столетий. Исторически первым из этих течений, проливающих свет на функционирование новейших мифологизирующих систем, к числу которых они, несомненно, относятся, явилось так называемое саббатрианство. Саббатрианская мифология, с ее продолжением в позднейшем франкианстве, выросла из приложения, под углом зрения практической каббалы, одной из центральных мифологем иудаизма, а именно, мессианской - к личности экзальтированного мистика Саббатай Цеви (1626-1676), каббалиста из Смирны, однако, формировалась с использованием многообразных мифологических архетипов, выходящих далеко за пределы собственно иудейской мифологии, вплоть до принятия ее носителями христианства или ислама (см. ниже). Проследим кратко основные моменты формирования и развертывания саббатрианского мифа и историю его стремительных, столь характерных для новейших мифологизирующих систем, модификаций.

Саббатай Цеви, с детства отличавшийся мистической устремленностью и получивший хорошую каббалистическую подготовку "по писаниям Ари", с ранних лет привлекал к себе внимание экзальтированной молитвой, которую он практиковал со своими учениками на морском берегу, аскетическим образом жизни, самоистязанием и постами (он, в частности, отказывался от брачной жизни оба раза, когда его женили родители; тот же мотив мы находим в различных культурах святости, например, он присутствует в христианском житии Алексия, человека Божьего); ему слышались голоса и являлись видения. Между тем, в каббалистическом учении восточной школы торжествовали мотивы личной святости, переходящие в мессианские идеи: считалось, что с помощью нравственной чистоты, аскетизма и каббалистических упражнений можно достичь святости, заключающейся в высвобождении чистого "ядра" - из "скорлупы" мира нечистого; божественных искр, заложенных во все существующее - от власти сил зла. Высшая мера святости должна была быть воплощена в Мессии, с помощью которого злые силы должны быть окончательно уничтожены, а Израиль должен возвратиться в свою прежнюю землю. Настроения эти поддерживались каббалистическими вычислениями и операциями с словами Священного писания через числовые значения букв; с помощью подобных магических операций на протяжении этого времени пришествие Мессии неоднократно предсказывалось и даже

магически "вызывалось". Дважды в XVI в. некто Амер Лемлин и Давид Реубейни объявляли себя Мессиями. Исходя из некоторых толкований священных текстов, пришествие Мессии приурочивали на этот раз к 1648 г., тогда как в христианских кругах такое пришествие отнесли, опираясь на Апокалипсис, к 1666 г.

Под влиянием этих и подобных чаяний Саббатай приходит к убеждению, что он и есть Мессия, каковым провозглашает себя сначала - в кругу учеников, затем - публично путем серии символических действий. Первым из этих действий было провозглашение в синагоге, после семикратных ударов по кивоту Завета, непроизносимого четырехбуквенного имени Бога (тетраграммы) - прерогативы одного лишь первосвященника в праздник Йом-Кипур в эпоху иерусалимского храма. Вынужденный после этого покинуть Смирну, Саббатай прибыл в Салоники, где устроил свадебный пир и пошел под венец со свитком Торы (пятикнижия Моисеева) в руках, символизируя этим мистический союз Торы - дочери неба - с Мессией, сыном Эн-Софа (бесконечного). Число последователей Саббатая, увеличивавшееся при каждом его передвижении, резко возросло в Константинополе, где был введен мотив исполненного пророчества от имени "отшельника Авраама", содержащегося в обретенной якобы старинной рукописи (типологически сходны мифологические сюжеты чудесного обретения книг откровения, икон, мощей и т. п.). Согласно этому пророчеству, содержащему, в частности, вариант основного змеборческого мифа, Авраам, предававшийся в течение сорока лет уединенному созерцанию "крокодила, расположившегося в реке Египетской", слышит голос, возвещающий рождение в 5386 г. от сотворения мира (1626 г. н. э.) истинного Мессии - Саббатая Цеви, который "усмирит великого крокодила и лишит силы извивающегося змия; он и есть истинный Мессия, его царство вечно и нет кроме него избавителя у Израиля". Далее в рукописи следует рассказ, представляющий собой вариант мифа о карлике, перевернувшем гору, аллегорически утверждающий в этом контексте превосходство духовных сил над материальными и завершающийся прославлением Саббатая. В пророчество вводится, однако, мотив грядущего его преследования со стороны современников, именуемых египетской чернью. Там же, в Константинополе, Саббатай предпринимает символическое действие с рыбой, которую он укладывает в колыбель, объясняя это, в частности, тем, что Израиль будет освобожден под зодиакальным знаком рыб.

Тем временем популярность Саббатая, продолжающего свои странствия по городам Востока, продолжает расти. В Иерусалиме к нему присоединяется некий Натан Газати, принимаемый народом за пророка Илию, который по преданию должен сопровождать Мессию. Следую-

шим символическим действием Саббата явилась его свадьба с некоей Саррой, беженкой из Восточной Европы, покищенной якобы духом ее покойного отца из христианского монастыря, где она воспитывалась (по другому варианту - перенесенной духом в Персию), и провозгласившей себя невестой Мессии, однако вступавшей до того в связи с другими мужчинами. Саббатай, увидевший ее, в соответствии с известным фольклорно-мифологическим мотивом, впервые во сне (Т 11. 3), ссылаясь при этом на пример пророка Осии, которому Бог приказал взять в жены блудницу (Ос. 1,2); в этом можно видеть воплощение варианта мифа о Священном браке.

Между тем мессианская кампания, направляемая и пропагандируемая Натаном Газати, приобретала широкий размах. В форме экзальтированного пророчества "Илия" (Натан) дал Саббатаю программу действий, заключающуюся в низвержении турецкого султана и воцарении его самого в качестве Священного царя в Палестине, бывшей тогда турецким пашалыком. Согласно пророчеству, Саббатай будет возить за собой султана как пленника, покорит без пролития крови все народы и после того отправится к реке Самбатион, где женится на тринадцатилетней дочери пророка Моисея и сделает ее парией. Сарра же делается ее рабыней. Оттуда он приведет десять колен Израильских в обетованную землю, совершая этот путь верхом на льве, в пасти которого будет находиться семиглавый дракон, по пути побеждая своим дыханием полчища Гога и Магога. В Иерусалиме Бог спустит ему с неба на колеснице, подобной иезекииловой, трон из драгоценных камней, которые озарят весь город. Затем Саббатай принесет жертвы, а после этого начнется воскресение мертвых. Начались приготовления. Возвращения Саббатая в Смирну сопровождалось уличными процессиями и демонстрациями публичного самобичевания и покаяния. Люди шествовали с плодами и вазами цветов в руках. Саббатай же носил веер, символизировавший жезл Аарона, которым касался тех, кого считал достойными войти в царство небесное, а детям раздавал сладости. Усиливалась волна истерической экзальтации и массового психоза, сопровождавшаяся невероятными самоистязаниями. Люди не спали ночей, чтобы с помощью каббалистических заклинаний в полуночный час смывать совершенные грехи, зарывались в землю, купались в ледяной воде, а после очищения предавались оргастическому ликованию. Повсюду появлялись пророки, возвещавшие о пришествии Мессии в лице Саббатая Цеви и скором восстановлении храма. Для скорейшего завершения мессианской миссии, возможного, по учению каббалы, после воплощения в земные тела всех еще не родившихся небесных душ, многие спешили сочетать браком малолетних детей, и в одних Салони-

как было совершено до семисот детских свадеб. По еврейским общинам всего мира рассылались циркулярные письма мессианского содержания. Вслед за Востоком саббатинское движение охватило и Европу. Прославление Саббата по чину царя было введено в синагогальные обряды, немалый интерес вызывало саббатинство и в христианских кругах. Так, рассказывалось, что к берегам Северной Шотландии приходил корабль с шелковыми парусами и снастями и надписью на флаге "двенадцать колен Израиля".

По достижении апокалиптического 1666 г. Саббатай с целью свергнуть султана и стать палестинским царем отправляется в Константинополь, предварительно разделив мир на 26 частей, розданных им его приближенным. Остальным верным он каббалистически открывает, душа какого из прежних царей живет в их теле. Популярность его достигает апогея. Повсюду люди продают дома и имущество и готовятся к переселению в Палестину, причем многие верят, что Мессия перенесет их на облаке в Иерусалим. Во время морского путешествия Саббатай попадает в бурю, и это дает сюжет для повествований о том, что ему повинуется морская стихия (ср. Мк 4, 39). В Константинополе его, однако, встречает стража, и при высадке один паша приветствует его пощечинами, но Саббатай подставляет другую щеку (ср. Матф. 5, 39). В Константинополе Саббатай арестовывает великий визирь Ахмет Киприли и заключает его в Абидосскую крепость. Это, однако, еще не подрывает веры в него, - мифология Саббатинства со свойственной новейшим мифологизирующим системам мобильностью мгновенно приспосабливается к новым обстоятельствам. Вожди движения объясняют случившееся недостаточной мерой народного покаяния, а мягкое обращение с пленником турецких властей используется именно как доказательство его мессианства. Подкупив стражу, вожди движения разукрашивают крепость, именуемую ими "башня могущества", наряжают Саббатая в царские одежды и сооружают ему в ней престол. У стен крепости собирается пятитысячная толпа. Из всех стран диаспоры приезжают делегаты, оказывающие Саббатаю царские почести. Распространяется аллегорическое письмо, в котором Саббатай именуется агнцем и обещающее приближающееся спасение.

Тем временем, однако, приближается крах. В Европе нарастает и антисаббатинское движение, и один видный каббалист, прибывший к Саббатаю на аудиенцию, объявляет ему, что тот не Мессия, и доносит о его "революционных настроениях" султану Магомету IV. Султан призывает Саббатая и спрашивает его, Мессия ли он, на что тот отвечает, что он этого не утверждает, но что так говорит народ. Султан, признав его самозванцем, присуждает его к смертной казни, однако Саббатай

спасает свою жизнь, приняв мусульманство. Вслед за ним мусульманство принимает его жена и некоторые вожди движения.

История Саббатианства, как самовосстанавливающейся мифологизирующей системы, на этом, однако, не кончается. Распространяются слухи, что не Саббатай принял мусульманство, а "тень его", сам же он вознесся на небо. Согласно другому мифу, Саббатай в качестве царя-Мессии въехал к султану верхом на льве, тот надел ему на голову корону и сделал своей правой рукой. Натан Газати рассылает новый циркуляр, в котором указывает на непостижимый тайный смысл отступничества Саббатая (тогда же он, не теряя веры, бросает в Тибр магическое письмо, которое должно вызвать погибель Рима). По одному из вариантов мифа, Саббатай якобы принял мусульманство, чтобы освободить божественные искры, тлеющие под покровом нечистоты в душах мусульман, происходящих от Исмаила, сына Авраама; подобно тому, как первый освободитель, Моисей, должен был жить при дворе фараона, соблюдая внешность египтянина, так и последний Мессия пробудет некоторое время как бы язычником при языческом дворе - "по наружности грешником, в душе праведником." Ссылались также на образ Эсфири, спасшей евреев только после того, как она решилась быть женой персидского царя-язычника и есть в его дворце запрещенную пищу. Говорилось, что народное представление о Мессии, как о библейском бедняке, едущем на осле (ср. Матф. 21, 1-7), следует толковать в смысле временной духовной бедности вследствие необходимости носить маску чужой религии. По другому объяснению - Саббатай пошел на отступничество лишь из жалости к израильскому народу, которому пришлось бы без этого пройти сквозь страшные мессианские муки. Подлаживаясь под меняющиеся условия, саббатианское мифологизирующее сознание мгновенно превращает "Мессию торжествующего" в "Мессию отверженного", к нему применяется толкуемое обычно в христологическом смысле пророчество Исайи о страждущем Мессии, который "от уз и суда был взят...", "отторгнут от Земли живых" и "за преступления народа претерпел казнь" (Ис. 53.8). Саббатианцы проповедуют, вслед за мифами о сорокалетнем блуждании по Синайской пустыне и о сорокалетнем пребывании на небе Моисея, воскресение его через сорок лет, когда он явится снова и закончит начатое им дело. Возникают новые Мессии, объявляющие себя преемниками Саббатая, предпринимается попытка основать мессианскую династию. Подобно ветхозаветным отступникам, иерусалимские верные с плясками совершают саббатианское богослужение перед деревянным изображением Саббатая. Исходя из формулы "по наружности грешник, в душе праведник", саббатианцы в Смирне исповедуют доктрину, что грехи мира

могут быть искуплены только высшей ступенью внешней греховности (принцип *similia similibus*), и чем грязнее тело, тем чище душа; согласно этой доктрине, Саббатай достиг единения с Богом, только когда он окунулся в ритуальную нечистоту ислама. Опираясь на старую каббалистическую идею о необходимости "скорлупы" (в данном случае - ислама) для сохранения "ядра" (т.е. саббатизма), члены этой группы сами принимают ислам, положив начало дожившей в законсервированном виде до наших дней мусульманско-саббатизанской религиозной общине денме (турецк. *dönme* - отступники, в смысле сомнительности их приверженности как иудаизму, так и мусульманству), с ее основным догматом: Нет Бога, кроме Бога, и Саббатай Цеви пророк его. Особое значение придают денмехи "Песни песней", ставимой выше Пятикнижия Моисеева и Корана и толкуемой ими в эротическо-мистическом смысле, исходя из каббалистической теории, объяснявшей последовательные эманации божества и возвращение существ к своей первопричине в терминах супружества и совоплощения. По верованиям денмехов, библейские праотцы и цари содержали в себе лишь частицы души Саббатая, который восемнадцать раз появлялся под различными именами. Праздники денмехов приурочены к памятным дням из жизни Саббатая - его рождения, обрезания, появления в роли Мессии и т. д. В ожидании времени, когда все евреи признают мессианство Саббатая Цеви, члены общины, открыто исповедуя мусульманство, обязаны скрывать свою истинную веру как от мусульман, так и от евреев. Часть из них признает в качестве второго Мессии Османа Бабу, в конце XVIII века обновившегося денме.

Другая ветвь саббатизанской мифологии, постепенно отошедшая в своем развитии от личности Саббатая, утвердилась в Польше, где его история интерпретировалась в свете более широких философско-каббалистических умозрений, согласно которым Бог существует в двух ипостасях - одной полностью трансцендентной (Эн-Соф, бесконечное), другой - служащей, в лице Святого отца или Царя израильского, посредником между миром и человеком, с которым лишь и может достигнуть слияния святой человек; Саббатай же Цеви стремился вместо того к недостижимой ипостаси Бесконечности. Позже к этому мифу, обнаруживающему широкие параллели с рядом переднеазиатских мифологий, например, езидской (что не так удивительно, принимая во внимание малоазийское происхождение саббатизма), было присоединено учение о "трех узлах веры", добавляющее к двум названным ипостасям женское начало Божества - Святой Дух или Шехину. К двадцатым годам XVIII века саббатизанство и его последователи, среди которых было немало выдающихся людей, вызывали в иудаизме столь

же сильную оппозицию, какой столетием раньше пользовалось симпатией. Трижды за десятилетие саббатрианцы подвергались "херему", т.е. отлучению, причем дважды - в том самом 1726 году, когда в южной Галиции родился человек, с которым связано дальнейшее развитие саббатрианской мифологии от политико-мистического мессианства к чисто мистическому, достигающему завершения в мифологии франкианской.

Авантюрная история этого человека, Якова Франка (имя, даваемое на Востоке выходцам из Европы), прозванного еврейским Калиостро, во многом напоминает жизнь самого Саббатая. Уроженец Галиции и сын саббатрианца, Франк юношей попадает с купцом, которому его отдали родители, в Смирну, где знакомится с каббалой и принимает саббатрианское посвящение. Франк задумывает встать во главе общины денме, для чего принимает мусульманство и проповедует доктрину о воплощении души Мессии, как элемента Божественного духа, в царе Давиде, Иисусе, Магомете, Саббатае Цеви и его преемниках, наконец - в нем самом. Не в силах, однако, преодолеть культа своего предшественника-Мессии, а также преследуемый ортодоксальными турецкими евреями, Франк обращается к Польше, другому бывшему оплоту саббатрианства, где не замерла еще память о былых волнениях. Развивая концепцию "трех узлов веры", Франк учил, что преданность Мессии, воплощающему в себе вторую ипостась Бога - Святого Царя, рождает гармонию между мужской и женской его ипостасями. Именно на таком отвлеченном истолковании мессианства и строит Франк свою доктрину, упразднив его исконную национальную интерпретацию, что сформулировано им в заявлении: "Мессия никогда не придет, и Иерусалим во веки не возродится". Из традиции турецкого саббатрианства денме заимствовано было органистическое начало на том основании, что страсти, являющиеся искрами Божьими, в интересах достижения той же гармонии нуждаются в выходе, в чем им препятствуют талмудические установления; устраивались при участии самого Франка мистерии, в которых Шехина или божественная Матрона (Матронита) представлялась молодой женщиной, вокруг которой танцевали, доводя себя плясками и эротическими движениями до экстатического состояния, мужчины. Мистерии завершались общей трапезой и попойкой, иногда превращаясь в оргии. Франкианцы объявили войну Талмуду, шире - аскетическому раввинскому законодательству и вообще ортодоксальному иудаизму. По словам Франка, он "пришел избавить мир от всяких законов, до того существовавших". Основной книгой франкианского вероучения был признан основной каббалистический источник - книга Зогар, псевдограф XIII века, положивший начало аллегорическому толкованию Торы

и символическому истолкованию мира в целом. На основе Зоги Франком разрабатывались весьма неопределенные мессианско-каббалистические догматы. В своих спорах с ортодоксальным иудаизмом Франк доходил до обвинений Талмуда в санкционировании ритуального употребления христианской крови и человеческих жертвоприношений, причем одно время ему даже удалось добиться постановления о сожжении экземпляров Талмуда в Подолье: прежде чем быть сожжеными палачом в специальных ямах, книги, в виде насмешки, привязывались к лошадиным хвостам и волочились по улицам. В процессе этой борьбы Франк, опираясь на все то же учение о "скорлупе" и "ядре", дошел до принятия, вместе с большой группой приверженцев, католичества. Подобно тому, как Саббатой Цеви принял ислам для искупления грешных душ мусульман - потомков Исмаила, так и Франк с последователями переменял религию ради спасения христиан, по раввинскому мифу - детей Исава. После этого франкистская религия стала называться эдомитской - по второму имени Исава, мифического родоначальника эдомитов (от корня со значением "красный", см. Быт. 25, 25, 30; 36, 1, 8). Ритуальным цветом эдомитов стал красный, Франк выезжал в пышных платьях красного цвета, а свои послания, насыщенные библейской символикой, писал красными чернилами. Франкианская Мифология характеризуется сочетанием христианской формы с теми же расплывчатыми доктринами каббалистического мессианства, излагавшимися последователями Франка в так называемой *Biblia Balamuta* и в пропагандированных им самим посланиях, составленных в темном стиле. От слегка модифицированного учения о "трех узлах веры" с ипостасями божества, определяемыми как святой Старец, святой Царь и святая Вшадычица, перекинут был мост к догмату Троицы, а от утверждения божественности природы души Мессии, в котором воплощается второе, царственное лицо триады, - к догмату Богочеловека. Из своих приверженцев Франк организовал братство, основанное на полном ему подчинении, выделив в нем особую группу из двенадцати "апостолов", символически именованных по числу родоначальников двенадцати еврейских колен "двенадцатью сыновьями Иакова" (т.е. Франка), и двенадцати сестер, которые стали проповедывать в его лице воскресшего Христа, а в лице его дочери Евы - воплощение женской ипостаси Бога, почитаемое под именем Эмуны (др. евр. "вера"). Как всегда, к новой вере приспособлены были многие частные мифы классического иудаизма и разнообразные мифологические архетипы. Так, Франк беседовал с пророком Илией, был приведен в Польшу ангелом, мог творить чудеса, воскрешая мертвых, видел вещие сны, предвидел будущее, над его головой появлялось сияние и т. п. Обрядовость формировалась на

основе каббалистической символики, в роше, расположенной неподалеку от резиденции Франка, ежедневно совершались обряды "колени-преклонения" и "поливания" (поливалось водой из специально принесенного кожаного меха место, где Франк расстилал свой молитвенный коврик).

Новая религия была, однако, признана польской католической церковью еретической, а сам Франк на тринадцать лет заключен в Ченстоховскую крепость, именуемую франкистами "Римские ворота" (согласно талмудическому мифу о Мессии, сидящему среди прокаженных у ворот Рима). Как и в случае с Саббатаем Цеви, мифологизирующее сознание приверженцев Франка не замедлило превратить его в Мессию страждущего. Из крепости Франк продолжал в пророческих посланиях пропагандировать "святую веру Эдома", обещая скорейший конец мира. После раздела Польши Франк был освобожден русскими войсками, причем распространялся миф о том, что он никто иной, как император Петр III, а что Ева будто бы приходится дочерью императрице Елизавете Петровне. Намечавшиеся в Турции военные авантюры, к которым Франк вел большую подготовку, превратив свою резиденцию в военный лагерь и подвергая своих последователей военной муштре, не состоялись за его смертью в 1791 г. В качестве "женской ипостаси" Ева некоторое время замещала отца, однако, когда средства ее двора начали иссякать, а долги неимоверно выросли, она исчезла при таинственных обстоятельствах. Франкианская традиция, с одним из ее центров в Праге, просуществовала, вырождаясь, до начала XIX века, причем новые адепты получали специальную подготовку, заключающуюся, помимо изучения Библии, Зогира и каббалы, в усвоении эзотерического знания - "тайной науки", основанной на сновидениях и пророчествах. На этом и заканчивается история саббатинской мифологии, претерпевшей столь большие изменения от ортодоксального в своих истоках аскетического мессианства Саббата Цеви до вырождения в выхолощенные каббалистические догматы и органистические проявления под покровом мусульманской или католической формы.

Европейский двадцатый век характеризуется резким возрастанием числа подобных мифологизирующих систем, формирующихся на основе экзотических, преимущественно восточных, религий и верований, - буддизма, суфизма и иных. Коснемся в качестве примера нескольких таких систем, из которых первая, получившая известность под названием "четвертого пути", связана с личностью Георгия Гюрджиева, грека закавказского происхождения, появившегося в Москве и Петербурге накануне второй мировой войны (нами был обнаружен в альбоме

ныне покойной С. Г. Мельниковой, близкой в Тифлисе к Илье Зданевичу, портрет Гюрджиева З. Валишевского, подписанного Гюрджиевым именно такой формой имени. Форма «Гурджиев» утвердилась в позднейших обратных переводах с английского его сочинений. Надпись гласит: «помните себя, и тогда вспомните меня». Впоследствии Гюрджиев преподавал в Тифлисе, Берлине, Париже и Нью-Йорке. Им написано несколько книг под общим названием "Все и вся", одна из которых, "Встречи с примечательными людьми", включает сильно мифологизированную историю его собственного формирования под влиянием многочисленных учителей Востока; согласно этой книге, окончательную форму его знание, собранное у этих учителей по крупицам, приобрело под воздействием эзотерического учения Сармунгских братьев, монастыри которых спрятаны в неприступных горах Средней Азии. Другая книга, названная Гюрджиевым "Объективная и беспристрастная критика человеческой жизни, или Рассказы Вельзевула своему внуку", мифологична уже и в более узком смысле слова. Сюжет этой книги, направленной на дискредитацию устойчивых механизмов сознания, строится вокруг истории Вельзевула, который, после его восстания против "Верховного Владыки Бесконечности", был сослан в один из самых темных уголков Вселенной, именуемый Солнечной системой. Поселившись на Марсе, он стал наблюдать в телескоп за жизнью странных земных "трехцентровых существ" (т.е. людей), затем шесть раз спускался на землю и наблюдал их уже непосредственно. Впоследствии он, однако, получает от Владыки Бесконечности прощение (что напоминает образ Малаки-Тауза в хорошо известной Гюрджиеву езидской мифологии, оппонента Бога, являющегося одновременно объектом поклонения как защитник людей, который будет в конечном счете с Богом примирен). Путешествуя на космическом корабле по Вселенной, он рассказывает своему любимому внуку Хуссейну о "трехцентровых обитателях" злополучной Земли с их вырожденным "бытийным разумом". Далее, на протяжении всей огромной (около тысячи трехсот страниц) книги Вельзевул раскрывает причины земного и космического характера, приведшие обитателей Земли к столь плачевному состоянию, рассказывая об их удивительной жизни, поступках, привычках, а также о той помощи, которую Верховные силы тщетно пытались им оказать. Причины эти коренятся, в частности, в крайней затрудненности для человека сознательной эволюции, поскольку такая эволюция противоречила бы его задачам в качестве ступени в космической иерархии. Человечество, как часть биосферы, занимает особое место в иерархии "Луча творения", служа передаточным звеном космических влияний от планет дальше на Луну, отколовшуюся от земли в результате косми-

ческой катастрофы. Луна, будучи, по отношению к Земле "растущим кончиком" Луча творения, питается излучениями земной органической жизни, в том числе человечества. С точки зрения космического порядка рост сознания человечества, механической жизнью которого всецело управляет Луна, не только не необходимо, но может быть даже вредным для развития Луны. Людям, для предотвращения их сознательного эволюционирования, верховным Ангелом был поставлен особый орган Кундабуфер, заставляющий их воспринимать реальность наизнанку. Орган этот, впоследствии снятый, оставил, однако, в человеке настолько глубокий след в виде эгоизма и всевозможных форм неадекватного восприятия мира, что самопознание и познание реальности сделалось для него крайне затруднительным.

Таким образом, вследствие причин космического порядка человечество, находящееся всецело под властью Луны, обречено на полностью механическое или "спящее" состояние. Согласно Гюрджиеву, люди являются ничем иным, как машинами, спящими автоматами, неспособными ни на какие сознательные действия и полностью зависящие от внешних влияний. Сознательная эволюция, в целом для человечества, в силу этих причин невозможная, направлена против природы и поэтому крайне затруднена. Однако в общем балансе космических сил эволюция отдельных людей не имеет большого значения, и поодиночке они могут, при помощи людей, находящихся в состоянии сознательного развития, вырваться из-под связывающих человечество планетарных влияний.

Антропология Гюрджиева строит иерархию из четырех последовательных, производящих одно другое в процессе упорного развития, тел - физического, астрального, ментального и причинного, имеющих каждое свои космические соответствия. Четвертое, причинное, тело состоит из материи звездного мира, и, таким образом, человек, имеющий его, бессмертен в пределах Солнечной системы. Говорить же о наличии какой-либо бессмертной души, вырабатываемой лишь с помощью упорных усилий, у спящего человека-машины, по Гюрджиеву, просто не приходится. Процесс роста высших тел человека и приобретения им более высоких форм сознания описывается Гюрджиевым также в тщательно разработанных им энергетических терминах. Воздух и впечатления, получаемые человеком и участвующие в преобразовании его энергии, Гюрджиев причисляет к прочим видам пищи. Основу его энергетического учения составляет доктрина трансмутации - выработки в соответствующих условиях более тонких видов энергии, обеспечивающих развитие трех высших тел человека. Соответствующим образом Гюрджиев разделяет все традиционные пути развития на путь факира - путь работы над физическим телом, путь монаха - путь веры, путь раз-

вития воли, властвующей над эмоциями, и путь йогина - путь знания и ума. Этим трем путям он противопоставляет четвертый путь, затрагивающий каждую сторону бытия человека, остающегося при этом в обычных условиях жизни. Приобретение самосознания или объективного сознания, которого спящий человек лишен, начинается с "самовоспоминания", т.е. состояния сознания, при котором человек отдает себе отчет в том, что те или иные действия производит он сам. Сам человек не может, однако, пробудиться ото сна - для этого необходимы объединенные усилия нескольких людей, которые бы будили друг друга. Продвижение по этому пути возможно, кроме того, лишь при условии восприятия особого рода влияний, идущих из "внутреннего круга человечества" и осуществляющихся через учителя, обладающего более высоким уровнем сознания. Необходимость групповой работы связана для Гюрджиева и с особым образом понимаемой им идеей эзотеризма, основывающейся на представлении о материальности всего во Вселенной, в том числе знания, с вытекающей отсюда его количественной ограниченностью. Воспринятое в большом количестве маленькой группой людей в одном месте, оно дает очень хорошие результаты, но взятое в малом количестве, что произойдет, если то же количество знания разделить между множеством людей, оно или не даст никаких результатов, или же принесет отрицательные плоды.

Таким образом, учение Гюрджиева несомненно представляется мифологизирующей системой с многообразными уровнями, начиная с мифологизированной личности самого Гюрджиева, о предыстории которого ходили самые невероятные легенды, и до созданной им космогонической мифологии в собственном смысле слова. Система эта легко включает в себя освященные авторитетом "древнего знания" многочисленные мифопоэтические категории наподобие мотивов сна, четырех тел человека, луча творения, однородности ("материальности") и вместе с тем иерархичности Вселенной, различных астральных мотивов, включая уникальную мифологему человечества как "пищи для луны" (ср. однако, древнейший мотив астрального каннибализма) и мн. др. Система носит, таким образом, выраженный синкретический характер, сохраняя одновременно отчетливую печать индивидуального мифотворчества ее создателя. Нельзя не отметить совершенно особый характер языкового творчества Гюрджиева, насыщающего свой текст колоссальным количеством терминов, составленных преимущественно из греческих и армянских корней, а также слов других языков, как например термин, обозначающий в его системе знаменитый закон октав Геттапарашипок от греч. hepta «семь» и арм. shinogh от shinel «делать, строить», между которыми вставлено арм. rağar со значением "зря,

впустую", из чего складывается значение "семь напрасных действий" (может быть, в слове обыгрывается также значение русск. "аршин" и даже хеттск. *pašin* "член": создается впечатление, что Гюрджиев, назвавший одного из героев книги Горнахур Хархарк, а один из земных материалов - Ашхар (хеттск. *haḡk* - хороший), был, как ни странно, знаком с хеттским корнесловом.

Другая известная новейшая мифологизирующая система, распространившаяся в первой трети XX в., подобно саббатянству, является мессианской, однако мессианизм ее несет на этот раз христианско-теософические черты. Она примечательна также тем, что развитие ее завершилось процессом демифологизации, исходившей от самого мифологизируемого персонажа этой системы. Речь идет о так называемом "Ордене звезды" с отделениями во многих странах мира, созданном в начале века английскими теософами с целью подготовить почву для второго пришествия Христа. Незадолго до того ими был обнаружен в Индии мальчик по имени Джидду Кришнамурти, который был объявлен грядущим воплощением Христа и поставлен во главе ордена, собравшего большое число последователей. Кришнамурти, с 1915 г. получавший в Англии специальную подготовку, должен был по достижении определенного возраста провозгласить себя Великим Учителем - Мессией. Однако в 1929 г., незадолго до исполнения этого срока, он отказался от уготованной ему роли, объявив ее вымышленной, и посвятил дальнейшую свою жизнь распространению противоположных идей, направленных к отрицанию возможности какого-либо познания в рамках существующих теорий, концепций, систем и авторитетов; истинное познание, по Кришнамурти, возможно лишь как непосредственное, необусловленное медитативное восприятие всей полноты жизни. Суть этого учения близка внекатегориальной философии русского философа Я. С. Друскина, друга обэриутов.

Напротив, тенденцию к крайней степени мифологизирующей насыщенности обнаруживает появившаяся в пятидесятые годы система, известная под названием "Розы мира". Система эта была создана Даниилом Андреевым, сыном писателя Леонида Андреева, многие годы проведенным в сталинских лагерях. Творец ее, будучи визионером, создает своего рода новую "Божественную комедию" в прозе, посещая в своих видениях то, что он называет "трансфизическими слоями Шаданакара" (т.е. Земли). Он проходит, одну за другой, ступени прилежащего к Земле трансфизического космоса, от верхних слоев его, служащих местопребыванием высших, высветленных сущностей, до подземных глубин ада. Мифологизирующее создание творца этой системы создает детальнейшую топонимику этих сфер и ономастику их

обитателей, наделяя каждый из слоев и находящиеся в них сущности особыми, магически звучащими именами, восходящими, по его утверждению, к словам ныне не существующих языков. Согласно этой системе, Земля, как и всякое небесное тело, обладает рядом разноматериальных и разномерных оболочек, образующих взаимосвязанную систему и объединенных общностью протекающих в них процессов, основным из которых является процесс борьбы провиденциальных и демонических сил. В результате этой борьбы осуществляется метаистория - ноуменальная сторона процесса инобытия, раскрывающаяся, в частности, одной из своих сторон как история человечества. Основным метаисторическим понятием является в "Розе мира" метакультура - синтез духовных потенциалов всего человечества и его отдельных народов, реализующихся в различных трансфизических слоях. Выше физического мира ("Энрофа") располагаются "слои Просветления" каждой метакультуры, среди которых выделяются их вершины - четырехмерные "затомисы", или небесные страны синклита просветленных душ данного народа. Еще выше располагается то, что можно было бы назвать раем - высветленные слои Олирны, Файра, "страны великого отдыха" Нэртиса, "сада высоких судеб" Готимны. Еще выше располагаются пяти- и шестимерные миры, не поддающиеся никакому описанию. Высшему миру противостоят инфрамиры, управляемые демоническими силами и связанные с вселенским демоническим антикосмосом, сущность которого сводится к самоутверждающему захвату. Система, создаваемая этими силами в пределах Земли, именуется Гашпарвой и состоит из трех миров возмездия с возрастающей плотностью материи - нижних чистилищ, магм и ядра. В терминах метакультуры, небесным "затомисам" противостоят здесь темными двойниками "шрастры", служащие обиталищами нескольких рас анти-человечества. Между этими двумя огромными сферами Шадакакара находятся средние слои восходящего ряда, являющиеся местопребыванием эгрегоров (иноматериальных образований, возникающих из некоторых психических коллективных выделений человечества), ангелов, а также различных хранителей и вдохновителей творческих импульсов у людей. Наконец, особым образом существуют четыре системы "стихиалей", т.е. иномерных соответствий природным стихиям, некоторые из которых обладают космической протяженностью. Существуют стихии демонические - магм, трясин, болот, тропических зарослей, морских глубин, песчаных массивов и даже великих городов; выше, минуя стихии минералов и неподвижных гениев гор, водопадов, урочищ, находятся светлые "малые стихии" деревьев, вод, воздушной влаги, воздуха и ветров, еще же выше - семь "великих стихииалей", связанных с четырьмя стихиями, к которым

примыкают Заранда - царь всех животных царств, Эстира, госпожа растительности, и Лилит - "Всенародная Афродита" всего человечества.

Метаисторические процессы осуществляются, как сказано, при участии борющихся провиденциальных и демонических сил метакультурного и планетарного масштаба. Соборные души сверхнародов и их великие демиурги под водительством Планетарного Логоса объединяются в Мировой Сальватэре, откуда исходит все провиденциальное в метаистории человечества. С ними борется демонический мир, которому удалось захватить власть над многими важными процессами жизни и метаистории и исказить их течение. Человечество, призванное к миссии просветления падшего мира, "инвольтируется" импульсами из различных слоев Шаданакара и, несмотря на непрерывную помощь высших сил, в большой мере находится под влиянием демонических воздействий. "Роза мира" дает подробный анализ метаистории человечества от его сотворения до наших дней, считая наше время ключевым, поворотным пунктом, когда может быть сделан решающий шаг к сознательной деятельности на помощь силам света, либо же человечество окончательно подпадет под власть темного начала и, как не справившееся со своей метаисторической ролью, в настоящей своей форме прекратит существование.

По детальности разработки мифологического универсиума "Роза мира", несомненно, занимает в истории новейших мифологизирующих систем совершенно уникальное место. В целом, однако, тенденции к подобному мифотворчеству обнаруживают себя в большом количестве мифологизирующих течений, появившихся в течение XX века в различных странах Запада. В списке таких течений найдут место теософия с ее продолжением в штейнерианской антропософии с их развернутыми мифологиями, опирающимися на мифологию оккультизма; разрабатываемая в десятые годы система "арканов Таро" Успенского-Шмакова, независимо составившая один из мифологических пластов поэмы "Бесплодная земля" Т. С. Элиота (мы имели возможность познакомиться с дневниками Шмакова, в которых, в частности, имеются полученные во время спиритических сеансов записи стихотворных текстов на языке Атлантиды, выдающих знакомство авторов с древними языками в пределах гимназического курса - дневники эти находятся сейчас в Нью-Йорке и принадлежат эмигрировавшему из Москвы Б. Кердимуну, чья группа, частично перевезенная им в Америку, не пренебрегала никакими методами для достижения своих целей, доходя до вооруженных нападений на автора этих строк); развивавшаяся до второй мировой войны болгарская школа Петра Данова, с ее представлениями о духовных иерархиях, практикой панэвритмии - сакральных жестов, насыщаю-

щих ее исполнителей космической энергией, и сакральными текстами на недошедшем до нас "вотанском" языке; многочисленные школы восточной ориентации, в частности, опирающиеся на тантрическую мифологию, такие, как агрессивная московская школа так называемого гуру Варверы (анаграмма имени ее основателя - Аверьянова), ведущая "астральные битвы" со всеми прочими духовными учителями и даже с собственными учениками, и многие другие. Здесь же можно упомянуть более локальные мифологемы, такие, как созданная Л. Повелем и Ж. Бержье в книге "Утро магов" мифема инспирации немецких нацистов темным тибетским орденом Туле и т. п. Заметим, что подобные системы и школы пользовались в начале семидесятых годов в определенных московских кругах необычайной популярностью. Нельзя не упомянуть и незабвенного "Учителя" - ныне покойного Порфирия Корнеевича Иванова, периодически приезжавшего из Донбасса в Москву, где у него было много последователей в среде преимущественно "простых людей", и шокировавшего публику тем, что зимой и летом этот глубокий старик с белой бородой ходил босым и почти обнаженным. В какой-то момент было объявлено, что скоро одна из его учениц родит на горе непорочно зачатого младенца, который не будет ни пить, ни есть, и станет его преемником. Мы с тревогой ждали, какой оборот примет это пророчество, поскольку беременная женщина действительно существовала. Адепты, однако, нисколько не были обеспокоены тем, что ребенок, к счастью, стал пить и есть, а времена для его воцарения были объявлены неблагоприятными. Именно на этом и подобных примерах мы имели случаи убедиться воочию в том, что люди готовы верить более или менее чему угодно, и тем более, может быть, чем менее предмет веры укладывается в рамки здравого смысла; опыт политического мифотворчества эпохи сталинизма мог бы служить не менее убедительным подтверждением этого небогатого вывода. Очевидно, создание подобных мифологизирующих систем и мифов отвечает определенным потребностям массового сознания с его тягой к "чудесному" и "сверхъестественному", мифологически структурируемого в соответствии с имеющимся в арсенале данной культуры набором архетипов, пополняемых различными элементами индивидуального творчества, тяготеющими, однако, к архетипическим представлениям универсального типа.

Нам хотелось бы закончить эту статью небольшим воспоминанием, которое, мы полагаем, будет приятно А. М. Пятигорскому, - о так называемой "эксинской ведьме" - г-же Эрминии Юргенс, которую он навещал в Эстонии и которая относилась к нему с необычайной симпатией. Эта необыкновенная дама, дочь петербургского фабриканта музыкаль-

ных инструментов, во время революции с некоторым теософским багажом уехала в эстонскую деревню, где прожила долгую жизнь, став чем-то вроде знахарки с репутацией колдуньи. Я посетил ее в проливной дождь. "Горе мое горькое, беда моя бедная", - сказала она на превосходном старом русском языке, с трудом, однако, на него переключаясь. В разваливающейся избушке на краю селения стоял белый рояль, кресла, письменный стол с книгами, - в ходе нашего разговора г-жа Юргенс раскрыла одну из них, чтобы прочесть пророчество о тысячелетнем царстве сатаны, по ее мнению, уже наступившем. На полях против этого места ее аккуратным готическим почерком было написано: *Das ist Kommunismus, oder Bolschewismus*. Г-жа Юргенс также рассказала мне о своих посещениях планет Солнечной системы, а когда я с ней прощался, сообщила, что в этот день собирается исследовать из своей комнаты дно озера Пюхаярве, так как за последнее время оно сильно засорилось.

К ТИПОЛОГИИ НОВЕЛЛИСТИЧЕСКОГО ДЕБЮТА

1. Характерной чертой новеллы как жанра следует считать изолированность, завершенность, "закрытость" новеллистической структуры по сравнению с такими жанрами как роман или очерк, которые исторически тяготеют к "открытой" структуре, имитирующей сложность, незавершенность, многомерность и порой хаотичность реальной действительности. Новеллистическое действие отлично от аморфного потока жизни и может быть выделенным из него в различных отношениях. Следующие виды выделенности наблюдаются особенно часто:

1.1. (А) *Структурная выделенность*: в отличие от романного сюжета, сюжет новеллы чаще всего представляет собой *единое законченное событие*, построенное по ясной схеме и характеризующееся жесткой причинно-следственной связью компонентов. Если сюжет романа в крайних случаях приближается к живому потоку жизни, то новеллистический сюжет, опять-таки в крайних случаях, может напоминать механический агрегат, приводимый в движение в силу определенного сцепления элементов, каждый из которых наделен простой и четкой функцией. Такая функциональная определенность, четкость ходов в особенности свойственна материальным объектам и разного рода "машинам"¹, почему они и играют ключевую роль во многих новеллистических сюжетах. События новеллы часто совершаются под знаком того или иного физического предмета, от которого новелла может получать и свое заглавие, - ср. у Мопассана: "La Bûche", "La Main", "La Porte", "Le Verrou", "La Ficelle", "Le Tic", "La Fenêtre", "L'Armoire" и т. п. Важность предмета для структуры новеллы отмечена критикой давно: в немецкой теории прозы, напр., имеется так называемая *Falkentheorie* ("теория сокола" - от сокола, фигурирующего в 9-й новелле 5-го дня Боккаччо), согласно которой каждая новелла должна иметь своего "сокола", т.е. наглядный физический объект, объединяющий сюжетные и тематические "полюса" повествования и обеспечивающий важнейшие повороты в развитии событий². Немаловажна психологическая роль этого предмета, особенно если он вынесен в заглавие: для читателя он служит как бы знаком связности, своего рода ключом, ориентирующим на поиск общего знаменателя различных элементов текста. Весьма ощутима, наконец, чисто символическая роль простого, общеизвестного физического объекта как метафоры, намекающей на единство и цельность самой новеллистической структуры.

1.2. (B) *Специальная и временная выделенность*: для новеллистического события типичны более или менее жесткие *пространственные и временные рамки*. Эта тенденция к хронотопической приуроченности в наиболее выраженных случаях изолирует новеллистический сюжет от актуальности, относя его к нарочито давнему времени и к отдаленной местности.

1.3. (C) *Тематическая выделенность*: событие, изложенное в новелле, не является фотографическим воспроизведением того, что "бывает в жизни" и не дает нам разрез действительности со всеми его гетерогенными слоями, но нередко принадлежит к какой-то выбранной и очерченной *сфере*. В рамках этой сферы новеллистическое действие, как правило, не стремится воспроизводить плюрализм и противоречивость жизни, но, напротив, сводится к тому или иному единому *смысловому знаменателю*, иллюстрирует определенный тезис, собирается в некий тематический фокус.

1.4. (D) *Качественная, или "вероятностная" выделенность*: "архетипическая" фабула новеллы отличается от будничного хода жизни своей *экстраординарностью*. Эту черту (наряду с событийностью, см. выше "А") Гете считал конститутивной для новеллы как жанра, определяя последнюю как *eine sich ereignete unerhörte Begebenheit* - "совершившееся неслыханное событие" (разговор с Эккерманом 25 января 1827). Разумеется, экстраординарность эта относительна и зависит от того, что в данном художественном мире принимается за норму. Существенно также, чтобы необычное и из ряда вон выходящее не представляло собой чудо или *deus ex machina*, но было совместимо, пусть неожиданным и парадоксальным образом, с рациональными законами "нормального" мира.

Подчеркнем, что все эти аспекты выделенности характеризуют новеллу прежде всего с формально-жанровой точки зрения. Они не означают какой-либо принципиальной недостаточности новеллистических средств выражения по сравнению с романскими и не ставят априорных рамок для содержательности и философской глубины конкретной новеллы. Проблемы, затрагиваемые в новелле, могут выходить далеко за пределы той сферы действительности и того тематического общего знаменателя, которые в ней эксплицитно задаются. Более того, эффект новеллы может состоять именно в напряжении между формальной узостью рамок действия, подчиняющегося всем упомянутым ограничениям, и его смысловым богатством и многомерностью.

2. В прозе XIX в. - в частности, у таких крупных представителей "реалистической" школы, как Тургенев, Мопассан, Достоевский, Толстой, Лесков - получил заметное распространение тип повествования, который можно было бы рассматривать как "новеллу *par excellence*", поскольку

ку указанные выше параметры жанра представлены в нем в особенно наглядном и концентрированном виде. Факторы, способствовавшие относительному расцвету этой формы, требуют, конечно, более серьезного исторического исследования. Но в качестве общей и предварительной гипотезы можно предположить, что бурное развитие разнокалиберных видов романа, повести, рассказа, очерка и т. п. в эпоху реализма приводило к известному размыванию границ между этими повествовательными жанрами. В этих условиях могло оказаться желательным освежение и акцентирование хотя бы наиболее фундаментальных разграничений, таких, например, как различие между новеллой и романом. Этой задаче и призвана была служить рассматриваемая в настоящей статье новеллистическая форма, своеобразная парадигма жанра, демонстрирующая его специфику с большой четкостью. Как мы увидим ниже, в отдельных отношениях она представляет собой возвращение к классической новелле средневековья и Ренессанса. Новеллы данного типа часто начинаются с рамочного пролога, ярким образцом которого является фрагмент рассказа М. Булгакова "Я убил", приводимый в конце статьи. Одна из важных функций подобного пролога состоит в том, чтобы настраивать читателя на нужную волну восприятия, эксплицитно задавая формат предстоящего рассказа, т.е. все или некоторые из вышеперечисленных признаков, по которым мир и фабула новеллы предстают как делимитированные, выделенные из потока жизни.

Эти признаки в принципе могли бы даваться путем простой авторской декларации ("Я сейчас расскажу вам такую-то историю"). Но на практике их введение чаще всего принимает драматизированную форму, использует всевозможные приемы выразительности, призванные согласовывать различные элементы между собой и усиливать их действие, и в результате предстает в виде самостоятельного нарративного эпизода с собственным микросюжетом, развязкой которого и становится акт рассказывания основной истории.

Элементы (А) - (D) в принципе могут быть представлены в дебюте новеллы в виде отдельных повествовательных единиц и не в полном составе, хотя чаще они появляются вместе и объединяются в разного рода конфигурации. Отвлекаясь пока от возможностей их совмещения, посмотрим, какими могут быть элементарные способы *раздельного* выражения этих элементов в прологе новеллы.

2.1. (А) Структурная выделенность.

А₁. Заявление о том, что предстоящий рассказ описывает законченное происшествие, что это "случай" или "история", а не просто серия

наблюдений над нравами или описание чьего-то необычного поведения и т. п. "C'est toute une histoire" (часто у Мопассана).

А₂. Введение *физического объекта*, играющего ключевую роль в новеллистической фабуле. Как правило, подобный объект вызывает у рассказчика воспоминание о некоем событии и тем мотивирует переход к основному рассказу, например: "Гляжу, как безумный, на черную шаль, // И хладную душу терзает печаль" (Пушкин, «Черная шаль»). Иногда связь вводимого в прологе объекта с событием чисто ассоциативная: "Я вспомнил эту жуткую историю и эту ужасную женщину, когда увидел недавно на пляже, посещаемом богатыми людьми, одну известную парижскую даму - молодую, изящную, очаровательную, обожаемую и почитаемую всеми" (Мопассан, "La mère aux monstres").

2.2. (В) Специально-временная выделенность.

В₁. Указание на *время и место* новеллистического действия, часто представляющие собой какое-то особое время и место, изъятое из нормальной, установившейся жизни рассказчика и его окружения. Контраст между актуальностью и хропотопом новеллистического действия может выражаться, например, в том, что рассказчик предстает как человек солидный, оседлый, с прочным положением в обществе, тогда как действие рассказа происходит в дни его юности, в иных краях, в путешествиях, словом - в другой жизни, имеющей мало отношения к нынешней. Отнесение действия к юности, помимо создания указанного контраста, обслуживает также момент поразительности (D): юность - пора приключений, да и то, что столь давнее происшествие осталось в памяти, подчеркивает его экстраординарность. "Мне было тогда двадцать пять... дела давно минувших дней, как видите. Я только что вырвался на волю и уехал за границу..." (Тургенев, "Ася"). "В возрасте 25 лет я отправился с одним из моих друзей, ныне государственным советником, в пешее путешествие по Бретани" (Мопассан, "Un fils"). "Это приключение случилось со мной ровно 56 лет назад... Я был тогда в Руане на военной службе" ("Apparition"). "То, что я хочу рассказать, было в сороковых годах. Был я в то время студентом в провинциальном университете" (Толстой, "После бала").

В₂. Ситуация рассказывания: *компания*, ограниченность повествовательного времени. С древнейших времен чрезвычайно распространена рамочная конструкция одной новеллы или целого цикла новелл, при которой история рассказывается одним из участников тесного и замкнутого дружеского кружка. В плане специально-временной выделенности и изолированности от злобы дня ситуация 'дружеской компании' выполняет сразу несколько функций. Во-первых, она с самого начала задает формат и размер повествования, замыкая его длительность в

определенные временные рамки. Например, рассказчик и его слушатели сидят в поезде, направляющемся в Париж (соотв. Петербург и т. п.), так что история должна завершиться до прибытия поезда на вокзал и распада компании. Или рассказ ведется в гостях, поздно вечером, после ужина (иногда после ухода большинства гостей), так что очевидно, что особенно долго он продлиться не может. Сюда же относятся всякие "Дека-", "Пента-" и "Гептамероны", в которых рассказчик должен уложиться в одно заседание кружка (но не "1001 ночь", где конститутивной чертой цикла является как раз несовпадение новеллы с временной единицей, имеющее целью обеспечить продолжение истории в следующую ночь и неограниченное затягивание процесса рассказывания). Во вторых, ситуация рассказывания в дружеском кругу подчеркивает дистанцированность рассказываемых событий от актуальности, которую она сама воплощает. Этот разрыв между действием новеллы и актуальным моментом обычно усиливается целым рядом дополнительных контрастов: между нынешним и прошлым статусом участников (см. выше, В₁), между нынешней и тогдашней обстановкой (камин, уютная комната, беседа за рюмкой копыяку и т. п. - в рассказе, скажем, о корсиканских бандитах или о студенческой богеме, о холодной ночи, метели, войне и т. п.). Если рассказчик излагает какие-то факты из собственной жизни, то самое его присутствие и физическое здоровье свидетельствует о том, что рассказываемые происшествия остаются надежно за пределами нынешней ситуации и ее не затрагивают.

'Дружеский круг' выполняет и ряд других функций. В частности, наличие нескольких собеседников позволяет построить своего рода состязание в рассказывании, оттеняющее главный рассказ (см. ниже, § 4.2.1). С другой стороны, мотив домашней беседы трезвых и цивилизованных людей обеспечивает главному рассказу правдоподобие, необходимое для его поразительности и экстраординарности (см. выше, § 1.4).

2.3. (С) Тематическая выделенность.

С₁. *Отграничение тематической сферы.* В прологе может указываться та специальная *сфера действительности*, о которой будет идти речь в новелле. Такое указание иногда бывает кратким ("Вот нечто из жизни охотников"), а иногда разворачивается в целое рассуждение о явлениях, относящихся к данной области. Это рассуждение может иметь форму беседы (см. ниже, § 3.5) или небольшого эссе. Примером последнего может служить начало "Станционного смотрителя" Пушкина с его знаменитым рассуждением о характере и общественном положении станционных смотрителей. Подобные эссе в прологе весьма типичны для новелл Мопассана: о девушках ("L'Armoire"), об алкоголе ("Le Var-

tête"), о власти женщин над сердцем мужчины ("Les idées du colonel"), о прелести курортных знакомств ("Le Tic") и т. д. Функцией вступительного рассуждения является, помимо задания тематической сферы, создание своеобразного противовеса к ее специализированности и ограниченности. Открытие в данной сфере, несмотря на ее замкнутость, различных аспектов, возможностей, вариаций превращает ее в своеобразный микрокосм, а тем самым - в потенциальное поле игры интересов и страстей более универсального, общечеловеческого плана.

С₂. *Тематическая формула новеллы.* Наряду с указанием сферы действительности - или вместо него, - в прологе может даваться и более узкий тематический детерминатив в виде краткой формулы, резюмирующей содержание новеллы. Эта формула может представлять собой либо некую общую *философско-этическую "выжимку"* из рассказа ("мораль" - типичный элемент басни), либо краткое *резюме сюжета* новеллы в событийных терминах. Формулы обоих типов широко представлены в новеллах Ренессанса. Формула первого типа может располагаться не только в начале, но и в финале рассказа, как, например, у Сакетти: "Как видно, к большинству людей применима поговорка: 'Ни в чем так не обманешься, как в самом себе'" (VIII). "Этот случай - пример того, как не следует не то что отчаиваться, но и унывать, сетовать, что бы ни случилось" (XVII). Формула второго типа у новеллистов Ренессанса может иметь несколько различных степеней конкретности. У Боккаччо представлено две степени событийного обобщения: одна - абстрактная и относящаяся ко всем новеллам целого дня ("Начинается третий день, в который... рассуждают о том, кто благодаря своей умелости добыл что-либо им сильно желаемое или возвратил утраченное"), другая - более конкретная, относящаяся к отдельным новеллам ("Мазетто..., прикинувшись немым, поступает садовником в обитель монахинь, которые все соревнуют сойтись с ним", III.1). Иногда присутствуют рядом оба типа формулы - философская и событийная; это регулярно имеет место в "Панчатантре", где подобная двойная формула дается в виде двустишия: "Разумен кто, тот и силен, - где взяться силам у глупца? // Гордней опьяненный лев погиб в лесу от зайчика" (I.6). "Полезны сильные друзья, но и от слабых польза есть: // Слоны, плененные в лесу, мышами были спасены" (II.8). Формулы обоих типов достаточно распространены и в современных новеллах. "Вот вы говорите..., что все дело в среде, что среда заедает человека. А я думаю, что все дело в случае" (первый тип; Толстой, "После бала"). "Брак-то в наше время один обман" (первый тип; Толстой, "Крейцера соната"). "Раз попал я на честного вора" (второй тип; Достоевский, "Честный вор"). "Я, господа, знавал одного короля Лира" (второй тип; Тургенев, "Степной король Лир").

2.4. (D) Качественная выделенность (экстраординарность).

(D₁) Характеристика предстоящей истории как *необыкновенной*: "Это история захватывающая, прекрасно сложенная и чрезвычайно интересная в своей странности" (Мопассан, "Un drame vrai").

(D₂) *Странные явления*, требующие разъяснения. В ряде дебютов задаются загадки, демонстрируются те или иные необычные явления, разъяснение которых, как дает понять автор, также обещает быть необычным. Странная ситуация, наблюдаемая в прологе, обычно оказывается результатом некоторого события в прошлом, которое затем и рассказывается. Такого рода дебюты-загадки часто встречаются у Мопассана: например, автор наблюдает странно-фамильярные отношения между бароном и его работником из крестьян. Барон, заметив любопытство автора, удовлетворяет его, рассказав историю возникновения этих отношений ("Le Fermier"). Рассказчик удивляет автора, подав нищему сто су ("Mon oncle Jules"). Внимание отдыхающих на курорте привлекает странная пара: известный художник и молодая женщина в инвалидной коляске ("Le Modèle"). Автор спрашивает рассказчика, почему тот, говоря о некоем Морэне, называет его не иначе, как "эта свинья Морэн" ("Ce cochon de Morin").

Довольно очевидно, что задаваемые в прологе элементы тайны, которым в ходе повествования надлежит получить объяснение, способствуют и укреплению *структурного* единства новеллы (§ 1.1).

3. Как уже говорилось, средний пролог обычно содержит сразу несколько элементов рассмотренных выше типов (A - D). Некоторые из них имеют естественную тенденцию склеиваться друг с другом в особо тесные единства, образуя, например, одну синтагму, фразу, жест и т. п. Приведем некоторые примеры таких взаимотяготеющих элементов и типичных форм их склеивания (цитаты - там где их автор не указан особо, - взяты из новелл Мопассана).

3.1. A₁ (событийность) + D₁ (декларируемая поразительность) часто соединяются в синтагму вроде 'удивительный случай', 'странная история' и т. п. "Я знаю один довольно любопытный случай" ("Moignon").

3.2. A₁ (событийность) + C₂ (формула) + D₂ (странные явления) могут соединяться, давая 'формулу (второго типа) некоего невероятного, нуждающегося в разъяснении события', например: "Вот графиня Самори, носящая траур по дочери, которую она убила" ("Yveline Samorige") или "Я [врач] однажды вполне сознательно убил своего пациента" (Булгаков, "Я убил", перифразировано нами).

3.3. A₁ (событийность) + B₁ (пространственно-временное указание) естественным образом объединяются во фразы, вроде 'Это случилось там-то и тогда-то', например: "Марта 25 числа случилось в Петербурге

необыкновенно-странное происшествие" (Гоголь, "Нос"); "Это случилось в последние годы могучего Рима" (Лермонтов).

3.4. A_2 (предмет, вызывающий воспоминания) + D_2 (странности) оказываются совмещены почти всегда: предмет, как правило, окружен некоторой тайной в момент своего первого появления на страницах рассказа. Примеры: старый нищий ("Mon oncle Jules", см. выше, § 2.4; пробитая пулей шапка, которую Сильвио демонстрирует автору, прежде чем рассказать историю своей дуэли с графом (Пушкин, "Выстрел").

3.5. B_2 (беседа в дружеской компании) + C_1 (рассуждения, задающие тематическую сферу), объединяясь, дают 'обсуждение данной темы участниками компании'. Пример - "Крейцера соната" Толстого, где пассажиры ведут оживленный спор о любви, браке и семейных отношениях. Присоединение сюда элементов A_1 (событийность) и D_1 (декларируемая поразительность) дает нередкий мотив припоминания участниками беседы всякого рода любопытных анекдотов и историй, относящихся к данной тематической сфере и представляющих собой как бы прелюдию к основному рассказу. "Шла оживленная беседа... Рассказывались ужасающие истории о дурных встречах, о столкновениях с сумасшедшими в вагоне скорого поезда, о часах, проведенных в обществе подозрительной личности" ("En voyage"). "Мы разговаривали... Мы говорили о неожиданных наследствах, о странных завещаниях" ("L'Attente").

3.6. Нет никакой необходимости перебирать все типы комбинаций, в которые могут вступать различные элементы пролога. Кроме наиболее тесных и типовых сращений, вроде тех, которые мы только что проиллюстрировали, возможно огромное количество более или менее свободных последовательностей и сцеплений элементов (A) - (D) в рамках одного новеллистического дебюта. Авторы могут проявлять значительную изобретательность в способах их соединения, и полностью исчислить эти способы вряд ли возможно. Вместо этого приведем несколько конкретных примеров из новелл Мопассана.

"Мше Негмет". Эту о сумасшедших и их повадках (C_1). Знакомый врач показывает автору интересную больную, которая ведет себя загадочным образом и произносит странные слова (D_2). Затем врач приступает к рассказу: "Вот ужасающая история этой бедной женщины" ($A_1B_2D_1$).

"Souvenir". Автор предается рассуждениям о том, как прекрасна юность и как приятны воспоминания о ней (C_1). Он намерен рассказать об одном из своих юношеских приключений (A_1B_1).

"La Bûche". Пожилая пара молча сидит у огня (B_2). Вдруг из камина выпадает на ковер горящее полено; мужчина говорит: "Вот причина,

почему я никогда не женился (A_2D_2 : предмет, загадочным образом связанный с прошлой историей). Женщина спрашивает: "О чем вы говорите?" Ответ: "О! Это целая история" (A_1).

"Le Variéte". Доктору предлагают выпить коньяку; он соглашается и любуется красивой жидкостью, наливаемой в рюмку (B_2A_2); затем он пускается в рассуждение о "преlestной отраве" - алкоголе (C_1); и наконец сообщает, что был свидетелем странной и захватывающей драмы, связанной с алкоголем (A_1D_1).

"La Rempaillouse". В компании мужчин и дам (B_2) идет спор о том, случается ли настоящая любовь лишь однажды в жизни или много раз (C_1 : задание тематической сферы). Доктор говорит: "Я знаю один случай, когда страсть длилась 55 лет, не прекращаясь ни на один день, и окончилась лишь вместе с жизнью" (C_2D_2 : событийная формула с элементом тайны).

"La Garde". "После обеда начались рассказы о приключениях и происшествиях на охоте ($A_1B_2C_1$). Один из гостей говорит: "Я знаю одну довольно необычную охотничью историю, вернее, охотничью драму. Она не похожа ни на какое другое происшествие этого рода" (A_1D_1).

"La Folle". "Послушайте, сказал г-н Матье да'Андолен (B_2): бекасы напоминают мне (A_2) один довольно зловеший эпизод (A_2D_1) из военной жизни (C_1).

"Histoire d'un chien". "Пресса на-днях единодушно откликнулась на призыв общества защиты животных... Газеты много писали в этой связи о верности животных, об их уме, их преданности (C_1 : эссе в миниатюре). Мне хотелось бы, в свою очередь, рассказать историю об одной прибудлившейся собаке" (A_1C_1).

4. *Дополнительная разработка элемента D*. Поразительность (D), а вместе с ней и пространственно-временная дистанцированность (B) могут дополнительно подчеркиваться с помощью техники контраста и отказа (отказ - прием выразительности, состоящий в подчеркивании элемента X путем построения последовательности "Анти X - X ", где Анти X - состояние, противоположное X и предшествующее ему в линейном и временном плане³). Двумя главными объектами контрастного и отказного выделения являются, во-первых, личность рассказчика, во-вторых, сама история.

4.1. *Личность рассказчика* часто преподносится как в том или ином отношении необычная, выделяющаяся на фоне других участников компании. Наблюдается две степени приподнимания будущего рассказчика над его относительно ординарными собеседниками: более слабая, при которой рассказчик характеризуется как опытный, интересный, известный, всеми уважаемый, бывалый, иногда просто старый; и более силь-

ная, при которой он предстает как резко непохожий на других, странный, загадочный, наделенный чертами, намекающими на какую-то необычную судьбу, на исключительные испытания и переживания и т. п. Вполне естественно, чтобы интригующая личность этого персонажа присоединялась к ансамблю средств, возбуждающих читательский интерес к рассказу. Примеры:

4.1.1. *"Многоопытный", "интересный" рассказчик.* "Капитан Марре был в армии одним из старых 'африканцев', служил когда-то в туземной кавалерии и стал офицером благодаря храбрости" (Мопассан, "Mohammed-Fripouille"). "Тогда г-н Ле Брюман, которого все называли то знаменитым мэтром, то знаменитым адвокатом, прислонился к камину... ("L'Attente"). "Моя первая любовь принадлежит действительно к числу не совсем обыкновенных, - ответил с небольшой заминкой Владимир Петрович, человек лет сорока, черноволосый, с проседью" (Тургенев, "Первая любовь"; отметим контраст этой явно романтической наружности с ординарной внешностью другого участника компании, Сергея Николаевича, который представлен как "кругленький человек с пухленьким, белокурым лицом"). "Жилец мой был из бывалых людей. По паспорту оказалось, что он из отставных солдат, о чем я узнал и не глядя на паспорт, с первого взгляда, по лицу... Астафий Иванович подчас умел рассказывать истории, случаи из собственной жизни..." (Достоевский, "Честный вор"). "Не много надо было наблюдательности, чтобы видеть в нем человека много видевшего и, что называется, бывалого" (Лесков, "Очарованный странник"). "Так заговорил всеми уважаемый Иван Васильевич..." (Толстой, "После бала").

Особая опытность рассказчика по сравнению с другими участниками компании подчеркивается дополнительным противопоставлением по линии 'общедоступное - персональное'. Если, как это обычно бывает, рассказу предшествует какое-то обсуждение данной темы, то остальные члены кружка, как правило, говорят о ней в чисто абстрактном плане, ограничиваясь общими рассуждениями и фактами, почерпнутыми из популярных источников: газет, книг, слухов, светской хроники и проч., тогда как рассказчик приводит конкретный пример из собственной жизни, лично им пережитый и выстраданный. Они выступают как любители, он - как специалист. Этот контраст между рассказчиком и прочими собеседниками особенно резко выражен в длинном вступительном эпизоде "Крейцеровой сонаты", что, по-видимому, отражает некоторые типичные идеи Толстого (противопоставление пустых слов и подлинной жизни, болтунов и людей дела и т. п.).

4.1.2. *"Странный", "необычный" рассказчик.* "Я наткнулся на священника, не похожего на своих собратьев... Меня поразили в отце Алексее

две особенности..." (Тургенев, "Рассказ отца Алексея"). "Державшийся особняком небольшого роста господин с прерывистыми движениями, еще не старей, но с очевидно преждевременно поседевшими курчавыми волосами и с необыкновенно блестящими глазами, быстро перебегавшими с предмета на предмет... особенность этого господина состояла еще в том, что он изредка издавал странные звуки, похожие на откашливание или на начатый и оборванный смех" (Толстой, "Крейцеровая соната"). Странности будущего рассказчика могут совмещаться с элементами D₂ - загадочными явлениями, долженствующими получить разъяснение в ходе рассказа: это имеет место в тех нередких случаях, когда поразительные и ужасающие события, составляющие сюжет новеллы, случились с самим рассказчиком и оставили на нем постоянный след. Примером может служить приведенный отрывок из "Крейцеровой сонаты" или характеристика рассказчика из "Le Tic" Молассана, совпадающая с толстовским фрагментом в ряде деталей: "У этого человека были седые волосы - слишком седые для его еще молодого лица... Я заметил у него весьма своеобразный нервный тик".

4.1.3. Нередко сочетание в личности рассказчика обоих качеств, опытности и странности: "И мой сосед заговорил. Это был пожилой человек, профессию которого я затруднялся определить. Бесспорный оригинал, очень знающий и, возможно, чуть-чуть сумасшедший" ("La reue").

4.1.4. *Молчаливость*. Кроме внешности, рассказчик противопоставляется остальным собеседникам по поведению: чаще всего контраст этот выражается в том, что в то время как другие наперебой обсуждают некоторый вопрос, рассказывают свои не особенно оригинальные истории и т. п., он молчит и вступает в разговор последним. Как только этот персонаж начинает говорить, роли меняются: он один рассказывает, а остальные молчат (мизансцена типа "один - много", широко применяемая для оттенения важных моментов; выражается в том, что одиночный персонаж или объект находится в центре внимания многих; в данном случае эта ситуация оттенена приемом отказа, поскольку ей предшествует противоположное положение - все увлечены собственным спором и никто не обращает внимания на того, кому предстоит играть центральную роль⁴). Примеры: "Разговор шел о любви... Проводились границы, различались случаи, приводились примеры... Наконец, пожилой господин, до сих пор не произносивший ни слова, сказал: ..." ("Le Bonheur"). "Мы во всю мочь спорили, очень сильно напирая на то, что у немцев железная воля, а у нас ее нет... Из всех нас только старик Федор Афанасьевич Вочнев не приставал к этому спору..." (Лесков, "Железная воля"). "Он до сих пор молчал, а на него никто не обращал

внимания, но теперь все на него оглянулись и, вероятно, все подивились, как он мог до сих пор оставаться незамеченным" (Лесков, "Очарованный странник"). "Господин этот во все время путешествия старательно избегал общения и знакомства с пассажирами. На заговаривания соседей он отвечал коротко и резко" ("Крейцера соната"; заметим, что молчание толстовского рассказчика имеет характер странности, т.е. представляет одновременно и элемент D₂). Mutatis mutandis, мы имеем здесь в миниатюре ситуацию, аналогичную известному типу эпических сюжетов, где герой в продолжение всей битвы бездействует, вступает в нее в последний момент, когда все средства истощены, и один совершает то, что было не под силу целому войску. И та и другая ситуации основаны на отказной фигуре, призванной подчеркивать экстраординарность главного героя (рассказчика), его превосходство над рядовыми бойцами (участниками беседы).

4.2. *История, ее экстраординарный характер*, также может оттеняться с помощью отказа, который принимает следующие формы:

4.2.1. "*Банальные истории*", предшествующие основному рассказу. Главный рассказ иногда предваряется одной или несколькими неудачными попытками рассказать истинно-оригинальную историю. Обыкновенные участники компании предлагают вниманию слушателей свои рассказы. При этом они могут сами признавать их недостаточную экстраординарность или, наоборот, находить эти происшествия необыкновенными и волнующими. В том и в другом случае эти истории своим конвенциональным характером призваны лишь подчеркивать необычность основного повествования, подобно тому как в детективном рассказе банальные, идущие проторенными путями решения традиционных сыщиков призваны оттенять неконвенциональность, парадоксальность метода, применяемого гениальным сыщиком типа Шерлока Холмса или Пуаро. Существенно, что в прологах рассматриваемого нами типа, особенно у Мопассана, точкой отталкивания для главной истории часто служит не какое-то элементарно будничное событие, но, напротив, нечто такое, что в доселе принятой системе координат могло бы считаться образцом драмы и сенсации. Помещение традиционно драматического события в позицию, отводимой "банальной версии", очевидно, представляет собой более острое художественное решение, нежели простое отказное оттенение необычного - обычным: это такой отказ, с помощью которого автор устанавливает новый "потолок" экстраординарного и фантастического, оказывающегося допустимым в рационально устроенном мире. Подобное расширение границ возможного - шаг слишком ответственный, чтобы его могли походя использовать новеллисты любого калибра; он обычно связан с некоторым

новаторством и с построением особого поэтического мира. В типичном случае данный элемент пролога означает введение каких-то новых правил игры, будь то действие факторов парапсихологического порядка (в ряде новелл Мопассана), деятельность гения (Шерлок Холмс), нарушение многовековых запретов в моменты социальных катаклизмов ("Я убил" Булгакова) и т. д.

Помимо признака 'ординарность - экстраординарность', банальные истории могут противопоставляться основному рассказу во временном плане, будучи приурочены к настоящему или к недавнему, еще актуальному прошлому, тогда как главная история разворачивается в отдаленном прошлом (см. § 2.2, В₁), а также как 'общедоступное vs. персональное' (см. § 4.1.1).

Примеры. В "Первой любви" Тургенева хозяин предлагает каждому из гостей рассказать историю своего первого сердечного увлечения. Следуют два коротких рассказа, не содержащие ничего необыкновенного, что тут же всеми и констатируется. Затем вступает главный рассказчик со своей историей, которую он с самого начала рекомендует как "не совсем обыкновенную". В одной из новелл Мопассана идет разговор об уголовном деле, о котором много пишут газеты, и одна из дам находит, что это дело находится на грани сверхъестественного. Один из членов кружка отвечает, что данный случай, хотя и сложный, едва ли содержит что-либо фантастическое; "а вот мне случилось некогда следить за делом, в котором и впрямь была какая-то фантастика" ("La Main"). "Кто-то рассказал о происшедшем накануне несчастном случае: двое мужчин и три женщины утонули на глазах гостей... Генерал Г. сказал: 'Да, подобные случаи потрясают, но они не ужасны. [Следует эссе о природе ужасного.] Вот вам два примера из личного опыта, которые дают представление о том, что можно называть ужасом'" ("L'horrible"). "Да [сказал капитан], недавно я натерпелся страху. Мое судно шесть часов сидело на этой подводной скале посреди бурного моря... Тогда высокий человек с обожженным лицом заговорил в первый раз: - Вы говорите, капитан, что вам было страшно: я этому не верю. Вы заблуждаетесь относительно смысла этого слова и чувств, которые вы испытали..." (Следует эссе о страхе и рассказ о действительно страшном происшествии; "La peur"). Обратим внимание, что действие ординарных инцидентов во всех трех примерах из Мопассана относится к настоящему (текущее уголовное дело; накануне; недавно), тогда как основной рассказ - к прошлому (некогда; в 1870 г. во время франко-прусской войны; около 10 лет назад в Африке).

Использование необыкновенных - в традиционном смысле - историй в роли банальностей, оттеняющих основной рассказ, типично также для

эстетики, объявляющей сферой поразительного повседневность (в качестве примера можно указать пролог рассказа Лескова "Интересные мужчины").

4.2.2. *Недоверие*. Блудчи анонсировано формулой (С₂) или хотя бы указанием тематической сферы (С₁), событие, о котором пойдет речь в новелле, наталкивается в прологе на недоверие аудитории. Участники компании либо в один голос заявляют, что подобное происшествие невозможно, либо начинают подводить под него те или иные банальные рационализации, т.е. подыскивать такие условия, при которых оно могло бы мыслиться как возможное, хотя и потеряло бы при этом всякую оригинальность. Попытки рационализации - прямое продолжение банальных историй. Если истории эти, как было сказано выше, воплощали конвенциональную и в конечном счете неподлинную экстраординарность, то рационализация ставит под сомнение действительно экстраординарный факт, пытаясь свести его к тем же конвенциональным законам и сопротивляясь напрашивающейся корректировке последних. Нет нужды разъяснять, что вся эта линия - как нежелание принять невероятное, так и его банальные интерпретации - играет роль отказа, оттеняющего подлинную историю в обеих ее противоборствующих ипостасях, поразительности и правдивости.

Одной из самых развернутых иллюстраций как отказа верить, так и рационализации может служить спор врачей в "Я убил" Булгакова. "[Вы убили] пациента? - спросил Гинс. - Пациента, да. - Но не умышленно? - Нет, умышленно, - отозвался Яшвин. - Ну, догадываюсь, - [заметил Плонский], - рак у него, наверное, был, мучительное умирание, а вы ему морфий в десятикратной дозе..." Другие примеры недоверия: "А был, сударь, со мной один случай, что и попал я на честного вора. - Как на честного? Да какой же вор честный?" (Достоевский, "Честный вор"). "Ах, господа, как надойдет воровской час, то и честные люди грабят. - Ну, это вы шутите. - Нимало... Я знаю случай, когда честный человек на улице другого человека ограбил. - Быть этого не может. - Честное слово даю - ограбил, и если хотите, могу рассказать. - Сделайте ваше одолжение" (Лесков, "Грабеж"). У Мопассана молодая женщина не верит, что жена может быть способна хладнокровно обманывать мужа; ее собеседник, врач, рассказывает ей историю о весьма ловком обмане ("Une ruse"). Элемент сомнения может вводиться и в новеллах, не пользующихся мотивом компании, как например, у Лескова в рассказе "Справедливый человек", где повествование ведется целиком от автора: "Я много раз слышал и однажды читал, что он исчез - справедливый человек, и исчез не только совершенно без следа, но даже нет и надеж-

ды снова отыскать его в России... Я верил, что справедливый человек еще где-то уцелел, и я его действительно вскоре встретил".

5. В заключение продемонстрируем выявленную нами типологию новеллистического дебюта на примере рассказа Булгакова "Я убил", семинарский разбор которого, собственно, и послужил стимулом к написанию настоящей статьи. Будучи учеником классиков XIX в., последовательно придерживаясь традиционных повествовательных моделей, Булгаков воспроизводит рассмотренную выше схему пролога с большой полнотой и четкостью. В то же время как писатель новой, революционной эпохи, переворачивающей фундаментальные нормы и аксиомы бытия, он с особой силой реализует заложенные в этой схеме возможности парадокса и вызова здравому смыслу. В результате подчеркнутый жанровый традиционализм Булгакова приобретает вполне современное звучание и оказывается не менее адекватным отражением беспрецедентной революционной действительности, чем модернистская проза ряда его современников.

Михаил Булгаков

Я убил⁵

Доктор Яшвин усмехнулся косенькой и странной усмешкой [4.1.2: *странность рассказчика*] и спросил так:

- Листок с календаря можно сорвать? Сейчас ровно 12, значит, наступило 2-е число.

- Пожалуйста, пожалуйста, - ответил я.

Яшвин тонкими и белыми пальцами взялся за уголок и бережно снял верхний листок. Под ним оказалась дешевенькая страничка с цифрой "2" и словом "вторник". Но что-то чрезвычайно заинтересовало Яшвина на серенькой страничке [2.1 (A₂): *физич. объект + 2.4 (D₂): загадочность*]. Он щурил глаза, вглядывался, потом поднял глаза и глянул куда-то вдаль, так что понятно было, что он видит только ему одному доступную, загадочную картину где-то за стеной моей комнаты, а может быть, и далеко за ночной Москвой в грозной дымке февральского мороза.

"Что он там разыскал?" - подумал я, косясь на доктора. Меня он всегда очень интересовал [4.1.1: *интересность, многоопытность рассказчика*]. Внешность его как-то не соответствовала его профессии. Всегда его незнакомые принимали за актера. Темноволосый, он в то же время обладал очень белой кожей, и это его красило и как-то выделяло из

ряда лиц. Выбрит он был очень гладко, одевался очень аккуратно, чрезвычайно любил ходить в театр и о театре если рассказывал, то с большим вкусом и знанием. Отличался он от всех наших ординаторов, и сейчас у меня в гостях, прежде всего обувью. Нас было пять человек в комнате, и четверо из нас в дешевых ботинках из хрома с наивно закругленными носами, а доктор Яшвин был в острых лакированных туфлях и желтых гетрах. Должен, впрочем, сказать, что щегольство Яшвина никогда особенно неприятного впечатления не производило, и врач он был, надо отдать ему справедливость, очень хороший. Смелый, удачливый и, главное, успевающий читать, несмотря на постоянные посещения "Валькирии" и "Севильского цирюльника".

Дело, конечно, не в обуви, а в другом: интересовал он меня одним необычайным свойством своим - молчаливый [4.1.4: *молчаливость рассказчика*] и несомненно скрытый человек, в некоторых случаях он становился замечательным рассказчиком. Говорил очень спокойно, без вычур, без обывательских тягот и блеяния "мня-я" и всегда на очень интересную тему. Сдержанный, фатоватый врач как бы загорался, правой белой рукой он только изредка делал короткие и плавные жесты, точно ставил в воздухе небольшие веки в рассказе, никогда не улыбался, если рассказывал смешное, а сравнения его порою были так метки и красочны, что, слушая его, я всегда томился одной мыслью: "Врач ты очень неплохой, а все-таки ты пошел не по своей дороге и быть тебе нужно только писателем..."

И сейчас эта мысль мелькнула во мне, хоть Яшвин ничего не говорил, а шурился на цифру "2", на неизвестную даль [2.1 (A₂): *физич. объект + 2.4 (D₂): загадочность*]...

- Все это вздор, товарищи, - заговорил я, продолжая беседу [2.2 (B₂): *беседа*], - обывательская пошлятина. Валют они, черти, на врачей, как на мертвых, а на нас, хирургов, в особенности [2.3 (C₁): *указание тематич. сферь*]. Подумайте сами: человек 100 раз делает аппендицит, на сто первый у него больной и помрет на столе. Что же он его зарезал, что ли [2.2 (B₂): *беседа + 2.3 (C₁): указание тематич. сферь*]?

- Обязательно скажут, что зарезал, - отозвался доктор Гинс.

- И если это жена, то муж придет в клинику стулом в вас швырять, - уверенно подтвердил доктор Плонский и даже улыбнулся, и мы улыбнулись, хотя, по сути дела, очень мало смешного в швырянии стульями в клинике.

- Терперть не могу, - продолжал я, - фальшивых и покаянных слов: "Я убил, ах, я зарезал". Никто никого не режет, а если и убивает, у нас в руках, больного, убивает несчастная случайность. Смешно, в самом деле! Убийство не свойственно нашей профессии [4.2.2: *недоверие*].

Какой черт!... Убийством я называю уничтожение человека с заранее обдуманном намерением, ну, на худой конец, с желанием его убить. Хирург с пистолетом в руке - это я понимаю. Но такого хирурга я еще в своей жизни не встречал, да и вряд ли встречу.

Доктор Яшвин вдруг повернул ко мне голову, причем, я заметил, что взгляд его стал тяжелым, и сказал:

- Я к вашим услугам.

При этом он пальцем ткнул себя в галстук и вновь косенько улыбнулся, но не глазами, а углом рта [4.1.2: странность рассказчика].

Мы посмотрели на него с удивлением.

- То есть как? - спросил я.

- Я убил, - пояснил Яшвин [2.3 (С₂): тематич. формула новеллы].

- Когда? - нелепо спросил я.

Яшвин указал на цифру "2" и ответил:

- Представьте, какое совпадение. Как только вы заговорили о смерти, я обратил внимание на календарь, и вижу 2-е число. Впрочем, я и так каждый год вспоминаю эту ночь. Видите ли, ровно семь лет, ночь в ночь, да, пожалуй, и... - Яшвин вынул черные часы, поглядел, - ... да... час в час почти, в ночь с 1-го на 2-е февраля я убил его [2.1 (А₂): физич. объект + 2.2 (В₁): указание на время].

- Пациента? - спросил Гинс [4.2.2: недоверие].

- Пациента, да.

- Но не умышленно? - спросил я [4.2.2: недоверие].

- Нет, умышленно, - отозвался Яшвин.

- Ну, догадываюсь, - сквозь зубы заметил скептик Плонский, - рак у него, наверное, был, мучительное умирание, а вы ему морфий в десятикратной дозе [4.2.2: рационализация]...

- Нет, морфий тут ровно ни при чем, - ответил Яшвин, - да и рака у него никакого не было. Мороз был, прекрасно помню, градусов на пятнадцать, звезды...

П р и м е ч а н и я

¹ См. об этом: А. Жолковский, *Deus ex machina, Sign, Language, Culture, The Hague/Mouton* 1970.

² Об этой теории, выдвинутой Heyse в 70-е гг. прошлого века, см. Arnold Hirsch, *Der Gattungsbegriff "Novelle"*, Liechtenstein/Kraus Reprint Ltd. 1967, S. 66; К.-Н. Barsch, *Pushkin and Mérimée as Short Story Writers*, Ann Arbor/Hermitage 1983, p. 43-62.

- ³ О понятии отказа (Recoil) см. Yuri Shchegolov and Alexander Zholkovsky, *Poetics of Expressiveness*, Amsterdam / John Benjamins 1987, p. 123-130.
- ⁴ О конструкции "один - много" см. Shcheglov and Zholkovsky, *op. cit.*, p. 239-242.
- ⁵ Текст новеллы "Я убил" приводится по кн.: М. Булгаков, *Ранняя несобранная проза*, München / Otto Sagner 1978, S. 226-228.

WEG UND ZIEL.
ZUM SYSTEM DER BEWEGUNG IM RUSSISCHEN
SYMBOLISMUS DER JAHRHUNDERTWENDE

Der ebenso alltagssprachliche wie literarisierte Topos des 'Lebensweges' (*žiznennyj put'*) spielt im symbolistischen Mythos der 'Lebenskunst' (*žiznetvorčestvo*) eine zentrale Rolle - und zwar sowohl was den Typ der Bewegung als auch den der je nach Modell unterschiedlichen Teleologie anlangt: Im Frühsymbolismus (=SI) der 90er Jahre (vertreten v.a. durch Brjusov, Sologub, Z.Gippius, Merežkovskij u.a.) ist der 'Weg' (*put'*, *doroga*) unbestimmt und ohne gliedernde Begrenzungen (*bespredel'nost'*); dominierender Bewegungstyp ist ein 'kreisendes Umherirren' im *circulus vitiosus*, eine Gratwanderung an der Grenze zwischen Diesseits und Jenseits. Der 'Weg' ist ohne Ziel und damit auch ohne Ende (*bescel'nost'*, *konec = načalo, večnoe vozvrščenie*); es gibt keine Wandlung des Wanderers, sondern nur einen täuschenden Wechsel (*izmena*) der jeweiligen Umgebung, die den Charakter von Schatten- und Scheinbildern annimmt.

In der mythopoetischen Phase des Symbolismus (=SII, also in der Religionskunst Ivanovs, Belyjs, Bloks u.a. in den Jahren 1900 bis etwa 1907) ist der 'Lebensweg' nicht horizontal, sondern nach aufwärts, ins Jenseits gerichtet, es ist ein Weg mit Ziel, das freilich außerhalb der Immanenz liegt; die Fortbewegungsart ist die des Aufstiegs (*ascensus*) als (Ver-)Wandlung; rituelles Wandern im symbolischen Raum bedeutet immer auch Metamorphose, deren Ziel die Individuation, also das Einswerden mit dem Selbst ist (*slijanie, vstreča, soedinenie*). Der *ascensus* durchläuft verschiedene "Stadien" ("Stufen", *stupeni*) der Initiation, die als kritische Punkte, als Schwellenerlebnisse (*predely*) der Lebenswanderung insgesamt die Dramaturgie der *rites de passage* mythisch wiederholen.¹

Im selben Maße, als die Teleologie des Lebensweges unglaubwürdig und das Ziel (die Vereinigung mit der Anima oder die Realisierung der Projektion) unerreichbarer erscheint (*ožidanie* als "leere" intentionale Haltung ohne konkreten Objektbezug²), wird der Lebensweg "selbstzweckhaft", er wird zu einem Weg als Ziel³: Dieses Konzept dominiert dann im Spätsymbolismus (=SIII), dessen Bewegungssymbolik von der dem Grotesken eigentümlichen Ambivalenz der *corsi i ricorsi* geprägt ist, der vertikalen und horizontalen Rotation um die eigene Achse ("Kreisbewegung" bei Belyj, "Tanz", theatralische Inszenierung eines "Auftretens und Verschwindens", Zirkus, Harlekin etc.). Diese Ambivalenz einer Zielhaftigkeit des Weges bzw. der Weghaftigkeit des Zieles manifestiert sich auch

in der Zuwendung der Symbolisten (im SIII dominant) zu diskursiven und narrativen Gattungen, die freilich die traditionelle Linearität und evolutionäre Logik prosaischer Sujets sprengen und durch einen *Simultanismus* der narrativen Kategorien ersetzen (*mnogoplannost'*, relativ simultane Präsentation heterogener Sujetlinien als Präsenz unterschiedlicher Bewußtseins Ebenen in der Perspektive des Helden; Prinzip der *bessjužetnost'* als Folge einer erkenntnistheoretischen *bespredmetnost'*). Der verbreitete autopoetologische Topos des Lebens als "Sujet" (als Novelle oder Epos bzw. Roman) wurde durch die in der symbolistischen Prosa (des SIII) vorherrschende *bessjužetnost'* mit dem Ziel *desintegriert*, die lineare (evolutionäre, bewußtseins- und vernunftorientierte) Teleologie, die Zweckhaftigkeit der Schritte auf dem Lebensweg durch eine *spiralisches* zu ersetzen, in der die Kategorien der kausal-empirischen Konstituierung des Wirklichkeits- und Wahrscheinlichkeitsmodells sich selbst ad absurdum führen (Enträumlichung der monoperspektivischen Raumauffassung, Entzeitlichung des linearen, chronikalischen Tempus, alogische Montage heterogener Denkstrukturen und Bewußtseinlagen).⁴

Der *diabolische 'Weg'* ist vielfach ein Untergehen, Untertauchen, Herniedertaumeln, ein bodenloser Sturz oder jedenfalls ein orientierungsloser Schwebezustand in einem "leeren Raum" (häufig als *pustyňa* symbolisiert), der keine Anhaltspunkte bietet. Der *symbolisch-visionäre 'Weg'* ist dagegen "geleitet" von den *kormčie zvezdy* (Ivanov), deren makrokosmische Positionen mit den mikrokosmischen Konstellationen der "Gestirne in der Brust"⁵ des Menschen korrespondieren und damit eine "Verbindungslinie" bilden. Diese ist häufig auch als 'Leiter' symbolisiert,⁶ die durch die Seinsschichten nach "oben", ins Licht führt.

Nicht selten wird der diabolische 'Weg' in seiner "schlangenhaften Verflochtenheit" (*spletenie, zmeja*) und unauflösbaren Schicksalhaftigkeit und auch 'Ungangbarkeit' (als Aporie, Weglosigkeit oder Weggabelung, Kreuzung) thematisiert: "...*Ступая* глубоко | По снежной пустыне сыпучей, | К загадочной цели | Иду одиноко. [...] *Пустыня без цели, | И путь без стремленья, л.*" (Solov'ev, 1895, 139). Beispiele für eine diabolische 'Weg'- und Bewegungs-Symbolik lassen sich bei allen Vertretern des SI in großer Menge finden, so etwa bei Brjusov, dessen 'Weg'-Paradigma auf jenes des jungen Blok eine prägende Vorbildwirkung ausgeübt hat: "*Я путешественник случайный, | Бродяга в мире, дикий скиф, л.*" (Brjusov, 1902, III, 275); "...Я люблю мечты - о невозможном. [...] *Чего-то искать, не зная чего, л.*" (1896, III, 239); "...И светом трепетным вдруг озарил сквозь мрак | Еще *безвестный* путь к непереказным тайнам." (1898, III, 250); "...Мы идем *бесконечной долиной*, | С каждым шагом все больше теней, | И из них не отстать ни единой: | То бледнеют, то снова ясны. л." (1899, III, 259). Die *bespredel'nost'* des irdischen 'Weges', seine *bezbrežnost'* sind Merkmale der 'Ziel- und Uferlosig-

keit' und nicht - wie im SII - der *Večnost'* und der Befreiung aus der irdischen Schwerkraft: "„И я, как все, *томиться* осужден | В цепях веков и в *тягости* времен." (Вгjusov, 1899, III, 258); "„И *нету* предела земному пути, | И *мы* не дождемся желанной зари! | Мы будем всю ночь неизменно идти, | *Не* зная куда, куда и зачем мы идем, |.." (1895, III, 231) - im Gegensatz zu "„*Нет* предела для вечных стремлений. |.." (1897, III, 245; hier sind - ganz im Sinne des SII - die metaphysischen Bewegungsenergien gemeint). Die diabolische "Bewegungsfreiheit" erschöpft sich in sinnlosem- und daher eigentlich statischem - Aktivismus: "Моя душа свободная, | Моя душа мятежная, | Тебя *пустыня* водная | Пленила вновь *безбрежная*. |.." (1898, III, 251); "„Твои *пути* - пути по кругу. |..| Есть черга, | За ней властвую над ложью. |.." (1900, III, 263); "Вот брошен я какой-то силой ⁷ | На *новый* путь. |..| Вокруг туманность и *безбрежность*, | Как море, высь. |..| Да снидет к нам обоим вера | В *бездельный* путь." (1901, III, 268); "„О, как вольно дышать в *беспредельной* пустыне, |.." (1902, III, 274).

Die für den diabolischen *putešestvennik* typische 'Erschöpfung' (*ustalost'*) infolge des ewigen Kreislaufes ziellosen Strebens steht auch beim jungen Blok am Anfang der Entfaltung seiner so reich entwickelten 'Weg'-Symbolik: "Мы *стали*. Довольно. Вперед и вперед | Неустанно влекла нас природа... | Весь-то *жизненный* путь мы прошли до конца, - | И *концом* оказалось начало... |.." (Blok, 1899, I, 434); "Бесцельный путь синее предо мной, | *Далекый* путь, потоками изрытый, | А дальше - мрак; и в этом мраке скрытый, | Парит судеб Вершитель роковой." (1899, I, 441); "„Среди толпы *блуждаю* я.." (1898, I, 3); "„Когда *устанем* на пути.." (1898, I, 5); "Усталый от дневных *блужданий*.." (1898, I, 10); "Я *стар* душой. Какой-то жребий черный - | Мой *долгий* путь |.." (1899, I, 22); "„Этой *дорогою* ложной | Мы безрассудно пошли.." (1899, I, 26); "„*Дорога* моя тяжела, далека, | В *недвижном* томлении лес.." (1900, I, 37); "Я *шел* во тьме дождливой ночи |.." (1900, I, 40); "Поет в изгнании и в сомнении | На *перелутьи* двух дорог. |..| Чего желать, куда *идти*? |.." (1900, I, 42); "„*Не* *доверяй* своих дорог |.." (1900, I, 50); "„А я все тот же гость *усталый* | *Земли* чужой. | *Бреду*, как путник запоздалый, | За красотой |.." (1900, I, 73); "Отдых напрасен. *Дорога* крута. |.." (1903, I, 74).

Der Idealtyp des 'Lebensweges' als Metamorphose des vereinzelt, isolierten (entfremdeten) Ich-Bewußtseins durch das 'Eintauchen' in die Wasser- und Unterwelt des Unbewußten (*descensus*) und den Aufstieg der illuminierten Seele (*ascensus*)⁸ zum visionären Licht stellt eine "gegensatzverbindende Schlangenlinie" dar, die aus diabolischer Sicht labyrinthisch, aus mythopoetischer Sicht spiralförmig erscheint.

Die "illuminierte", im *ascensus* begriffene Geist-Seele ist "beflügelt" (sie durchmisst die Sphäre der geflügelten Dämonen und Engel); in der Mythopoesie

Solov'evs sind 'Aufstieg' und 'Höhenflug' gleichbedeutend: "...Напрасно я ишу той благодатной тени, | Что тронула меня своим *крылом*. |...! Вновь чую над собой *крыло* незримой тени, |.." (Solov'ev, 1886, 87); "...*Крылья души* над землей поднимаются, | Но не покинуть земли." (1886, 90); "...И спускается с неба невидимый рой | *Бледнокрылых*, безмолвных духов." (1886, 91); "Мчи меня память, *крылом* не стареющим | В милую сердцу страну. |... Далее, память! *Крылом тиховеющим* | Образ навей мне *иной* [das "andere Bild" ist jenes der jenseitigen "Ideen" des *mir inoj*, von dem die irdischen 'Schatten' ebenso zeugen wie das 'Wehen' des Flügelschlags der Begeisterung]... |.." (1892, 107); "...И вдруг посыпались зарей вечерней розы, | *Душа* почуяла два легкия *крыла*, | И в *новую страну* неистошимой грезы | Любовь - волшебница меня перенесла. |.." (1892, 108); vgl. auch Merezkovskij: "...Боже, дай нам избавленья, |...! Дай нам *крылья*, дай нам *крылья*, | *Крылья духа* Твоего!" (Merezkovskij, 73).

Die 'Flügel' sind also einerseits die Fortbewegungsmittel der "auffliegenden Seele", andererseits vermitteln sie (als "Medien" zwischen Jenseits und Diesseits) den "Hauch" (d.h. "Geist") und die Imagination des Überirdischen. Die Assoziation mit *mečta* und *pamjat'* verstärkt noch die enge Bindung dieser Symbolik an den platonischen Seelenmythos. Umgekehrt ist das "entgeisterte" Pneuma auch *bezkrjlyj* und leidet unter "Amnesie". "...Трепет *безкрылой мечты*. |.." (1890, 94); "*Безкрылый дух*, землю полоненный, | *Себя забывший* и *забытый* бог... | Один лишь сон, - и снова *окрыленный* | Ты мчишься ввысь от суетных тревог. |.." (1883, 80).

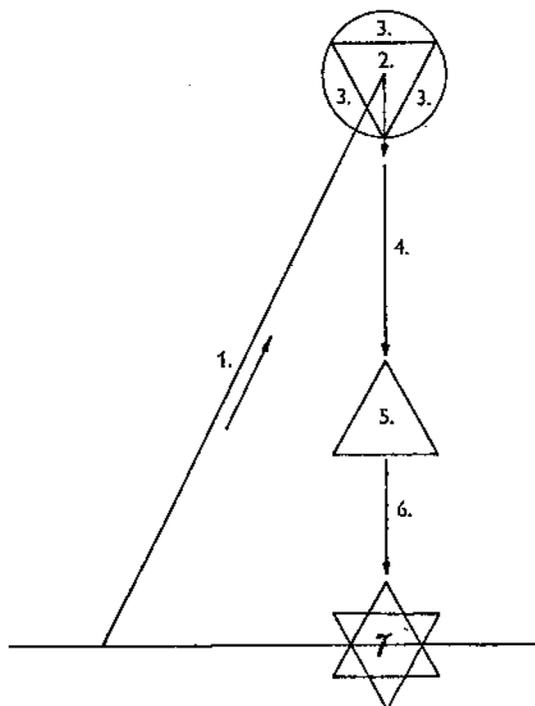
Vjačeslav Ivanov verbindet in seiner Schrift "Simvolika èstetičeskich načal", (1905, I, 823f.) die Symbolik des *ascensus* der Seele mit dem "Höhenflug" des 'Adlers' (*orel*), dem Auftragen der 'Säule' (*stolp* sonst auch als apokalyptisches Symbol) bzw. des 'Turmes' (*bašnja*), der '(Himmels-)Leiter' oder aber das 'Weltbaumes' (*arbor mundi*)⁹. Der Weg des *ascensus* ist ein permanentes Transzendieren des Ich (Ivanov zitiert in solchen Kontexten mehrfach Augustinus' Formel des *trancendè te ipsum*); die aufsteigende Seele bringt sich selbst (ihr "Selbst") zum "Opfer" dar (*pafos voschoždenija = pafos tragedii = žertvennoe dejstvo = podvig*, ibid. 824). In dieser tragischen Selbsttranszendierung tritt der Mensch zugleich als *bogonosec* und *bogoborec* auf, als äußerlich untergehender Mensch, der in seinem Inneren aber als Heros siegt (ibid. 825).

Kernbereich der Kunst überhaupt ist die "Poesie" (Ivanov, "O granicach iskusstva", 1913, II, 639 f.); Sie nimmt unter den Künsten eine Sonderstellung ein, da ihr Schwergewicht im *ascensus* liegt (also in jenem Bereich des visionären Aufstiegs, der allgemein menschlicher Natur ist), wogegen der *descensus*, der in den anderen Künsten konstitutiv ist, eine weitaus geringere Rolle spielt. Im Poeten gehen Mensch und Künstler den engsten Kontakt ein, da in der Lyrik die Unmittelbarkeit der ekstatischen Schau und des mystisch-erotischen Erlebens

(Ekstase) über das Pathos und die konstruktive Gestaltung des apollinisch konstruierten Kunstwerks dominiert. Eben diese Sonderform des Künstlerischen - der *lirizm* (vgl. dazu auch Blok V, 130 ff.) - wäre nach Ivanov die Stärke des Symbolismus gewesen, wogegen symbolistische Epik und Dramatik weitaus weniger hoch entwickelt erscheinen (ibid.). Der wahre Symbolismus wird aber erst dann Wirklichkeit, wenn alle anderen Kunstformen auch in das Symbolschaffen einbezogen sein werden und dem Prinzip des *nischoždenie* dienen.

'Auf- und Abstieg' verhalten sich zueinander komplementär wie 'Nehmen' und 'Geben', wie das apollinische und das dionysische Prinzip (Ivanov, "O granicah iskusstva", 1913, II, 633 f.). Der *ascensus* ist der normale, menschliche 'Weg' des Wachsens, wogegen im *descensus* die Gefahr des Selbstverlustes im 'Chaos' und der 'Sturz' droht, je nachdem ob er "göttlich" oder "tierisch" ausgerichtet ist: "Восхождение есть закон самосохранения" - "нисхождение есть закон саморазрушения" (ibid. 634). Während der normale Mensch sich mit dem 'Aufstieg' begnügt, muß der Künstlermensch auch den 'Abstieg' wagen (ibid. 635). Eben diese Doppelrolle als "Mensch" und "Künstler" macht die Künstlerexistenz so gespalten und gefährdet. Ohne die Erreichung einer seelischen Erfahrung im *ascensus* gibt es auch keine künstlerische "Niederkunft".

Ausgehend von Dantes *Vita nuova* und ihrer mystisch-erotischen Anima-Minne entwickelt Ivanov eine Theorie des 'Auf- und Abstieges' der Seele, die als Mensch (d.h. religiös-existentiell) den Weg der Sublimation (*ascensus*) wählt und als Künstler wieder "niedersteigt" (*descensus*). Erst im 'Abstieg' beweist sich der Mensch als Künstler (ibid. 630), nachdem er im 'Aufstieg' der "erotischen Begeisterung der Begegnung mit der mystischen Epiphanie" (ibid.) - also nach dem "dionysischen" *volnenie* (*dionisijskaja epifanija*) - auf die Erde zurückkehrt und *imaginativ* (in der *poëtičeskaja mečta*) die Unmittelbarkeit des visionären Augenblicks rekapituliert, *erinnert* ("воспоминания только материал для созерцания аполлинийского образа", ibid.). Der apollinische Schaffensakt zeichnet sich durch seine "Vermitteltheit" aus, was den imaginativen Inhalt der visionären Erfahrung anlangt, er übertrifft diese aber an "Strukturiertheit" (*strojnost'*) und physischer Konkretheit (Inkarnation des Logos im "Fleisch" der Symbolsprache: "стройное тело ритмического создания", ibid.). Das "Fleisch gewordene Wort" besitzt zwar nicht die visionäre Evidenz und Präsenz der "dionysischen Epiphanie" (ihrer Ekstase), es stellt darüber hinaus eine eigene Realität dar, die vermittelbar, kommunizierbar und auch durch die Zeit tradierbar ist.¹⁰



Die Unmittelbarkeit der Ekstase (ihre reine "Intuition") wird im Kunstwerk gebrochen durch den "apollinischen Traum" (*son* hier als künstlerisch strukturierte Imagination), der im 'Gedächtnis'¹¹ widergespiegelt wird (vgl. Schema, Punkt 5). Nach diesem für jedes Kunstwerk konstitutiven Stadium der imaginativen Vergegenwärtigung folgt eine weitere dionysische Phase (*dionisijskoe volnenie*), die dem begeisterten Höhenflug des *ascensus* korrespondiert und der unmittelbaren künstlerischen Konkretisierung (*voploščenie*) vorangeht (*son* → *plot'* des Kunstwerkes).

Die *via regia* der Seele, die nach Erfüllung und Vervollständigung strebt (also nach Vereinigung mit ihrem "Gegen-Teil"), führt über die Nacht und das 'Verbrennen' im unterirdischen Feuer (*ja ves' v ogne*)¹², durch die 'Wasserprobe' (das 'Untertauchen' im Fluß Lethe oder im See bzw. Meer des Unbewußten) zurück zu den "An- und Vorzeichen" des Morgens (*Zarja, Utrennica-Dennica*) hin in den Zenit des solaren Kosmos. Es gibt relativ wenige Beispiele für dieses vollständige Bild der "Seelenwanderung" in der Mythopoesie Bloks: "Срою на

царственном пути [= Mythologem der *via regia* des solaren Ab- und Aufstiegs, welcher der Vereinigung der "unteren" und "oberen" Kräfte dient]. | Глухая *ночь*, кругом *огни*, - | Неясно теплятся они, | А к *утру* надо все найти. |.. (1901, I, 118). Die Seele befindet sich hier am Tot- und Tiefpunkt der vertikalen Polarität, die sich in folgenden Oppositionen manifestiert: *ночь*' vs. *утро*, *здесь*' vs. *там*, *глухой* vs. *веščij*, *неясные огни* vs. *свет*, *черный лес* (Symbol des tellurischen Labyrinths - vgl. das 'Herumirren im Wald' in Dantes *Divina comedia*) vs. *obetovannaja zemlja*: "..Ступлю *вперед* - навстречу мрак, | Ступлю *назад* - слепая мгла. | А *там* - одна черта светла, | И на черте - *условный знак*. |.. (ibid. I, 118).

Die *horizontale*¹³ Bewegung (*vpered* - *nazad*) in der 'Finsternis' des *здесь*' führt zwar über die 'Grenzlinie' der Immanenz hinweg (vgl. "..Я *здесь* в конце, исполненный прозренья, | Я *перешел* *граничную черту*. |..", Blok, 1901, I, 88), die Seele aber bleibt *глухой*, *слепой*, *немой*, sie verharrt im Zustand der "Schwärze" (*nigredo*)¹⁴: "..Но *труден* *путь* - шумит вода, | Чернеет лес, молчат поля... | *Обетованная земля* - | Недостижимая *звезда*... |.. (ibid.). Die unerlöste *natura naturata* (*voda*, *лес*, *поля*) befindet sich in und mit der wandernden Seele auf der "Wandlungsreise", da sie aus ihrer dunklen Materialität miterlöst werden muß (Feuer- und Erdnatur wird zu Licht- und Visionsnatur, zur *obetovannaja zemlja*). Der 'Stern' verkörpert einerseits den metaphysischen Endzustand der "Erde", andererseits das apokalyptische Zeichen (*uslovnyj znak*), Zielpunkt und Orientierungshilfe des *Animus*, der über die "Grenzlinie hinaus" strebt (*za čertoj*), die Silhouette, die Gesichtszüge seiner *Anima* vor Augen (*čerta* in der Bedeutung von "charakteristischer Umriß", "Zug"): "..Звезда - *условный знак* в пути, | Но смутно теплятся *огни*, | А за *чертой* - *иные дни*, | И к *утру*, к *утру* - все найти!" (ibid.).¹⁵

Der aufsteigende Lebensweg als Symbol der *illuminatio* der Seele hat gleichfalls an der Lichtnatur teil: "Я шел к блаженству. *Путь* *блестел* | Росы вечерней красным светом..." (1899, I, 20). Dieser "Lichtweg" korrespondiert mit den kosmischen 'Weg'-Symbolen (bei Ivanov v.a. mit dem *mlečnyj put'*) und der Wegbahn des "Sonnenwagens" über den Himmel (Phoebus, *Sol invictus* als Wagenlenker); ebenso bilden das "Gehen", "Denken" und "Singen" (bzw. "Dichten") irdisch-existentielle Entsprechungen zum makrokosmischen "Gang" (der Gestirne), dem Bauplan und der Sphärenmusik: "Пока спокойною стопою | *Иду*, и *мыслю*, и *пою* |.. (1899, I, 32); "..Жутко *выйти* на *дорогу*: | Непонятная *тревога* | Под *луной* царит. | *Хоть* и *знаешь*: *утром* рано | *Солнце* *выйдет* из *тумана*, | Поле *озарит*, | И тогда *пройдешь* *тропинкой*. | Где под *каждою* *былинкой* | *Жизнь* *кипит*." (1898, I, 6). Das 'Heraustreten' des Menschen aus dem tellurisch-lunaren Zustand auf den solaren "Lichtweg" ist hier äquivalent gesetzt zum 'Heraustreten' der Sonne aus der Finsternis; erst durch diesen Parallelismus der 'Wege' wird das Durch- und Überschreiten

des 'Lebensweges' möglich, da durch die solare Einstrahlung der wüste Boden (*pyl'*, *prach*) befruchtet wird (*bylinka*, d.h. Grashalm).

Auch hier klingt die oben erwähnte hermetisch-gnostische Vorstellung an, daß die seelische Metamorphose ein Miterlösen der im Materiellen gefangengehaltenen "Weltseele" bewirkt.¹⁶ "*Иду вперед поспешными шагами, | Ищу от жертв свободные поля. |..*" (1900, I, 55), "*..Медленно, тяжело и верно | Мерю ночные пути: | Полному веры безмерной | К утру возможно дойти.*" (1900, I, 69). Das "Ausmessen" der "nächtlichen Wege" (also ihr Durchschreiten bis ans Ende) mündet nur dann im Morgen, wenn es vom Unermeßlichen des Glaubens und der Hoffnung getragen ist (*mernost'* vs. *bezmer-nost'*); die "Maße" der visionären Lebenshaltung sind aus der Sicht der kausal-empirischen Wahrscheinlichkeit "maßlos".

In manchen Gedichten führt Blok ein kompliziertes System von Bewegungstypen und -Richtungen vor, das die Dynamik des 'Lebensweges' mit jener der "Himmelsbahnen" und atmosphärischen Wandlungen (Tages- und Jahreszeiten) als große Einheit darstellt: Häufig setzen solche Gedichte mit der *Parekbase*, dem 'Heraustreten' des lyrischen Helden (aus dem "Hause" seiner Innenwelt kommend) auf die visionäre Bahn ein (*ja vyšel*)¹⁷, ein Beginnen, das noch ganz von Hoffnung und Erwartung bestimmt ist, wogegen das Gehen als "Zustand", als selbstwertiger Prozeß schon sehr bald an den Rand der Hoffnungslosigkeit gerät: "*Я вышел. Медленно сходили | На землю сумерки зимы. | Минувших дней младые были | Пришли доверчиво из тьмы... | Пришли и встали за плечами, | И пели с ветром о весне... | И тихими я шел шагами, | Провидя вечность в глубине [= ungebrochener Typ des visionären Voranschreitens]... |..*" (1901, I, 75).

Der mythopoetische Begriff *stremlenie* bezeichnet ein überirdisches "Streben", das eine visionäre "Ausrichtung" mit der Energetik des zu erreichenden Zieles verbindet: "*Я понял смысл твоих стремлений - | Тебе я заслоняю путь. |..| На рубеже безвестной встречи | С началом близким и чужим! | Я понял все, и отхожу я. | Благословен грядущий день. |..| Пускай душа неисцелима - | Благословен прошедший сон.*" (1901, I, 80); "*..Нет, хоть в конце тревожного скитанья | Найду пути, и не вздохну о дне! |..*" (1901, I, 115); "*Ранний час. В пути незримо | Разгорается мечта. | Плещут крылья серафима, | Высь прозрачна, даль чиста. | Из лазурного чертога | Время тайне снизойти. | Белый, белый ангел бога | Сеет розы на пути. |..*" (1901, I, 128). Während also die himmlische Lichtgestalt (hier als "weißer Engel") herniedersteigt (*descensus*), muß die Irrfahrt der Seele (*peregrinatio*) ihren Weg nach oben nehmen. Gekennzeichnet ist dieser Weg durch organische "Wegmarken" (s.o. die von den Sonnenstrahlen auf dem Lebensweg erweckten "Grashalme"); die entsprechenden Gaben der weiblichen Lichtgestalt sind "Rosen", die sie dem Liebenden auf seinen Weg streut.

Das 'Heraustreten' wird bei Blok häufig mit einem Erwachen assoziiert: "Скригнула дверь. Задрожала рука. | *Вышла я* в улицы сонные. |...| Нынче ли сердце *пробудится* ? |.." (1901, I, 135). Hier wie auch in anderen Gedichten dieser Periode (ab 1901) tritt die Lichtgestalt selbst auf oder läßt mehr oder weniger nahe ihre 'Schritte' (als mantisch-visionäre Vorzeichen, *znaki*) erklingen: "...жди на *распутьи* - вдали | Людных и ярких *дорог* [= die profanen Wege, oft auch die urbanen *šutnye ulicy*], |...| Двери тебе отпру | В сумерках зимнего дня." (1901, I, 140); "...А там - вилась *широкая дорога* ["spirgalsche, gewundene Bahn"], | И путник шел, закатом *озарен*. |...| Из сумрака *ответные* шаги. |.." (1902, I, 157).

Dieser positiven Symbolik der apokalyptischen 'Schritte' (der Personifizierung des *grjaduščee* oder schon der konkreten Gestalt der *Neznakomka*) verfügt über ein weitaus häufiger verbreitetes Gegenbild, nämlich die "sich entfernenden Schritte", die den Wartenden in die Irre führen: "Ты *отходишь* в сумрак алый, |.." (1901, I, 81); "...Там безнадежно угасает | Мое *скитанье* - без конца [= diabolische Formel des Weges ohne Ziel und Ende] ... | И *вдруг*, в *преддверьи* заточенья, | *Послышу дальние шаги*... | Ты - одиноко - в *отдаленьи*, | Сомкнешь последние круги..." (1901, I, 87). Anders als die voraneilende Lichtgestalt folgt der in Menschengestalt wiederkehrende Messias dem "Wanderer" auf den Fuß: "Мы *странствовали* с Ним по городам. | Из окон люди сонные смотрели. | Я *шел вперед*; а *позади* - Он Сам. | Подобный мне. Но *близкий к цели*." (1902, I, 176); "...Избрал *иную дорогу* я, - | Иду, - и песни не те... |...| Когда мой *путь опрокинется*, | И я *возвращаюсь к Тебе* [das Ziel des Aufstiegs ist eigentlich eine "Rückkehr" zum Ausgangspunkt]." (1902, I, 196); "Не бойся *умереть в пути*. |...| Чтоб *границы* страха *перейти*. | Она *сама к тебе сойдет*. | Уже не будешь в рабстве тленном |.." (1902, I, 203).

Einerseits muß der Wanderer die "Grenzen der Angst überschreiten", andererseits muß er sich darauf verlassen, daß "Sie" von selbst herabsteigt, unabhängig davon, wie weit er in seiner Annäherung vorangeschritten ist. Selbst- und Fremderlösung, Werke (*opera*) und Glaube (bzw. Gnade) stehen zueinander in einem paradoxalen Verhältnis, das in der Symbolik des "Weges als Ziel" seine Entsprechung findet. Dieses Geheimnis der Intransitivität der visionären Intentionalität (*oždanie* als solches) prägt auch die innere Widersprüchlichkeit der mythischen Wanderung, die weder leer in sich kreist (Diabolik), noch direkt zum Ziel führt (Linearität), sondern immer wieder an ihm *v o r b e i g e h t*: "Я *искал голубую дорогу* [führt - wie *goluboj veter* - in den visionären Bereich der *Lazurnaja*] | И кричал, оглушенный людьми, | *Подходя к золотому порогу* [= die letzte Schwelle vor dem letzten "Tor", hinter dem die Vereinigung mit dem Urlicht wartet], | *Затихал пред Твоими дверьми*. |.." (1902, I, 254). Dieser zielstrebigen Aufwärtsbewegung begegnet die Epiphanie der Lichtgestalt indifferent:

"Проходила Ты в дальние залы [*prochodit* 'ist im SI eine fixe Formel für eine "scheinbare" oder "erfolglose Begegnung"], | Величава, тиха и строга. |." (ibid.); "..На верном мы стоим пути, |...| Веди меня. Чтоб все пройти, | Нам нужны силы неземные." (1903, I, 289); "Передо мной - моя дорога, | Хранитель вьется в высьоте: |." (1902, I, 520).

Der Zusammenbruch des visionären Adventismus oder jedenfalls seine Ergänzung durch einen komplementären Gegenmythos im Übergang zum grotesk-karnevalesken Symbolismus der Spätphase (SIII) führte auch zu einer Umwertung der 'Lebensweg'-Symbolik, die nun - vor dem Hintergrund ihrer positiven mythopoetischen Deutung - mit jenen Merkmalen versehen wurde, welche aus der Diabolik (des SI) schon bekannt sind: "..Да и мне не вернуть [Irreversibilität des Weges bzw. Schicksals gehört zum festen Bestand diabolischer Lebensauffassung] | Этих снов золотых, этой веры глубокой [= Glaube an die Lichtsymbolik und ihre Personifizierungen im SI]... | Безнадежен мой путь. | Мыслью сонной цветя, ты блаженствуешь много, | Ты лазурью сильна. | Мне - другая и жизнь, и другая дорога, | И душе - не до сна. |." (1901, I, 97). Anders als in der diabolischen Gleichsetzung von *žizn'* = *son* stellt Blok hier den 'Traum' (als vom Menschen erzeugte Projektion) dem "eigentlichen Leben" gegenüber, das freilich aus der Sicht des "Nicht-Mehr-Glauben-Könnens", der negativen oder umgekehrten Vision, ein ganz a n d e r e s Leben, ein ganz anderer Weg (*drugaja žizn'* / *doroga*) zu sein hätte: Der "Seele ist nicht nach Traum zumute", da dieser ja doch nicht zur Vereinigung führt.

Typisch für die sich ankündigende "negative Symbolik" noch innerhalb des SI ist das Aufrechterhalten des Realitätsanspruches der metaphysischen *realiora* und ihrer Personifikationen bei gleichzeitigem Zweifel an ihrer Erreichbarkeit: Daher blüht die *Lazurnaja* auch in himmlischer Abgeschlossenheit ("Ты цветешь одиноко", ibid.): "..И этот лес, сомкнутый тесно, | И эти горные пути | Мешали слиться с неизвестным, | Твоей лазурью процвести." (1901, I, 102). Der Weg zur Lichtgestalt ist durch das Labyrinth des Waldes (Irrgarten des Tellurischen) oder die Unzugänglichkeit des Gebirges verstellt (vgl. dieselbe retardierende und irreführende Funktion des Zauberwaldes in Belyjs *1-aja simfonija*: "Лес был огромный и непрорубленный. |...| Было бездорожие. Чуть знали о дорогах.", Belyj, *Pervaja simfonija*, 47). Auch der Wirbelwind (mit Schneesturm) kann die Funktion der Desymbolisierung erfüllen, indem er die mantischen "Wegmarken", die "Spuren" der *Nezrimsaja* auslöscht: "..Прощай, мы смотрим на дорогу, | А вьюга замечает след. | Мы возвратимся понемногу | К безбожной лени прежних лет, |." (Blok, 1901, I, 105); "Ты прошла голубыми путями, |...| Над твоей голубою дорогой | Протянулась зловещая мгла. |." (1901, I, 112); "Ранний час. В пути незрима | Разгорается мечта. |." (1901, I, 128).

Von der 'Weglosigkeit' bzw. 'Unwegsamkeit' des Zuganges zur "oberen" *Anima*, die freilich unerreicht bleibt (SII), kippt 1902/3 die Wertung um zur "unteren" *Anima*, deren "rote", d.h. "fleischliche", dämonische Gestalt am himmlischen Feuer (des *SoI*) ebenso partizipiert wie am Erdfeuer¹⁸; der Weg des (liebenden) Helden bewegt sich in der Mitte zwischen beiden bis hin zu jener 'Schwelle' (*porog*), an der die *rozovaja devuška* wartet: "Просыпаюсь я - и в поле туманно, | Но с моей вышки - на *солнце* укажу [hier ist der Bezug zur "oberen" *Anima* markiert]. | И пробуждение мое безжеланно, | Как девушка, которой я служу. | Когда я в сумерки *проходил по дороге*, | Заприметился в *окошке красный огонек*. | Розовая девушка встала на *пороге* | И сказала мне, что я красив и высок. l." (Blok, 1903, I, 279). Das destruktive Umschlagen der 'Liebe' in 'Tod' (bzw. Mord) belegt die folgende fast deckungsgleiche Formel: "Я кую мечь у *порога*. | Я опять *бесконечно* люблю ["ohne Ende" lieben meint auch ohne endgültige Vereinigung, ohne Ziel]. | Предо мною вьется *дорога*. | Кто пройдет - того я убью.." (1903, I, 540); "..Мы привидели светлые *цели* | В отдаленных краях лабиринта. | Нам казалось: мы кратко *блуждали*. l." (1904, II, 57).

Anmerkungen

* Alle Kursivsetzungen in den Zitaten stammen von mir.

- 1 Die mystisch-mythopoetische Entsprechung zur diabolischen Position des "Dazwischen" ist wohl Belyjs Symbol des *pereval*, der kreativen Situation der 'Wegkreuzung' bzw. des 'Scheideweges' (positive Deutung der diabolischen Aporie, d.h. Weg- und Entscheidungslosigkeit als schöpferischer Zustand der Krise, der existentiellen Wahlfreiheit) - vgl. dazu Belyj, "Emblematika smysla", 1909, S. 84: Nach der Phase der *absolutnaja pustynja* (also dem diabolischen Stadium des Nihilismus) befindet sich der Symbolist (stellvertretend für die gesamte Menschheit) *na perevale* (ibid.), es ist "Hochmittag" (*velikij polden'* - ein masonischer Ausdruck für den "Zenit" makro- und mikrokosmischer Korrespondenz und Zeitlosigkeit): "*Солнце* взшло: оно давно уже нас освещает. l..l Но мы не слепые: мы слышим музыку солнца, стоящего ныне посреди нашей души, видим отражение его в зеркале небосвода; и мы говорим: "Ты - еси". (ibid.).
- 2 Die Haltung des "leeren Adventismus" bzw. eines provokanten, nihilistischen Anti-Adventismus ist typisch für den Diabolisten (SI): Entweder ist die Erwartung selbstwertig geworden (Programm des Ästhetismus) oder es wird die Nicht-Erwartung zur antimessianischen, antireligiösen Gestik stilisiert, die auch umkippen kann in die diabolische Erwartung des "Nichts" (Panästhetis-

mus bzw. Diabolismus). Vgl. ausführlich dazu A.H.-L. 1984b; 1989a, 160ff.; 174ff.

Im nihilistischen Frühsymbolismus sind die mythischen Heroen des Weges durch diabolischen Figuren ersetzt; besonders beliebt war die Gestalt des Ewigen Juden: "Мысль - вечный Агасфер, ей нельзя остановиться, ее пути не может быть цели, ибо эта цель - самый путь." (Brjusov, 1901, VI, 57).

- 3 Zur *put'*-Symbolik vgl. auch den Briefwechsel Belyj-Blok, 1906, PP, 184: "Мне остался *путь цели и смысла*. [...] Не много людей я знаю в пути, т.е. в несказанном...". Mit *put'* symbolisiert Belyj hier die mystisch-visionäre Erwartungshaltung an sich.

In vielen Fällen geht es beim archetypischen Motiv des 'Weges' nicht um die Erlangung eines Zieles, sondern um den Weg selbst: "*Целью* является не завершение пути, а *сам путь* [...] проведение своего Я, своей жизни в соответствии с путем, с его внутренней структурой, логикой и ритмом." (V.N. Todorov 1983a, 268). So auch Nietzsche in "Zarathustra", wo der Mensch als "Brücke" und nicht "Ziel" bezeichnet wird (vgl. dort das Kapitel: "Vom Wege des Schaffenden", Nietzsche, II, 325ff.).

Explizit vermerkt Z. Gippius, LD, 1904, 209, die biblische Formel, nach der Christus *put', istina i žizn'* sei - dies im Zusammenhang mit der Unterscheidung von "Wissen", das einen finalen, dem Ende und Tod zugewandten - diabolischen - Sinn hat und "Erkenntnis" (*poznanie*) die als *dvizenie vo vremeni* gedacht wird: "Нельзя долететь, *дойти до конца пути (жизни)* и при этом остаться *на пути* - в жизни же. Удовлетворение нашей жажды, достигнутая, какая бы то ни было, *цель* - лишает смысла *искания* [...] Мы здесь - *только стремимся*, мчимся к концу, или к "туда"...". Gippius rekapituliert hier den in der mystischen Theologie weit verbreiteten paradoxalen Topos vom 'Weg als Ziel' bzw. der absoluten Erkenntnis, die gleichbedeutend ist mit dem Überschreiten der Linearität des Lebens.

- 4 Vgl. dazu die formalistische Auseinandersetzung mit der Erzähltechnik A.Belyjs bei V.Šklovskij (v.a. in seiner Arbeit "A.Belyj", in: *Russkij sovremennik*, 3, 1924, 231-235 = *Pjat' čelovek znakomych*, 4ff.; dazu A.H.-L. 1978, 164ff., 253ff., 549ff.).

- 5 "In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne" (Schiller, *Piccolomini*, 2, 6).

- 6 Zur *lestnica* als Symbol des *voschoždenie* vgl. Ivanov, "Čurljanis i problema sinteza iskusstv", 1914, III, 149; die "Jakobsleiter" als Symbol des *ascensus* und *descensus* bei Ivanov, "Simvolika estetičeskich načal", 1905, I, 827 f.

Daß die byzantinisch-orthodoxe 'Leiter'-Symbolik den Symbolisten durchaus vertraut war, belegt Bal'mont, "Poklonenie krestu", in: *Mir iskusstva*, 6, (1901), 317, wo er auf Johannes Klimakos "Himmelsleiter" hinweist (vgl. auch H. Schneider 1970, 59).

A. Blok, 1902, VIII, 38 diskutiert in einem Brief an Z. Gippius das Motiv der 'Himmelsleiter' (ausgehend von ihrem Gedicht "Sny": "...Вот узкие окна... И белые *лестницы*...") als Symbol des *ascensus (pod'em)* zur "Synthese". Dieses Symbol, das selbst die äußersten Gegenpole vereinigt (die

beiden "Abgründe" im Sinne Merežkovskijs), soll dabei behilflich sein, die Extreme des "Mystizismus" (dessen *dekadentstvo*) zu vermeiden (ibid.). Die Himmelsleiter ist für Blok ein Symbol des *sljanje* und - in Verbindung mit *zarja* - eines der "Erwartung".

Belyj, "Emblematika smysla", 1909, S, 71 f. überträgt das Mythologem der 'Himmelsleiter' in den Bereich der Gnoseologie als Leiter der Erkenntnis: "...каждая ступень есть символизация ценности..".

Für Dobroljubov III, 29, sind die 'Erde' und der 'Himmel' verbunden mit einer "bezkonečnaja lestnica Duča".

Zur 'Treppe' bzw. 'Leiter' als Initiationssymbol vgl. ausführlich C.G. Jung, *Alchemie*, 75 ff. Die Leiter symbolisieren die *sublimatio*, den *ascensus* der Seele (vgl. Jakobsleiter, Abb. 14) - zumeist durch 7 (planetarische) Stufen (der Wandlung) (vgl. ibid. 83 und 98).

Das diabolische Gegenbild zur lichtvisionären 'Himmelsleiter' ist die gewundene, schwindelerregende 'Wendeltreppe': "Все каменной ступени, | Все круче, круче всход. | Желанье достижений | Еще влечет вперед [dieses diabolische 'Getrieben-Werden' pervertiert den 'Aufstieg' des Visionärs]. |...| И лестница все круче... | Не оступлюсь ли я, | Чтоб стать звездой падачей | На небе бытия?" (Brjusov, 1902, I, 269-270); "...Снова сходы, переходы, | Лестниц узкие винты.." (1905, I, 409).

Brjusov blieb diesem Bewegungstyp auch nach 1900 treu. So verkehrt er das Symbol des *ascensus* der Lichtseele über die 'Himmelsleiter' zu einem 'Abstieg' ins untere Labyrinth: "...Я помню сходы и проходы, | И зал круги, и лестниц винт, |.." (Brjusov, "Nit' Ariadny", 1902, I, 275).

⁷ Der Diabolist ist der Verworfenene (im Geiste der französischen *poetes maudis*) und zugleich - in der Tradition der Gnosis - der von Gott "In-die-Welt-Geworfene" und im irdischen total Verlassene: "Мы брошены в сказочный мир | Какой-то могучей рукой. | На тризну? На битву? На пир? | Не знаю. Я вечно - другой. |...| Что вниз я сейчас упаду. | Но брошены меткой рукой, | Я цель - без ошибки найду." (Bal'mont, ВР, 242). Zum gnostischen Grundmythos des Ver- und Geworfenseins vgl. H.Jonas 1934, 105ff., der mit dem Heideggerschen Begriff des 'Geworfenseins' gleichgesetzt wird). Zur Idee des 'Fallens' in Gnosis und Manichäismus vgl. auch K.Rudolph 1980, 81, 102.

⁸ Zu Vj.Ivanovs dionysischem Mythos des 'Auf- und Niedersteigens' als Prozeß der Individuation vgl. M.Vološin, "Individualizm v iskusstve", in: *Zolotoe runo* 10, 1906, 68 und Wallrafen 1982, 88 ff. Eine zusammenfassende Darstellung der "ästhetischen Kategorien" von *ascensus* und *descensus* bietet V. Terras 1987, 393-408.

Die Symbolik des 'Weges' als Verbindung von 'Bewegung' und 'Wandlung' stellt C.G.Jung in den Mittelpunkt des Individuationsprozesses der Psyche (vgl. C.G.Jung, *Alchemie*, 20 ff.). Der Weg zur "Ganzheit" führt die Seele auf "Um- und Irrwege" labyrinthisch und spiralisch zum "Selbst" (ibid. 59). Alle mythischen Wegsymbole sind zyklisch und spiralisch (ibid. 43). Zu *descensus* und *ascensus* als mystische *peregrinatio* vgl. C.G.Jung, *Mysterium*, 14/1, 237ff.

J. Campbell (1949) 1978 hat eine nun schon klassische tiefenpsychologische Deutung des 'Heros'-Mythos bzw. des mythischen Heros versucht, in der 'Ab- und Aufstieg' des Helden, Kampf und Versöhnung mit dem "Vater(gott)", Trennung und Vereinigung mit der "Muttergeliebten" Stadien einer Initiation darstellen, die den Lebensweg des "Helden" zu einem "Psychopompos" der sich wandelnden Seele mythisiert. Die Übergangsriten ("rites de passage") sind Symbolisierungen der Lebensstadien, deren Übergänge als "Schwellen" oder "Tore" dem Initianten entgegnetreten. Das Überschreiten von "Schwellen" bedeutet immer auch die Wandlung des Initianten zu einem "Anderen", eine "Metamorphose". Die Struktur des mythischen Wandlungsweges des Helden läßt sich folgendermaßen formalisieren: "Trennung" - "Initiation" - "Rückkehr" (ibid. 36 ff.). Diese Formel bezeichnet Campbell als Monomythos (dessen Paradigma etwa der Prometheus-Mythos ist). Campbell gliedert seine Darstellung der Weg-Wandlung des Heros in die Phase des "Aufbruchs" und der "Trennung" (1. "Berufung" des Helden zu seiner Mission, 2. "Weigerung", 3. "Übernatürliche Hilfe", 4. "Überschreiten der ersten Schwelle", 5. "Bauch des Walfisches"). Dieses letzte Stadium der ersten Phase markiert den Tiefpunkt des *descensus* des Helden ("Bingehen in den Bereich der Nacht"). Nun folgt das II. Stadium, die "Prüfungen" (1. "Weg der Prüfungen", die "gefährliche Seite der Götter", 2. "Die Begegnung mit der Göttin", der "Großen Mutter" oder die "Seligkeit der wiedergefundenen Kindheit", 3. "Das Weib als Verführerin" oder die "Verwirklichung und der Todeskampf des Ödipus", 4. "Versöhnung mit dem Vater", 5. "Apotheose" und 6. "Die endgültige Segnung").

Zum 'Auf- und Abstieg' der Welt-Seele im Neoplatonismus und v.a. bei Plotin vgl. die Zusammenfassung bei K. Frick 1973, 29 ff. Ausführlich zu den gnostisch-hermetischen Makro-Mikrokosmos-Spekulationen vgl. ibid., 16 ff. Die Erlösung des Menschen ist nur dadurch möglich, weil er in sich (mikrokosmisch) das Abbild des Makrokosmos trägt (ibid. 20): Beim Aufstieg der sublimierten Natur des Menschen wird der Körper zu einem Luft- und dann Lichtleib dematerialisiert, da Licht und Geist in der Gnosis identisch sind (vgl. dazu das Schema ibid., 21).

- 9 Zur kosmischen Symbolik des *derevo* vgl. Solov'ev, "Obščij smysl iskusstva", 1890, VI, 75. Zur Einheit von *drevo žizni* und *drevo poznanija*, die beide im göttlichen Wesen wurzeln, vgl. Solov'ev, "Čtenija o Bogočeloveke", 1877-1881, III, 135.

Beispiele für die 'Lebens- und Weltbaum'-Symbolik finden sich mehrfach bei Dobroljubov III, 25: "...И сядем на дереве жизни..", "...Выросло дерево горчичное | Из семени малейшаго, | На ветвях его два ангела встречались.." (ibid. 26).

Zum *derevo žizni* vgl. Ivanov, "Novye maski", 1904, II, 81 (Das Beil der Sünde, das an den 'Baum des Lebens' gelegt wird). Den "goldenen Lebensbaum" als diabolischen Baum der Erkenntnis behandelt Ivanov in: "O chudožnike", 1908, III, 114-115.

Die Verbindung von Sophia und 'Lebensbaum' bzw. 'Baum der Erkenntnis' ist in der Gnostik tief verwurzelt, konkret in der syrischen Variante der "Mandäer" (Solov'ev, "Mandäer", 6, 326). Zur Verbindung von Anima-Maria

und 'Lebensbaum' vgl. Ivanovs Tagebucheintragung von 1902: "Читаю св. Бернарда. Хотелось бы установить мне связь *Богоматери* и *Древа Жизни*.." (Ivanov, "Dnevnik", 1902, II, 771).

Zur Symbolik des *drevo žizni* als apokalyptischer 'Lebensbaum', der im "weißen Stein" der Seelentiefe (des Unbewußten) wurzelt, und in dessen Zweigen die *golubaja ptica Večnosti* wohnt vgl. Belyj, "Lug zelenyj", 1905, LZ, 12ff. Die auffällige Ähnlichkeit dieser Symbolik mit dem 'Lebensbaum'-Motiv bei Chlebnikov untersucht A.H.-L. 1985, 33ff.

Nach Belyj, "Pesn' žizni", 1907, A, 54f. kämpft der "mythische Held" mit seinem eigenen "Traum" angesichts des "Baumes der Erkenntnis": "...у *древа познания* добра и зла - один общий ствол жизни. Возвращение к основному стволу этого *древа* - лозунг будущего. |...| Древо жизни превратила история в *древо познания добра и зла*: и герой распался на *созерцателя* и *деятеля* |...| первый - *раб*, второй - *бог и царь*.." (ibid. 54). Belyj assoziiert hier das apollinische Prinzip des *sozercanie* (d.h. der fiktionalen und reflexiven *contemplatio*) mit der diabolischen Frucht des 'Baumes der Erkenntnis', während der 'Baum des Lebens' dem dionysischen *žiznetvorčestvo* zugeordnet ist, das jenseits von Gut und Böse wirkt: "...и зовет к Дионису, т.е. *древу жизни* |...| в европейском символе *древо жизни* воскресает символ дионисийский: это значит: музыка выросла *древо жизни*.." (ibid.). Belyj folgt in diesen Ausführungen weitgehend Nietzsches "Geburt der Tragödie" und Ivanovs "Религия страдающего бога... |...| Библейское *древо жизни* есть символический образ музыки..." (ibid. 54-55).

Ein sehr interessantes Beispiel für die Transposition von Mythologemen in den philosophisch-theoretischen Diskurs bietet Belyjs "Emblematika smysla" (1909, S, 72f.): Belyj kombiniert hier das Mythologem der Himmelsleiter (als Erkenntnisleiter) mit dem Mythologem des *drevo žizni*, der inmitten der verlorenen Heimat (des umherirrenden Bewußtseins) als 'Paradiesesbaum', d.h. *derevo poznanija* steht: "...все ступени действительностей - только неисчерпаемое богатство *родины* нашей, цветы и плоды *древа жизни*; *родина* наша - когда-то потерянный и возвращенный *рай*; *небо познания* [weiter oben spricht Belyj auch von *тоже poznanija*], как и *земля жизни*, отныне - твердь, в которой *земля* и *небо* *смешиваются* в единстве..". *Zemlja* versteht Belyj hier - im Anschluß an die konkret angesprochene hermetisch-gnostische Tradition - als "symbolische Erde des *Adam Kadmon*": "...герменевтическая мудрость не даром определяет символический состав этой земли: в нее входит *Луна*, *Солнце*, *Венера*, *Юпитер*.." (ibid.).

In der Kabbala ist der 'Baum' der Sephirot mit Gott selbst gleichgesetzt, der "Stamm und Wurzel der Welt ist" (vgl. C.G. Jung, *Mysterium*, 14/1, 147); der Weg des Menschen führt über den "Baum des Glaubens".

Der 'Baum der Erkenntnis' (zugleich 'Weltbaum' und 'Paradiesesbaum') beherbergt die Schlange, die den *filius regalis* (also den "wiedergeborenen König") "umarmt" (C.G. Jung, *Mysterium*, 14/2, 27ff.): "Der Baum stellt die Verwandlung der Elemente vom Rohmaterial bis zum Lapis dar". Daher ist auch diese archetypische Baumsymbolik assoziiert mit dem 'Kreuzesbaum' Christi (ibid.). Die *arbor philosophica s. sapientiae* wird schon bei den Mani-

chäern mit Jesus identifiziert (ibid. 28). Zugleich ist der Baum das Symbol des psychischen "Wachstums- und Wandlungsvorganges". - Zur mythologischen Funktion des 'Weltbaumes' als Verbindung des Oben und Unten auf der kosmogonischen Vertikalen im skandinavisch-ur斯拉vischen Weltmodell vgl. E.M. Meletinskij 1974a, 18f. Der 'Adler' markiert die "obere Sphäre" des 'Weltbaumes', die 'Schlange' die "untere" (ibid. 19).

Der 'Baum' als *arbor mundi* gilt auch in der indischen Mythologie als Ort der "Epiphanie" der Götter und damit als Ursprungsort des Theaters, auf dem diese Epiphanie erfolgt (vgl. V.N. Toporov 1983, 114).

Die Symbolik des *derevo žizni* bildet ein zentrales kosmogonisches Motiv auch in der ur斯拉vischen Mythologie (vgl. ausführlich bei V.V. Ivanov, V.N. Toporov 1965, 78ff.). Der 'Lebensbaum' (bei den Slaven wie bei den Germanen häufig die Eiche, *dub*) verbindet die untere Sphäre der Unterwelt mit jener des Himmels, wobei der Stamm zwischen Wurzel (bewohnt von der 'Erdschlange') und Krone (bewohnt von den 'Vögeln') vermittelt. Wir haben also eigentlich ein dreigliedriges Symbol vor uns (vgl. dazu ibid. 81f.), das der Dreiteilung des Kosmos in Himmel - Erde (als Erdoberfläche, Menschenwelt) und "unterirdischer Bereich" (Hölle) entspricht. Die 'Schlange' als Bewohnerin der Wurzeln des 'Lebensbaumes' ist ein universelles Symbol, das bei den Slaven stark ausgeprägt erscheint (ibid.). Dagegen ist der Baumwipfel Sitz der hermetischen Botentiere (also v.a. der Vögel) und des Schamanen bzw. Zauberers (*Koščej*, ibid. 82).

Sonne und Mond befinden sich recht und links über dem von Perun beherrschten Wipfel des 'Weltbaumes' (= *Dub Boga Grozy*, vgl. V.V. Ivanov, V.N. Toporov 1974, 22). Erhalten hat sich bei den Slaven der archaische Brauch *vozdviženija stolba s solncem-kolesom* über den 'Weltbaum' (ibid.). *Stolb* tritt in der Regel als ikonische Entsprechung zum Stamm des "Weltbaumes" auf. Anstelle oder neben der 'Sonne' kann auch der 'Mond' mit einem solchen *stolb* in Verbindung gebracht werden (ibid. 23), so in den slavischen Hochzeitsriten, bei denen 'Sonne' und 'Mond' als Symbole von 'Bräutigam' und 'Braut' figurieren können.

Der 'Lebens-' bzw. 'Weltbaum', auf dem Perun wohnt (und in dessen Wurzel die Erdschlange haust) ist in der Regel eine Eiche (*dub*), vgl. V.V. Ivanov, V.N. Toporov 1974, 12 f. Ausführlich zur mythologischen Funktion des 'Weltbaumes' vgl. V.N. Toporov 1971, 9 ff.; zum Mythos des 'Weltbaumes' als Symbol des *centr mira* vgl. Toporov 1973a, 115. - Die schamanistische Vorstellung des Weltenbaums beschreibt M. Eliade 1975, 259 ff.

Bisweilen wird in der slavischen Mythologie die Symbolik von *put'-doroga* mit jener des 'Weltbaumes' verbunden (V.V. Ivanov, V.N. Toporov 1965, 166 f.). Der Mensch muß auf dem Weg aus der Unterwelt bzw. Erdoberfläche in den Himmel (Individualisation) den 'Lebensbaum' hinaufsteigen (so v.a. im Schamanismus).

Die Symbole (bzw. Archetypen) des 'Lebensbaumes' und des 'Weges' (und die beide Motive verbindende Symbolik der 'Erkenntnisleiter', die zugleich Stufen bzw. Stadien einer existentiellen und ontologischen Entfaltung von Sein und Existenz darstellt) dienen bei A. Belyj, "Emblematika smysla", 1909, S. 72 f. zur Verdeutlichung des Prinzips des "Lebensmysteriums" (*žiznetvorčestvo*) als eine reine "Wirksamkeit" (*dejatel'nost'*), als "Handlung

des Weges" (ibid. 73): Der kreative Lebensvollzug ist als Weg in sich sinnhaft und bedarf keiner immanent definierbarer Ziele und Erkenntnisse.

A. Belyj, "Эмблематика смьсла", 1909, S. 71 ff. bedient sich der (neo-) platonischen Konzeption der Seinshierarchie und der mit dieser verbundenen Symbolik des Erkenntnisweges als *lestnica*: "Деятельность [творчество] в мире данном воздвигает *лестницу действительности*" (ibid. 72): Belyj variiert das statische Paradigma (bzw. den Topos) der 'Erkenntnisleiter', indem er den passiv-instrumentellen Charakter der 'Leiter' (bzw. der 'Stufen') umdeutet zu einer durch die Aktivität des mythischen *žiznetvorčestvo* in Bewegung versetzten Prozesses des *Werdens* der Wirklichkeit. Unmittelbar an dieses "gnoseologische" Symbol schließt Belyj das archetypische Motiv des 'Lebensbaumes' an, der die Motive des 'Werdens' und des 'Seins' in der Symbolik des 'Wachsens' (= organische Identität eines sich doch permanent im Wandel begriffenen Lebewesens) vereint.

A. Hetzer 1972, 130 ff. zur 'Berg'-Symbolik in der Mythopoesie Ivanovs ("Tantal"); komplementäre untere Entsprechung ist 'Tal' (*dolina*), *dol'nij mir* und tellurisch *lono Zemli*. 'Berg' (auch 'Adler') und 'Tal' (auch 'Schlange', 'Wurm') markieren die jeweiligen Orte des 'Auf- und Absteiges' der Seelenmetamorphosen.

- 10 Die von Nietzsche abgeleitete Polarität von Dionysos und Apollon beherrscht die mythopoetische Lebenssymbolik (vgl. eingehend dazu den 3. Band meiner Darstellung des SH: A.H.-L. 1984a, 477ff).
- 11 Für den Mythopoeten (analog zur tiefenpsychologischen Konzeption bei C.G.Jung) ist das 'Gedächtnis' (*pamjat*) identisch mit dem semantischen Raum des Unbewußten (V.N.Toporov 1983a, 247), aus dem - aktiv oder passiv - die imaginativen Motive bzw. Symbole (Archetypen) aufsteigen und sich im Bewußtsein konkretisieren. Schon für VI.Solov'ev spielen *pamjat* und *zabvenie* eine zentrale Rolle bei der Erkenntnis und Identitätsfindung (VI.Solov'ev, "Teoretičeskaja filosofija", IX, 141ff.): "Память есть надвременное в сознании.." (ibid., 146). Ausführlich zu *pamjat* und *zabvenie* vgl. auch P.Florenskij 1914, 18ff. (hier geht es v.a. um die Etymologie von *istina* bzw. *ἀλήθεια* als *nezabvennost*). Im Gegensatz zum 'Gedächtnis' operieren die Akte des 'Erinnerns' (*vospominanie*) auf der Achse des (linearen) Zeit-Bewußtseins, sie werden also vom Bewußtsein gesteuert und erzeugen eine Fiktion des Vergangenen: Das 'Gedächtnis' gilt dagegen als Ursprung und Ort des *simvolo-tvorčestvo* (ibid.202), der Schöpfung von Symbolen *sub specie aeternitatis*. Für Ivanov ist der Erinnerungsakt (im Sinne von *pamjat*) ebenso wie die platonische Anamnese Grundlage einer jeden Erkenntnis, vorausgesetzt das Gedächtnis wurzelt im kollektiven Selbstbewußtsein des "Volkes" (Vj.Ivanov, "Poët i čern", I, 713ff.). Ähnliches findet sich in Ivanov, "Drevnij užas", III, 92ff. zu *pamjat* und *zabvenie*: Der Aufstieg der Seele ist gleichbedeutend mit dem Auffinden der "Schlüssel des Gedächtnisses", dem "Eintauchen" in den "See der unterirdischen Mnemosyne" (eines pränatalen Urwissens) bzw. Unbewußten. In diesem Sinne sind *Mirovaja Duša* (bzw. Sophia) und *pamjat* identisch (ibid. 93; vgl. dazu auch A.Belyj, "Svjaščennye cveta", A, 125; P.Florenskij 1914, 327, 390; V.N.Toporov 1973a, 116ff.). Das apollinische "Gedächtnis" basiert auf der Unmittelbarkeit der dionysischen

Schau, die es freilich erst kommunikabel macht (Vj.Ivanov, "O granicach iskusstva", II, 630). Ähnliche Auffassungen vertritt dann A.Blok, "O teatre", V, 275f.; ders., VII, 31f. und M.Vološin, "Individualizm v iskusstve", in: *Zolotoe runo*, 10, 1906, 72f. Vgl. ausführlich zu diesem Komplex A.H.-L. 1984a, 663-685, 1162ff. und A.H.-L. 1985b.

Blok (1905, V, 10, schließt sich der *vospominanie / pamjat'*-Konzeption Ivanovs (die weitgehend jene des Platonismus referiert) ausdrücklich an: "Путь символов - путь по забытым следам, на котором воспоминается (Платон). Поэт, идущий по пути символизма, есть бессознательный орган народного воспоминания." In diesem Sinne wird der Dichter eins mit dem Volk ("народом при свете всеобщего мифа"). In der Definition von *mif* und *mifotvorčestvo* setzt Blok in diesem Artikel unmittelbar die Ideen Vj. Ivanovs fort, akzentuiert jedoch - stärker als dieser - den 'Weg'-Charakter der Wiedergewinnung der kollektiven Ursymbole. Diesem "symbolischen Weg" (korreliert mit der "Spur", d.h. der indizialen Funktion der gedächtnishaften "Merkzeichen") steht das diabolische 'Herumirren' des modernen Künstlers gegenüber: "Современный художник-бродяга, ушедший из дома" (ibid. 10). Die 'Heldentat' (*podvig*) des Symbolkünstlers besteht einerseits im ekstatischen 'Verbrennen', andererseits in der mythischen, initiatorischen 'Wanderschaft' (ibid. 11).

- ¹² Dieses Motiv der 'Entflammung' entstammt - wie so viele andere Symbole des SII - dem mystisch-erotischen Diskurs, der damit die intensivste Form der Metamorphose des Körperlichen in das Übersinnliche bezeichnet. Während der Diabolist (SII) an der himmlisch-iridschen Liebe "verbrennt", ist das seelische Feuer des Mystikers oder Ekstatikers (des SII) eines, das (sich und den Entflammten) nicht "verzehrt", nicht "verbrennt". Die *illuminatio* betrifft die geistig-visionären Sphären des Menschen (das Pneumatische, den Animus, *duch*), das Feuer die Psyche bzw. den der Anima zugewandten Anteil (*duša* oder konkreter noch *serdce*). Vgl. dazu C.G.Jung, *Alchemie*, 147ff. und die Kapitel 6 und 7 in A.H.-L. 1984a.
- ¹³ Die zunehmende "Horizontalisierung" und "Konkretisierung" des idealen (von VI.Solov'ev hergeleiteten) Ausgangsmodell der "Stichi o Prekrasnoj Dame" führt schon innerhalb dieses Zyklus zu einer Veränderung auch der 'Weg'-Symbolik (vgl. Z.G. Minc 1970, 230): Das hohe Symbol des 'Aufstiegs' zur idealen Welt des *nebo* wird herabgemindert zu einer Vielzahl "horizontaler" Wege und Bewegungen (*zemnye dorogi*), die durch ihre "Freiheit(en)" vom "einen Weg" des Idealmodells emanzipiert sind.
- ¹⁴ Dieser Begriff entspricht einem bestimmten Grad der psychischen Metamorphosen im Prozeß alchimischer Wandlungen (vgl. C.G.Jung, *Alchimie*, 221, 268f., 292).
- ¹⁵ Sehr häufig ist die Verwendung der Paradigmatik von *put'* und *doroga* in Dobroljubovs *Iz knigi nevidimoi*: Die Wegsymbolik ist hier weitgehend dem monastischen Diskurs der "Umkehr" und "Abkehr" von der Welt entlehnt: "...я вступил на путь покаянья..", "...на пустынной дороге..", "Теперь я

узнал, что это была не *столбовая дорога*, а только проселок.." (Dobroljubov III, 9); "..Наставь меня на *путь Твою*, | На *путь Твою* на истину." (ibid. 21). Der Lebensweg wird von seinem Ziel her - von den "Augen" Gottes - "erleuchtet" (ibid. 168): "Через всю вечность взирает Он в *сердце мое*. Он определил все *пути мои*."

Zum Symbol des astralen 'Lebensweges' vgl. Blok: "Нельзя забыть, и дверь прочна, только златотканый покров, образ на груди, восковая свеча в восковых руках - укажут на *вечно-звездный путь*." (Blok, 1903, PP, 43). Erst das Bewußtsein, daß das Leben einem 'Wege' folge, macht nach Blok einen Schriftsteller zu einem ungewöhnlichen Menschen (V.N. Toporov 1983a, 271).

In einem Brief vom 30.10.1905 hält Belyj Blok entgegen, daß er selbst immer bemüht gewesen sei, den 'mystischen Weg' (d.h. das Streben nach visionärer Vereinigung mit der Lichtgestalt) mit dem ganz konkreten *žiznetvorčestvo* zu verbinden: "...хотел выйти к людям и в мир моих видений заключить мир *предметов* и отношений даже внешних, светских, позитивных и т.д., идя навстречу, я неизменно *терял ядро* своей души и обессиливал в праздных судорогах психологии.." (Belyj-Blok, PP, 160).

Die mythopoetische Intertextualität muß primär unter dem Gesichtspunkt der Auto- und Heteromythisierung gesehen werden. Die typischen Mythologeme des angesprochenen Dichters oder Werkes werden in den eigenen Diskurs integriert - so etwa Bloks *put'*- bzw. *doroga*-Motiv in Belyj, "A.A. Bloku", 1906, PP, 181: "...Когда ты *дорогой* свободной - | *Дорогой* негаснушей шел. | .." (das Gedicht bildet eine lyrische Replik auf Bloks Belyj gewidmetes Gedicht "Bore", 1906, PP, 169-170). Vorher schon kritisiert Belyj in einem Brief vom 13.10.1905 (PP, 156) Bloks Abgehen vom "realen mystischen *Weg*" (= Synonym für das mystisch-apokalyptische *žiznetvorčestvo*).

Die "Pesn' žizni" (Belyj, 1907, A, 59) "entfaltet" im *žiznetvorčestvo* das 'Leben' als 'Weg' ebenso wie als Text: "...И песня - весть о человеческом преображении: это преобразование в переживаниях наших *развертывается* единый, сам в себе цельный, *путь*. На этом *пути* в преображении видимости постигаем мы свое преобразование [= Transfiguration der Psyche]." (ibid. 59; zur Symbolik des 'Weges' vgl. auch Belyj, "Feniks", 1906, A, 154: "Вы идете по млечному *пути*. [...] Млечный путь - мост, перерезавший небо..").

Z.G. Minc, N. Pustygina 1975, 147 ff. verbinden den *mif o puti* mit der künstlerischen Evolution der einzelnen Symbolisten selbst: Ausgehend von D.E. Maksimovs Analyse des 'Weg'-Symbols bei Blok (1972, 25-120) wird hier das Mythologem mit dem allen Symbolisten gemeinsamen Modell der Entfaltung des eigenen Lebensweges analog gesetzt. F. Sologub und die meisten Vertreter des SI waren dagegen zum Mythos des 'Weges' negativ eingestellt (ibid. 148). Sologub unterstrich im Gegensatz zu Blok die "Unveränderlichkeit" seines Schaffens, die sowohl für die poetische als auch symbolisch-mythologische Ebene seiner Werke gilt.

Zur Opposition von *put'* (als sakraler Weg) und *doroga* (als weltlicher, konkreter Weg) vgl. G.A.Levinton 1975, 82f. Diese Differenzierung gilt weit-

gehend nur in der Folklore und wurde in der Literatur neutralisiert (diese Auffassung gilt freilich für den SII nur teilweise).

Die mythologische Funktion des 'Weges' im Rahmen einer Raumsemiotik des archaischen Denkens behandelt ausführlich V.N. Toporov 1983a, 258 ff. Die Bewegung über einen Weg verwandelt im mythologischen Denken die Potentialität des Weges in eine "aktuelle Realität" und affirmiert dadurch die Wirklichkeit des Raumes selbst, der mithilfe des Weges durchschritten wird. Der Weg (als mythologische Kategorie) ist immer mit dem Merkmal der "Mühe", der Beschwerlichkeit behaftet (ibid. 259), er ist ein *podvig*, ein *podvizničestvo*. Der 'Weg' führt den Helden nicht nur von einem Ausgangspunkt zu einem Zielpunkt, sondern zu einer Metamorphose seines Wesens, seiner Psyche. Der horizontale 'Weg' und der vertikale (*descensus - ascensus*) bilden gemeinsam die Struktur der spiralischen Entfaltung. Prototyp dieses 'Weg'-Symbols ist der Lauf der Sonne (und der Gestirne), der die Zeit "spazialisiert" (ibid. 264). Daher ist auch der "Führer" apollinisch (sofern der 'Weg der Illumination' gemeint ist) und dionysisch, wenn der 'Weg' in die Unterwelt eingeschlagen wird ("Hermes" oder "Merkur").

Für das mythopoetische Bewußtsein ist der 'Weg' die "Quintessenz des Raumes" (V.N. Toporov 1983a, 271), seine intensivierende Summierung. Der Raum selbst definiert sich als Gesamtheit von Wegen, die in ihm möglich sind.

Die Symbolik von *put'-doroga* in der slavischen Mythologie entfaltet sich im Rahmen der Opposition *blizkij* vs. *daleko* (V.V. Ivanov, V.N. Toporov 1965, 166 f.).

Das Mythologem des 'Weges' spielt auch im Alten Testament eine zentrale Rolle (V.N. Toporov 1983a, 269 f.) als "Weg der Weisheit, der Gerechtigkeit, der Liebe" bzw. als "krummer Weg des Bösen". Im Neuen Testament spricht Christus von sich als (einzigen) 'Weg', der für die Menschen zu Gott führt (ibid. 270). Auch im Gnostizismus ist die "Selbsterkenntnis" und der *ascensus* ein und dasselbe (ibid. 270): "В гностицизме путь есть не только цель гносиса, но и сам гносис, причем на этом пути снимается противопоставление субъекта и объекта познания".

¹⁶ H.Jonas 1934, 192f, 320ff.

¹⁷ Das Motiv des 'Heraustretens' auf den 'Lebensweg' bei Blok mythisiert Lermontov berühmtes Gedicht "Vychožu odin ja na dorogu.." (Lermontov, II, 89).

¹⁸ H.Jonas 1934, 221ff, 320ff.; ausführlich dazu vgl. das Kapitel 3 ("Sophia-Anima") in A.H.-L. 1984.

Literatur

- K.D. Bal'mont BP
Stichotvorenija, Bibl. poëta, Bol'saja serija, L. 1969.
- A. Belyj (ohne Bandangabe)
Stichotvorenija i poëmy, Biblioteka poëta, Bol'saja serija, M.-L. 1966.
- A. Belyj I-aja simfonija
Četyre simfonii, Nachdruck der Ausgaben Moskau 1917, 1905 und 1908 mit einer Einleitung von Dmitrij Tschizhevskij, München 1971.
- A. Belyj S
Simvolizm. Kniga statej, M. 1910.
- A. Belyj A
Arabeski. Nachdruck München 1969, M. 1911.
- A. Blok I-X
Sobranie sočinenij, M.-L. 1960ff.
- A. Blok ZK
Zapisnye knižki 1901-1920, M. 1965.
- Blok-Belyj PP
Aleksandr Blok i Andrej Belyj, Perepiska, M. 1940.
- V. Brjusov I
Sobranie sočinenij. Tom pervyj. Stichotvorenija. Poëmy. 1892-1909, M. 1973.
- V. Brjusov III
Sobranie sočinenij. Tom tretij (Stichotvorenija, ne vključavšiesja V.Ja. Brjusovym v sborniki 1891-1924 gg.), M. 1973.
- V. Brjusov VI
Sobranie sočinenij. Tom šestoj. Stat'i i recenzii 1893-1923. Iz knigi "Dalekie i blizkie". Miscellanea, M. 1975.
- A. Dobroljubov I
Natura naturans. Natura naturata, SPb. 1895.
- A. Dobroljubov II
Sobranie stichov. Predislovija Iv. Konevskogo i V. Brjusova, M. 1900.
- A. Dobroljubov III
Iz knigi nevidimoj, M. 1905.

- P. Florenskij 1914
Stolp i utverzdenie istiny. Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'mach, M. 1914.
- Vj. Ivanov I, II, III
Sobranie sočinenij. I, Bruxelles 1971, II, 1974, III, 1979.
- M.Lermontov II
Izbrannye proizvedenija v dvuch tomach. Tom vtoroj (1835-1841), Bibl. poëta, Bol'saja serija, M.-L. 1964.
- N.M. Minskij (ohne Bandangabe)
Iz mraka k svetu. Izbrannaja stichotvorenija, Berlin-Pbg. 1922.
- VI.Solov'ev (ohne Bandangabe)
Stichotvorenija i šutočnye p'esy, Nachdruck der Ausgabe M.1922, München 1968.
- VI.Solov'ev I-X
Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'eva, pod. red. S.M.Solov'e-va i E.L. Radlova, 2-e izd., SPb, 1911-1914.
- VI.Solov'ev 6
Wladimir Sołowjew, Philosophie, Theologie, Mystik, Gesammelte Werke, Freiburg 1956 (Band 6).
- J. Campbell 1978
Der Heros in tausend Gestalten, Frankfurt am M.
- M. Eliade 1975
Schamanismus und archaische Ekstasetechniken, Frankfurt am M.
- K. Frick 1973
Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts - Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit, Graz.
- A. Hansen-Löve 1978
Der russische Formalismus. Methodologische Rekonstruktion seiner Entwicklung aus dem Prinzip der Verfremdung, Wien.
- A. Hansen-Löve 1984
Der russische Symbolismus. Diabolische und mythopoetische Paradigmatik, Habilitationsschrift Univ. Wien, 5 Bände. [Grundlage dieses Artikels bildet das entsprechende Kapitel über "Weg und Initiation", Band 3, 688-697]

- A. Hansen-Löve 1985a
 "Die Entfaltung des 'Welt-Text'-Paradigmas in der Poesie V.Chlebnikovs",
 in: Velimir Chlebnikov, A Stockholm Symposium [Gf. Nils Ake Nilsson],
 Stockholm, 27-88.
- A. Hansen-Löve 1985b
 "Erinnern - Vergessen - Gedächtnis' als Paradigma des russischen
 Symbolismus. - Teil I: Diabolisches Modell", in: Wiener Slawistischer
 Almanach 16, 111-164.
- A.Hansen-Löve 1989
 Der russische Symbolismus. System und Entwicklung des Systems der
 Motive. I. Band: Diabolischer Symbolismus, Wien.
- A. Hetzer 1972
 Vjačeslav Ivanovs Tragödie "Tantal". Eine literarhistorische Interpretation,
 München.
- V.V. Ivanov, V.N. Toporov 1965
 Slavjanskije jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy. (Drevnij
 period), M.
- V.V. Ivanov, V.N. Toporov 1974
 "Problema funkcij kuznecy v svete semiotičeskoj tipologii kul'tur", in:
 Materialy vsesojuznogo simpoziuma po vtoričnym modelirujuščim siste-
 mam, I (5), Tartu, 87-90.
- H. Jonas 1934
 Die mythologische Gnosis, Göttingen.
- C.G. Jung, *Aion*, 9/2
 Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst, Gesammelte Werke, Neunter
 Band, Zweiter Halbband, Olten und Freiburg 1980⁴.
- C.G. Jung 14/2, 14/3
 Mysterium coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusam-
 mensetzung der seelischen Gegenstände in der Alchemie, Gesammelte
 Werke, Vierzehnter Band, Erster-Zweiter und Dritter Halbband, Olten und
 Freiburg 1972³.
- C.G. Jung *Alchemie*
 Psychologie und Alchemie. Traumsymbole des Individuationsprozesses.
 Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie u. a. Studienausgabe bei
 Walter, Olten und Freiburg 1975.
- G.A. Levinton 1975
 "Zamečanja k probleme "Literatura i fol'klor", in: Semeiotike, Trudy po
 znakovym sistemam, 7, Tartu, 76-87.

- D.E. Maksimov 1972
 "Ideja puti v poétičeskom soznanii A.I.Bloka", in: Blokovskij sbornik, 2, Tartu, 25-121.
- E.M. Meletinskij 1974
 "Drevneskandinavskaja mifologičeskaja sistema", in: Materialy vsesojuznogo simpoziuma po vtoričnym modelirujuščim sistemam I (5), Tartu, 16-26.
- Z.G. Minc 1970
 "Struktura 'chudožestvennogo prostranstva' v lirike A.Bloka", in: Trudy po russkoj i slavjanskoj filologii, XV, literaturovedenie, Tartu, 203-293.
- Z.G. Minc, N. Pustygina 1975
 "'Mif o puti' i évoljucija pisatelej-simvolistov", in: Tezisy I vsesojuznoj (III) konferencii..., Tartu, 147-152.
- F. Nietzsche I, II, III
 Werke in drei Bänden, München 1954-1955.
- K. Rudolph 1980
 Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen.
- H.Schneider 1970
 Der frühe Bal'mont. Untersuchungen zu seiner Metaphorik, München.
- V.B.Šklovskij 1927
 Pjat' čelovek znakomych, M.
- V.Terras 1975
 "The Aesthetic Categories of Ascent and Descent in the Poetry of Vjačeslav Ivanov", in: Russian Poetics. Proceedings of the Internat. Colloquium at UCLA, Sept. 22-26, 1975, 393-407.
- V.N.Toporov 1971
 "O strukture nekotorych archaičeskich tekstov, sootnosimych s koncepciej 'mirovogo dereva'", in: Semeiotike, Trudy po znakovym sistemam, 5, Tartu, 9-62.
- V.N.Toporov 1973
 "O kosmologičeskich istočnikach ranneistoričeskich opisaniij", in: Semeiotike, Trudy po znakovym sistemam, 6, Tartu, 106-150.
- V.N.Toporov 1983
 "Neskol'ko soobraženij o proischoždenii drevnegrečeskoj dramy (k voprosu ob indoevropejskich istokach)", in: Tekst: semantika i struktura, M., 95-119.
- V.N.Toporov 1983a
 "Prostranstvo i tekst", in: Tekst: semantika i struktura, M., 227-284.

ФОРМЫ И ЧЕЛОВЕК.

О романах "Фердыдурке" (1938) и "Транс-Атлантик" (1953)
Витольда Гомбровича (1904-1969)

Каждая культура накапливает элементы собственные и ипородные. Как ни странно, русская культура неплохо хранит - в живой памяти или в разных степенях забытости - польскую литературу.¹ Не всегда популярной, но все же "близкой", ощущается на Руси словесность "меньшего брата", "Иуды славян" или "павлина народов" (А. Мицкевич, Ю. Словацкий, Ц. Норвид, С. Пшибышевский), "соратника в борьбе за светлое будущее" (В. Броневский, Ю. Тувим, Б. Ясенский), "союзника русской интеллигенции в сопротивлении тоталитаризму" (С. Мрожек, С.Е. Лец, Т. Ружевич, Э. Херберг, Ч. Милош). Массовый русский читатель любил и любит отчасти до сих пор романистов-позитивистов Болеслава Пруса, Элизу Ожешко и, увы, Генриха Сенкевича.

Однако советскому и зарубежному русскому любителю литературы, даже самому требовательному и тонкому, совершенно неизвестны звезды польской прозы двадцатого века, ценимые в Польше и на Западе прозаики Станислав Игнатий Виткевич, Бруно Шульц и - Витольд Гомбрович, герой настоящего очерка.

В Польше Витольд Гомбрович (род. в 1904 г.) стал известен еще до войны, главным образом из-за скандального романа "Фердыдурке"² (1938 г.), считаемого многими до сих пор его самым свежим, оригинальным и острым произведением.

Темой романа является большая, сладострастная и смешная схватка форм, из которых то и дело вырывается герой, сразу же попадая в новую форму плена у форм.

Согласно теории Гомбровича, проблему форм понимали до сих пор слишком узко, ограничивая ее вопросом форм литературных. Для него вопрос форм - проблема общеантропологического масштаба. Человеческий субъект определяется глубокой дилеммой. Нет у него своего первоначального твердого ядра, нет своей прочной формы, он, по природе своей, аморфный, "без-образный", "незрелый", "зеленый", "низкий", сексуально "некатегоричный", пошлый, постыдный, смелый. С другой стороны, форма ему нужна для простого существования. Но форма субъекта возникает лишь в общении с другим субъектом. Поскольку субъект не может существовать без формы, его тянет стихийно к другому субъекту. То, что в высокой культуре проявляется как субли-

мированная любовь, по существу ничто другое как "примитивное" влечение выщепливать друг друга в сладострастно-больной схватке, давать друг другу форму, получать друг от друга форму. Итак, формы возникают "между" людьми - между старыми и молодыми, высокими и низкими, женщинами и мужчинами, чужими и своими и проч. Форма - это совокупность культурных явлений как нормы поведения, мораль, религия, философия, идеология, национальность, язык, искусство... Возникнув "между" субъектами, форма становится выше конкретного субъекта, притесняет, пленяет его и прикрывает его зеленую, аморфную природу, не дает ему дышать.

Согласно Гомбровичу, задача современного писателя - раскрывать этот механизм культурных форм, освобождать субъекта от их тягестей, определять наново отношение человека к форме так, чтоб ему было в ней свободнее, просторнее и легче.

В позднейший аргентинский период Гомбрович, дискутируя с молодыми поклонниками, любил приводить в пример своей теории поведение Раскольникова. Убийца двух женщин вначале отнюдь не ощущает угрызений совести. Эту "форму" внушают ему "другие" - друзья, семья, подруга; он же принимает ее неполностью.³

Соль "теории форм" не столько в ее философской оригинальности⁴, сколько в ее разработке в своенравную повествовательную (и сценическую) поэтику.

Ее первым "классическим" примером является именно "Фердьдурке".

Необыкновенную фабулу этого металитературного и чуть ли не философского романа можно пересказать так: Второстепенного мечущегося тридцатилетнего писателя Осю (Ósio), лежащего в постели⁵, посещает, наконец, законченная литературная форма. Она, воплотившись в старомодного профессора Пимко, уводит его в двойной плен форм инфантильности: в традиционное учебное заведение для подростков⁶ и в ребячески безнадежную любовь к 16-летней институтке Зутке, воплощающей собой завершенную молодую, современную форму.

Ося освобождается из унижающей схватки этих могущественных форм, когда обнаруживает, что все они зиждуются и растут на своих "анти-" или "недо-формах": перезрелые формы преподавательских органов - на недозрелых, "зеленых" телах и душах подростков, молодая зрелость спортивной Зутки - на старой перезрелости профессора Пимко. Ося, доведя их до смешного, инфантильного столкновения между собой, может уйти на свободу.

Но сразу же после скандального исчерпания этой микросистемы форм и не-форм наш герой попадает в новую западню: Убегает в "свободную природу", подчинившись школьному товарищу, педерасту

Сифону, и тете помещице, увозящей "подростков" в дворянское гнездо панов-шляхтичей. Утонченные формы и церемонии этого дома, питаемые низкой не-формой прислуги и крестьян, теряют равновесие, когда "барчук" Сифон "братается" с крестьянским лакейчиком Валеком. От скандального разрыва (пожар всей усадьбы) маленького космоса дворянских форм и крестьянских не-форм и анти-форм наш герой слова бежит, - увы, не на свободу, но в руки молодой родственницы Зофии, пленяющей его самой жуткой "формой", наивной, "облагораживающей" девичьей любовью.

Изложение этих мучительно смешных эпизодов переллетается с двумя гротескно металитературными и "философскими" притчами, "Филидор младенцем подшитый" и "Филиберг младенцем подшитый". В них комментируется поэтика произведения ("бунт частей против целого") и развивается "теория форм".

Благодаря этому произведению "молодой" Гомбрович прочно вошел в польскую, а впоследствии и в мировую литературу Запада.

В момент совокупного гитлеровского и сталинского нападения на Польшу он, благодаря чистой случайности, оказался в Аргентине.⁷ Тут он прожил в течение 34 лет, до 1963 г. Многие, но далеко не все из тамошних встреч и впечатлений, вошло в объемистый "Дневник" (1953-1967), занимающий центральное место в весьма эгоцентричном творчестве прозаика и драматурга. Первые годы, проведенные автором в Буэнос-Айресе, "отражаются" и в его псевдоавтобиографическом романе-гротеске "Транс-Атлантик" (1953). С французского перевода фрагмента из "Транс-Атлантика" началась международная карьера аргентинского "космопольского" (Карл Дедениус) романиста и драматурга. В 1957 г., в минуту ослабления варшавской цензуры, некоторые важнейшие книги далекого, но никогда не забытого совсем эмигранта были напечатаны даже на социалистической родине.⁸ Там и на Западе игрались и играют его пьесы в одном ряду с мировой драматургией абсурда и экзистенциализма А. Камю, Э. Ионеско, С. Беккетта, Ф. Дюрренматта и проч. В 1963 г. его пригласили из Аргентины в Зап. Берлин, откуда он переселился во Францию. Местом жительства он избрал в конце концов провансальский городок Ванс, известный в истории современного искусства (жили там или в окрестностях, между прочим, Пикассо, Матисс, Эрнст, Шагалл). Из-за Гомбровича Ванс стал своего рода Меккой для всех, ценящих себя, польских и других литераторов и художников. Там он и умер ровно 20 лет тому назад, так никогда и не вернувшись в Польшу. Его франко-канадская вдова, Рита Гомбрович, заботится о его литературном наследстве образом, самым приятным для международной братии переводчиков и критиков.⁹

В бесчисленных разговорах, печатных полемиках и автокомментариях Гомбрович успел навязать всей литературной критике свой стиль мышления о собственной личности и о своем, якобы ни с чем не сравнимом, но всепредвосхищающем творчестве.

Он старательно опровергал попытки сравнивать свое творчество с другими величинами современной мировой или народной литературы. Кафку читал, но не любил. Влечение к таким писателям как М. Пруст, Т. Манн и Ж.П. Сартр укрывал за иногда издевательскими формулами.¹⁰ Предпочитал воспевать Генриха Сенкевича.

Всем современным и будущим комментаторам он запрещал связывать себя с каким-либо общим литературным течением. Итак, "нельзя" связать его с авангардами 10-х и ранних 30-х годов, "эпохи его созревания".¹¹ Авангард, впрочем, беспощадно высмеивается им уже в "Фердыдурке". Стилистические эксперименты каждого из его романов и пьес поверхностно совпадают с некоторыми приемами именно авангарда, но исполняют у него совсем другие, "пост-авангардистские"¹² функции. Трудно сопоставить его также с другим, популярным на его родине в тридцатые годы вариантом "преодоления авангарда" - неореализмом польской довоенной прозы. Имею в виду серьезное творчество таких "культурных теток" (по выражению Гомбровича), как Зофия Налковская или Мария Домбровская. Однако автор "Фердыдурке" и "Космоса" постоянно и откровенно кокетничает с "низшими", массовыми жанрами этого же течения, типа детектива, "романа из жизни школы", "любовного романа для кухарок", "романа из дворянско-помещичьей сферы", "романа для чтения во время отдыха" и пр.¹³

Аргентинский вариант литературной безвкусицы писатель пародирует в "Транс-Атлантике". Цитирую диалог между богатым помещиком-педерастом Гонзалом и паном Томашем, родителем бессловесного предмета любви Гонзала:

Говорит пан Томаш: - Прощения покорнейше прошу, но уже темнеет, дорога нам в новость, к тому же дела у меня неотложные, нам пора. Извольте велеть, чтоб лошадей запрягли.

Воскликнет Гонзало: - Ни за что, ни за что, ни о чем слышать не хочу, того еще не было, чтоб я перед ночью Гостей выпускал! Эй, да, эй, да, я тоже велел снять колеса с повозок!

Тогда с наступлением сумерек появились мухи, крупные и золотистые, и стали роиться под Пальмами, а когда гаснут крики Попугаев, другие голоса, рыки, визги, невесть каких зверей, вырываются, и ночь прикрывает своєю мангильею шумящие Баобабы (92)¹⁴

Чуть слашавое изображение сумеречной природы выступает как издевательская пародия на аргентинских, польских и даже русских авторов, но кроет в себе и элемент писательского серьеза. В начальный и средний периоды творчества автор отвергает тему взаимоотношений человека и природы как устарелую, литературно несвежую псевдопроблему. Гораздо более существенной казалась ему проблема соотношения человека с другим и третьим человеком. Но еще в Аргентине он начинает включать проблему природы в свою концепцию человека и формы.¹⁵

Кроме амбивалентного описания природы, в процитированном пассаже налицо тройная пародия на литературное изображение помещицкого гостеприимства: на неизвестного мне аргентинского писателя (может быть, "почь, прикрывающая своею мантильею шумящие Бао-бабы", - придуманный автором "аргентинский стиль"?), на польскую традицию этого мотива (от Адама Мицкевича до Иосифа Вейсенкоффа) - и на Гоголя (помещик Дон Гонзало, между прочим, смесь гоголевских персонажей Манилова, Собакевича и Ноздрева).

Раздражающее расположение к "низким" сферам литературы Гомбрович соединяет с не менее провокационным вниманием к величинам мировой литературы прошлого. Его проза, особенно в "Транс-Атлантике", прямо пресыщена всякими литературными аллюзиями на всех уровнях произведения - в лексике, синтаксисе, в изображении персонажей, в построении отдельных эпизодов, в композиции целого произведения, в жанровом оформлении.¹⁶ Притом конкретная интертекстуальная связь у него часто многозначна по семантике и по стилистической функции (пародия, шутка, серьез?) и, главное, нередко эвоцирует не один чужой голос, но дву- или даже трехголосную песню аллюзий.

Как это влечение к интертекстуальности отражается в "Транс-Атлантике"?

Роман рассказывает как бы новую версию перипетий писателя Оси ("Фердыдурке"), который разрядил навязавшуюся ему ситуацию инфантилизации сильными дозами инфантильности. Героя "Транс-Атлантика", "молодого", "ах, только что оперившегося" (почти сорокалетнего) литератора по фамилии Гомбрович сверхчеловеческая форма Трагической Истории Польши берет в свой плен в Аргентине. Аргентина неожиданно оказывается "подшитой" устарелую, провинциальную Польшей. Из западни могущественной Польской формы "человек поляк" Гомбрович освобождается с помощью польских архаизмов и провинциализмов в языке и в изображении характеров и эпизодов, посредством сильных доз запрещенного эротизма и гротескного комиз-

ма. Пленящей молодых польских сыновей идее героически страдающего польского "Отечества" (Ojczyzna) он противопоставляет скандальную идею любви старых к молодым сыновьям, идею "Сынчества" (Synczyzna). Трагическую идею кровавых жертв разряжает идеей освобождающего смеха. Во всем этом кроется и элемент веселого патриотического дидактизма - роман, между прочим, "учит", как поляку освободиться от своего чересчур серьезного и тяжелого полячества, как быть свободным человеком в (чуть облегченной) Польской форме.

Но воспроизведем главные компоненты романного сюжета: Наш герой попадает в августе 1939 г. в Буэнос-Айрес. Там он ищет себе место в мире, стремительно теряющем реальность перед лицом далекой военной действительности. Поиски места ведут героя в разные места сомнительной устойчивости и сводят его с людьми довольно призрачного характера. Перечислим здесь лишь: Польское посольство с послом "министром" Косюбидзким и секретарем Подстрацким (Podstracki); польскую канцелярию компании, занимающейся торговлей собаками и лошадьми (тут стал работать наш герой); аргентинский салон художника Фичинати (туда приводят "молодого" литератора Косюбидзкий с Подстрацким, захотев показать "людям чужеземцам", что и у них, получающих от истории по роже, поляков, свой писатель налицо. Здесь же происходит вырождающийся в смешной скандал словесный поединок польского литератора с Маэстро туземной словесности, карикатурой на Хорхе Борхеса); поместье трех польских компаньонов; "Ретиро", увеселительный парк танцев и любовных встреч педерастов, где и начинается роман Дон Гонзала с Игнатием, молодым сыном старого пана Томаша; лужайка - место поединка из пустых пистолетов между паном Томашем и Дон Гонзалом - и заодно место устроенной польской дипломатией парадной и пустой охоты на зайцев (которых там не водится); поместье Дон Гонзала, к которому уезжают в гости помирившиеся участники пустого поединка.

В каждом из этих эпизодов есть свой комплекс различных и амбивалентных литературных аллюзий. Но сцепление сцен в одно романное целое тоже не лишено своенравной, амбивалентной интертекстуальности.

На уровне композиции целого романа эвоцируются по крайней мере четыре образца - фантастические страны, в которые попадает поочередно Гулливер, герой Дж. Свифта; чужие земли, в которых воюет и бунтует Ян Хризостом Пасек, автор известной в Польше автобиографии 17-ого века;¹⁷ чуть-чуть нереальная панорама польско-литовского помещичьего житья-бытья в "Пане Тадеуше" А. Мицкевича - и похождения

гоголевского Чичикова по гротескным русским поместьям, канцеляриям и салонами.¹⁸

Вызывание многочисленных и противоречивых чужих форм носит определенные выразительные функции. Это иконический знак-индекс схватки авторизованного субъекта с навязчивыми чужими, уже не только литературными, формами; авторизованный субъект обезвреживает их тем, что заставляет их "грызться" и "спариваться" между собой. На уровне изображенного в романе мира так и поступает помещик Дон Гонзало со своими собаками и со своими драгоценными произведениями мирового искусства, которые в музее-чулане "грызутся", "спариваются", чем и "дешевеют".

Гомбрович, автор концепции мечущегося в чужих формах человеческого субъекта, не мог призывать принцип отмеживания писательской личности от литературного творчества. Свою концепцию явно субъективного, явно выставляющего себя напоказ писательского Я он защищал разными способами. В "Дневнике" находим сравнительно мягкую версию:

Художник - это форма в движении. В отличие от философа, моралиста, мыслителя, теолога, художник является постоянной игрой; он воспринимает мир не с одной лишь точки зрения; в нем самом происходят непрерывные сдвиги, а движению мира он в состоянии противопоставить единственно свое собственное движение. (1962, гл. V)¹⁹

Но Гомбрович придавал этой мысли и более скандальную форму. Вопреки принятым в нашем столетии приличиям, он, без ложной скромности, превращал культ своей сугубо проблематичной и подчеркнуто противоречивой личности²⁰ в литературную программу. Поэтому же занимает в его творчестве столь центральное место "Дневник". Начиная с романа "Фердыдурке", он старался сделать из себя бессмертную литературную фигуру, наряду с Гамлетом или Дон Кихотом (но, видимо, не с Фаустом), фигуру "Великого Гения Говнюка Гомбровича" (так себя величает герой "Транс-Атлантика"). "Гомбровичем" он будет называть также героев последних романов, "Космоса" и "Порнографии".

Многогранность литературного персонажа "Гомбровича", однако, не исчерпывается перечисленными образцами. Довольно важную роль играет в его концепции и "подпольный человек" Ф. Достоевского.

Сравним фрагмент из "Залисок из подполья", прощальный обед для Зверкова (Зап. из подп. II, 4), с изображенными в "Транс-Атлантике" приемом у художника Фичинати. Обе сцены связаны мотивами несущественных разговоров гостей, срама исключенного из собрания дру-

зей героя и долгого хождения последнего по месту срама и праздника.

Мы читаем у Достоевского:

Они говорили о Кавказе, о том, что такое истинная страсть, о гальбике, о выгодных местах по службе; [...] наконец дошло до того, что Шекспир бессмертен.

Я презрительно улыбался и ходил по другую сторону комнаты, прямо против дивана, вдоль стены, от стола до печки и обратно. Всеми силами я хотел показать, что могу и без них обойтись; а между тем нарочно стучал сапогами, становясь на каблуки. Но все было напрасно, они-то и не обращали внимания. Я имел терпение походить так, прямо перед ними, с восьми до одиннадцати часов, все по одному и тому же месту, от стола до печки и от печки обратно к столу. «Так хожу себе, и никто не может мне запретить». Входявший в комнату слуга несколько раз останавливался смотреть на меня; от частых оборотов у меня кружилась голова; минутами мне казалось, что я в бреду. В эти три часа я три раза вспотел и просох. [...]

На приеме у художника Фичинати наш Великий Гений Говнюк Гомбрович только что осрамился в словесном поединке с аргентинским Маэстро. Вот как он реагирует на поражение:

Я, ни на что уже не обращая внимания, бросая все, бежа от срама моего, стыда моего, стал идти к двери через весь зал и Ухожу. Ухожу, ведь все к Черту и Черти, Черти, Черти все взяли! Бегаю, ухожу! Как тут, когда в явном бегстве моем я почти уже дошел до двери, опять Черти меня берут, Черти, и думаю, к чему ты будешь бежать к Черту, к чему бежать будешь? Я заворотился и вращаюсь, иду через весь салон, и все передо мною расступаются. Ну Черти, Черти, ну пусть все Черти, Сатаны возьмут.

Иду я тогда, как бы им по рожам давал! Однако, когда я уже дошел до стены, опять заворотился и стал идти назад к двери, так как думаю себе: лучше не бить. Когда же я уже почти дошел до двери, опять заворотился (так как Ходьба моя стала уже превращаться в какое-то прохаживание по этому салону), и опять иду через зал... Всеобщее было тогда смущение, морды настежь, смотрят, должно быть, каким-то полоумным меня считают, но Черти, Черти, ни о чем не печусь, только Хожу, как бы тут был один, как бы никого не было! И ходьба все сильнейшая, Могущественнейшая... и так уже черти, черти, Хожу и Хожу и Хожу, и уже Хожу, Хожу, и Хожу и Хожу...

А как же я уж Хожу! Сморели с тревогой, так как наверно никто никогда ни на каком приеме так и не Ходил... и вот там под стенами, как труссы, на корточках сели, тот уже и под Мебель какую-то влез или за Мебелью защищался... а я уже Хожу, Хожу и уже не только Хожу, но так Хожу, что Ходьба впрямь как Черти, я, кажется все так и Разобью... [...]

А вот смотрю, один там около Печки тоже стал ходить и Ходит и Ходит, и уже так Ходит, Ходит, что как я Хожу, так и он Ходит. Тогда я от стены до стены, и он там боком от Печки к Окну... и как я хожу, так и он тоже Ходит. [...] (40-41).

Аллюзия, отсылающая к Достоевскому, здесь, пожалуй, довольно очевидна, хотя эпизод дан совсем в другом ключе. Переплетается она, впрочем, с добавочной аллюзией на Гоголя (мотив черта). Интересна ее функция²¹ - она искажает поверхностный смысл сцены:

Казалось бы, что герой смелым хождением своим освобождается от "формы" салонного литературного поражения - уходит же из места срама долго, грозно, почти победоносно. Но освободительный акт портится тем, что совершается "в чужой форме", в форме Достоевского. В глубине самой формы изложения сцены повторяется поражение в словесном поединке с аргентским Маэстро, доказавшим герою неординальность:

Я без слов остался! Язык, должно быть, я во рту забыл! Ну мерзавец, так меня онемил, что и Слов у меня не было, ведь мое уже не Мое, но якобы Украденное! (39)

(Виртуозом таких самоунижений в глубине художественной структуры автор оказался, впрочем, еще в "Фердыдурке"²²).

Отрицательный смысл аллюзии подтверждается финалом сцены. Силой своего хождения герой "нахаживает" себе двойника-помощника. Но здесь истинный срам только начинается, так как "нахоженный" им двойник никто иной, как известный нам уже Дон Гонзало, который ему навязывается как еще одна "форма" и с которым ему приходится ходить... (Повторяется история Оси, который "ходил" с Сифоном).

Великий мегаломан и эгоцентрик Гомбрович остается верным себе и своей концепции писателя как "формы в движении", противопоставляющей "движению мира". В его художественном космосе движущихся, крепнущих и изнемогающих во взаимной схватке форм авторский субъект ощущается как движущая энергия, как виртуозно спотыкающийся клоунский Сизиф форм.

Примечания

- 1 Напр., русская культура вытеснила из живой памяти допетровские западные влияния, которые пришли в Россию из Польши.
- 2 "Бессмысленное" слово амбивалентного грамматического рода, раз мужского, раз женского, что не лишено значения в случае писателя, признавшего в сексуальной "некатегоричности". В нем может, кто захочет, распознать такие корни как "Ферды-" (Фердинанд), "-дур-" (дурак), "-урке-" (вор) и другие. Не исключено, что слово было заимствовано из одного из романов Синклера Люиса, где появляется персонаж "Ferdy Durke" (информация одного польского знакомого). Роман "Фердьдурке", как и прочие прозаические произведения ("Баккакай" / Повести и рассказы; "Транс-Атлантик"; "Космос"; "Порнография" / романы; "Дневник") и пьесы Гомбровича ("Ивонна, бургундская принцесса"; "Венчание"; "Оперетта"), переведен на многие языки, в том числе испанский, английский, французский, немецкий. Насколько я знаю, русских переводов нет, разве, кроме фрагментов.
- 3 В ранней "детективной" повести "Преступление с преднамерением" Гомбрович утрирует эту идею. Следователь по делу убийства отца дворянской семьи создает такую ситуацию, что невиновный сын "принимает" роль убийцы отца.
Гомбрович знал русскую литературу, особенно Гоголя, Достоевского и, кажется, Тургенева; до сих пор польское литературоведение не освещало этот факт в достаточной мере. В настоящем очерке я ограничусь совсем несистематическими указаниями и намеками на русские (и другие) литературные реминисценции в текстах польского писателя.
- 4 На теорию Гомбровича несомненно повлияли Ф. Ницше ("Генеалогия морали") и З. Фрейд. Этот вопрос, кажется, еще недостаточно изучен.
- 5 Начальная сцена лежащего в постели Оси напоминает читателю русской литературы не только общую традицию "лишнего человека" (Обломов), но, в некоторых характерных подробностях, также и фрагменты из Тургеневской повести "Дневник лишнего человека".
- 6 В школе тридцатилетнего Осю "уменьшают" и инфантилизируют, "навязывая" ему "ротик" и "попку" и вовлекая его в школьнические "насильствования через ухо". Все эти выражения стали в Польше крылатыми словами, в условиях тоталитаризма особенно - "насильствование через ухо".

- 7 В знак признания молодой литературной славы почитателя Жюль Верна и всякой популярной морской литературы пригласили на первый рейс пассажирского судна "Болеслав Храбры" из Гдыни в Буэнос-Айрес.
- 8 Окрепнув опять, цензура долго не давала ходу Гомбровичу, пока не вышло в 1986 г. 9-томное краковское Собрание сочинений с маленькими купюрами в тексте "Дневника".
- 9 Она же издала два фундаментальных для изучения жизни и творчества Гомбровича сборники материалов "Gombrowicz en Argentine. 1939-1963", Paris Denoël 1984 и "Gombrowicz en Europe. 1963-1969", там же, 1988.
- 10 В "Оперетте" Сартр, автор "Тошпоты", выступает как профессор, которого постоянно тошнит и на котором ездит верхом молодой революционер Хуфнагель.
- 11 Первый том рассказов носил заглавие "Записки из эпохи созревания" (1933 г.)
- 12 Раннего Гомбровича, Виткевича и Шульца можно определить как "преодолевших авангард", хотя, по подчеркнуто индивидуальному характеру творческого метода каждого из них, нельзя приклеивать им ярлык литературной группы или школы "пост-авангарда".
- 13 Этим типом литературы для поварих, секретарш, официантов, институток и проч. Гомбрович восхищался постоянно. Знал наизусть целые страницы из "женских" романов Елены Мпишек (1878-1943), "творчество" которой, кажется, уже не попадало к русским читательницами из-за исторических причин. Писатель лично "смастерил" роман ужасов в стиле дешевого неореализма, "Проклятые" (Orępani), напечатанный в газетах под псевдонимом в 1939 г., переизданный в 11-ом томе парижского Собрания сочинений и переведенный на французский (Les envoutés) и на немецкий (Die Besessenen; 1989).
- 14 Witold Gombrowicz, *Trans-Atlantyk*, Paris Instytut Literacki 1970 (Dzieła Zebrań, t. 2). Ненормативная русская орфография соответствует архаизирующему стилю и правописанию подлинника.
- 15 Еще в "Фердыдурке" маленькие, редкие, совсем периферийные описания природы вплетаются в изображение душевных соотношений между людьми как иронические, в данном контексте совсем абсурдные, реминисценции из сферы "здорового разума", "нормального состояния мира" и тонкого реализма. Но начиная с "Транс-Атлантика", описания зеленой, неясной, стихийной природы, как поэтического

знака, мечущегося во всяких культурных формах субъекта, занимают в творчестве Гомбровича все большее место, особенно в "Дневнике" и в романах "Порнография" и "Космос". - За обращение внимания на значимость этой темы у Гомбровича благодарю Ольгу Невешилову.

- 16 "Спариваются" здесь компоненты жанров романа (плутовского, приключенческого, путешествий, любовного, политически-социального, сатирического и проч.), эпической "поэмы", дневника, письма наивного эмигранта семье и др.
- 17 Произведение Пасека автор "Транс-Атлантика" пародирует, между прочим, лжебарочным стилем и правописанием.
- 18 Гомбрович высоко ценил русского писателя. Гоголевского вообще довольно много в поэтике и мотивике "Транс-Атлантика". Насколько я знаю, никто до сих пор не изучал эту связь. Тема осложняется тем, что аллюзии, отсылающие к Гоголю, у Гомбровича часто сопрягаются с намеками на Достоевского и еще других авторов. Итак, описание польской канцелярии, в которой работает наш герой, явная реминисценция, ведущая к гоголевской теме маленького чиновника, но не только - примешиваются еще "Двойник" Достоевского и сатирические повести Г. Сенкевича и Б. Пруса.
- 19 Witold Gombrowicz, *Dziennik 1961-1966*, Paris, Instytut Literacki 1971 (Dzieła Zbrane, t. VIII), p. 64.
- 20 Такой он ее рисует, между прочим, в "Дневнике". Это, разумеется, литературный персонаж. Как было в "реальной жизни" - это уже из другой оперы (ср. примечание 9).
- 21 Функций у этой аллюзии, на самом деле, больше одной, - напр., функция композиционного сцепления разных, разбросанных по роману, "подпольных" эпизодов, в том числе сцены взаимных истязаний в подвале.
- 22 В металитературных и философских фрагментах "Фердыдурке" писатель ведет неустанную борьбу против концепции завершенной, симметричной литературной формы, провозглашая "бунт частей против целого". Однако, композиция романа выдержана в строгой "музыкальной" симметричности...

КУЛЬТУРА КАК СУБЪЕКТ И САМА-СЕБЕ ОБЪЕКТ

Предлагаемое читателю краткое изложение некоторых исследовательских принципов не следует рассматривать как претендующее на философское значение. Автор весьма далек от претензий такого рода. Это лишь попытка обобщить опыт исследований конкретных фактов из истории культуры. Вместе с тем автором двигала неудовлетворенность тем, как отражаются в истории литературы и культуры некоторые привычные теоретические категории.

Классические работы по истории отдельных культур, созданные в XIX веке, опирались на мышление, выработанное под влиянием идей Гегеля и Дарвина. Прежде всего, культура полагалась как некий, вне исследователя лежащий, объект. Объект этот находится в состоянии развития, которое есть закономерная, прогрессивно направленная эволюция. Исследователь находится вне этого объекта. Познание мыслится как обнаружение скрытых в объекте (культуре) закономерностей (структур). Исследователь, вооруженный логикой, находится в позиции истинности. Если говорится о "субъективном факторе", то при этом подразумеваются отклонения от истины под влиянием вненаучных воздействий: пристрастий, неосведомленности или прямой недобросовестности.

Однако по мере того, как предметом исследования все более становился сам процесс исследования, усложнялся взгляд на позицию исследователя и актуализировалась традиция, в конечной перспективе восходящая к Канту. Предметом анализа становится механизм анализа, знание о знании. Интерес смещается с вопроса о том, как дух воплощается в тексте, на то, как текст воспринимается аудиторией. На этой основе развиваются различные направления герменевтики. В крайних своих проявлениях такая методика переносит все внимание на субъекта культуры. История культуры предстает в облике эволюции ее интерпретаций - современной ей аудиторией, с одной стороны, последующими поколениями, включая и традицию научной интерпретации, - с другой. В первом случае интерпретация происходит в рамках синхронии данной культуры и как бы составляет ее часть, во втором - она вынесена в диахронию и испытывает все трудности перевода с одного языка на другой.

Если в первом случае акцент ставится на объекте (тексте), а во втором на субъекте (интерпретаторе), то сама классическая дихотомия субъект-объект актуальна в обоих.

Классическая модель коммуникации, разработанная Р.О. Якобсоном, казалось бы, примиряет эти два подхода, вводя биполярную структуру циркуляции сообщения: адресанта и адресата. Им соответствуют два типа исследований: анализ генерирования текста - грамматика говорящего - и анализ интерпретаций - грамматика слушающего. Соответственно, и в мире художественных текстов выделились области генеративной и интерпретирующей эстетики. Так, выдвинутая русскими формалистами мысль о тексте как замкнутом и самодостаточном мире была дополнена представлением о вне текста лежащих кодирующих или декодирующих устройствах. Соответственно, исследователь последовательно перемещался то на "внутреннюю", то на "внешнюю" по отношению к тексту позицию. Развитие "эстетики восприятия", значительные успехи которой достигнуты в работах "констанцской школы"¹, подчеркнуло односторонность как "объективного", так и "субъективного" подходов и значительно продвинуло нас в понимании механизмов работы текста. Однако выделение субъективного и объективного аспектов от этого было еще более подчеркнуто и абсолютизировано. Между тем, полезные на определенном этапе как эвристические принципы, аспекты эти в реальной работе текста (на всех уровнях, включая и культуру как целостный текст) обладают столь высокой способностью взаимоперехода, что иногда оказывается полезным вообще отказаться от этих - фундаментальных для философии - понятий. При этом можно было бы обратить внимание на то, что понятия объективного и субъективного, с одной стороны, выступают как универсальные инструменты описания всякой культуры как феномена в любых ее проявлениях, а, с другой, - сами являются порождением определенной (европейской) культурной традиции в определенный момент ее развития. На неприменимость этих категорий к индийскому культурному сознанию, в частности, неоднократно указывал А.М. Пятигорский. Если же оставаться внутри европейской культурной традиции, то можно было бы заметить, что, кроме уже упомянутых нами великих основоположников нового европейского мышления: Гегеля и Канта, возможно, полезно было бы вспомнить о третьем имени - Лейбница, идеи которого, как кажется, могут вновь обрести научную актуальность.

Фундаментальным вопросом семиотики культуры является проблема смыслопорождения. Смыслопорождением мы будем называть способность как культуры в целом, так и отдельных ее частей выдавать "на выходе" нетривиально новые тексты. Новыми текстами мы будем называть

тексты, возникающие в результате необратимых (в смысле И. Пригожина) процессов, т.е. тексты, в определенной мере непредсказуемые. Смыслопорождение происходит на всех структурных уровнях культуры. Процесс этот подразумевает поступление извне в систему некоторых текстов и специфическую, непредсказуемую их трансформацию во время движения между входом и выходом системы. Системы этого рода - от минимальных семиотических единиц до глобальных, типа "культура как себе-достаточный универсум", - обладают, при всем различии их материальной природы, структурным изоморфизмом. Это, с одной стороны, позволяет построить их минимальную модель, а, с другой, - окажется чрезвычайно существенным при анализе процесса смыслопорождения.

Инвариантная модель смыслопорождающей единицы подразумевает, прежде всего, ее определенную отграниченность, самодостаточность, наличие границы между нею и вне ее лежащим семиотическим пространством. Это позволяет определить смыслопорождающие структуры как своего рода семиотические монады, функционирующие на всех уровнях семиотического универсума. Такими монадами являются как культура в целом, так и каждый, заключенный в нее, достаточно сложный текст, включая и отдельную человеческую личность, рассматриваемую как текст. Отмеченная "отдельность" (в определенных пределах) такой монады подразумевает не только наличие границы и имманентную структуру, но и "вход" и "выход". При этом, поскольку такая монада обладает не материальным, а семиотико-информационным бытием, "употребление" ею какого-либо поступающего на вход текста не приводит к его не только физическому, но и информационному уничтожению: подвергаясь в процессе "употребления" трансформации, в ходе которой на выходе появляется новый текст, исходный текст одновременно сохраняется в своем первоначальном виде и может вступать в новые отношения со своей собственной трансформацией. Так, когда кошка съедает мышь, последняя в ходе подобного употребления перестает существовать как физически реальная биологическая структура; когда техническое изобретение "съедается" новым изобретением, оно подвергается информационному уничтожению, хотя и сохраняет свое физическое бытие; когда в ходе художественной эволюции создается принципиально новый текст, он ни физически, ни семиотически не уничтожает предшествующего, хотя последний может временно деактуализироваться. В этом смысле само понятие эволюции применительно к таким сложным семиотическим явлениям, как искусство, может использоваться лишь с такой трансформацией его смысла, что вероятно, лучше всего вообще от него воздержаться.

Другой особенностью работы этой структуры является ее способность самой поступать на собственный вход и, следовательно, трансформировать самое себя, поскольку со своей точки зрения, она выступает как текст среди текстов и, следовательно, является для себя нормальной семиотической "пищей". Из этого вытекает, что способность к самоописанию (саморефлексии) и переводу самой себя на метуровень заложена в природе монады.

Монада любого уровня является, таким образом, элементарной единицей смыслообразования и, одновременно, ей присуща достаточно сложная имманентная структура. Минимальная ее организация включает бинарную систему, состоящую (минимально) из двух семиотических механизмов (языков), находящихся в отношении взаимной непереводимости и, одновременно, подобных друг другу, поскольку каждый своими средствами моделирует одну и ту же внесемиотическую реальность². Таким образом, извне поступающий текст сразу получает минимально две взаимнонепереводимые семиотические проекции. Минимальная структура включает в себя и третий элемент: блок условных эквивалентностей, метафорогенное устройство, позволяющее осуществлять операцию перевода в ситуации непереводимости. В результате таких "переводов" текст подвергается необратимой трансформации. Происходит акт генерирования нового текста.

Однако ни один семиотический механизм не может функционировать как изолированная, погруженная в вакуум система. Неизбежным условием его работы является погруженность в семиосферу - семиотическое пространство³. Каждая семиотическая монада, именно в силу своей отдельности и семиотической самобытности, может вступать в конвергентные отношения с другой (другими) монадой (монадами), образуя на более высоком уровне биполярное единство. Однако из двух соседствующих, не связанных друг с другом элементов, они превращаются в органическое единство более высокого уровня, только если входят в одно и то же структурное объединение высшего порядка. Так, например, "предрасположенными" к этому оказываются структуры, обладающие антонимическими языками (например, зеркальные структуры, противоположные по принципу "правое-левое") и, на более высоком уровне, описываемые одним и тем же метаязыком; вообще, структуры, будучи просто "отдельными" до их столкновения, могут в дальнейшем рассматриваться как обладающие тем или иным видом симметрии. Так, например, два независимых и взаимнонесвязанных племени в случае завоевания одного другим могут образовывать социальную структуру с симметрично-асимметричной организацией, типа иерархии. Любопытен противоположный пример: несмотря на 300-

легнее владычество монголов на Руси, единой социальной структуры не возникло, и многочисленные контакты на военном и государственном уровнях, которые не могли протекать без определенных форм общения, не создали общего семиотического механизма. Причину этого можно усмотреть не только в несовместимости городской и степной культур, но и в другом интересном моменте: татары были веротерпимы и не преследовали православия на Руси. Это образовывало несовместимость с православной русской культурой, в которой церковь играла исключительно важную организующую роль. Если бы татары были гонителями христиан, они были бы более "понятны" и вписывались бы как "тираны" в агиографическое сознание. В этом случае они могли бы образовать с Русью двуединство, подобное двуединству языческого Рима и христианской его общины (поведение христианина-мученика и римского чиновника взаимно отчуждено и может казаться, с противоположной точки зрения, "варварским", "непросвещенным", "фанатическим", "тиранским", "сатанинским", но оба они могут быть описаны в системе некоего единого метаязыка; религиозный индифферентизм и просвещенный государственный прагматизм монголов, позволявшие их культуре вступать в семиотические отношения с китайской, делали ее несовместимой с русской). Было бы весьма заманчиво описать различные семиотические системы с точки зрения их предрасположенности-непредрасположенности к взаимным конвергенциям.

Как только две монады вступают в связь, образуя единый семиотический механизм, они из взаимной нейтральности переходят в состояние взаимной дополнительности, структурной антонимии и начинают культивировать собственную специфику и взаимную контрастность. Акцентирование симметрии и асимметрии - две стороны единого процесса, начиная от складывающихся в процессе эволюции половой симметрии-асимметрии и симметрии-асимметрии функций больших полушарий головного мозга человека (в более глубоких структурных пластах можно было бы указать на левое и правое вращение в структуре материи) до закономерности складывания сложных семиотических единств. Возникновение, к примеру, культурных ареалов, с одной стороны, связано с тем, что различные культуры, входя в более сложные единства, создают механизмы межкультурного общения, усиливают черты взаимного единства. Однако, с другой стороны, их взаимная заинтересованность друг в друге питается именно непереводимой специфичностью каждого, - безразлично, идет ли речь о "таинственном Востоке" ("Запад есть Запад - Восток есть Восток"), "загадочной славянской" (или германской) душе, "непонятной женской натуре", "негритюде" или каких-либо других утверждениях специфики культур. Во-первых, они никог-

да не возникают в изолированных культурах. Изолированная культура не имеет специфики и не проявляет к этому вопросу никакого интереса. Для нее "мужчина" и "человек нашего племени" - синонимы, и противостоит он богу, мертвецу, бесу, зверю (иногда - женщине), но не сосуществует с иной национально-культурной спецификой. Во-вторых, национально-культурная специфика, прежде всего, проявляется в глазах иностранца. Не случайно первые грамматики языков пишутся иностранцами или для них, то же относится и к наиболее ранним описаниям обычаев. На этой стадии описывающий представляет себе себя как носителя метаязыка описания и, следовательно, не имеющего специфики, но воплощающего собой нейтральную норму. В-третьих, когда культура, которая до тех пор была только объектом описания, выходит на уровень самоописания, она, как правило, принимает внешнюю точку зрения на себя и описывает себя как исключительную и специфическую. Так, культурное самосознание русских славянофилов было, в значительной мере, определено их принадлежностью к немецкой историософической традиции, в первую очередь, шеллингианской, а книга Г-жи де Сталь "О Германии" не только закодировала немецкую культуру как романтическую для всей Европы, но и, в значительной мере, определила характер ее самокодирования. Наконец, в-четвертых, встает вопрос о специфике тех культур, которые, претендуя на роль носителей нормы для любой культуры, считали себя лишенными специфики. Специфика "восточного человека" заставляет Кипплинга конструировать "специфику западного", а этнологические описания "экзотических" народов закономерно приводят к мысли об изучении собственного современного общества методами антропологии и этнографии.

Возможность одной и той же монады входить в качестве субструктуры в различные монады более высоких уровней и, следовательно, оставаясь целым, быть частью различных других целостностей и, в этом отношении, быть не тождественной самой себе, с неизбежностью подразумевает сложный полиглолизм ее внутренней структуры.

Определенная таким образом, семиотическая монада выступает в качестве отдельности, все время углубляющей свою замкнутость в границах некоего индивидуального семиотического пространства и, одновременно, как дробь, которая в своем тяготении сделаться целым вступает во все новые и новые соединения. В тенденции каждая монада, к какому бы уровню она ни относилась, является и целым и частью.

Мы говорили, что монада является генератором новых, т.е. не построенных по автоматически действующим алгоритмам, сообщений. В других работах нам приходилось уже отмечать ее способность хранить предшествующую информацию, т.е. память. К этому следует добавить,

что внутри семиосферы происходит постоянный обмен информацией, перемещение текстов. Это обеспечивается структурным изоморфизмом монад, включением их в метаязыковые общности, общностью границ, внутри которых устанавливается некий единый уровень семиозиса. Наличие всех этих свойств позволяет определять семиотическую монаду как интеллектуальную единицу, носительницу Разума. Человек не только мыслит, но и находится внутри мыслящего пространства, так же как носитель речи всегда погружен в некое языковое пространство. Интеллектуальная емкость семиосферы определяется тем, что она предстает перед нами как пересечение, совмещение, инкорпорированное вложение друг в друга огромного числа монад, из которых каждая способна к смыслопорождающим операциям. Это огромный организм организмов. Господствующий в нем закон изоморфизма частей и целого и частей между собой можно себе представить, вспомнив библейский образ подобия Человека Богу - низшей единицы, представленной миллионами индивидуальных вариантов, высшей и единственной сущности.

Практически бесконечная вариативность монад дает основание для того, чтобы определять их как семиотические личности. Для этого есть еще одно серьезное основание. Человеческой личности присуще не только индивидуальное сознание, но и индивидуальное поведение. Это означает, что в каждой ситуации, в которой возможен более, чем один-единственный выход, человек осуществляет выбор поведения. Истоки этого положения более глубоки, чем, может быть, принято думать. И. Пригожин, исследуя необратимые процессы в физике и химии, пришел к выводам, имеющим, как представляется, общетеоретический смысл для всех, интересующихся динамическими процессами. И. Пригожин различает процессы, протекающие в равновесных и неравновесных ситуациях. Первые протекают плавно, подчиняются законам логической причинности и дают обратимые (симметрические) траектории, позволяющие предсказывать по пройденной части непройденную. Особенностью неравновесных ситуаций является то, что на динамической траектории появляются, в терминологии И. Пригожина, точки бифуркации, т.е. точки, в которых дальнейшее движение с равной вероятностью может протекать в двух (или нескольких) направлениях, и предсказать, в каком оно действительно потечет, не представляется возможным. В этих условиях резко повышается роль случайности, побочного фактора, который может повлиять на будущее течение процесса. Введение случайного фактора в механизм причинности представляет огромную заслугу И. Пригожина⁴. Оно деавтоматизирует картину мира.

Поскольку большинство процессов, протекающих в человеческом обществе, может быть охарактеризовано как необратимые, совершаю-

щиеся в остро неравновесных ситуациях, именно они особенно интересуют историка культуры. Однако здесь мы сталкиваемся с интересными отличиями: вмешательство в динамический процесс интеллекта решительно меняет характер динамики. Если выбор в точке бифуркации определяется случайностью, то очевидно, что чем сложнее по внутренней организации находящийся в состоянии развития объект (и, следовательно, чем больше он, как текст, включает в себя "случайного"), тем непредсказуемее будет его поведение в точке бифуркации.

Наиболее сложным объектом, который мы можем себе представить, будет обладающий интеллектуальной способностью. В этом случае поведение в точке бифуркации приобретает характер сознательного выбора. В наличии в природе случайности заложена потенциальная возможность интеллекта. Однако структура, поднимаясь до интеллектуального уровня, трансформирует случайность в свободу. При этом возникают наиболее сложные отношения причинности: между причиной и следствием оказывается снимающий их автоматизм акт интеллектуального выбора. Из этого вытекает, во-первых, что интеллектуальный акт является результатом развития асимметричных необратимых процессов и неизбежно связан со структурной асимметрией, и, во-вторых, - что он включает в себя усложненный момент случайности (фактически, последнее - лишь перефразировка известной связи непредсказуемости и информации).

Сохраняя определенную осторожность, можно утвердить параллель между семиотическими монадами и понятием личности, поскольку и им присуща в определенной мере автономность поведения. Это, в частности, приводит к тому, что длительный процесс истории культуры не влечет за собой повышения его предсказуемости. Монада, которая как часть подчиняется строгим законам детерминации, как целое, как "личность" обладает возможностью выбора и определенным запасом непредсказуемости, автономии от целого, от своего семиотического контекста. А поскольку семиосфера насквозь пронизана "семиотическими личностями" различных уровней, она предстает перед нами как особое устройство, одновременно являющееся организованной иерархией структур и огромным числом свободно плавающих в этом пространстве замкнутых семиотических миров ("личностей", текстов). Чем сложнее организована монада, тем автономнее ее поведение, тем более непредсказуемости она вносит в систему в целом. Такая организация обладает огромной информационной емкостью и фактически неограниченными возможностями саморазвития.

Как же соотносится такой взгляд на культуру с привычным членением на субъект и объект? Существование смыслопорождающей мона-

ды требует ее погруженности в интеллектуальное целое высшего порядка и непосредственной включенности в монаду более высокого уровня, по принципу: всякое интеллектуальное целое есть часть интеллектуального целого и целое по отношению к своим частям. Но и как часть, и как целое она общается со своим целым и своими частями лишь с помощью механизмов перевода, как участник диалога. Соотношение субъект-объект подразумевает концентрацию интеллектуальной активности на одном полюсе, а структурной организованности - на другом. С изложенной здесь точки зрения, элементы находятся в соотношении включенности-выключенности, каждый мыслящий элемент - внутри мыслящего же мира. Категории субъект-объект могут здесь возникнуть лишь в момент, когда отдельная монада, возвысившись до уровня самоописания, моделирует себя как изолированную и единственно-интеллектуальную сущность.

Так выглядит дело, когда мы рассматриваем его с внутренней, по отношению к семиосфере, точки зрения. Однако мы сразу же заявили, что вся машина смыслопорождения может работать лишь при условии поступления в нее извне *текстов*, т.е. в контакте с внесемиотической реальностью. Может быть, в этом аспекте будет полезно определить семиосферу как субъекта, а внесемиотическую область - как объект?

Прежде всего, остановимся на непоследовательности нашей терминологии: мы говорим, что извне в семиосферу постулают тексты и одновременно видим в них "внесемиотическую реальность". Это противоречие связано с тем, что семиосфера не может вступать в контакт ни с чем, кроме текстов, а тексты - продукт семиозиса. Таким образом, любой контакт с пространством, лежащим по ту сторону границы данной семиосферы, требует предварительной семиотизации этого пространства. Подобно тому, как общение в сфере естественного языка есть неизбежно общение на естественном языке, общение в сфере культуры есть всегда культурное общение. Для каждой культуры существование внекультурного пространства (пространства по-другую-сторону) - необходимое условие существования и, одновременно, первый шаг к самоопределению. Однако, во-первых, утверждение, что внекультурное пространство нессемиотично, - факт лишь с позиции данной культуры, и практически это означает, что существуют ареалы, где данными языками не пользуются. Но означает ли это, что там вообще не пользуются языками? Н.И. Конрад в лекциях по истории взаимоотношения культур Запада и Востока любил приводить пример того, как при первых столкновениях голландцев и японцев обе стороны квалифицировали противоположную как "варварскую", лежащую вне цивилизации, ссылаясь на то, что не находили в ней признаков *своей* культуры. "Внекультур-

ная" сфера часто оказывается сферой чужой культуры, а внесемиотическая - чужой семиотики. Но дело не сводится к этому. Необходимо иметь в виду, что в семиотическом аспекте, как только внеположенный мир предъявлен - он уже назван, т.е., хотя бы поверхностно, семиотизирован. С внесемиотическим миром семиосфера практически не встречается. Очень часто на внеположенный мир интерполируются представления о "естественности" и до- или внесемиотичности, выработанные в недрах данной культуры как ее идеальная антиструктура. Так, идеальный "дикарь", которого искали философы и миссионеры XVIII в. в экзотических странах, был созданием той самой цивилизации, от которой они бежали; область подсознания, открытая в XX веке, была антиконструкцией сознания этой эпохи, интерполированной на еще семиотически не освоенные психические процессы. Такова же природа мифа о космосе в массовой культуре конца XX века. Все эти примеры укладываются в долгую историю "вывернутых наизнанку" миров, создаваемых той или иной цивилизацией.

Но и подлинный внешний мир - активный участник семиотического обмена. Граница семиосферы - область повышенной семиотической активности, в которой работают многочисленные механизмы "метафорического перевода", "перекачивающие" в обоих направлениях соответственно трансформированные тексты. Здесь усиленно генерируются новые тексты. Фактически здесь происходит та же работа, что и на границе разноустроенных частей монады и на любой другой границе внутри семиосферы. Прямым воплощением этого является повышенная культурная активность на границах великих империй (например, Римской) в периоды, когда внутренние культуропорождающие механизмы оказываются истощенными. Одновременный процесс варваризации Рима и романизации варваров - убедительное свидетельство того, что и в этом случае мы имеем дело со сложным, пульсирующим диалогом, а не с односторонней рецепцией. Модель "субъект-объект" и здесь оказывается лишь условным и односторонним отвлечением.

Не забывая монадной структуры семиотического поля и ощущая себя самого монадой внутри этого мира, историк культуры окажется в более сложной, но, вероятно, и в более соответствующей реальности позиции.

Примечания

- 1 Обобщающий обзор см.: Rainer Warning, *Rezeptionsästhetik*, München 1988.
- 2 Так, например, проекция одной и той же реальности в пространство повседневной речи или поэзии, поэзии или живописи, правого или левого полушарий головного мозга человека будет давать непереводимые, но подобные отображения, построенные по типу метафоры.
- 3 Подробнее о понятии семиосферы см.: Ю.М. Лотман. О семиосфере. - *Труды по знаковым системам*, XVII (Уч. записки Тартуского гос. ун-та, вып. 64 1, Тарту 1984.
- 4 См.: I. Prigožin, *L'ordre par fluctuation et le système social*, 1976; I. Prigožin, I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München, Zürich 1981.

РОССИЯ КАК ПОДСОЗНАНИЕ ЗАПАДА.

Давно уже была замечено, что фрейдовская теория подсознательно не привилась в России и что обстоятельство это ни в коем случае не может рассматриваться как случайное: напротив, оно, может быть, более, чем что-либо другое, проливает свет на внутреннее устройство русской культуры.¹ На Западе психоанализ в известном смысле можно считать самой распространённой идеологией. Если пациент по имени Россия не согласился на психоанализ, то это означает, что анализ его обещает быть особенно интересным: ведь в известном смысле единственным объектом психоанализа является именно отказ быть проанализированным, отказ признать свою детерминированность подсознательным.

Оригинальность "русской" позиции, о которую разбиваются традиционные психоаналитические стратегии, состоит, впрочем, в том, что Россия вовсе не настаивает на своей "сознательности". Русская культурная традиция, напротив, понимает саму Россию как подсознание: у России не может быть подсознания, потому что она сама есть подсознание. Разумеется, это самоосознание в качестве подсознания осуществляется в русской культуре в других терминах, нежели фрейдовские, и этой терминологической дифференцией никак не следует пренебрегать. Но здесь мне хочется в первую очередь продемонстрировать существенное сходство "западного" дискурса о подсознательном, или бессознательном, и русского философского дискурса о России, заранее смирившись с могущими последовать неизбежно справедливыми указаниями на фрагментарность и односторонность.

Россию как философскую тему открыл, как известно, Чаадаев. Его суждение о состоянии русской культуры было воспринято в то время (по меньшей мере на поверхностном уровне), да и воспринимается обычно сейчас как политическая критика. Однако критика эта слишком радикальна, чтобы быть политической и одним своим радикализмом уже переводит дискурс на другой уровень. Так, Чаадаев пишет, что "мы", т.е. русские, "не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода"², "стоим как бы вне времени", "не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку" (т.е. стоим также и вне пространства), что у "нас" нет также "ни пленительных воспоминаний, ни грациозных образов в памяти" (т.е. памяти нет, она вытеснена, "стерта"), что "мы" живём в период, подобный тем, которые "предшествовали современному со-

стоянию нашей планеты", и далее: у "нас" нет "ничего индивидуально-го, на что могла бы опереться наша мысль", у "нас" нет традиций, морали, культуры, долга, справедливости и т. д. Цитаты можно было бы продолжить, но наиболее существенное в них уже ясно: собранные вместе, они представляют собой классическое описание подсознательного, как оно давалось в западной традиции от Шопенгауэра через Гартмана и Ницше до Фрейда.

В России, как она описывается Чаадаевым, обнаруживается характерная двойственность: с одной стороны, она есть страна среди других стран с определенной территорией, историей, населяющим ее народом и т. д. С другой стороны, Россия пребывает вне пространства и времени, вне памяти, вне права, рационального анализа и т. д. Россия "как бы не входит в состав человечества, а существует лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок", т.е. материальное, внешнее существование России есть лишь симптом, лишь шифр, который должен быть истолкован, психоанализирован. Или иначе говоря: Россия выступает либо как объект исследования, либо как ускользающая от всякого исследования потусторонность. Или еще иначе: Россия есть область дифференции, область амбивалентности, обнаруживающейся и скрывающейся объектности, область "следа от исчезновения следа", говоря словами Деррида (т.е. область исчезновения " пленительных воспоминаний" и "мощных поучений"). Но Россия не есть область субъектного, не есть субъект, сознание. Пространство России есть пространство утраты пространства, утраты пространственной определенности, индивидуальности. Время России есть время утраты времени, утраты истории, памяти, "сознательности". Россия живет в постистории (потому она и может, как рекомендует Чаадаев в "Апологии", взять все лучшее у других народов, все, созданное ими в истории, - тема, ведущая и к Ленину, и к Сталину, и к "перестройке"), но она живет и в пре-истории, до сотворения мира. Россия ничего не "создает", поскольку креативность возможна только в пространстве-времени индивидуального или коллективного *сознательного* опыта, но все создания других народов распадаются в ней, утрачивая свою определенность и начинают вступать в произвольные сочетания: Россия как сон, как пространство и время сновидения, но и как область лакановского психоанализа, основанного на свободном комбинировании означающих, как практика сюрреалистического "автоматического письма" и т. д.

В отношении такой России, открывающейся как бессознательное, сам Чаадаев выступает как носитель европейского сознания. Иначе говоря: иное для России есть не подсознание, а сознание. Поэтому в своем "Философическом письме", направленном женщине и потому призван-

ном в первую очередь соблазнить, Чаадаев апеллирует не к скрытому эротическому, а к "сознанию", порядку, организованности и т. д. Русский интеллигент соблазняет женщину прежде всего своей "сознательностью" и предлагает ей принести не телесный, а духовный плод. Женщина выступает для русского мыслителя лишь обманчивой символизацией России: она пробуждает и в то же время отвлекает на себя его эротическую энергию. Русский интеллигент, как "русский европеец", существенно андрогинен. Его "русскость" и есть его анима, его женственность. Поэтому у Чаадаева и возникает тема самоовладения, или самодисциплинирования, развивающаяся в диалоге с женщиной, но направленная в конечном счете на исключение женщины, на достижение внутренней самодостаточности, - фигура, затем постоянно воспроизводящаяся в русской литературе. В предельно обостренной форме тема эта возникает у Вл. Соловьева или у Федорова с его мечтой о самопорождении, окончательно "космически" устранивающей женщину и в то же время означающей окончательный триумф России над Западом: эрос, ориентированный на женщину, или, что то же самое, на воспроизведение через рождение кантовских "сознательных" условий пространства и времени, воспринимается как сугубо "западный", - он должен быть переориентирован на Россию и "народ", чтобы отменить пространство и время разделения, т. е. индивидуации, и реализовать пространство и время сновидения, как полиморфизм бесконечно длящихся и в то же время единовременных трансформаций.

"Русский интеллигент" оказывается, таким образом, расколотым на западное сознание и русское подсознание. К целостности он может поэтому прийти только через овладение всей своей страной, через политико-космический жест, в который инвестируется весь его эрос. Попытка отвлечь его "вопросом пола", противостоящим "женскому вопросу"³, может означать в этом контексте лишь радикальную экспансию Запада в сферу его не только сознания, но и подсознания, что, в случае успеха такой попытки, лишь окончательно закрепило бы его фундаментальную внутреннюю расколотость. Отторжение западного сексуально ориентированного дискурса о подсознательном в России есть поэтому не форма борьбы сознания с подсознанием, а борьба, так сказать, одного подсознания с другим. Именно поэтому, при всей радикальности такого отторжения, дискурс о России, ради которого это отторжение происходит, легко перекодируется в квази-эротический. Так, любопытно заметить, что интеграции интеллигента в "партийную организацию" Ленин противопоставляет западную проституцию⁴, а Малевич, хотя и утверждает, что на его черный квадрат не удастся поместить нежную улыбку Психеи или превратить его в подстилку для любовных

утех⁵, своими собственными интерпретациями черного квадрата заставляет думать, что здесь речь идет не только о пространстве утраты всякой предметной индивидуальности, т. е. о специфически "русском" пространстве, но также и о черноте некоей космической пра-вагины. Что же касается, например, эпохи русского символизма, то о ней известно, что она сделала профессию именно из такого рода перекодировок, - при том, что "Запад" характерным образом объединялся в эту эпоху с "Востоком" по признаку отказа от примата подсознания в пользу сознания (который приписывался равно западной философии и буддизму), и Россия вновь оказывалась, таким образом, вытесненной в заисторическое пространство и время.

Эта конфигурация соперничающих подсознаний, впрочем, куда менее экзотична, чем это может показаться. Философические письма Чаадаева являются очевидным образом реакцией на историософию немецкого идеализма, согласно которой мировой дух проходит на пути к своему самосознанию различные последовательные этапы, каждый из которых связывается с определенным периодом культурного и, в особенности, философского развития различных народов, благодаря этой идеальной связи и составляющих единое "человечество". Для русского народа в этой шеллингианско-гегельянской эпохее места не нашлось. Причем отсутствие исторического места является здесь окончательным вердиктом, ибо мировой дух уже пришел в немецком идеализме к своему самосознанию; время потеряно непоправимо, пространство отсутствия незаполнимо, экстерриториальность и экстемпоральность России означают ее трансцендентное, эсхатологическое поражение и проклятие. Чаадаев отнесся со всей философской серьезностью к этому открытию России как абсолютно иного, абсолютно внешнего мышлению, как пространства бессознательного.

Однако это открытие иного, нежели разум в его завершении, в его самосознании, означало при ближайшем рассмотрении не столько приговор России, сколько обнаружение ограниченности самого разума: если разум имеет нечто внешнее себе, то это свидетельствует не только о несостоятельности его претензий, но и о его зависимости от занимаемого им специфического места. Так, указывая, что действиями разума руководит "внутренняя сила" и что эта "движущая и оживляющая сила происходит не от мысли", Киреевский утверждает: "Эта внутренняя природа разума обыкновенно ускользает от Западных мыслителей".⁶ Здесь нередуцируемая гетерогенность философского мышления и России переосмысливается как нередуцируемая гетерогенность *внутри* самого философского мышления: *внутреннее* развитие философского мышления управляется *извне* - силой, которая "ускользает" от мыслителя. То,

что "внутри внутреннего", оказывается внешним, объектным: специфическая конфигурация "европейской образованности" диктует ей ее мышление. Эта конфигурация может быть, однако, описана только извне, т.е. из России. Преимущество "русской образованности" состоит в том, что она является той же, что и западная, т.е. христианской, но в то же время и иной, т.е. "восточной". Благодаря этому ей открывается принципиально недоступное западному разуму пространство "за философией", диалектически не редуцируемое, немонологичное, гетерогенное, подсознательное. В этом - сердцевина славянофильского аргумента, который фактически перенимает и Чаадаев в "Апологии": преимущество России не в специфичности ее культуры, а именно в отсутствии такой специфичности, или "односторонности". Из России становится видна скрытая механика разума, а, следовательно, открывается возможность и управления разумом. "Всемирная отзывчивость русской души" и означает такую недетерминированность собственного сознания, позволяющую понять и осуществить детерминацию чужих сознаний: только тот, кто не имеет своей души, способен действительно стать инженером других человеческих душ.

Совершившееся здесь открытие "внешнего" и гетерогенного сознания как внутренне детерминирующего сознание, как подсознательного не является, однако, вполне оригинальным, но лежит в русле всего пост-гегельянского философского мышления вплоть до настоящего времени. Среди первых манифестаций подсознательного можно указать на "волю" Шопенгауэра, на экзистенцию Киркегора (здесь ставится вопрос о судьбе индивидуума, оказавшегося за рамками гегелевской системы), на позднюю философию Шеллинга, прямо повлиявшую на русское славянофильство, и на марксизм, где роль России сыграл рабочий класс (рабочий также не получил места в гегелевской системе, почему она и объявляется "буржуазной" на том же основании, на котором для славянофилов она была "западной", и т. д.). Психоанализ Фрейда является лишь одной из манифестаций этого типа постгегельянского мышления, существенно зависящей от уже сложившейся ее традиции у Шопенгауэра и Ницше. Следующими этапами выступают структурализм, расовая теория, хайдеггерианизм, деконструктивизм и т. д.

Специфической чертой русского открытия подсознания является, в первую очередь, то обстоятельство, что здесь как шифр подсознания, как место дифференции возникает страна, география, пространственно-временная конфигурация, "хронотоп". Ее коррелятом на психическом уровне выступает, как известно, знаменитая "соборность". Соборность есть русское имя для либидо, эроса, языка, воли к власти, эпистемы, классового сознания, архетипа, дифференции, симулякра и т. д. Собор-

ность есть та внутренняя сила, которая сообщает очевидностям разума их очевидность, логическому выводу - его убедительность, эмпирическим данным - их эмпиричность, доводам сердца - их сердечность и т. д. Соборность показывает нашему сознанию вещи такими, каковы они есть, будучи сама скрытой. Если соборность искажается, то и вещи искажаются. Но разум не способен заметить их искажения, поскольку он видит их такими, какими они ему предстают: он не способен сам по себе поставить вопрос о силе, которая являет ему вещи такими, какими они ему являются, т.е. он не способен поставить вопрос о соборности.

Соборность маркирует место каждого в отношении других: она есть, как уже сказано, прежде всего пространственно-временная категория. Тот, кто стоит в отношении других "правильнее всего", тот и видит вещи "лучше всего": тот, кто "не знает своего места", не видит и вещей, как они есть. Понятие соборности, разумеется, церковно-исторического происхождения и свидетельствует о специфической конфигурации русского мышления о подсознании: раскол личности на сознательную и подсознательную сферы был концептуализирован ранними славянофилами в терминах "нераздельности и неслиянности" человеческой и Божественной природ Христа, которым соответствует двойная природа христианина как участника мирской и церковной жизни, а также в терминах общения трех ипостасей Св. Троицы. Соборность и есть эта церковная компонента сознания (определяемая таинством причастия), которая в качестве бессознательного, или подсознательного, определяет "мирскую" установку разума. В известном смысле соборность у славянофилов получает приоритет над содержанием, т.е. догматикой, веры, т. к. выработка этой догматики была делом соборов, на которых соборность и выявила себя в качестве до-рациональной ориентации разума на истину. Несмотря на кажущуюся отсылку к церковной традиции соборность остается в ней без определенного места - и это не случайно, ибо ее функция как раз и состоит в том, чтобы "давать место". Соборность отождествляется то с Христом, то с Богородицей, то с "Матерью-Сырой Землей", то со Св. Духом, то с мистической "внутренней церковью", а у Соловьева выступает, например, как новая мифологема, как София, которая, однако, вновь вступает в игру отождествлений, но изначальная дифференция при всех этих отождествлениях тем не менее сохраняется: соборность есть преодоление раскола между Западом и Востоком, между верой и атеизмом, между рускостью и европейскостью, между сознанием и подсознательным, и потому ее место - за пределом любого пространства, включая и пространство теологической мысли. Или иначе: ее место - там же, где и место России, т.е. по ту сторону эсхатологии.

Доминирующее положение, которое занимает в русской мысли тема России, так что "русская философия" выступает обычно синонимом "философствования о России", не должна, таким образом, вводить в заблуждение относительно принадлежности этого русско-философского дискурса к "магистральной линии" европейского философствования в постгегельянский, т.е. постметафизический, постисторический, пострационалистический и постпросвещенческий период. Западники с их философской критикой России исторически отставали на фазу от славянофильской "русской" критики философии, являвшейся вариантом общеевропейского критицизма. Специфически русской в этой ситуации была лишь внутренняя расколотовость самого философствующего на, так сказать, этническом уровне. Если европейская философия уже начиная с Просвещения ставит вопрос о "другом" и подвергает критике "европоцентризм" западной культуры, то этот критический ход, ориентированный на "иное", на "иную культуру", служит объективно универсализации самой европейской культуры, или, иначе говоря, европейскому империализму. В этих условиях единственным постигнине нередуцируемым "иным", поскольку оно внутренне раскалывает самого философствующего и не поддается империалистической экспансии, оказывается сексуальное иное, либидо, эротическая воля к власти, дискурс о которых и становится поэтому на Западе доминирующим.

Русский интеллигент, напротив, сам расколот на "европейское сознание" и его "русское иное" - на первое время ему этого хватает и без всякого либидо. Если Руссо предавался мечтам об индейцах, германская философия - об индийцах, Гоген - о полинезийцах, Шикассо - об африканцах и т. д., то русский интеллигент оказался кентавром из Руссо и индейца, Шопенгауэра и индийца, Пикассо и африканца (действительная ситуация русского авангарда с его интересом к иконе, вывескам, лубку и т. д.). В своем собственном "ином" русский узнавал мечту европейской философии, в себе самом - реализацию ее идеала. Из критического принципа: "подсознание определяет сознание" (или "бытие определяет сознание", "классовый инстинкт определяет сознание", "расовый инстинкт определяет сознание" и т. д.), который русский интеллигент разделял со всей европейской мыслью модернистской эпохи, он, естественно, поэтому делал вывод: "Россия (как подсознание) определяет Европу (как сознание)", или точнее: "Россия должна определять Запад". Для Фрейда в результате психоаналитической терапии "я" должно стать на место "оно", т.е. подсознания. Для Маркса победа пролетариата означает также победу "поставленного на ноги" немецкого идеализма, ставшего "классовым сознанием" и сменяющим "бессознатель-

ное" буржуазного "товарного фетишизма". Если постмодернистская, постструктуралистская мысль сегодня видит здесь комбинацию "фалло-кратии" и империализма и говорит о "нередуцируемой гетерогенности иного", не поддающегося ни сексуальному, ни революционному "овладению", то иное это становится здесь "абсолютно иным", оказывается в недостижимом удалении: предмет скрывается за предметностью, бытие ускользает и становится принципиально недо- (или непо-) стижимым. Именно из-за этой абсолютной удаленности предмет, бытие, женщина и т. д. наделяются в то же время абсолютной властью над "я", деконструируют "я", становятся для него "абсолютно близкими", интимно его определяющими.

Россия, напротив, с самого начала выступала в русской мысли как торжествующее, определяющее начало: как предмет, бытие, женщина и т. д., овладевающие европейским надменным "я". Проблема здесь, однако, в том, что соответствующее видение России возможно только в перспективе европейской мысли: победа "иного", т.е. России, над Западом возможна только как эффект внутренней победы русской интеллигенции, т.е. западного принципа, западной "сознательности", в самой России. Россия ответила на западный экспансионизм стратегией самооккупации, самоколонизации, самоевропеизации. В ситуации постмодернистской парадигмы эта стратегия уже обречена на неудачу: русская интеллигенция оказывается затерянной в "ином", т.е. в России, без шанса на овладение ею. Современное смятение умов в русской интеллигенции происходит оттого, что Запад уже потерпел поражение, что метафизика уже деконструирована, сознание уже растворилось в бессознательном - и Запад при этом *опять* обошелся без России. В известном смысле сейчас повторяется изначальная конфигурация, выявленная в свое время Чаадаевым: Россия не получила своей доли в западной постистории так же, как она не получила ее в западной истории. Возможно, здесь вновь обрисовываются границы постмодернистского мышления, как прежде выявились границы исторического мышления: если прежде универсализм исторического духа оказался поставлен под сомнение, поскольку он не охватил собой Россию, то сейчас на том же основании можно подвергнуть сомнению универсализм постмодерного бесконечного и неудовлетворенного желания, универсализм эроса, поскольку конституирующая его дифференция, делающая невозможными обладание и наслаждение, находит себе предел в русской индифферентности, просто лишаящей и то, и другое смысла.

Во всяком случае "кризис эроса" или "кризис подсознания", происходящий сейчас в западной мысли в форме "параноидального" возрастания их значения, прямо затрагивает и "русскую идею". Ее принадлеж-

ность к сфере подсознательного влечения (при посмодернистском чтении: влечения, утрачивающего свой объект) выявилась для самой русской философии по меньшей мере в работе Вл. Соловьева "Кризис западной философии" (1874 г.). Эта работа начинается с собой второй этап развития русской идеи, на котором она вступает в игру отождествлений и различений с другими европейскими дискурсами о бессознательном. Основной пафос этого сочинения Соловьева состоит в поиске синтеза между "соборностью" славянофилов и "философией бессознательного" Эд. фон Гартмана, ученика Шопенгауэра. Бессознательное Шопенгауэра и Гартмана оказывается для Соловьева "частичным" или "односторонним" прочтением соборности⁷, или, в дальнейшем, Софии. Из принципа негации как "духовного", так и материального мира бессознательное превращается в носителя утопического, эсхатологического эроса: оно, говоря современным языком, "территориализуется" в пространстве мифа о России. Характерно, что "телесный" эрос понимается Соловьевым не как "произведение третьего", а как произведение идеального тела партнера (тела, которое "действительно можно было бы любить"), т.е. принцип рождения сменяется принципом продуцирования, теургией. Или, выражаясь современным скептическим языком: реальность сменяется здесь симулякрот. Россия, переживая свое пространство как "пустое", как пространство чистого бессознательного, провозглашает здесь своей целью эманировать в это пространство целиком искусственный мир, "догнав и перегнав" западный технический прогресс. Это технизированное бессознательное и его манифестации становятся затем в центр теории и практики русского авангарда, который устами Малевича прямо заявляет о себе, как об "управлении бессознательным"⁸ (у Соловьева: "управление воплощениями религиозной идеи").

Соловьев задает основную модель для рецепции западных теорий бессознательного в России: если для Запада они представляют угрозу, то для России, напротив, - обещание победы над западным сознанием. Если на Западе они антирелигиозны, то в России они посредством славянофильской соборности объявляются ступенью к православию. Короче, они меняют знак и направленность при пересечении русской духовно-государственной границы. Сходную переинтерпретацию Шопенгауэра можно найти у Толстого ("воля" Шопенгауэра переинтерпретируется "положительно" как "бессознательная" жизнь русского крестьянства, лишенная "принципа индивидуации" с его негативными последствиями), у Федорова (остановка жизни переинтерпретируется "положительно" как переориентация воли от жизни к воскрешению) и

т. д. Но, разумеется, наиболее плодотворной была в этом контексте ре-
цепция Ницше.

Ницшеанское "дионисийское начало" было понято символистами как свидетельство признания Западом принципа соборности, как обещание конечной победы, в которой уже начали сомневаться. Что же касается до "сверхчеловека" Ницше, то он уже Соловьевым был понят как ступень к Богочеловеку Христу⁹. Здесь нет возможности вникать в хорошо известный, хотя едва ли вполне понятый - и вполне доступный пониманию - карнавал масок, инсценированный символистами: с Россией, Прекрасной Дамой, Софией, их демоническими, или "западными", двойниками и т. д. Достаточно сказать, что вся эта игра была весьма эротизирована и приход Фрейда вполне подготовлен. Он и был ассимилирован Бахтиным по той же русской модели: фрейдовское сознание было обвинено Бахтиным в том, что оно слишком сознание, что оно слишком односторонне, полемично, отрицательно и т. д.¹⁰ В то же время в рамках его собственной теории карнавала оно было переинтерпретировано "положительно" как "народное" (т.е. русское) "в больших пространстве-времени", "неофициальное" и т. д. Эротическое вытеснение совпадает здесь с политическим и, более глубоко, с пространственно-временной "внезаходимостью" самой России, инсценирующей карнавал европейской культуры. Полиморфизм самой бахтинской теории, лежащий глубже описываемого ею романного полифонизма, имеет свой источник в открывшейся Бахтину - под влиянием уже накопленного русской философией опыта - фигуре неразличения соперничающих теорий подсознательного. Если на уровне "идеологии", или сознания, романские герои видят, по Бахтину, друг в друге "другого" и вступают друг с другом в диалоги, то в фигуре "автора" у Бахтина сливаются черты соборного Богочеловека, киркегоровского экзистенциального героя, фрейдовского психоаналитика, ницшеанского сверхчеловека, марксистского вождя-аналитика и манипулятора, авангардистского коллажиста и т. д.: диалога между ними (диалога между романами, а не *внутри* романа) нет и не может быть, поскольку все они являются манифестациями одного и того же принципа положительно понятого бессознательного. Или иначе: все они погружены в безличность советско-русского матерно-политического анекдота.

Но, разумеется, несмотря на все его значение в русской культуре, синтез эротического подсознательного и России как подсознательного не смог сыграть в русской истории такой роли как синтез русского мифа и марксизма. "Бытие определяет сознание" чрезвычайно близко "религиозному реализму" славянофильской традиции, противопоставленной западному идеализму. Если вначале Россия и пролетариат еще высту-

пали конкурентами, то уже в 30-х годах начинается подчинение исторического материализма диалектическому материализму, т.е. подчинение социальной истории - космическому процессу, как он понимался, если угодно, еще Соловьевым. В то же время официальная идеология ищет формулы, типа: "национальное по форме и социалистическое по содержанию" или "партийность и народность", имеющей целью сочетать в себе оба подсознания - полетарское и русское.

В настоящее время происходит кризис мышления о подсознании - в форме его радикализации. Современная французская мысль подытожила модернистскую традицию по меньшей мере в двух отношениях: (1) она нашла возможность говорить в сходных терминах обо всех прежде конкурировавших теориях подсознательного, что можно использовать также и в дискурсе о России, и (2) она научилась говорить о подсознательном как об абсолютно ином, непознаваемом и нередуцируемом, что, если говорить конкретно о фрейдизме, нашло выражение в критике его традиционной позитивистской стратегии у Лакана, Делеза и Деррида.

Вместе с тем это единство дискурса об ином наследует единству метафизического дискурса о Едином. Исключительную, провиденциальную роль России можно утверждать только в том случае, если Россия является *единственной* неметафизической областью в мире, а вся остальная история уже интегрирована в метафизику, что и утверждал Гегель: отсюда внутренняя зависимость "русской идеи" от той или иной формы гегельянства. Ту же внутреннюю зависимость от Гегеля обнаруживают марксизм, фрейдизм, экзистенциализм и т. д., поскольку каждый из них указывает на единственную не охваченную (и не охватываемую!) метафизикой зону. Естественно поэтому и соперничество между этими теориями, частью истории которого и является вытеснение фрейдизма в России. И тогда, когда между всеми этими дискурсами обнаруживается сходство, оно дает лишь повод к возникновению единого и единственного дискурса об Ином как опять-таки единственном ином "монологической" метафизики.

Но такая гипотеза о полном поглощении сознания "метафизикой" или "идеологией" кажется все же поспешной. Индивидуальному сознанию представляется все же не сплошное поле интеллектуальных очевидностей, перейти за которое оно способно, только будучи движимым чем-то, от него самого сокрытым, а довольно разорванное, противоречивое или вообще гетерогенное множество теорий, наблюдений, текстов, традиций и т. д. Стратегии, которые используются, чтобы как-то сориентироваться во всем этом многообразии, зафиксировать в нем собственное место, идентифицироваться с его элементами или, напро-

тив, дифференцироваться от них и т. д., также достаточно многообразны, хотя и могут быть в основных чертах описаны. Такое описание, превращая процесс индивидуации в некую осмысленную и подчиненную определенным правилам стратегию, делает, однако, любую теорию подсознательного излишней, ибо любая такая теория исходит из факта индивидуации как из изначального, спонтанного, заложенного в самом бытии неререфлектируемого условия всякого познания и всякой вообще сознательной деятельности. В век нарождающейся генов инженерии этот приоритет рожденного над произведенным (или эроса над техникой) кажется уже достаточно проблематичным. Если учение об эроте и учение о России на уровне их собственных претензий оказываются противостоящими друг другу, то на уровне порождающих их стратегий они обнаруживают сходство, вытекающее из "внеположности" установившимся европейским культурным институтам как русского славянофила, так и венского еврея -, сходство, неявно заявленное уже в самой русской культурной традиции, как это было показано выше. Для того, чтобы не оказаться затерянным среди противоречивого многообразия культурных институтов и требований, чтобы не подчиниться им, не интегрироваться в них, не оказаться невольником навязанного ими выбора, следует прежде всего рассмотреть их как некое единство: только такое рассмотрение дает возможность рассматривающему занять "собственную позицию", или "метапозицию", внешнюю и авторитетную по отношению к наличной культуре. Именно такая стратегически сформированная метапозиция, "преодолевающая противоречия" культуры, и объявляется затем в гипостазированной форме "подсознанием" этой культуры, ее иным, т.е. единство культуры возникает в тот же момент, как и ее иное. Или иначе: "идеальное" и "сознательное" в тот же момент, что и "материальное" и "бессознательное".

Для Фрейда снятие, или игнорирование, противоположности есть признак работы подсознания, динамики желания, логики сна. Тегелевская система, созданная в свое время, чтобы примирить еще довольно отсталую Германию с европейской цивилизацией и имеющая своим движущим принципом снятие и преодоление противоречий, может быть в этой перспективе понята как совпадение реальности и сна, логики мысли и логики желания, логоса и эроса, сознания и подсознания: Германия уже была преобразована после наполеоновских войн, и цель состояла в том, чтобы примириться с этой новой реальностью, пожелать ее, "увидеть ее во сне".

Но венский еврей Фрейд имел для себя шанс только в реально, "материально" преображенном человечестве. Материализация его собственного желания могла состояться только, если за идеальностью, за жела-

нием как таковыми мог быть обнаружен материальный субстрат. (Аналогичной была и ситуация Маркса, для которого материальным субстратом гегелевской диалектики стал "труд", или пролетариат). Во фрейдовском психоанализе процесс преодоления противоположностей получил этот материальный субстрат в "либидинозной экономике", позволяющей либидо инвестироваться в кажущиеся на сознательном уровне логически несовместимыми знаками. Эти "вытесненные" обычным логическим ходом мысли синтезы, эти как бы отбросы логически организованной цивилизации должны были быть в ходе психоанализа посредством "механизма перенесения" транспортированы в сознание врача, или, точнее, перенесены на саму личность врача, на его собственную материальность, чтобы найти в ней разрешение, - процедура, обосновывающая власть врача над пациентом. Пространство вытесненного, выброшенного (не случайно Дюшан под влиянием Фрейда помещает в пространство искусства "мусор цивилизации", начиная характерным образом с писсуара) выступает здесь аналогом пространства сакральной жертвы: разум врача получает контроль над миром только тогда, когда тело его становится телом чужого желания, пространством развертывания либидинозных превращений, "другого подсознания".

Эта же тема материализации гегелевской диалектики с самого начала зачаровывает русскую мысль. Уже первые славянофилы описывают русское православие в терминах снятия противоположности между западными католицизмом и протестантством, т.е. как место материализации скрытого, парадоксального единства (западной) Церкви, преодолевающего "умственное", логическое разделение, или как своего рода ночь христианства, долженствующую перейти в вечный день. О синтезе идеального, нашедшего свое предельное выражение у Гегеля, и материального как о специфически русской идее говорит Соловьев, и вслед за ним эту идею в той или иной форме варьирует весь русский религиозный Ренессанс, причем у многих (например, у Мережковского или Розанова) он соединяется с ожиданием некоего космического брака между духом (мужской, европейский принцип) и плотью (женский, русский принцип). Россия оказывается при этом местом реализации западного эроса, его фантазмов о последнем синтезе, вытесненных логической западной цивилизацией. Рассмотрение "русской мысли" в перспективе предложенного выше "стратегического анализа" позволяет, таким образом, конкретизировать характер подсознания, которое репрезентирует Россия, - это чужое, западное подсознание, которое она должна изжить в своем теле, чтобы достичь победы над Западом на уровне сознания, или на уровне реальности.

Эта же стратегия обнаруживается и в русском марксизме. Для Ленина, как и для славянофилов, символом "буржуазности" и "идеализма" является "односторонность", т.е. последовательное логическое мышление, базирующееся на принципе тождества и законе исключенного третьего. Ему, а также гегелевской идеалистической диалектике, Ленин противопоставляет "диалектику самой жизни". Здесь витализм, несомненно имеющий свой источник в нищепанстве (влияние нищепанства видно также в позитивной инструментализации Лениным понятия "идеология", которое в классическом марксизме выступает чисто негативно), занимает место марксистского труда: русская революция превращается в факт космической жизни, ликвидирующий царство буржуазной, т.е. позитивной, логики.

Эта тенденция к превращению марксизма в язык желания кодифицируется в сталинском диалектическом материализме с его "законом единства и борьбы противоположностей". Россия, будучи страной диалектического материализма, окончательно предстает здесь как мир онирических видений, как зазеркалье, как пространство мистико-эротического экстаза, затаившегося сексуального акта ("единства и борьбы" мужского и женского принципов). Не зря в это же время о России начинает говориться как о месте "воплощения извечной мечты всего человечества о прекрасной жизни". Сложившаяся в тридцатые годы эстетика социалистического реализма с ее ведущим принципом: "социалистическое по содержанию и реалистическое (или национальное) по форме", в котором отнесение "реализма" или "национальности" на уровень "формы" уже достаточно свидетельствует о том, что здесь идет речь не о реализме, как о мимезисе, а о "реализациях" коллективных сновидений, обнаруживает очевидную близость к возникшим почти параллельно сюрреализму, магическому реализму и т. д., отсылающим к теории Фрейда¹¹. В то же время теория карнавала Бахтина, амбивалентно комментирующая сталинскую культуру, обнаруживает близость к теории "трансгрессии" Батайя, комментирующей примерно в то же время столь же амбивалентно художественную практику сюрреализма.

В свете вышеприведенных параллелей фрейдистский психоанализ и недопустившая его прямого усвоения в России "русская идея" еще раз оказываются порождениями весьма сходных стратегий, различие между которыми состоит (разумеется, с достаточной долей упрощения) лишь в том, что "детерриториализированный" еврей Фрейд имел только свое собственное тело в распоряжении для территориализации чужих вытеснений, в то время как русская философия располагала для этой цели достаточно обширной коллективной территорией. В любом случае стратегии эти были ориентированы на "чужое", а не детерминированы

каким-то, сугубо своим - психическим или национальным - изначально, неререфлективно заданным содержанием: психическое и национальное выступают здесь только на уровне формы.

Обе стратегии типичны для поведения парвеню, стремящегося к успеху, т.е. для развертывания того, что "становится" или "стало", среди того, что "было" или "есть". Но ситуация парвеню, разумеется, достаточно универсальна. Человек есть уже парвеню в природе, преодолевающий оппозицию между "божественным и звериным", да и сама природа есть парвеню в порядке бытия и хочет преодолеть оппозицию между "бытием и ничто". Проблема русской философии заключалась в том, что она была философией парвеню в поисках права первородства, и решение этой проблемы состоит в том, что таким поиском является любая философия.

Примечания

- 1 Ср. А. Пятигорский, О психоанализе из современной России. *Россия/Russia 1977*, Torino, с. 29-50.
- 2 П.Я. Чаадаев, *Статьи и письма*, Москва 1987, с. 36.
- 3 О специфике "женского вопроса" см., в частности, I. Paperno, *Chernyshevsky and the Age of Realism*, Stanford 1988.
- 4 В.И. Ленин, Партийная организация и партийная литература. *В.И. Ленин об искусстве и литературе*, Москва 1957, с. 43.
- 5 К. Malevich, A Letter from Malevich to Benois, *K. Malevich, Essays on Art*, Copenhagen 1968, vol. I, 42-48, 48.
- 6 И.В. Киреевский, О новых началах философии, *Иван Киреевский, Полн. собр. соч. в 2 томах*, с. 263, Москва, 1911, (репр.), Gregg int. Publishers 1970.
- 7 Вл. Соловьев, Кризис западной философии. *В. С. Соловьев, Собр. соч. в 12 т.* (репр.), Bruxelles 1966, т. 1, с. 99-100.
- 8 К. С. Малевич, Введение в теорию прибавочного элемента в живописи. *K. Malewitsch, Die gegenstandlose Welt*, Mainz 1980, с. 12.
- 9 Вл. Соловьев, Идея сверхчеловека. *В.С. Соловьев, Собр. соч., т.9*, с. 265-278.

¹⁰ М.М. Бахтин - В.Н. Волошинов, *Фрейдизм*, Chalidze publications, N.Y. 1983, с. 158-162. Подсознание описывается здесь как проекция сознания врача в рамках психоаналитического сеанса.

¹¹ Подробнее см.: Boris Groys, *Gesamtkunstwerk Stalin*, München 1988.

ТЕНЬ ТВОРЧЕСТВА (О НАРОДЕ)

1. *Философ и народ*

Как бы философы ни определяли народную массу - как носительницу "объективного духа" (немецкая классическая мысль) или, напротив, как силу, враждебную "философскому духу", предназначенную судить лишь об "отдельных вещах" (эту точку зрения высказал Платон в учении о государстве), они понимали народ философоцентрически, в его отношении к их собственным занятиям. Народ выступал в качестве той познавательной инстанции, которая позволяла конституировать философию, определение народа служило средством для самоопределения мыслителя: Если в народе "объективный дух" находит свое бытие, то в философе - авторефлексию. Если народ постигает частные предметы, то философ - свойственное им всем (т.е. способен к вынесению общеутвердительных и общеотрицательных суждений).

Философия, таким образом, поставляет нам понятие народа оттуда, где нет иных дифференциаций, кроме расподобления философа и бытия либо философа и его антипода. Она не попыталась осознать народ в связи с тем, что соотносимо с ним, выделяет его в самой познаваемой духовной реальности.

Содержание философской истины состоит в том, что она онтологизирует отличие субъекта, занятого философией, от его предмета. У философии есть два испытанных способа избежать этой онтологизации, либо признавая свою собственную фальшь, прекращая процесс высказываний о реальности, вырабатывая такие представления, как *docta ignorantia*, *erosché*, *hesichia*, либо указывая - цинически, гностически или как-либо иначе - на ложность самой реальности. Только философ и бывает нигилистом (первого или второго типа - разрушителем текстов или ниспровергателем фактов). Философ всегда готов пожертвовать как философским дискурсом, так и предметом этого дискурса с тем, чтобы спасти и обезопасить позицию философа, т.е. место, находясь в котором, субъект противопоставляет себя воистину всему - даже своему собственному мышлению, даже тому, ради чего мы мыслим. Так и просится на язык: чем менее радикально философствование, тем лучше для обоих универсумов - и для мира идей, и для мира фактов.

Чтобы не поступаться радикализмом, остается пожертвовать позицией философа.

Специфичность реальности возникает отнюдь не ввиду того, что существует субъект, который противостоит всему, но ввиду того, что она сама себя специфицирует, создавая особую зону неспецифического. Реальность творится субъектом, который специфицирует себя (как творца), подавляя креативность других субъектов, заставляя их проявлять субъектность в подражании, обрекая их на неспецифичность. Не наличие философа специфицирует мир, но присутствие личности (иначе: историчности) в мире легитимирует философию. После конца философии философ открывает себя в историческом человеке, в субъекте истории, распознает антропологичность философии, имманентность философичности человеку, свою неотличимость от предмета философствования, "ничто" своей позиции, с которой лишь и можно вообразить себе "ничто".

2. Цензура истории

Раз на том или ином этапе истории всяческие продукты культуры выказывают некоторое родство, следовательно, они были произведены психически сходными индивидами. Есть ренессансный психотип и психотип барокко, психотип Просвещения, хотя нам, пожалуй, и не вполне очевидно, что это за характеры. История культуры представляет собой, помимо всего прочего, смену одного доминирующего психотипа новым.

То же соображение можно сформулировать, отвлекаясь от сколь угодно конкретной - всегда спорной - периодизации культуры: коль скоро мы признаем наличие истории, мы обязаны считать, что все многообразие человеческих характеров никогда не воплощает себя в творчестве синхронно (в противном случае у творчества не было бы истории, а история не была бы творчеством).

Каким статусом обладают личности, не принадлежащие на данной фазе культурной эволюции к культуругенерирующему психотипу? Ясно, что они психически бесправны, творчески обездолены, обречены, в лучшем случае, на гипокреативность. Каждый этнос распадается на творческое меньшинство и большинство, состоящее из психически не актуальных здесь и сейчас индивидов, которые могли бы быть продуктивными в какую-то иную эпоху. Это большинство мы и будем называть народом. История формирует народ, вычлняя творческий психотип из суммы остальных, репрессируя креативность остальных.

Народ и нация совпадают между собой лишь в утопиях (например, в "Путешествии в Икарию" (Etienne Cabets, "Voyage en Ikarie")) - в тех текстах, которые рисуют бытие достигшим его исторического предела, более не развивающимся. Национализм - одна из разновидностей

утопического моделирования мира. Чтобы утвердить единство этноса, национализм отвергает историю.

Народ - негативная общность, существующая за счет того, что ее представители одинаково не участвуют в поступательном ходе культуры. Основная возможность сублимации, находящаяся в распоряжении народа, - работать по заданному (предками, учителем, главой семьи, начальником, господином) плану, будь то домашний или аграрный, ратный или бюрократический, кустарный или фабричный труд.

3. Фрейд ("Massenpsychologie und Ich-Analyse" (1921)) утверждал, что коллектив складывается постольку, поскольку его члены равно усматривают в лидере всепримлемый "Ichideal".¹ Что касается народного коллектива, то он являет собой множество таких индивидов, которые переживают недоволенность "я"-идеалов, значимых для каждого из них. Народ испытывает неясную потребность в лидерах, чью идентичность нельзя перенять, нельзя расценивать как тот идеальный "я"-образ, к которому все обязаны стремиться. Человек из народа обнаруживает себя там, где его "я" оказывается решительно не равным "я" лидера, где массе противостоит личность, положение которой вполне уникально, как, например, положение наследственной знати в обществе с закрытыми социальными классами или императора в многонациональном государстве, почитающего свою власть воспринятой от Бога, или партийного вождя в условиях тоталитарного режима, или обладателя неповторимых голосовых и иных сценических дарований. Лидер необходим народу, потому что народ не в состоянии лидировать. Лидер необходим, дабы человек из народа мог адекватно идентифицировать себя как лицо, не принадлежащее к лидирующей группе, - растворенное в массе, уступающее "я"-идеал, абсолютность "я", другому.

Неспроста выходцам из народа, претендующим на то, чтобы возглавить массовые движения, часто приходится скрывать свое происхождение, узурпировать чужую уникальную позицию (подобно русским самозванцам от Лжедмитрия I до Пугачева и основателя скопческой секты Кондратия Селиванова, объявившего себя сразу и Петром III, и Христом).

Социальное неравенство вторично в сравнении с разницей между творческим авангардом и психически угнетенной им нетворческой массой, оно не имело бы места, если бы народ не нуждался в нем.

А.М. Пятигорский пишет о том, что русская культура не адаптировала фрейдизм по той причине, что в ней "ситуация давит на тип".² Но не является ли это определение русских характеристикой любого народа, всегда действующего сообразно ситуации в силу того, что народ противостоит психотипичности, креативности, оправданной тем, что

она манифестирует "я" как тип? И не является ли факт неприятия фрейдизма в России следствием того, что сталинское утопическое государство попыталось положить конец истории, вменив народу, неисторической части нации, чергы "творца истории"?

Народная мудрость, запечатленная в поговорках, предлагает, как показал Г.Л. Пермяков³, для всякой проблемы два взаимоисключающих решения, приспособлявая тем самым каждого, кто ею владеет, к ситуации, в какую бы он ни попал.

Впрочем, заговорив о народной мудрости, мы перешли к новому вопросу.

Не все деятели вершечной культуры предрасположены к творчеству. Из попутчиков культурной эволюции складывается ближайшая референтная группа, к которой апеллирует творец, среда активных потребителей и распространителей творческого продукта, тот слой (учителей, инженеров, партийных аппаратчиков и т. п.), откуда народ получает планы, формирующие его поведение, - слой, удушающий самым непосредственным образом проявления индивидуальных начал в народной массе.

И в зеркальном порядке: Не все из тех, кто входит в число угнетенных психотипов, готовы добровольно уступить право на креативность творческой элите. В каких границах вершится народное творчество?

3. Между подражанием и разрушением

Бытие народа в линейном времени не самостоятелно, зависит от того, что он усваивает из инноваций, происходящих в подвижном секторе культуре. Воля народа - перемещаться в пространстве: кочевать, переселяться, завоевывать чужие земли, бежать на окраины государства, распространять свою религию.

В той мере, в какой народ вбирает в себя лиц, которые были бы творчески полноценными в какую-то минувшую эпоху, он ориентируется на прошлое - бытовое, речевое, техническое, вероисповедальное, художественное, возобновляя его, имитируя культуру, переставшую быть современной. Глубоко содержательно замечание Платона о том, что народ отдает эстетическое предпочтение имитации. Она лежит в основе фольклора, чья суть - в запоминании и устном воспроизведении текста, в неподверженности словесного искусства забыванию, отчуждению от носителя эстетического сознания (без чего не создаются тексты, действительно, новые), в сведении роли, которой располагает владелец слова, к исполнительской, в ограничении авторской оригинальности варьированием известного. Если в фольклорном творчестве и возникает новое

содержание, то все же при этом удерживается унаследованная из прошлого форма (частушка).

Подражательность народной культуры делает ее двойником автономной, самоцельной креативности, который тем полнее заявляет свое право на бытие, чем ниже потенциал творческого авангарда нации. Именно народ компенсирует национальное поражение. Когда митрополит едет в Орду за ярлыком на митрополичий престол, когда в церквях служат молебен за здравие татарского хана, когда местный князь душит восстание против чужестранных сборщиков дани, тогда дело народа - запустить в ход механизм резервной культуры и дублировать то, с чем отождествляет себя нация: летопись - в исторических песнях, литургию - во внецерковных духовных стихах, самого Христа - в облике Николы, "русского Бога".⁴

Если народ почему-либо неудовлетворен самим содержанием национальной религиозности, то он выражает себя в сектантстве и ересях - в имитации христианства по дохристианскому образцу. Скопцы, ортодоксально веровавшие во Второе пришествие, кастрировали себя, аргументируя это тем, что у Адама и Евы не было пола; хлысты, ожидавшие нисхождения Святого Духа, вторили ветхозаветному Давиду, плясавшему перед ковчегом; стригольники вели себя как монахи, но тем не менее исповедовались земле; "жидовствующим" хотелось бы остаться внутри христианской церкви при условии, что все ценности Нового Завета будут замещены ценностями Ветхого.

Народный анекдот выставляет на смех персонажей, которые пытаются неудачно подражать утвержденной норме поведения. Анекдот - подлинно свободное творчество народа, не допускающего имитаций, которые не достигают цели. Популярности анекдота благоприятствуют те обстоятельства, когда от творческой верхушки нации тербуется всегонавсего воссоздание образцов (необходимое по той причине, чтобы сохранить этническую идентичность небольшой группы в социуме, где господствует другая нация, или чтобы соблюсти чистоту доктрины, проповедуемой в строго идеологическом государстве). Народ обретает свободу творчества постольку, поскольку в ней испытывает нехватку передовая часть нации, и к тому же лишь свободу смеяться над тем, что обесмысливает подражательность.

В народе присутствуют не только преодоленные историей психотипы, но и те характеры, у которых было бы будущее, не будь современности. Народ амбивалентен - сразу и консервативен, и революционен. Всегда несовременный, народ готов уничтожить любую современность. В революции народ выполняет вдвойне деструктивную работу: в своем желании очутиться по ту сторону настоящего, обогнать историю, он

разрушает данный порядок; в своей тоске по ушедшему в прошлое, он бунтует против самой революции.

Революцию порождает равнодействие двух сил - деструктивной психической энергии тех, кто вовсе чужд современности, - тех, кто безнадежно запаздывает, или тех, чей исторический черед далеко впереди, и аффирмативной энергии того психотипа, которому приспело время сменить дотоле преобладавший в культуре творческий психотип. Революционный взрыв случается из смешения самозванства и призванности.

Созидательное начало революции заключено в том, чтобы парализовать разрушительную мощь народа, отняв у общественного устройства то, что народ хотел бы уничтожить, - продолжаемость современности. Умиротворение восставшего народа осуществляется с помощью многообразных мер, которые сводятся к одному: сделать явной временность того механизма управления, который возникает в процессе революции. Переизбираемость парламента; переходность кабинета министров, который согласен уступить власть другому, более представительному; наказуемость революционных трибунов; обновляемость партийного аппарата, допустим, по коду чисток в Сталинском государстве; отменяемость революционных завоеваний, например, военного коммунизма, вынужденного очистить место НЭПу, - вот каков отклик на народный бунт. Теории революции тем вероятнее воплотимы в практику, чем детальнее они сосредотачиваются на переходном периоде (ср. хотя бы марксову "диктатуру пролетариата").

Первобытное общество отличается от всех последующих тем, что оно заставляет быть неплодотворными те и только те характеры, которые явятся инициаторами культурных изменений в будущем. Этим, среди прочего, обуславливается ритуалистичность первобытного социума: его креативность возникает из страха относительно будущего, она отсрочивает будущее, абсолютизирует воспроизводимость (прежде всего, в культе рода и земли).

Вор и бандит - психические реликты первобытности в историческом времени. Лишая свои жертвы имущества и жизни, преступник отбирает у них право на идентичность в будущем подобно тому, как ритуал отнимает будущность у общества.⁵ У зла есть генезис.

4. Двойная социальность

Есть две фундаментальные формы социальности:

Существование некреативной (resp. гипокреативной) массы открывает путь для такой дифференциации социальных ролей, которая едва ли требует от их исполнителей инициативы, склонности к новаторству и

принятию нестандартных решений, одним словом, личных дарований (таковы роли рабочего и крестьянина, солдата и чиновника).

Неустрашимость из национального бытия культуропорождающих личностей ставит перед обществом задачу сделать их персональные творческие интересы ролевыми, институционализированными - создать университеты, где могла бы развертываться научная деятельность, сосредоточить писателей и живописцев при дворе правителя или в монастыре, легитимировать финансирование технических изобретений и т. п.

В первом случае психически бесправный индивид получает компенсаторную возможность подставить достаточную социальную идентичность на место недостаточной персональной. Во втором - социализовать гипертрофированную персональную идентичность. Социальные институты первого вида поддерживают социостаза, обеспечивая снабжение общества всем материально необходимым, защиту отечества, регулирование социальных действий и конфликтов. Институты второго вида придают общественной жизни динамичность, гарантируя дальнейшее развитие научного мышления, смену художественной моды, промышленный прогресс и многое другое.

Разумеется, между этими двумя полюсами социальности расположено немало переходных форм. Но не о них речь.

Замещение личного социальным заставляет субъекта быть готовым к подчинению. Что есть власть, если не господство социального над психическим? Народ подвластен.

Общественное принятие личных устремлений субъекта внушает ему мысль о свободе воли, о социальной осуществимости волеизъявления.

Переживая личные интересы как общественные, творческая элита с неизбежностью проецирует свой способ социального мышления на народ, представляя себе народ свободолюбивым, желающим волеизъявления и, в конечном счете, правомочным быть "творцом истории". Именно поэтому в культуре возникает культ народа, выражающийся в самых разных обличьях - в пердъявляемом искусству требовании быть "народным", в хождении в народ, в мечтах о народоправстве, в идее "народа-богоносца". Но отсюда же берут начало тот страх и та обреченность, которые творческая личность переживает из-за того, что мыслит свою позицию уступаемой, не только своей. Вспомним: предостережение Блока, видевшего в любви к народу гибель творца ("Народ и интеллигенция"); шестидесятилетнего розановского старика, жаждавшего содрать кожу с царя ("Апокалипсис нашего времени"); беспощадность русского крестьянина, как ее изобразил Максим Горький ("О русском крестьянстве"); "темную массу" Г. Федотова, которая неблагоприятно истребила пошедшую к ней в услужение интеллигенцию.

Примечания

- 1 "Eine (...) primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben" (Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse, Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt a. M. 1967, 55).
- 2 Александр Пятигорский, О психоанализе из современной России. (Буддистические заметки). - *Russia, Torino* 1977, No. 3, 38.
- 3 Г. Л. Пермяков, *Пословицы и поговорки народов Востока. Систематизированное собрание изречений двухсот народов*, Москва 1979, 21ff.
- 4 О культе Николая на Руси см. подробно: Б.А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*, Москва 1982, passim.
- 5 Ср. речевую близость воровского сознания к мифологическому, которая раскрыта в: Д. С. Лихачев, *Черты первобытного примитивизма воровской речи. - Язык и мышление*, Москва/Ленинград 1935, III-IV, 54ff.

ЗАМЕТКИ О ПРАВСТВЕННОСТИ (по материалам отечественной истории и быта)

Советская история и связанный с нею общественный, бытовой фон - материал для небезынтересных нравственных размещений. При этом регулярно возникают различные попытки, проекты "двухцветных" решений, стремление распределить сложнейшие, взаимнопереплетающиеся коллизии по оппозиции - "белое (или красное) - черное", "культ Сталина - отрицание этого культа", "свое - заграничное" и т. п. Оценки, подходы меняются, например, во взгляде на Сталина, однако тяга к "простым решениям" не слабеет, постоянно обедняя сложность реальной жизни, способствуя ослаблению, примитивизации духовных исканий.

В течение ряда лет автор собирал документальные свидетельства и более или менее достоверные рассказы современников (преимущественно относящиеся к экстремальным ситуациям сталинской эпохи), где наблюдаются любопытные, парадоксальные переходы злого в доброе и обратно. Подобные "сюжеты" позволяют поразмыслить и над некоторыми закономерностями российского развития, и над связью этих проблем с общечеловеческими, общеисторическими нравственными категориями.

Не прибегая к отсылкам на источники, автор ограничивается общим указанием на свои занятия в отечественных архивах и беседы с компетентными коллегами.

I.

Кузнец Б. был неоднократно в 1930-х годах отмечен советской печатью и радио, награжден орденами, как один из первых стахановцев, то есть рабочих, во много раз перекрывших на своем производстве принятые нормы. Стахановцев регулярно собирали на специальные съезды в Москве, где Б. однажды предстояло выступить перед членами правительства с рассказом о собственных успехах и достижениях своего завода. Однако, когда за несколько часов до выступления директор завода принес Б. его заранее написанную речь, кузнец отказался выступать с этим текстом и объявил начальнику: "Хотя я необразованный и малограмотный, но ясно вижу, что Вы хотите, чтобы я помог вашему обману: ведь дела на заводе очень плохи, и мы все это хорошо знаем, а Вы предлагается, чтобы я сказал, будто все у нас хорошо и прекрасно".

Директор грозил кузнецу, назревал скандал, потому что выступление Б. уже было запланировано, и этот план был известен самому Сталину. Тем не менее рабочий решительно отказался читать лживую речь. В перерыве между заседаниями стахановского съезда к Б. подошел главный редактор газеты "Правда" Михаил Кольцов (позже репрессированный) и поинтересовался, почему Б. не хочет выступать. Кузнец отвечал, что не желает врать; Кольцов повел его за кулисы, где в специальной комнате сидел Сталин и несколько других членов правительства. Слова вопросы к Б., и опять его честный ответ, что пока дела на заводе не исправлены, он не хочет их восхвалять и обманывать людей. Услышав все это, Сталин, дружески улыбаясь, посоветовал кузнецу выступить и сказать всю правду. Б. был очень рад, благодарил и вскоре поднялся на трибуну, чтобы рассказать, что на самом деле творится на его заводе. Речь Б. была сильной и правдивой. Когда же директор завода попытался, на том же заседании, дезавуировать сказанное Б. и доказать, что дела на предприятии не так плохи, Сталин из президиума одернул директора и сказал что лгать стыдно, а надо говорить правду, "как это сделал товарищ Б."

Все поздравляли Б. со смелым, откровенным выступлением, однако по возвращении домой он вскоре узнал, что его директор и несколько ведущих инженеров завода арестованы как "враги народа", пытавшиеся обмануть свое правительство. На Б. стали смотреть косо, как на доносчика; когда же прошли годы и после смерти Сталина лидеры завода были реабилитированы (почти все посмертно), дети и внуки этих несчастных людей начали выбивать стекла погубителю их родных. "Чем же я виноват? - спрашивал Б. приезжавших к нему ученых и журналистов, - я правду говорил, никому не хотел "втирать очки", что же, лучше было бы, выходит, если бы, как попугай, прочитал все, что мне директор написал? Я не сажал моих начальников, а выходит, будто посадил. Чем я виноват?"

II.

В августе 1946 года Жданов, в ту пору "правая рука" Сталина, выступая перед ленинградскими писателями, последними словами ругал за "вредную безыдейность" Анну Ахматову и Михаила Зощенко, а в конце своего погромного доклада обратился к испуганному, ожидавшему крайних репрессий залу: "Называйте других недостойных, тех, кто вредит нашему делу". Из зала начали выкрикивать десятки фамилий, которые тут же записывались для последующей идеологической обработки.

То был род истерики, когда, казалось все называли всех, и только что объявивший своего соседа врагом, мог быть через минуту объявлен таковым же из другого места зала...

Ситуация, казалось бы, ясная и страшная. Однако много лет спустя некоторые из присутствовавших на том судилище клялись (и коллеги утверждают, что им можно верить), будто они выкрикивали имена своих товарищей с целью их не погубить, а наоборот - спасти! Последующая практика показала, что тех, кто попадали в фокус "общественного внимания", кого склоняли и спрягали в прессе (например, Зошенко и Ахматову), не арестовывали по какому-то странному, неписанному, разумеется, правилу. Наоборот, многие избежавшие публичного оглашения, были вскоре репрессированы и погибли в лагерях. Таким образом, выходило, что доносившие спасали своим доносом кое-кого от неминуемой гибели. Разумеется, нелегко и невозможно доказать, что это составляло замысел доносчиков, однако, повторяем, много лет спустя иные гордились, сколь оригинальным способом "помогли" друзьям.

III.

Покойный А. В. Белинков рассказывал автору этих заметок, что, приговоренный к расстрелу, он ждал более двух месяцев решения своей участи в камере смертников. Однажды ночью его повели, как он думал, на казнь, но вдруг появился хорошо знакомый мучитель-следователь и начал избивать заключенного. После первого же удара Белинков понял, что расстрел отменяется, ибо вряд ли в этом случае стали бы так бить. Каждый удар следователя стоил Белинкову крови, зубов, но он совершенно не чувствовал боли и только повторял себе: "Жив, жив!" Избавивший, грязно ругаясь, подтвердил, что заключенный не только останется жив, но еще должен будет ответить на разные вопросы; однако все это было второстепенно: Белинков помнил, что удары эти казались ему сладостными и ободряющими, - значит: жив!

Вскоре после того он получил сравнительно короткий тюремный срок, позже, впрочем, увеличенный...

IV.

В знаменитом пионерском лагере в Крыму "Артек" регулярно собирали и собирают школьников, связанных единством каких-то сходных дел: например, пионеров-цветоводов или пионеров-тимуровцев, помогавших семьям погибших и раненных военных. Один из таких "слетов", случившийся летом 1938 года, был посвящен памяти пионера Павлика

Морозова, прославившегося тем, что в 1932 году он разоблачил и сдал властям собственного отца, "врага народа", после чего был убит своими родственниками. На слете 1938 года собрались со всех концов страны юные доносчики, сумевшие "вывести на чистую воду" тех, кто по их мнению, вредил или хотел вредить советской власти. По вечерам у специально разожженного костра "юные герои" рассказывали своим сотоварищам впечатляющие истории о том, как они раскрыли злой умысел соседа, знакомого, председателя колхоза, близкого родственника и т.п. Рассказы были страшные, нередко кровавые; юные разоблачители, конечно, на ходу сочиняли эффектные подробности. В связи с этим молодая девушка, одна из вожатых, призванная руководить школьными отрядами, пожаловалась директору лагеря "Артек", что после страшных вечерних рассказов дети очень плохо спят, мучаются кошмарами, стонут, плачут; в связи с этим вожатая предложила, чтобы рассказы о собственных подвигах звучали утром или днем, но никак не вечером. Директор был персоной бдительной и тут же сообщил куда следует о вредительской деятельности девушки, старающейся помешать столь важному обмену опытом. Вожатая была арестована и вышла из заключения только 17 лет спустя. Беседовавший с нею журналист рассказывал, что несчастная женщина была особой чрезвычайно ограниченной, продолжала и в тюрьме и в лагере обожать Сталина, несколько не сомневалась в героизме Павлика Морозова и подобных ему пионеров и только повторяла, вспоминая роковой для нее эпизод: "Я хотела, чтобы дети лучше спали, они очень плохо спали ночью и мне было их жалко".

V.

Несколько лет назад я спросил шофера, которому было немногим больше 50 лет, давно ли он так поседел, что кажется дряхлым стариком. Шофер отвечал, что седым стал в 20 лет, история же такова: в 1944 году он был лейтенантом на Карельском фронте; Финляндия со дня на день должна была капитулировать, и в связи с этим немецкие части, вкрапленные в финскую армию, переходили от злобного отчаяния к растерянности. Однажды примерно сто немецких солдат во главе с офицером подняли белый флаг и сдались лейтенанту, его солдатам. Обезоруженных врагов собирались уже отправить в тыл, когда выяснилось, что лейтенант и его рота сами оказались в окружении, потому что несколько наиболее непримиримых немецких частей отрезали их от расположения главных войск, и из штаба дивизии срочно поступила радиграмма - "быстро выходить из окружения".

- У нас сто пленных, что делать с ними?
- Расстрелять и немедленно пробиваться на восток.

Лейтенант был подавлен этим приказом: ему очень не хотелось убивать тех, кто сами, по доброй воле, только что сдались. Тайно посоветовавшись с двумя своими помощниками, лейтенант явился к пленным немцам и посоветовал им самим пробиваться на восток через леса, пока не выйдут к главным советским силам. Отпустив пленных, советская рота начала отступать, проделала это довольно успешно и вскоре вышла из окружения. Когда лейтенант явился к высшему начальству с докладом, его тут же арестовали, потому что один из двух доверенных его лиц сразу же донес о невыполненном приказе. Военный суд приговорил лейтенанта к расстрелу; несколько дней он ждал выполнения приговора, но за это время примерно 80 немцев из ста тоже проделали путь на восток и снова сдались нашим главным силам, пояснив при том, что около 20 солдат погибло во время перехода. В результате лейтенанту заменили смертный приговор на "штрафную роту", где он сражался рядовым солдатом, был ранен и в госпитале встретил окончание войны; седина - память о нескольких днях в камере смертников.

Поскольку эта история связана с Финляндией, своеобразным аналогом (разумеется, далеко не буквальным) описанной ситуации может быть сочтен другой нравственный парадокс: Гитлер, как известно, потребовал от своих союзников-финнов выдачи на расправу нескольких тысяч проживавших в этой стране евреев. Лидеры Финляндии отказали, однако евреям, чтобы доказать, что они "полноценные граждане Финляндии", должны были вступить в финскую армию и весьма усердно сражаться на советском фронте в составе гитлеровских армий...

VI.

Рассказ ленинградца П. о своем отце: старший П. был известнейшим кораблестроителем, а также знатоком военных кораблей различных государств. После окончания 2-й мировой войны Советскому Союзу в счет репарации полагалась определенная часть военно-морского флота Италии; однако для приема кораблей нужны были квалифицированные эксперты, способные оценить технические особенности каждого итальянского судна. Когда начали искать подобных экспертов, сразу же всплыло имя П., как лучшего, может быть единственного, специалиста. Меж тем П. уже несколько лет сидел в лагере по фантастическому обвинению в шпионаже, то ли в пользу Англии, то ли как раз в пользу Италии. Долго искали ему замену, но не нашли (возможно, впрочем, эту незаменимость преувеличивали тайные доброжелатели в министерстве

морского флота). Так или иначе, но "сверху", от Сталина и Берия, пришло распоряжение отправить П. на приемку итальянских кораблей. Заключенного подкормили, одели, подлечили, и он выехал в Рим вместе со своим напарником, который был полковником государственной безопасности, отвечавшим головой за соевого подопечного. Разумеется, официально этот полковник, одетый в штатское, числился также одним из экспертов, который был как бы придан в помощь соевому начальнику, главному эксперту П. Вскоре эта неразлучная пара оказалась в Риме и провела в Италии несколько "трудовых месяцев". Посреди всего этого оба специалиста пригляделись друг к другу, привыкли и даже подружились. Полковник с самого начала подозревал, а теперь окончательно убедился, что П. - человек высоко порядочный, который честно выполнит свой долг и, конечно же, никуда не убежит (тем более, кстати, что семья оставалась в Ленинграде). Под конец отношения двух "скованных одной цепью" сделались самыми доверительными, и лишь одна подробность напоминала об "особом статусе": несколько раз полковник хотел уединиться, прогуляться, даже искал случая показать, что он доверяет П. и не боится оставить его одного; однако специалист по кораблям тут проявлял редкостное упорство и категорически возражал против того, чтоб хоть на минуту осться без охраны. В этом вопросе он был столь тверд, что полковник уступал, видимо, опасаясь, как бы охраняемый не был доведен до крайности и не донес: ни на секунду П. не желал остаться "без свидетелей", чтобы потом, на каком-нибудь новом процессе, это могло быть поставлено ему в вину.

Так и жили в Италии оба советских представителя, которые для многочисленных иностранных коллег казались симпатичными однокашниками, воспитанными умными людьми, хорошо делающими свое дело.

Настал час возвращения: корабли для Советского Союза были получены, задание выполнено.

Полковник по своему ведомству написал в Москве благоприятный отчет о поведении П.; возможно, это сказалось на улучшении судьбы классного инженера: его все равно вернули в лагерь, но - в более "благоустроенный", на секретное военное предприятие, так называемую *шарашку*, где он, хоть и под конвоем, мог заниматься своим делом и сравнительно спокойно дожить до реабилитации в середине 1950-х годов.

VII.

Контрастом к относительно идиллическому вышеприведенному эпизоду может быть вспомнят срапный в своей простоте случай, произошедший в Московском университете примерно в 1950 году. Один из

студентов, у которого за несколько лет до того были репрессированы родители, был героем войны, дважды раненным, - и потому был принят в столь привилегированное высшее учебное заведение; однажды к нему подошла девочка-сокурсница и начала пространно сочувствовать, сетуя на массовые репрессии против ни в чем не виноватых людей. Студент был испуган, не спал всю ночь и в конце концов пришел к выводу, что его проверяли, провоцировали, - как он относится к "врагам народа"? На утро он пошел "куда следует" и сообщил о вчерашнем разговоре. Через несколько дней девочку арестовали, и только тогда студент понял, что он натворил. В тот же вечер он повесился.

Мы привели несколько историй, общее в которых заключается в том, что они *непросты*, что их страшная сущность - это намек на необходимое нравственное обучение, размышление, предохраняющее или избавляющее от ужасающих ошибок, которые нередко делаются "из самых добрых намерений".

Кафкианская парадоксальность многих приведенных ситуаций такова, что делает вполне логичным суждение одного полубезумного заключенного, будто все несчастья в мире, вплоть до стихийных катастроф, происходят потому, что именно с ним, этим заключенным, дурно обращаются..

Пример же "обратного парадокса", когда внешние логическое рассуждение приводит к совершенно алогичным выводам, сохранен в памяти потомков и друзей знаменитой деятельницы "Народной воли" Веры Николаевны Фигнер. Около 1930 года ей сообщили, что один из родственников арестован по обвинению в злостном вредительстве. Все знавшие молодого человека понимали абсолютную абсурдность подобного навета, но сделать ничего не могли и обратились к известной всей стране старой революционерке, просидевшей около четверти века в дореволюционных тюрьмах. Вера Фигнер смело отправилась к одной из главных персон, управлявшей в то время государственной безопасностью страны, и была принята весьма любезно. Через несколько часов почтенная женщина (ей было в ту пору около 80 лет) возвратилась домой в крайне мрачном настроении и потребовала, чтобы больше при ней никогда не называл имени арестованного родственника: "Если он действительно совершал то, в чем признался, - взрывал шахты, отравлял источники, - то он заслуживает самой жестокой кары; если же он этого не делал, но все же признался, то он не менее мерзок. Мы ведь не признавались!"

Завершая наши краткие заметки, позволим себе высказать предположение, что подобные публикации, распространение формы нравственной притчи или эссе, нередко восходящей к древним образцам, может быть важным, действенным способом нравственного анализа нашей действительности.

Игорь Померанцев

ЖИЗНЬ АНАТОМИИ

Если долго тереть рукой лоб, то искры из глаз не посыпятся. Но видеть и слышать начнешь иначе. Предметы превратятся в пятна. Лоб станет не высоким или низким, а шуршащим. Ему начнет подпевать пчела, поддакивать швейная машинка, подмахивать вентилятор. Наметься сговор смычковых и щипковых, шипящих и журчащих. Не покидая комнаты, можно очутиться в другом мире, лишь бы рука не устала. Прежде это удавалось только в детстве, когда в отсутствие бабушки можно было примерить ее очки, а в пустой спичечный коробок вселить сразу двух майских жуков и прижать коробок к уху.

В разные отрезки жизни видишь то одну, то другую ее сторону. Например, в юности, целуясь, вдруг понимаешь, что жизнь - это влага. В бабушкиных очках, с прижатым к уху спичечным коробком или на просмотре фильма братьев Квей "Репетиции вымерших анатомий"* понимаешь, что жизнь - это смазанное пятно, погруженное в шорох. Для трущих лоб жизнь - это шелест, это фрикция, это вибрация. У всякого пятна и пятнышка есть свои крылья или крылышки. Чешуйки скребутся в перепонки. Если вывернуть наизнанку мячик, то выпрыгнет пружинка. Шестерни цепляются друг за друга, чтобы, не дай бог, время не остановилось. Цикады, штыри, шурупы звучат во имя жизни. Где любовь, там и фрикция. И если лба нет, то три хотя бы полу пиджака. Иначе не докажешь факта собственного существования. Если у жизни и есть анатомия, то это анатомия пружинок.

Итак, о чем же черно-белая ленточка братьев Квей, длиной в пятнадцать минут? О теннисном зайчике, солнечном шарике, пенисном лучике, снующем в районе промежуности. Читая любимые стихи, порываешься вставить в них слово или строчку. Но, взглядевшись, видишь: это слово или строчка там всегда стояли. С ленточкой проще: она с глаз долой. Так что после смело можешь сказать: "Что ж вы, братья, проморгали? Надо было фильм делать про букву "ш" в слове "шарманка", букву "ч" в слове "виолончель", букву "ж" в слове "жук".

* "Репетиции вымерших анатомий", братья Квей, 1988 г., Великобритания.

Игорь Померанцев

ДО ВСТРЕЧИ В "САНТА КРУС"

Образ кофе: восточное вечное время. Если турки кончатся, подхватят - подхватили - их жерывы. На часах в кофейне одна стрелка - вековая. Образ с густым вкусным осадком.

Сильный точный образ - поверх литературоведческой классификации - имеет самое прямое к жизни. Турецкий кофе подтверждает отсутствие времени. В литературоведческих сметах преодоление паники - это метафоры; поглаживание неодушевленного или одушевленного объекта - эпитеты; нежелание умирать - enjambement.

В Мюнхене или Брюгге нет нужды искать пивные капища - сами тебя находят. Форпост европейского кофе - Португалия. Не так уж много ей оставили, но то что оставили - ее. Кафе "Бразилейра" в Порто - это, фигурально говоря, кофейный храм. Кафе "Санта Крус" в Коимбре, городе студентов, ремесленников и торговцев, - это храм в прямом смысле слова: с высокими потолками, арками, витражами, служителями ("Еще чашечку, Инасио!"). Прежде здесь был монастырь. Ныне кафе занимает правое крыло церкви. Здесь можно потолковать о приданом, посулдить о лотерее, здесь можно. Нет, истина не только в вине. Все что связано с сердцем - храм. От пива тяжелеет брюхо. От кофе чернеют зрачки. От вина разбухает печень. От кофе лихорадит запястье. ("Беспокойной ночи, сеньор!"). Ясно, не sny тебе смотреть, а перестукиваться с собственным сердцем. А ему есть что тебе сказать, о чем напомнить. Называется захолустье. Да, пока говоришь с собственным сердцем, ты - столица мира. Только не надо всем разом в столицу. Можно встретиться и в другом месте. И все же разок-другой устроим праздник в кафе "Санта Крус" - опасную встречу с самим собой.

А. К. Жолковский

МЕТАШТРИХИ В ПРОЗЕ К ПОРТРЕТУ А. М. ПЯТИГОРСКОГО

Так запросто же! Дни рожденья есть...

Фамилия Пятигорский происходит от Пятигорска. Это пишет не Пильняк, это пишу я. Пильняк писал про Волгу и Каспийское море.

Pilny - по-польски "срочный". Я тоже спешу, но дело не в этом.

Название Пятигорска происходит от Бештау. Бештау значит "пять гор". Лермонтов писал "Бешту", но это ничего не меняет. Его "пятиглавый Бешту" - двуязычное "масло масляное".

Это само по себе не обязательно плохо. Тавтология может быть приемом. Это знали Зошенко, Хемингуэй, Сталин, а лучше всех Пильняк, но это его не спасло. Двуязычие тоже прием, я еще к нему вернусь.

Тавтология - род повтора. Повтор может быть пятикратным. Пятикратный повтор это не только нанизывание, но и замыкание. Возьмите Пятикнижие, Панчатантру, пентаграмму, пять актов трагедии, бешбармак.

Бешбармак значит "пять пальцев". Пастухи едят руками из общей тарелки, вокруг которой они сидят, создавая замыкание.

Можно было бы взять пентатонику, пятитонку, пятистрочную танку. Пятеричные структуры должны быть в тамильском фольклоре, но о них после.

Оструктуренное приемом, пять может быть больше ста. Когда великий виолончелист Пятигорский эмигрировал, его менее знаменитому брату пришлось сменить фамилию. Он стал Стогорским.

Я не знаю, есть ли у Пятигорского брат. Но если есть, ставлю двадцать против одного, что неслучайно эмигрировал не он, а Пятигорский. Отношение "быть братом" симметрично. Поэтому Пятигорский определяется как тот из братьев, который эмигрировал (даже если множество оставшихся пусто).

Обратное не верно. Чтобы стать Пятигорским, недостаточно эмигрировать. Об этом хорошо писать в статье под заглавием "Эмиграция как прием". Такая статья есть - г. Зипика сочинение, но будет другая "Эмиграция как прием", так та уж моя.

Кстати, как писал Тарановский, пятистопный хорей выражает тему пути. Как я когда-то проходил у Иванова, "пять", "путь" и "Понт" - от одного корня. *Coelum non animam mutant qui trans mare currunt.* Это я про-

ходил у кого-то другого. Проходить можно по-разному. Пушкинский "тропик знойный" (как, впрочем, и генримиллеровский) я прохожу до сих пор.

В Пятигорске я практически не был - не считая экскурсии на место дуэли. Но мы где-то писали про "Что случилось с Булькой в Пятигорске". Это детский рассказ Толстого, один из пяти про собаку Бульку. О Толстом много писал Шкловский, но о Бульке у него, кажется, ничего нет. Мы - это мы со Щегловым.

Возвращаясь к Лермонтову, я не уверен, что "воздух чист и свеж, как поцелуй ребенка", - не китч. Виновата школа.

Музиль считал, что искусство = жизнь минус китч. Кальдерон считал, что жизнь есть сон. Мы писали, что тема = текст минус приемы. Роберт Фрост сказал, что поэзия это то, что пропадает в переводе. О поэзии и о том, пропадает ли она, речь впереди.

Две трети лермонтовских стихов - китч. Виноват не он, он их не печатал. Конечно, лучше бы он их сжег, но и это не всегда помогает. Гоголь сжег "Кюхельгартена" не так успешно, как "Мертвые души". Как писал Булгаков, рукописи не горят. Он мог бы добавить, что иногда не горят не те.

В Пятигорск я ездил из Железноводска - как и Лермонтов. Мы жили на одной и той же улице. Он поехал на дуэль из дома No. 8 по улице Горького, там есть мемориальная доска.

Стихи Горького тоже китч, но этим никого не шокируешь. Маяковский любил шокировать, но, как сказал Пастернак, его стали насаждать, как картошку. Маяковский любил Пастернака и говорил с ним голосом, предназначенным для женщины. Так же говорил со мной Пятигорский, но, как писал Вийон, где теперь прошлогодний снег? У Пастернака и Вийона тоже много китча, но он остранен. Кто-нибудь должен написать о том, что искусство = китч плюс приемы выразительности, но сейчас речь о другом.

Речь о стихах и о прозе. Шкловский где-то писал, что стихи это не проза, а проза это не стихи. Пастернак считал иначе. Он считал, что стихи это проза и наоборот. Наверно, об этом он говорил с Белым, но даже Мейерхольд не мог ничего понять из их диалога. Впрочем, проза Белого, это, действительно, стихи. И китч, но это завело бы нас далеко.

Хоть поздно, а вступление есть.

1.

Есть сюжеты, которые не ложатся в прозу. Нельзя, например, адекватно рассказать прозой:

Человек непроницаем уже для теплого дыхания мира; его реакции склеротически жестки, и о внутренних своих состояниях он знает как бы из вторых рук.

Свершается некое психологическое событие. Не очень значительное, но оно - как в тире - попало в точку и привело все вокруг в судорожное движение. И человек вдруг увидел долгую свою жизнь.

Не такую, о какой он привык равнодушно думать словами Мопассана: жизнь не бывает ни так хороша, ни так дурна, как нам это кажется... Не ткаль жизни, спутанную из всякой всячины, во множестве дней - каждый со своей задачей...

Свою жизнь он увидел простую, как остов, похожую на плохо написанную биографию.

И вот он плачет над этой непоправимой ясностью. Над тем, что жизнь была холодной и трудной. Плачет над обидами тридцатилетней давности, над болью, которой не испытывает, над неутоленным желанием вещей, давно постылых.

Для прозы это опыт недостаточно отжатый, со следами душевной сырости; душевное сырье, которое стих трансформирует своими незаменимыми средствами.

Это пишу не я. Это пишет Л.Я. Гинзбург. Противореча себе, она пишет прозой. Местами образной - "теплого дыхания мира". Местами коннотативной - "в тире" можно прочесть как "в тире", тем более, что эти слова взяты в тире, а за ними следует "в точку"! Местами аллитерированной - "простую, как остов", чуть ли не рифмованной - "всячины/задачей/плачет".

Ловишь себя на подозрении: экзаменует! "И вот он плачет..." - не Пастернак ли? Боль, которая не болит, - Ахматова? Отжатие душевной сырости - уж, наверно, Мандельштам?!

Но местами идет беззастенчиво научный текст: "реакции", "некое психологическое событие", "тридцатилетней давности", "биография"... Что это - стихи? проза? метафизическая поэзия? Только не китч. И автор, конечно, сама Гинзбург.

Разбирает любопытство: есть ли у этого фрагмента стихотворный подстрочник?

2.

Стихотворный подстрочник прозы - не абсурд. Это теперь бывает и бывает неплохо. Например, вот что получается из черного, как ночь, жадно глядящего на дорогу подстрочника, давно ставшего китчем:

*Кто именно вознамерился обесчестить тебя, пожилую же-
манницу, фифу, прельстительную недогругу? А-а, может*

быть, это тот самый проезжий корнет, что ночевал в номерах, где служила ты в молодости кастеляншей.

Снова - как некогда - вошел он к тебе без стука и, подбоченясь, надменно овладел тобою - без заверений, без клятв, и назавтра - чуть свет - отъезжая в заброшенной грязишке пролетке - даже не обернется.

А, может, это небезызвестный пройдоха, что дважды стоял у вас на квартире: сначала во дни твоего девичества и в качестве миловидного юного барина, а затем седовласым в чинах военным, когда ты уже овдовела, выдав замуж едва ли не пятерых дочерей.

И оба раза, несмотря сначала на твои капризы, а затем - на свои ранения, делал то, что желал...

Это из "Палисандрии" Соколова, но разве не то же делал Мандельштам в "Египетской марке", перелагая некрасовские прозаические стихи поэтической прозой?

3.

Проза русских поэтов и стихи русских прозаиков. О первой пишут все, о вторых писал Марков. Сам он пипет вызывающе изящной научной прозой, а в свободное от нее время - стихами. Большею частью это "одностроки". Три строчки - уже хайку:

*Калифорнийские сосна и пальма
растут рядом
опровергая весь романтизм*

Лимонов пипет и стихи, и прозу. Он не любит стихов Бродского. Он называет его "поэт-бухгалтер".

Как говорит Козьма Прутков, мне нравятся очень обоим. Я люблю находить у них интертексты.

Лимонов не любит интертекстов. Он говорит, что на его "Жену бандита" повлияла только жена бандита. Поэтому мне лучше не писать, что на "поэта-бухгалтера" повлиял "герой труда" Цветаевой. Лимонов может написать про меня рассказ почище, чем про Шемякина. Зато будет ясно, что на рассказ повлиял я.

Так или иначе, Лимонов не любит стихов Бродского. Он предпочитает его прозу - потому что находит ее слабой. "Иосиф попробовал написать прозу - и что вышло? Проза поэта!..." Проза поэта - куда уж дальше.

Под прозой поэта сегодня понимается нечто вроде "Охранной грамоты" и "Египетской марки". Лес метафор и ритмов, correspondances и домашней семантики. Но так было не всегда. Послушаем Тьнянова:

Как зыбка грань, отделяющая пушкинские черновые программы от его чистовой прозы, видно из того, что иногда эти черновики становились сами по себе чистовой прозой.

Между прочим, Тьнянов - учитель Гинзбург. И вот что он пишет двумя страницами раньше о черновиках стихов:

Прозаические планы, прозаические программы, стиховые черновики - вот краткий перечень этапов и методов его стиховой работы... Анализ прозаических планов и программ для стихов указывает, что... пропасти между ними и окончательным результатом - стихом... не существует... Пушкин намечает в планах и программах опорные фразовые пункты... дальнейшего развития стиховой речи.

Из анализов Тьнянова видно, что у Пушкина черновики прозы и черновики стихов похожи. Прозаические наброски к стихам это именно опорные пункты, а не поэгическая речь. Их можно объявить законченной прозой, а можно развить в стихи.

Иными словами, проза этого поэта подобна его стихам не в их поверхностных, собственно стихотворных проявлениях, а на глубинном - программном, архиструктурном - уровне.

(О глубинном я писал много, но так поверхностно - никогда.)

Сегодня некоторые программы пушкинских стихов читаются как модернистская проза. Вот план письма Татьяны:

(У меня нет никого)... (Я знаю вас уже)... Я знаю, что вы презираете... Я долго хотела молчать - я думала, что вас увижу... Я ничего не хочу, я хочу вас видеть - у меня нет никого. Приходите, мы должны быть то и то. Если нет - бог меня обманул. (Зачем я вас увидела? Но теперь уже поздно. Когда...)) Не перечитываю письма и письмо не имеет подписи, отгадайте...

По сравнению с этим "Я к вам пишу, чего же боле" - китч. Белинский не читал Джойса, и его реакция на мои слова была бы, вероятно, склеротически неистойой. Впрочем, Белинский не слышал и о китче - Сьюзан Зонтаг он тоже не читал.

И, разумеется, в татьянином черновике он не нашел бы "состава поэзии". Мысль не моя - так, по мнению Трубецкого,отреагировал бы Пушкин на стихи Хлебникова. Но об этом я уже писал в статье "Графоманство как прием".

Я писал там о Лебядкине, Хлебникове и Лимонове - о том, что Пастернак по другому поводу назвал искусством "писать плохо". Марков назвал это "стихами в образе". Коржавин сказал: "чего уж там - персонажи пишут". "Плохописью" стоит заняться всерьез. Недаром Гинзбург говорит о плохо написанной биографии. "Плохой" биографии идут невозможная проза и неумелые стихи.

То, что глубинно хорошо, может быть на поверхности плохо. Но в эпохи, когда от глубинного не требуется поверхностности, неграмотный, даже ломаный, черновик оказывается поэзией. Например:

1.

*[...] видел мир и упование
улыбается она:
не улыбка - это сияние,
праздник своего лица [...]
Берег его только знаешь,
и сидить тебе и ждать...
То и песну запеваешь,
и ничем не помогаешь
ему жить и быть и спать.*

2

*[...] сладкие ночи майского заката;
там пусто все и весело и вот:
темнеет Бог, ... страдающий народ
пришел к нему и брал его как брата.*

3

*И помнишь-ты, как розы молодые
Когда их видишь утром раньше всех,
все наше близко, дали голубые,
и никому не нужно грех [...]*

4

*[...] Что будет? Ты не беспокойся,
да от погибели не бойся,
ведь даже смерть только предлог;
что еще хочешь за ответа?
да будут ночи, полны лета
и дни сияющего света
и будем мы и будет Бог.*

5

*Родился-бы я простым мужиком,
то жил-бы с большим просторным лицом:
в моих чертах не доносил-бы я
что думать трудно и чего нельзя
сказать... [...]*

Это не Лебядкин и даже не Хлебников. Это русские стихи Рильке. Рильке, как известно, гений. Вероятнее всего, гениальны и эти стихи, хотя он их не печатал. (Он, как и Лермонтов, писал их в двух экземплярах, для себя и для нее, - совет, который Сталин подаст автору "С тобой и без тебя").

Если у стихов гениальный подстрочник, гениальная архиструктура, то они гениальны - на глубинном уровне. То есть, архи-гениальны. Хотя местами и похожи на "пусть всегда будет мама".

Envoi

Есть портреты, которые не ложатся в прозу.

Он не был как выпад на рапире. Опровергая романтизм, он одновременно походил на араба и не походил на его скакуна.

Он был похож на молодого тогда короля Хусейна и на Вия, только гораздо циклопичнее. Он был похож одновременно на Хусейна и на Кухулина.

Возможно, он был похож и на тигров Элама, но тогда о них еще не слышали.

Он был мягок. Тигр отличается от рапиры мягкостью, и мягкости у него хватало бы на пять тигров.

Пять Тигров, а заодно и Евфратов - ибо в нем было то и то. Он был впопашенное Двуречье. Его устьями можно было бы пить деготь, и

деготь казался бы молоком и медом. (Мадхуна кширенача - все, что я помню из санскрита.)

Двуречье, оно же Междуречье, может пониматься и шире. Тогда налево развернется Инд, правой пойдет Евфрат.

Пятикнижие, Междуречье, интертекст, многоязычие, полигамия - you name it, he had it. Несмотря на свои ранения, он делал то, что желал.

Мне не под силу даже плохо написать его биографию. Для этого незаменим пятистопный хорей с орсолом пути.

У него была не улыбка, а сияние - праздник своего лица.

Думать трудно и ничего нельзя сказать.

P.S. Кому трудно думать? Кто никак не может ничего сказать? Не Шкловский, хотя фамилия похожа. Как мог бы сказать Гуссерль (и повторить Эко), пишу не я, во мне пишут Шкловский и другие.

Это не страшно. Важно любить Шкловского в себе, а не себя в Шкловском. Это большое искусство.

Искусство, как и прием, в том числе юбилейный, начинается с вешалки. И на ней кончается. Придти, поздравить и уйти. И жить и быть и спать. Как согласился бы Аристотель, даже у метатекста должно быть начало, середина и

конец.

КОММЕНТАРИЙ К ИЗБРАННОЙ АВТОБИБЛИОГРАФИИ

Меня начали публиковать почти тогда же, когда я начал писать. Это - очень дурной пример. В 1943 г., когда мне было 14 лет, я начал писать *Трактат о происхождении религии*. Написал 6 страниц, которые прочел вслух своему любимому другу по вечерней школе в городе Нижнем Тагиле, Мише Архиерейскому. Он очень хвалил, и говорил, что трактат напоминает ему одну замечательную статью Белинского (какую, не помню).

С 1957-ого по 1960-й г. были опубликованы три мои первые статьи невообразимо плохого качества (у меня вообще плохо с воображением, поэтому "вообразить" качество этих статей я смог только задним числом). В 1961-ом вышел в свет мой *Тамильско-Русский словарь*, который я считаю одним из худших словарей на свете. В то же время я не могу утверждать, что это - самый худший словарь на свете, чтобы не показаться более тщеславным, чем я есть на самом деле. (Мой старый друг, Иван Кириллович Кутейшиков, утверждает, что, как русский еврей, я всегда хочу быть "самым" - все равно: в уничижительном или возвышительном смысле).

Затем, в 1961-ом г., В.Н. Топоров уговорил меня опубликовать в их институтском сборнике статью *Текст как разновидность сигнализации*. Статья была значительно лучше всех предыдущих не только потому, что предыдущие были совсем уж никуда, но, прежде всего, потому, что она была придумана под прямым влиянием разговоров с Топоровым. Затем вышли две моих других семиотических статьи, помещенные в Тартуских Семиотических сборниках, которые тоже были ничего - по той же причине. Только вместо Топорова был Лотман, терпевший меня стоически в течение двенадцати лет, несмотря на все мои безобразия.

Вышедшая в 1962 г. книга *Материалы по истории индийской философии* отменно плоха, но все же несколько лучше Словаря. В самом конце 60-х я стал работать с Мерабом Мамардашвили над проблемой сознания и, ко времени моего отъезда из Советского Союза, стал все больше и больше заниматься философией (своей собственной, я имею в виду) и все меньше и меньше семиотикой и индологией. Последнее обстоятельство немало послужило тому, что в Англии я был принят на работу в Университет как индолог. (Я дал слово, что "выучу древнюю индийскую историю", хотя и не сказал, когда именно это сделаю, - так что, никто не сможет, пока я жив, разумеется, поймать меня на вранье).

За 15 лет, прошедших с моего отъезда, я написал три книги и 15 или 20 статей. Написанная в начале 70-х вместе с Мерабом и опубликованная в Иерусалиме книга *Символ и Сознание* - все же интересна (благодаря Мерабу), хотя язык ужасен: Омри Ронен сказал, что так говорят (как мы ее написали, то есть) только банщики в Сандуновских банях. (Боюсь, что он прав, хотя в Сандунах он сам никогда не бывал). Моя книга *A Buddhist Philosophy of Thought* непростительно дилетантски и фрагментарно написана, но в ней есть забавные повороты мысли.

И, наконец, только что выпедший роман, *Философия одного перелука*, хорош тем, что я его очень люблю.

Борьба с омерзением к тому, что я написал, была значительно - только в данном случае, конечно, - облегчена обаятельной настойчивостью Игоря Смирнова и вдохновляющим энтузиазмом Игоря Померанцева. Избранная автобиблиография - компромисный результат моей дружбы с ними.

А в т о б и б л и о г р а ф и я

La riontologizzazione del pensiero nel Buddhismo I. *Conoscenza Religiosa, Nr. 4*, Firenze 1978, pp. 342-366.

La riontologizzazione del pensiero nel Buddhismo II. *Conoscenza Religiosa, Nr. 1*, Firenze 1979, pp. 195-220.

La riontologizzazione del pensiero nel Buddhismo III. *Conoscenza Religiosa, Nr. 1*, Firenze 1980, pp. 1-17.

L'interpretazione tolstoiana del Buddhismo. *Tolstoi Oggi*, Firenze 1980, pp. 237-242.

Buddhist Studies: ancient and modern, Ed. (with Ph. Denwood), London, Curzon Press 1983 (preface).

Some remarks on "Other Stream". *Ibid.*, pp. 124-152.

Philosophy or literary criticism. *Selected Papers from the World Congress for Russian and E. European literature*, Berkeley) 1980, pp. 235-244.

The Buddhist philosophy of thought, London, Curzon Press and Barnes and Noble Books 1984.

Symbolism of Conscionsness (with M. Marnardashwili - in Russian), Jerusalem, Maler 1984.

Some phenomenological observations on the study of Indian religion. R. Burghart and A. Cantlie (eds.), *Indian religion*, London, Curzon Press, and New York, St. Martin's Press 1985, pp. 108-158. (*Collected Papers on South Asia No. 7*).

The "symbolic situation" in a semiotico-philosophical approach. P. Connolly (ed.), *Perspectives on Indian Religion*, Delhi, Satguru Publications 1986, pp. 215-228.

The preface to: D.B. Zilberman. *The Birth of meaning in Hindu Thought*, Boston 1988, pp. XIII-XV.

Философия одного переулка, London, R.R. Press 1989.

Nachtrag zu dem Artikel R. Grübel,
Expliziter und impliziter Wert im künstlerischen Diskurs.
Ein Beitrag zur semiotischen Axiologie.
WSA 21, 1988, 109-134

Literatur

- Achmatova, A. 1967. *Sočinenija*. 2Bd. 1 und 2 Paris: Inter-Language Literary Associates. Bd. 3, Paris: YMCA-Press 1983.
- Achmatova, A. 1986. *Sočinenija v dvuch tomach*. Moskva: Chudožestvennaja literatura.
- Ajgi, G. 1982. *Otmečennaja zima. Sobranie stichotvorenij v dvuch tomach*. Paris: Sintaksis.
- Azadovskij, K.M./E.V.Pasternak/E.B.Pasternak. 1978. Iz perepiski Ril'ke, Cvetaevoj i Pasternaka v 1926 godu. *Voprosy literatury*, 4, 237-281.
- Barthes, R. 1970. Der Mythos als semiologisches System. Ders., *Mythen des Alltags*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 88-96.
- Benjamin, W. 1963. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Ders., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 9-63.
- Bott, M.-L. 1981. Ein weiteres M. Cvetaeva gewidmetes Gedicht R.M. Rilkes. *Marina Cvetaeva. Studien und Materialien*. (=Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 3) Wien, S. 207f
- Brjusov, V. 1974. *Sobranie sočinenij v semi tomach*. Bd. IV, Moskva: Chudožestvennaja literatura.
- Bühler, K. 1978 (1934). *Sprachtheorie*. Stuttgart: S. Fischer.
- Chlebnikov, V. 1928-1933. *Sobranie sočinenij*. Hrsg. von Ju. Tynjanov und N. Stepanov. 5 Bde.; Nachdruck: 5 Bde. in 3 Bden. (=Slavische Propyläen. 37, I-III) München: Fink 1968.
- Chlebnikov, V. 1940. *Neizdannye proizvedenija*. Hrsg. von N.Chardžiev und T.Gric. Moskva; Nachdruck: (=Slavische Propyläen 37, IV) München: Fink 1968.
- Chlebnikov, V. 1972. Otryvok iz dosok sud'by (List 2-j). In: *Sobranie sočinenij*. Hrsg. von V. Markov, Bd. III, München: Fink, 485-504.
- Chlebnikov, V. 1986. *Tvorenija*. Hrsg. von V.P.Grigor'ev und A.E.Parnis. Moskva: Sovetskij pisatel'.

- Cvetaeva, M. 1927. Tvoja smert'. *Volja Rossii*. Prag, 5/6, 3-27.
- Cvetaeva, M. 1980. 1982. 1983. *Stichotvorenija i počmy v pjati tomach*. New York: Russica Publishers.
- Derrida, J. 1979 [1976]. Fors. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok. In: N. Abraham / M. Torok, *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein, 7-58.
- Frejdenberg, O. 1978. *Mif i literatura drevnosti*. Moskva: Nauka.
- Greimas, A.J. 1983. Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur.[1973] In: *Du sens*. Bd. II. Paris: Éditions du Seuil, 19-48.
- Grimm, J/W.Grimm 1860. *Deutsches Wörterbuch*. Bd. II, Leipzig: S.Hirzel.
- Grübel, R. 1986.The Montage of Codes and Genres as Secondary Syncretism in Chlebnikov's *Zangezi*. In: W.G.Weststeijn (Hrsg.), *Velimir Chlebnikov (1885-1922): Myth and Reality*. (=Studies in Slavic Literature and Poetics, 8) Amsterdam: Rodopi, 399-470.
- Grübel, R. 1987. Wertmodellierung im mythischen, postmythischen und remythisierten Diskurs. In: W. Schmid (Hrsg.) *Mythos in der slavischen Moderne*. (Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 20) Wien, 37-59.
- Grübel, R. 1988. Trauer über die Trennung. Eine fünfzeilige Elegie der Anna Achmatova. In: Festschrift Rammelmeyer. Wiesbaden: Böhlau (im Druck).
- Halbfass, W. 1972. Evidenz. In: J. Ritter (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3. Basel: Schwabe & Co., 829-832.
- Hansen-Löve, A. 1986. Metamorphosen der *truba* in der mythopoetischen Welt V.Chlebnikovs. In: J. Holthusen u.a. (Hrsg.), *Velimir Chlebnikov 1885-1985* (=Sagners Slavistische Sammlung, 11) München, 71-105.
- Hjelmslev, L. 1974. *Prolegomena zu einer Sprachtheorie*. München.
- Hungerland, I.C. 1960. Contextual Implication. *Inquiry*, 3, 211-258.
- Jakobson, R. 1921. *Novejšaja russkaja počzija. Nabrosok pervyj. Chlebnikov*. Prag. Nachdruck in: W.Stempel (Hrsg.) *Texte der russischen Formalisten*. Bd. II, Texte zur Theorie des Verses und zur poetischen Sprache. München: Fink, 18-135.
- Kant, I. 1771. Kritik der reinen Vernunft. Riga: J.F.Hartknoch.
- Kayser, G. 1964. *Das sprachliche Kunstwerk*. Bern: Francke.
- Lotman, Ju. 1970. Problema znaka i znakovoj sisterny i tipologija-russkoj kul'tury 11.-19.vekov. *Stat'i po tipologii kul'tury*. Tartu, 12-35.

- Lotman, Ju. 1972. Analiz poëtičeskogo teksta. Leningrad: Prosveščenie.
- Lotman, Ju. 1973. *Die Struktur des künstlerischen Textes*. (=edition suhrkamp 582) Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lyons, J. 1971. *Einführung in die moderne Linguistik*. München: C.H. Beck.
- Mandel'stam, O. 1976. *Stichotvorenija*. (=Biblioteka poëta. Bol'saja serija) Leningrad: Sovetskij pisatel'.
- Mierau, F. 1985. Die Zeit der Achmatowa. In: H. Gnüg und R. Möhrmann (Hrsg.), *Frauen. Literatur. Geschichte*. Stuttgart: Metzler, 281-288.
- Morris, Ch. 1972. Ästhetik und Zeichentheorie. Ders., *Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik und Zeichentheorie*. München: Hanser, 89-118.
- Nadin, M. 1981. *Zeichen und Wert*. (Codicus, Code. Supplement 6) Tübingen: Gunter Narr.
- Nikolić, M. 1973. Marina Cvetajeva Rajneru Mariji Rilkeu. *Delo*, 3, 812-825.
- Polomé, E.C. 1982. Indo-European Culture, with Special Attention to Religion. *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennia*. Ann Arbor, 161f.
- Puškin, A.S. 1937-59. *Polnoe sobranie sočinenij (16t.)*. Moskva.
- Puškin, A.S. 1949a. Zapisi P.P. N[aščokina], im diktovannye v Moskve, 1830. In: *Polnoe sobranie sočinenij*. Bd. XI. Moskva: Nauka, 189ff.
- Puškin, A.S. 1949b. *Polnoe sobranie sočinenij v desjati tomach*. Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Rakusa, I./F.P. Ingold, 1979. M.I. Cvetaeva im Briefwechsel mit R.M.Rilke. *Zeitschrift für slavische Philologie*, 127-173.
- Rilke, R.M. 1966. *Werke in drei Bänden*. Frankfurt a.M.: Insel.
- Rilke, R.M., Zvetajewa [Cvetaeva], M., Pasternak, B. 1983. Briefwechsel. Hrsg. von J.Pasternak/J. Pasternak/K Asadowskij [Azadovskij]. Frankfurt a.M.: Insel 21988.
- Ronen, O. 1977. A Beam upon the Axe: Some Antecedents of Osip Mandel'stam's "Umyvalsja noč'ju na dvore..." *Slavica Hierosolymitana*, 1.
- Seward, B. 1960. *The Symbolic Rose*. New York.
- Thomson, R.D.B. 1976. Khlebnikov and 3 + 3 . In: R. Freeborn (u.a., Hrsg.) *Russian and Slavic Literature*. Columbus (Ohio): Slavica Publishers, 298-312.
- Toporov, V.N. 1982. Roza. In: *Mify narodov mira*. Bd. 2, 386f.

- Toporov, V.N. 1987a. Zametki po rekonstrukcii tekstov. *Issledovanija po strukture teksta*. Moskva: Nauka, 99-131.
- Toporov, V.N. 1987b. K issledovaniju anagrammatičeskich struktur (analizy). *Issledovanija po strukture teksta*. Moskva: Nauka, 193-241.
- Veselovskij, A.N. 1939. Iz poëtiki rozy. In: *Izbrannye stat'i*. Moskva.
- Vološinov, V. [Bachtin, M.] 1926. Slovo v žizni i slovo v poëzii. *Zvezda*, 6, 244-267.
- Vološinov, V. [Bachtin, M.] 1930. O granicach poëtiki i lingvistiki. *V bor'be za marksizm v literaturnoj nauke. Sbornik stat'ej*. Leningrad, 203-240.