

**ГНОЗИС**

**GNOISIS**



NEW YORK • 1978

**GNOSIS** is a religious, philosophical and literary journal in English and Russian which concentrates on Russian spiritual tradition and on world religious and mystical experience.

**GNOSIS** illuminates Orthodox Christian mysticism, Eastern patristics, the history of Russian monasticism, the Russian Schism, Masonry and Martinism, Slavophilism, contemporary spiritual searches in Russia and all over the world. It focuses on the essence rather than on the variety, and on the real spiritual potential rather than on the letter of religion.

**GNOSIS** accomodates the most paradoxical ideas, while at the same time not abandoning the stable orientation given by the Russian religious and mystical tradition, which always has been characterized by its universality. The journal does not serve the interests of a single narrow position but respectfully provides a forum for those representatives of various religions and ways who are not satisfied with superficial answers, but who are oriented towards ultimate causes. The contributors to the journal are people doing research in the field of religious and mystical traditions, leaders of religious institutions, spiritually gifted individuals, philosophers, writers, artists, and poets.

**GNOSIS** is published in New York City as a quarterly journal. Editorial correspondence and manuscripts should be addressed to:

**GNOSIS**, Box 86, 527 Riverside Drive,  
New York, NY 10027, U.S.A.

---

# Г Н О З И С — G N O S I S

## I — New York — 1978

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Леонид Чертков: Прогулка в сельце Савинском. ....                               | 3   |
| Сергей Левицкий: Джозайа Ройс и русская философия. ....                         | 8   |
| Виктория Андреева: Толстой и Фет: Опыт жизнестроительства. ....                 | 14  |
| Виктор Савинский: Размышления о религии. ....                                   | 34  |
| Юрий Мамлеев: Опыт восстановления. ....                                         | 48  |
| Антон Григорьев: Богопознание у Евагрия Понтийского. ....                       | 52  |
| Аркадий Ровнер: Ступенька к Гнозису. ....                                       | 59  |
| Эдуард Зильберман: К пониманию культурных традиций через<br>типы мышления. .... | 66  |
| George Ivask: Mandelstam on Belyj. ....                                         | 93  |
| Gregori Darling: Bhagavad Gita: Sri Aurobindo's interpreta-<br>tion ....        | 106 |

### Проза

### Prose

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| Аркадий Ровнер: Башашкино время или записки фонтана.... | 118 |
| Юрий Мамлеев: Пальба. ....                              | 131 |

### Письма и рецензии

### Reviews and correspondence

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| Антон Григорьев: Даниил Андреев «Роза мира». ....      | 134 |
| Аркадий Ровнер: Сборник «Оккультизм и Йога». ....      | 136 |
| Виктория Андреева: «Аполлон-77». ....                  | 138 |
| Григорий Померанц: Пафос отрицания гордыни. ....       | 141 |
| Эдуард Зильберман: О новом типе философствования. .... | 143 |
| Digest of first issue of "Gnosis" ....                 | 145 |

The second issue of GNOSIS will include:

Во втором номере "ГНОЗИСА" будут опубликованы:

**Frederik Underwood:** Conception of mind or citta in pa-tangali's yoga.

**Даниил Андреев:** Роза мира (главы из книги.).

**Grigory Pomerantz:** The decline of Buddhism in the Midieval India.

**Anton Grigoriev:** The "image and likeness of God": Eastern Christian interpretation.

**Анри Волохонский:** Двенадцать ступеней натурального строя.

**Виктория Андреева:** Киреевский и Чаадаев.

**Евгений Герф:** Мгновение — Крест.

**George James:** The crisis of "the Religious".

**Николай Божов:** Страды Омозолелова.

**Юлиан Аранов:** О внутреннем времени идеи.

## ПРОГУЛКА В СЕЛЬЦЕ САВИНСКОМ

Среди известных русских усадеб, вошедших в культурную историю России, подмосковное село Савинское (Савинки), находящееся у слияния рек Вори и Клязьмы, особенно примечательно.

В 1678 году оно было приобретено боярами Лопухиными, а затем перешло к их потомкам. Существует предание, что доживавший свой век в близлежащем имении Глинки знаменитый Яков Вилимович Брюс (1670-1735) "прихаживал сюда пешком, садился отдыхать на дубовом пне и, любуясь живописным местоположением, говаривал: я бы развёл здесь сад, если б это болото мне принадлежало". Слова эти запомнились унаследовавшему Савинское И. В. Лопухину, и он уже в конце XVIII века осуществил это пожелание. Многозначительно, что в предыстории сада фигурирует имя "чародея" Брюса — одного из образованнейших и загадочнейших людей своего времени. Иван Владимирович Лопухин (1756-1816) также принадлежал к примечательным лицам своей эпохи. Он был хорошо известен как писатель, друг и единомышленник Н. И. Новикова, просветитель, масон и филантроп. И сад свой он спланировал и украсил совершенно особым образом. Как писал литератор М. А. Дмитриев: "Сад этот был замечателен осуществлением философических идей хозяина, дававших в нём всему значение. Всякого мыслящего человека наводил этот сад на воспоминание людей добродетельных или даровитых, благородных деятелей или благодетелей человечества".

Как говорил поэт И. М. Долгорукий, здесь "каждый взгляд есть поученье, каждый шаг — иероглиф". Можно сказать, что, в известной мере, сад этот представляет собой зримую философскую энциклопедию XVIII века. В литературе сохранилось несколько описаний Савинского в стихах и прозе: в первую очередь, это описания, сделанные И. М. Долгоруким ("Прогулка в саду сельца Савинского", 1812), А. Ф. Воейковым ("Воспоминания о селе Савинском и о добродетельном его хозяине", 1825 и отрывок из "Описания русских садов", 1813), В. А. Жуковским (фрагмент "О Фенелоне", 1809), а также статья воспитанника Лопухина — Александра Ковалькова "Мирное отдохновение в садах сельца Савинского во время нашествия врагов" (1813).

Итак, восстановим картину этого необычного сада. "С двух сторон, — по описанию Воейкова, — обтекает его глубокая река и крутым поворотом составляет полуостров, который широким искусственным рукавом совсем отделяет его от материка. Несколько прудов и каналов в разных направлениях проведено из реки к главному протоку. Савинский сад — есть маленький архипелаг". Главная часть парка — большой Юнгов остров, названный так в честь английского поэта Эдварда Юнга, чьи мистические "Ночи" были тогда весьма популярны в России. На острове располагалось несколько памятников. Так, на холмике среди сосняка был воздвигнут крест в честь духовидца и натурфилософа XVII века Якова Бёме, чьи труды читались в новиковском кругу. На кресте были начертаны различные магические фигуры, а у подножия его помещалось мраморное изображение самого Бёме. Отсюда тропинка вела в глубь острова к холму, на котором стояла мраморная же урна памяти Фенелона, госпожи Гюйон и Дютуа, под которой были зарыты пряди волос этих лиц. Имя Фенелона (1651-1715) привлекло русских просветителей по ряду причин. Во-первых, он был автором известной поэмы "Телемак", сыгравшей большую роль в возрождении идеалов античности в то время. Кроме того, будучи воспитателем наследника французского престола, он внушал ему стремление к социальным реформам, которые, впрочем, не осуществились из-за ранней смерти его воспитанника. Наконец, он вместе с госпожой Гюйон был привлечен-

цем квиетизма, являвшегося одним из вариантов пантеизма. Дютуа был последователем Гюйон и издателем её сочинений. На урне был изображён и Жан-Жак Руссо, стоявший в раздумьи перед бюстом Фенелона. С этой точки можно было увидеть на другом берегу и "хижину Жан-Жака Руссо", где находился его бюст и на стенах которой были выписаны его изречения. Интересно отметить, что Лопухин написал здесь некоторые свои сочинения — так, его драма "Добрый судья" помечена "1808 г., с. Савинское. В Руссовой хижине". Неподалёку отсюда находился памятник немецкому мистiku Карлу Эккертсгаузену (с которым Лопухин был в переписке), представлявший из себя большой мраморный столб с урной и надписью "Памяти мудрого". Далее можно было видеть плиту, положенную в память последователя Бёме Квирина Кульмана, проповедовавшего в Москве в конце XVII века и сожжённого по настоянию религиозных фанатиков из Немецкой слободы. На плите было изображено несколько крестов, которые должны были символизировать крестный путь Кульмана. "Пошел далее, — пишет Ковальков, — увидел я камень, составляющий ступеньку у кресел под горою, на котором изображена мертвая голова" — масонский символ и вместе с тем обозначение начинавшегося здесь сельского кладбища. Отсюда была видна на другом берегу искусственная руина. Воейков пишет о ней: "Через подъёмный мост, висящий на цепях, приблизились мы к развалившемуся рыцарскому замку; на воротах одной башни, которая устояла против времени, изваянный из чистого паросского мрамора лик Спасителя". После этого на плоту можно было вернуться к Юнгову острову к пустыньке Храм дружбы (местные жители называли её также Громовой беседкой из-за возникавшего в ней эха). Она была поставлена в честь фельдмаршала Н. В. Репнина, также принадлежавшего к кругу Новикова и которого Лопухин почитал, наряду с Фенелоном, за образец человеческой доблести. Здесь же в берёзовой рощице находились памятники философам древности — бюсты Сократа и Платона, а также бочка для воды, на дне которой было написано несколько строк, напоминавших о Диогене. Тут же помещалась и гробница памяти Конфуция, обсаженная цветами. В архипелаге имелся и специаль-

ный рыбацкий остров с шалашами и рыболовными принадлежностями, посвящённый Ломоносову.

Иван Долгорукий писал:

Сколь пленительна предметов  
Разнородна всюду смесь:  
Там затвор анахоретов,  
Аполлон с Олимпом здесь.

"Кто умел на десятине снять экстракт вселенной всей?" — вопрошал он в конце своей "Прогулки". Среди прочих памятников можно было бы ещё отметить грот на Юнговом острове в память Тихона Задонского (который много времени спустя послужил прототипом старца Зосимы в "Братьях Карамазовых") с изображением горящей свечи. Были здесь и памятник рано умершему писателю-мистику Н. А. Краевичу (крест с урной под ним), и расколоучителю Андрею Денисову, и отцу владельца Савинского — петровскому вельможе В. А. Лопухину (этот памятник сохранялся до недавнего времени). Среди прочих достопримечательностей в саду имелось кресло, сделанное в стволе двухсотлетнего дуба, на котором, вероятно, и сживал Я. В. Брюс. То, что его память не была никак отмечена в этом парке, объяснялось, видимо, тем, что теперь соседними Глинками владел его родственник Я. А. Брюс, который в бытность московским главнокомандующим, был одним из главных преследователей Новикова и его друзей.

В 1808 году имение Лопухина посетили несколько молодых литераторов и среди них В. А. Жуковский, А. Ф. Воейков и Захарий Буринский, вскоре после того умерший. Воейков описал их недельное пребывание в Савинском и чтение Буринским перевода элегии английского поэта Грея на сельском кладбище. В это же время была сделана — по-видимому, Жуковским, талантливым художником, — зарисовка Юнгова острова, приложенная к его статье "О Фенелоне" в "Вестнике Европы" (№ 4 за 1809 г.).

Во время нашествия на Москву в 1812 году французы были вблизи Савинского, но в него не вошли. Лопухин, находившийся в это время в отъезде, посетил потом Савинское, но ненадолго, а затем удалился в дру-

гое свое имение Ретяжи (Воскресенское) Кромского уезда Орловской губернии, где вскоре и умер. Любопытно, что и там он разбил английский сад и установил несколько памятников-кенотафов по образцу Савинского. Это были: хижина, расписанная масонскими изображениями и изречениями, такой же, как в Савинском, камень с изображением черепа и памятники, посвященные только что закончившейся войне, — в честь Александра I, в память местных жителей, павших на войне, в честь взятия Парижа и, наконец, в честь Наполеона.

Надо ещё отметить, что по некоторым сведениям во время новиковской типографической компании в Савинском помещалась тайная типография, где Лопухин напечатал несколько книг.

Сад села Савинского, к сожалению, не сохранился. После революции, никем не охраняемый, он постепенно разрушился; монументы вывозились местными властями или использовались жителями для хозяйственных нужд. Сейчас от лопухинского сада остался только полужаросший искусственный архипелаг с фундаментом одной из беседок и остатками шлюза. По утверждениям местных жителей причудливая форма его объясняется тем, что он представляет из себя вензель, заключающий в себе инициалы (возможно, самого Лопухина), который будто бы ещё можно разобрать с самолёта.

Сад села Савинского был памятником русского просветительства, парадоксально совмещавшего в своих идеалах мистику с рационализмом, Бёме и Эккартсгаузена с Руссо и Ломоносовым и Платона с Конфуцием.

**Леонид Чертков**

## ДЖОЗАЙА РОЙС И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Понятие об американской философии обычно ассоциируется с прагматизмом Джеймса и инструментализмом Дьюи, — философскими направлениями, выразившими в теории врожденный практицизм американцев. Кроме того, многие считают, что динамически-индустриальный стиль американской жизни неблагоприятен для философии как научной дисциплины, вырастающей из созерцания.

Тем не менее, в американской философии были представлены также идеалистические направления. В первой половине XIX века тон американской философии задавали "трансценденталисты" — романтики-идеалисты (Эмерсон). Но их писания были довольно импрессионистичны. Во второй же половине прошлого века появился американский философ-идеалист крупного масштаба, сумевший построить синтетическое мировоззрение в духе религиозного идеализма и наложивший свою печать на весь облик тогдашней американской философии. Этим философом был **Джозайа Ройс** (1855-1916). Он родился в Калифорнии, рано обнаружил выдающиеся способности и в возрасте 20 лет окончил Калифорнийский университет. Он отправился затем сразу в философскую Мекку — в Германию, где учился в Лейпциге и Геттингене. Его главным немецким философским учителем был Герман Лотце, несколько компилятивный, но крупный философ-идеалист. В Германии Ройс впитал в себя немецкий идеализм, но придал ему американскую окраску. В 1881 году он

пишет первую философскую работу "Кант и современный философский прогресс". С 1882 года он связал свою академическую судьбу с Гарвардским университетом, где в 1885 году получил профессиру.

Его первым большим трудом была книга "Религиозный аспект философии". Девяностые годы прошлого и первые годы нашего столетия были временем расцвета философского дара Ройса. В 1897 году выходит из печати его вторая большая книга "Понятие Бога". За ней следуют "Этюды о добре и зле" и его самый значительный труд "Мир и индивидуальность" (1899). Вторая его капитальная работа "Философия лояльности" выходит в свет в 1908 году. Последний серьезный труд Ройса "Проблема христианства" датирован 1913 годом.

Первая мировая война вызвала у Ройса, поклонника германской культуры, большое разочарование в Германии, из страны поэтов и философов превратившейся в страну "железа и крови". Он выразил это свое разочарование в брошюре "Американский мыслитель о войне". Последний труд Ройса "Надежда на великое сообщество" остался незавершенным. Он умер после затяжной болезни в сентябре 1916 года.

Таковы внешние факты биографии Ройса.

Как всякий истинный философ, Ройс начинает свое учение с гносеологии. Он считает, что существуют четыре основных типа философского мировоззрения: реализм, мистицизм, критический рационализм и религиозный идеализм. Согласно реализму (под которым Ройс имеет в виду, главным образом, материалистическую его модель), сознание выводимо из внешнего мира. Однако, поскольку идеи — отражения вещей, и первично нам даны именно идеи, а не вещи, реализм должен догматически постулировать бытие внешнего мира. Не будучи в состоянии доказать соответствия идеи — вещи, реализм терпит крушение.

Мистицизм, наоборот, считает внешний мир продуктом обманчивой иллюзии, за которой скрывается непознаваемая сущность. Но, не будучи в состоянии определить эту сущность, мистицизм фактически приравнивает ее к Ничто и, тем самым, аннулирует сам себя.

В лучшем положении находится критический рацио-

налист. Данные нам в опыте факты (внешние и внутренние) он проверяет судом разума. В результате получается стройная картина мира, в которой между фактами устанавливаются абстрактные отношения (например, закон причинности). Этот мир с его законами можно описывать, но его нельзя оценивать. Сознание, с присущими ему функциями оценок (особенно эстетических и этических), ощущает себя чуждым этому холодному миру фактов и законов. Критический рационализм не самопротиворечив, но не самодостаточен. Иначе говоря, критический рационализм не в состоянии должным образом охватить сознание в его глубине, с его атрибутами — со-востью и стремлением к бессмертию.

Такая задача по силам лишь религиозному идеализму. Только религиозный идеализм, постулирующий Бога как первую и последнюю реальность и видящий в человеке образ Божий, способен видеть не только "двухмерную поверхность вещей", но и "трехмерную глубину". В свете религиозного идеализма все становится на свое место: опыт превращается в материал для выводов разума, и работа разума является плодотворной благодаря мистической интуиции, проникающей в сущность вещей. Человеческая жизнь становится осмысленной как служение Высшей Цели, дающей нам возможность быть причастными Божественной жизни.

Весь мир, по учению Ройса, есть органическая совокупность индивидуальных существ, начиная с низших и кончая Высшим Существом — Господом Богом. Низшие существа погружены в материальность, от которой они, эволюционируя, освобождаются, становясь причастными Божественной жизни. Следует подчеркнуть индивидуализм Ройса (влияние Лейбница): по его учению, нет мировой субстанции, которая поглощала бы индивидуальность. Даже Бог есть Высшая Индивидуальность. Все существа обладают единственной в своем роде индивидуальностью и способны вступать в общение друг с другом, возносящее их на высшую ступень. Но они способны и к вражде, изолирующей их друг от друга.

Само познание возможно лишь благодаря наличию нормирующей идеи в сознании индивида. Ройс поясняет эту мысль в своем анализе заблуждений. Заблуждение, говорит он, предполагает идею истины, — иначе мы не

воспринимали бы заблуждение как отклонение от истины. Мы впадаем в заблуждение, когда нормирующая сила истины в нас ослабевает. "Что же такое заблуждение? Заблуждение, отвечаем мы, есть незавершенная мысль, которая по отношению к высшей мысли (объемлющей заблуждение и его не найденный объект) воспринимается нами как заблуждение, долженствующее быть преодоленным. Без идеи истины нет ни истины, ни заблуждения". Иначе говоря, самая способность человека ошибаться вытекает из его свободы и предполагает его способность постигать истину. А личная мысль включает в себя потенциально и мысль Бога, которая может стать раскрытой или нераскрытой в нашем сознании (несколько абстрактный язык, которым пользовался Ройс, есть прямое наследие Гегеля и Лотце — тогда было принято так выражаться).

Эту же идею о потенциальном присутствии высшей Божественной мысли даже в замутненном человеческом сознании Ройс варьирует в следующем поэтическом отрывке: "Самая незначительная и эфемерная мысль, которая осеняет ум ребенка или которая меняет на мгновение выражение лица молодой девушки — содержит и воплощает в себе нечто от Божественного Логоса".

Итак, человеческая личность способна познавать истину, поскольку она преодолевает свою низшую, материальную природу и возносится к миру духовному. Однако, полнота истины недостижима для отдельной личности. Эта полнота истины может раскрыться лишь в "идеальном сообществе" — в сотрудничестве индивидов, ищущих истину. При этом должны быть приняты во внимание и познавательные усилия предшествующих поколений.

Говоря словами философа: "Я настаиваю на исключительной важности этого процесса, в ходе которого христианство рассматривает это сообщество не только как агрегат, но и как коллективную личность, которая безмерно обогащает память индивидуальной личности". Высшим образцом такого идеального сообщества является для него христианская Церковь во главе с Иисусом Христом. Тут поневоле вспоминается "соборная гносеология" Хомякова, по учению которого Истина, не-

доступная индивидуальному сознанию, может быть раскрыта лишь в Церкви как в соборном целом.

Это совпадение тем разительнее, что Ройс не имел ни малейшего понятия о русской философии, которой западные философы, притом, очень немногие, стали интересоваться лишь в XX веке. Здесь имеет место не влияние, а хотя бы частичное "родство душ".

Пробный камень всякой религиозной философии — проблема происхождения зла. И в постановке, и решении этой кардинальной проблемы Ройсом отражаются как сильные, так и слабые стороны его учения.

Следуя отчасти Лейбницу, Ройс различает три вида зла: зло метафизическое, заключающееся в конечности и ограниченности каждого индивида, далее — зло естественное — естественные бедствия, болезни и смерть и зло нравственное — сознательное нарушение морального закона. Что касается первого (метафизического) зла, то возмущаться им все равно, что возмущаться тем, что Бог сотворил мир. Ибо мир есть совокупность конечных, ограниченных существ. Зло в этом смысле содержится в самом понятии "мира".

Зло естественное (болезни) несет с собой страдания, завершающиеся смертью. Но страдания и муки суть испытания, в которых закаляется человеческий дух и без которых не могло бы проявляться Добро. Зло может быть преодолеваемо добродетелью и побеждено Божией благодатью. Ройс сознает, однако, что это — еще недостаточное объяснение и не хочет становиться на точку зрения "дешевых утешителей" многострадального Иова, образ которого он нередко вспоминает в главах о зле.

"Ответ Иову должен быть таким: Бог, в последней глубине, есть Существо не совершенно чуждое тебе. Он — абсолютное существо. Но ты существуешь заодно с Ним, ты — часть Его жизни. Он — Душа твоей души. Когда ты страдаешь, твои страдания — также и страдания Бога".

Эта мысль Ройса (о страданиях Божества), опять-таки, совпадает с идеей другого русского философа Бердяева, который считал, что теодицея (оправдание Бога) этически возможна только если мы признаем, что и сам Бог страдает. Бердяев выразил эту идею более уг-

любленно, чем Ройс. Но первенство во времени принадлежит Ройсу, причем, возможность какого-либо влияния Ройса на Бердяева исключается. А что до возмущения Ройса дешевыми утешителями Иова, то соответственные цитаты легко подыскать у Льва Шестова (см. его "На бесах Иова"). Таким образом, частичное, но существенное родство идей Ройса с русской религиозной мыслью несомненно.

Третий вид зла — сознательное нарушение морального закона — может быть побежден только добровольным раскаянием грешника. Нарушенный моральный закон должен быть восстановлен, и рано или поздно грешник должен убедиться, что его путь зла ведет к изоляции от общества. Победа Добра обеспечена, но своими злодеяниями мы отдаляем момент этой победы. Здесь в Ройсе сказывается моральный оптимизм, типичный для XIX века.

В пределах этой краткой статьи я должен был пропустить много важных деталей, относящихся к жизни Ройса, в частности, его высокопоучительную полемику с Уильямом Джеймсом, его философским противником и личным другом, и его замечательную "Философию ложности". Поэтому закончу эту статью общими выводами. Габриель Марсель, автор первой и лучшей до сих пор работы о Ройсе, считает его учение "переходной ступенью от абсолютного идеализма Гегеля к современному религиозному экзистенциализму". Если современная американская философия, где доминируют логический позитивизм и прагматизм, отошла от путей Ройса, то будем надеяться, что в будущем она возродит дух его учения, в котором он гармонически сочетал требования разума с запросами верующего сердца.

Наряду со своим философским антиподом, — Уильямом Джеймсом, Джозайа Ройс может считаться самым крупным американским мыслителем.

Мне хотелось бы закончить эту статью о Ройсе одной характерной цитатой из него: "Если бы не было мучительного стремления во времени, — не было бы и блаженного покоя в вечности".

**Сергей Левицкий**

## ТОЛСТОЙ И ФЕТ: ОПЫТ ЖИЗНЕСТРОИТЕЛЬСТВА

С общего доверия к художественному откровению началась эта дружба. Она объединила два опыта русской культуры, две ее традиции: у Толстого — опыт русского просвещения XVIII века с его эзотерической рефлексией о человеке и космосе, с его нравственной внимательностью и Богоцентризмом, у Фета — русский антологизм с его ностальгией по античным канонам, где поэт был ясновидящим, вопрошаемым об истине, по праву своего дара причастным Божественной мудрости.

В 60-ые годы в споре славянофилов и западников-либералов с наступательной идеологией разночинцев Толстой и Фет заняли самостоятельную позицию, ставящую под сомнение способ идеологического мышления как такового. Основным для них оказался вопрос о новом качестве знания, которое открыто художнику и которое меняет качество жизни. Гносеологическая позиция — вопрос о новом качестве знания и жизни — сближала их, пожалуй, с Иваном Киреевским в его последних работах, хотя их акценты были разными: у Киреевского — на религиозном, а у Толстого и Фета — на художественном откровении.

На первый взгляд нет ничего парадоксальнее двух этих имен — Толстой и Фет, — поставленных жизнью рядом. Хрестоматийный пример бездумности, легкости, "поэт весны и любви", человек, заключивший пари с И. Введенским, что и через двадцать лет он будет отрицать бессмертие души и бытие Бога, "консерватор и кре-

постник" — Фет, и рядом Толстой, мучительно вопрошающий свою совесть о Боге, об истине, ищущий любви и жалости к ближнему. Немногочисленные исследователи, обратившие внимание на интересный феномен этой дружбы, искали объяснения ей в "общности дворянского инстинкта" или в "органичном восприятии жизни". Такая постановка вопроса отчасти разъясняла, но не раскрывала существа коллизии. Оставалось неясным их совместное желание выйти из идейного контекста времени, их недовольство всеми существующими философско-эстетическими платформами. Оттолкнувшись от людей и концепций, не решавших вопросов, стоящих перед его совестью, Толстой неожиданно нашел себе единомышленника в лице Фета, человека, не искавшего компромиссов со своим временем, неутомимо противопоставлявшего голос Муз доводам пользы и необходимости. Эстетический максимализм поэта нёс в себе возможность создания такой реальности, в которой нашли резонанс и поддержку и подавляющий мир толстовского творчества, и беспощадный разговор Толстого со своей совестью, и заглядывание по ту сторону добра и зла. Это реальное поле интересов отстранило их от злобы дня, определило векторы их жизни и творчества.

В начале 60-ых годов их умонастроению больше всего соответствовала позиция сторонников "чистого искусства", которая несла в себе возможность разрешения противоречий времени в гармонических проявлениях духа, в искусстве. Существенное для "чистого искусства" противопоставление "временным идеалам" вечных истин означало для Толстого и Фета различие между интуитивно-сакральным и рационалистическим знаниями и было органично для них обоих. Сторонники "чистого искусства" противопоставляли социально-обличительной литературе нравственно-эстетический платонизм, радикальному рационализму — интуитивистские и метафизические идеи. За этим стояло вполне определенное стремление повернуть русскую общественную мысль к творческому источнику — литературе, философии, религии, вернуть ей потребность в непредвзятом, многостороннем познании, в "чистом искусстве". Эту позицию позднее попытался объяснить Н. Страхов: "Искусство связано естественно, по самой своей сущности, со всеми выс-

шими интересами человеческой души и потому должно быть свободно, не должно быть искусственно подчинено этим интересам. ("Некрасов и Пушкин").<sup>1</sup>

Толстому, недовольному обличительным тоном и утилитарным отношением к искусству, возобладавшим в "Современнике" после перехода критического отдела журнала в 1856 году от Дружинина к Чернышевскому, были более органичны идеи созерцательности и художественного откровения, которые отстаивали Дружинин, Боткин, Анненков — его "бесценный триумvirат".

Ему была близка позиция "триумвиров", которые подходили к духовным и общественным коллизиям через грани и аспекты истины, открытые художнику и поэту, — людям более изощренного слышания и видения мира. Интерес к новым областям художественного видения, открытие новой духовной реальности они предпочитали вынесению приговора над жизнью, тенденциозности, дидактике "натуральной школы" 60-х годов.

"Красота составляет вечную основу явлений мирового духа, основу всей неисследимой творческой силы вселенной",<sup>2</sup> — писал Боткин в статье о Фете, которую Толстой назвал "катехизисом поэзии". Толстой был настолько захвачен этими идеями, что даже религию в этот период он сводил к искусству: "Христианство — оно всё художество", записал он. (Записная книжка, 17-го февраля 1858 г.) Занятый напряжёнными поисками духовно-деятельных источников в жизни и литературе, он откликнулся на признание искусства высшей безусловной реальностью, а также на идею мессианства художника, призванного учить людей, особенно важную в период, когда, в сущности, решался вопрос, за кем пойдёт русское общество. "Неужели таков закон природы, что полезное противоречит прекрасному, цивилизация — поэзии?" спрашивал Толстой в минуту сомнения в "Отрывках из дневника" (т. 5, стр. 15). Он видел в искусстве реальную силу, способствующую сближению людей. "Рассерженую" обличительную литературу "желчевиков" он

---

<sup>1</sup> Н. Страхов. Заметки о Пушкине, 2 е изд., К. 1897 г., стр. 176.

<sup>2</sup> В. Боткин Сочинения, т. I, СПб., 1891, стр. 388.

не принимал ни нравственно, ни эстетически, видя в ней подмену сакрального профаническим.

Как художника его особенно интересует в эти годы воздействие красоты на душу, заложенная в искусстве возможность преображения человека: "Вместо усталости, рассеяния, равнодушия ко всему на свете, которые я испытывал за минуту перед этим, я вдруг почувствовал потребность любви, полноту надежды и беспричинную радость жизни... Вот она... красота и поэзия. Вдыхай её..., наслаждайся, чего тебе ещё надо! Всё твоё, всё благо", — так описывает он в "Люцерне" этот важный для него момент внутренней диалектики, ведущей к реальным отношениям с миром. Он всегда был повернут к внутреннему смыслу жизни и старался "дорыться до первоначальных слоёв во всём". Идея преображения под воздействием творчества увлекла Толстого возможностью непосредственного влияния мира платонических норм и первообразов на человека.

Оценка Толстым в "Исповеди" своих взглядов тех лет делает очевидными те ожидания, которые молодой писатель вкладывал в идею "чистого искусства". Самой важной и раньше всех обманувшей его идеей была идея мессианизма, которую он хотел понимать, прежде всего, как идею духовного учительства. Вопрос о "литературном учительстве" принимает в его глазах характер "очевидной лжи".

Убеждение в том, что последняя истина только в искусстве, что только искусство дает "великое откровение" и особенно уверенность, что "увеличившееся благосостояние народов непременно поведет за собой и возвышение нравственных потребностей их"<sup>1</sup> не были у Толстого безусловными даже во время наибольшего сближения с "триумвирами". Они не выдерживали напора толстовского сомнения и нравственного анализа и оказались бессильными перед вопросами, данными "только для того, чтобы они вечно ставались вопросами" ("Люцерн"). Попытки же Анненкова, Боткина и Дружинина сочетать эстетический платонизм с идеями

---

<sup>1</sup> В. Боткин Сочинения, т. I, СПб., 1891, стр. 354.

социального прогресса были в его глазах эклектизмом и вскоре оттолкнули его от его "бесценного триумвирата".

Взгляды этой поры Толстой назвал "сословно-писательскими". Веру в них разрушил его вопрос самому себе: "что я знаю и чему мне учить?" Задав этот вопрос, Толстой невольно выделил себя из сферы общественно-философской проблематики, отмежевавшись тем самым от всех объективных рассудочных теорий, перенеся недовольство временем на самого себя, вернувшись к своей задаче "сделаться лучше". Внутреннюю алхимию делания самого себя и борьбу с собой, с низким в себе он противопоставил борьбе идей, мнений, общественной полемике, столь накалявшим атмосферу его времени. По уединенности позиции и занятости своим "душевым делом"<sup>1</sup> ("Дело мое — душа и прочное дело жизни" Н. Гоголь) Толстого можно сравнить разве только с Гоголем, который в своей "Авторской исповеди" назвал себя человеком, проводшим "несколько лет внутри себя".<sup>1</sup> Проблематика Толстого всегда отличалась эгоцентричностью, нравственным беспокойством и поисками ответов в самом себе.

Вопрос о принципиально иной умственной жизни, проникнутой "постоянной памятью об отношении всего временного к вечному и человеческого к Божественному" могли бы сблизить Толстого со славянофилами. Поставленные славянофилами вопросы о связи с почвой, идея народного духа не могли не вызвать у него сочувствия. Однако, внимание к народному духу, тяготение к патриархальным нормам жизни не принимало у Толстого форм социальной доктрины. Он понимал свое дворянство как систему нравственных обязанностей перед крестьянами, землей. Это было живое, интуитивное восприятие народного духа, природы, земли. Сформулированной К. Аксаковым проблеме "внутреннего состояния России" он противопоставил свою "внутреннюю Россию", в целом симпатизируя славянофильской постановке вопроса о нравственном состоянии общества. Надежды, которые славянофилы возлагали на общину как инструмент социального и нравственного развития обще-

---

<sup>1</sup> Н. Гоголь. Сочинения, СПб, 1908, стр. 1197.

ства были несозвучны толстовским поискам ответов в себе, его недоверию к внешним решениям.

Толстой не мог найти общего языка со славянофилами и в очень важном вопросе об искусстве. Серьезные расхождения в их подходе к искусству проявились в возражении председателя Общества любителей российской словесности А. С. Хомякова на речь Толстого при избрании его в члены общества в 1859 году, в котором Хомяков выступил как представитель тенденциозного искусства. Толстой подчеркнул принципиальность различия между тенденциозным и собственно искусством. В то время, как Достоевский в статье "Г.-бов и вопросы об искусстве" объяснял крайностями спора разделение искусства на "чистое" и "утилитарное", Толстому с его повышенными надеждами на духовно-действенную литературу было важно публично отмежеваться от тенденциозной литературы, отражающей временные интересы общества и потому односторонней.

"Как ни велико значение политической литературы, отражающей в себе временные интересы общества, как ни необходима она для народного развития, — говорил Толстой в своей речи в Обществе, — есть другая литература, отражающая в себе вечные общечеловеческие интересы, самые дорогие, задушевные сознанию народа, литература, доступная человеку всякого народа и всякого времени, литература, без которой не развивался ни один народ, имеющий силу и сочность". Такая литература представляет собой "серьезное сознание серьезного народа", (т. 5, стр. 273).

В этом же году Толстой рекомендовал Фета в члены Общества любителей российской словесности. Фет выделялся своим максималистским требованием бесполезности поэзии даже среди сторонников "чистого искусства". «Субъективный опыт, "непосредственное знание" он противопоставлял напору общих мнений, объективируя свой внутренний мир, отстаивая его жестко и последовательно, несмотря на внешнее добродушие поведения. Безусловное доверие своей поэтической интуиции, своему таланту были для него в высшей степени характерны. За его антирационализмом стояло ощущение более глубокой реальности, более серьезного синтеза. Музыкальная неуволнимость его таланта, мир неясных наме-

ков и ассоциаций, выражение "тревоги получувств", внимание к тонким душевным линиям и рисункам вели поэта к той реальности, где, по его словам, становилось очевидным "тайное сродство природы и духа или даже их тождество".

Своеобразие поэтического опыта Фета — его сконцентрированность на душевном мгновении, на поэтическом "теперь", сознательная направленность на интуитивное в себе, и новая душевная и духовная реальность, открываемая на этом пути как синтез природно-душевных начал, дающий прозрение "из времени в вечность" — все это приближало поэта к той же области знания, к которой стремился Толстой своими путями. Максималистская позиция Фета, уверенная погруженность во внутренний мир, в тот неиссякаемый поток, в котором он видел единственно реальные основания жизни, — делали его позицию родственной Толстому.

Выросший в немецком пансионе, Фет был вскормлен немецкой романтической поэзией, оставаясь чуждым рационализму немецкой философии. Ему была близка новалисовская антитеза: "...кто не находит того, что ищет, путь уйдёт в мир книг и искусства, в мир природы — это вечное единство древности и современности пусть живет в этой гонимой церкви лучшего мира. Возлюбленную и друга, отечество и Бога обретёт он в них".<sup>1</sup>

Но, в отличие от романтиков, к природе Фет подходил как работник. Метафизико-эстетский смысл, который они вносили в эту антитезу, сочетался у него с трезвым практическим умом. Фет не принимал ни платоновского пренебрежения к плоти и миру, ни отвлеченной рассудочности. Диалектической мечтательности он предпочитал здравый дедовский опыт. Он отстаивал знание, которое включало бы целостный опыт человека — и в его связи с землей, и в его напряженных вопрошаниях неба. Его здравый смысл аналогичен глубокому смыслу, скрытому в народной традиции и прекрасно перекликался с созвучным поэту античным строем мышления.

Интерес к органической жизни природы и человека,

---

1) «Литературная теория немецкого романтизма», Л., 1934, стр. 127.

убеждение в непознаваемости законов жизни, недоверие к разумным путям прогресса не случайны для Фета — за ними стояла серьезная область художественных и метафизических исканий, в которой они с Толстым видели возможность новой духовной цельности.

За обращением в споре с современностью к правде земли, к правде "буйвола и Лукашки" (Фет — Толстому, 4 апр. 1863) было слышание того "импульса жизни", философское оправдание которого они нашли впоследствии у Шопенгауэра. Убежденность, что естественная стихийная, "роевая" жизнь ближе к платоновским первообразам, чем рационалистические концепции, восприятие полноты природной жизни, сущности жизни, а не её "эфемерной оболочки", под которой они понимали идейно-социальный контекст, полемически заостренное недоверие к вопросам вроде: "достоинство гражданина, достоинство труда, женщины и прогресс" (Фет — Толстому, 19 ноября 1862) — были тем основанием, на котором строились отношения Толстого и Фета и дальнейший совместный опыт их жизнестроительства. Футуристическому и ретроспективному реформизму они противопоставили принятие существующих жизненных структур: ("Он мне про эмансипацию, а я стану редьку сажать". А. Фет). Газетно-журнальным страстям они предпочли хозяйствование в своих имениях, видя в этом реальные формы связи с миром. В своем социальном статусе — дворянстве — они нашли модель всестороннего служения, включающем в себя служение таланту, земле, семье.

"Дворянский инстинкт" обоих писателей, о котором говорили некоторые исследователи и о котором писал сам Фет, указывая на "свежий неизломанный инстинкт патриархального помещика" Толстого, был, прежде всего, формой утверждения независимого внутреннего пространства. Творчество и земля оказались для них связанными своей "внеразумностью", и в том, и в другом они искали сокровенный смысл. Фету было понятно и близко намерение Толстого через мир данности придти к высшему знанию.

Привычные формы литературных группировок и журнала оказывались недостаточными для утверждения их взгляда на мир, и потому не могли состояться их пла-

ны совместного издания литературного журнала в 1857-1858 годах.

Подробнее о затеваемом журнале мы узнаем из письма Толстого В. Боткину, в котором Толстой предлагает ему участвовать в журнале, где по предположению Толстого и Фета, должно было сосредоточиться "все, что является и явится чисто художественного" (4 янв. 1858).

На проекты издания журнала откликнулись многие писатели, с которыми Толстой и Фет в это время сошлись во взглядах на искусство по вопросам, сформулированным Толстым в связи с намечаемой программой журнала в том же письме В. Боткину: "в теперешнее время... политический грязный поток хочет решительно собрать в себя все и ежели не уничтожить, то загадить искусство", необходимо организовать "чисто художественный журнал", который объединит людей, верящих "в самостоятельность и вечность искусства". Эти люди спасут "вечное и независимое от случайно-одностороннего и захватывающего политического влияния". (4 янв. 1858 г.).

Опасения за судьбу искусства на время объединили Толстого и Фета с идеологами "свободного искусства" П. Анненковым и А. Дружининым, с либералом И. Гончаровым, с писателем-разночинцем А. Писемским и "чистым художником" А. Майковым. Цель журнала заостренно нетенденциозна: "Плакать и смеяться". В этом журнале предполагалось утвердить иные художественные принципы, традиции высокого искусства, назначение его — "сделаться учителем публики в деле художественного вкуса".

Однако у Толстого интерес к журналу был отодвинут более важным вопросом о знании, связанным с его внутренним самоопределением, с постоянно возвращающимся толстовским: "что я знаю и чему мне учить?" (т. 23, 5). Именно этим объясняется категорический тон в письме к Дружинину: "заносить меня в список литераторов незначет".

Дружинин был далек от истины, когда пробовал объяснить только литературной усталостью и творческими неудачами уход двух писателей из литературы. Бескомпромисность Толстого и Фета в стремлении к органичному целостному знанию, снимающему одностороннюю ложь рассудочности, выдвигающему на первый план жиз-

ни духовный опыт, открытый поэту и художнику, и, вместе с тем, умение находить то же знание в практической земледельческой деятельности определили "усадебную" форму их возражения современникам. Увидев недостаточность литературной оппозиции, они обратились к двум бесспорным реальностям — творчеству и земле — "... и холодная она и неразговорчивая, и важная, и требовательная, да зато уж такой друг, которого не потеряешь до смерти, а умрешь — всё в неё же уйдешь", — пишет Толстой Фету 12 мая 1861 года.

Вопрос об их "почвенничестве" неоднозначен. Фет искал и нашёл в поместной жизни социальный статус, "душевную осёдлость" и материальную независимость. Она была для него сферой практической деятельности, где заканчивалась безответственность рассудочных теорий. Позиция Фета была характерна разграничением областей, и в каждой из них он был максималистом. "Насколько в деле свободных искусств я мало ценю разум в сравнении с бессознательным инстинктом (вдохновением) ..., настолько в практической жизни требую разумных оснований, подкреплённых опытом".

Для Толстого его хозяйственная деятельность была выражением близкой ему идеи управляющего, заботливо пекущегося о порученном ему имении — один из глубоких евангельских образов, к которому он постоянно возвращался.

Толстой и Фет были свидетелями утверждения в русском общественном мнении рационально-прагматических идей за счет интуитивно-сакральных. Их уход из писательско-журналистской среды был осознанием несовместимости двух этих подходов, решением коллизии через уединение и творчество. Их мир, круг их жизни теперь составили деревенский поместный быт. В этом традиционном укладе жизни Толстой видел для себя большие нравственные возможности: "любовь к деревенской помещицкой жизни ... прелесть деревенской жизни ... состоит не в спокойствии, не в идиллических красотах, но в прямой цели, которую она представляет, — посвятить жизнь свою добру — и в простоте, ясности её" (т. 4 стр. 363). Литературную среду им заменило творчество, адресованное друг к другу. Добровольно взятые на себя заботы и обязанности, связанные с ведением хозяйства, и

с обучением крестьянских детей в яснополянской школе Толстого, они рассматривали как ту реальность, которая возвращала их к первоначальным жизненным отношениям — между хозяином и работником, учителем и учеником. Толстому свойственно было рассматривать эти отношения как опорные моменты человеческой жизни и общего миропорядка. Прав Г. Флоровский, утверждая, что "Бог для Толстого не столько Отец, сколько Хозяин, и человек работник у него".<sup>1</sup> И эту работу Толстой понимал как "духовную брань", переделывание себя, приближение к человеческому первообразу.

Такой же универсальной Толстой представлял идею учительства. Он подошел к ней, прежде всего, как искатель нравственно-эстетической истины. Это сказалось в устройстве яснополянской школы. О радикальности его подхода можно судить по статье: "Кому у кого учиться писать: крестьянским детям у нас или нам у крестьянских детей?", где крестьянские дети выступали носителями знания.

На несколько лет Толстой увлеченно погрузился в педагогику: "Не перестаю думать об этом и... надеюсь из всего этого составить книги с тем заключением, которое вышло для меня из моего трехлетнего страстного увлечения этим делом". (Фету, 16 мая 1865 г.). Для Толстого его педагогические занятия были, в то же время, решением мучивших его нравственных вопросов. Свои обязанности в это время он представляет себе очень четко: "нужно Марфутку и Тараску выучить хоть немного тому, что мы знаем". (Фету, 23 фев. 1860).

Если Толстой в своей яснополянской учительской практике пробовал придти к возможному для него гармоническому отношению с миром, в котором согласовывалось для него учительство и ученичество, то Фет в "латинской грамматике" думал найти панацею от всех бед. Для Толстого на всю жизнь занятия с "крестьянскими детьми" остались "самым светлым периодом жизни" (т. 74, стр. 239), и его нравственный мир в 60-е годы нельзя понять без педагогических занятий. Устройство школы для крестьянских детей, интерес Толстого к педагогике были для него формой воздействия на мир.

---

<sup>1</sup> Г. Флоровский. Пути русского богословия, II., 1937, стр. 480.

Нуждаясь в связях с окружающим и теряя одни, Толстой искал и опробывал другие. Педагогика в это время дала ему "душевную оседлость, строгость, гордость, силу" (Дружинину 9 октября 1859 г.). В письме к Чичерину Толстой пишет о своих педагогических занятиях: "делаю дело, которое мне так же естественно, как дышать воздухом, и вместе такое, с высоты которого... я часто с преступной гордостью смотрю на вас прочих" (февр. 1860).

Подобно тому, как хозяйственная деятельность Толстого была ответом на политические и экономические идеи либералов и демократов, так и его педагогическая деятельность была ответом на просветительские идеи времени. Он понимал свое дворянство как учительство, как систему обязанностей перед "младшим братом". В педагогических занятиях для Толстого сходилась множественность внутренних линий — и чувство дворянского долга, и руссоистский интерес к "природному" человеку, и возможность наблюдать движения детской души, управлять ими — задача, важность которой в духовном и социальном планах он хорошо слышал. Толстой строил свою педагогику по принципу "природосообразности" Яна Амоса Коменского, для которого учитель был слугой природы.

Этот интерес к человеческой природе, еще близкой к своим первоначальным формам, понимание естественной красоты ребенка были, без сомнения, близки Фету, однако, ему был чужд просветительский импульс педагогических занятий Толстого. И потому само понимание "первоначального" сознания было у них во многом несхожим. Идея гармонии, возражение разладу, который нес в себе человек "железного века" носили у них неодинаковый характер.

Недовольство настоящим и неверие в будущее, выразившиеся в разочаровании в прогрессе, в поисках идеала, неизбежно обращали взгляд поэта в прошлое. Это была форма пассаизма. Художественное чутье Фета подсказывало ему искусственную действительность времен "Илиады". В поисках идеального времени он воссоздал в самом себе эстетически заверченный мир античной поэзии и философии, подобно Чаадаеву считая, что "классического древнего мира не доставало нашему развитию".

О силе тоски по совершенству прошедшего можно судить по стихотворению Фета "Диана", приводившему в восторг Боткина, Тургенева, Достоевского, Некрасова. Достоевский в статье 1861 года "Г-бов" и вопрос об искусстве" писал о "Диане": "Это отжившее, прежнее, воскрешающее через две тысячи лет в душе поэта... с такой силою, что он ждет и верит в молении и энтузиазме, что богиня сейчас сойдет с пьедестала и пойдет перед ним, "молочной белизной мелькая меж древами".<sup>1</sup> Подходя к "прошедшему идеалу" Фета "не наивно, а исторически", Достоевский видит в нем "бесконечный зов, тоску о настоящем".<sup>2</sup> Причина этой грусти и тоски, по Достоевскому, в том, что античной богине "не надо воскресать..., не надо жить, она уже дошла до высочайшего момента жизни; она уже в вечности": "Я ждал... Но мрамор недвижимый Белел передо мной красой непостижимой".<sup>3</sup>

Фет вопреки исторической логике не хотел считаться с необратимостью времени, и совершенство прошедшего он переносил в будущее. На настоящее он смотрел ("оглядывался") из прошлого. В письме к Толстому намечается то же противопоставление: "Когда сидишь с древними... да оглянешься на наш век, то разве можно назвать это смешным и глупым словом прогресс. У тех, как у Горация, у Ювенала сзади... Рим и целая твердая философия" ... (7 июня 1884 г.) Идея Рима была определяющей в его философских ассоциациях.

Отказываясь от социальных реформ и общественных преобразований как от утопий, Фет признавал свои поместные занятия единственно реалистическим способом решения социальных проблем. Вопрос об отношении к своему хозяйству, к обязанностям помещика получает для него еще более принципиальное значение, становится вопросом о жизненных идеалах. И философия Шопенгауэра помогла Фету осознать "ту слепую волю, которой руководствовался всю жизнь" (Толсто-

---

<sup>1</sup> Ф. Достоевский. Собр. соч., т. 13, Госиздат, М — Л, 1930, стр. 89.

<sup>2</sup> Там же, стр. 90.

<sup>3</sup> Фет А. А. «Диана», (1847).

му 27 мая 1880 г.), добиваясь потомственного дворянства.

В середине 70-ых годов искание смысла жизни у Толстого стало идти вразрез со всем тем, что составляло содержание его жизни на протяжении десяти-пятнадцати лет: ни педагогика, ни семья, ни хозяйство уже не давали ему прежнего удовлетворения. Его интересы сосредоточиваются на "вечных" вопросах — о жизни и смерти, интерес к "жизнестроительству" уступает место концентрации на темах "потустороннего". Но и в этот период, мучительно окрашенный сомнениями, Толстой не отказывается от понимания необходимости для человека его связи с землей, его долга перед ней. Осознание взаимной связи между почвой и сеятелем, их взаимной поддержки, и глубокое убеждение в жизнеспособности этих отношений в противоположность головному вмешательству в строй жизни было общей чертой Толстого и Фета.

Раздумья Толстого над "отношениями конечного к бесконечному" (т. 23, стр. 36) привносят элемент напряженной рефлексии в их взаимоотношения, и в переписке этих лет размышления о конечной цели бытия вообще и своего, в частности, занимают много места.

Представление о смерти у Толстого и Фета в 60-ых годах было во многом сходным. Недаром Толстой был так откровенен перед Фетом в выражении горестных чувств и мыслей после смерти брата. В письме к Фету 17 октября 1860 года Толстой делится с ним своими страшными сомнениями: "к чему все, когда завтра начнутся муки смерти со всею мерзостью, подлостью лжи, самообманывания". В 60-х годах это чувство отчаяния, страха, ужаса и бессилия перед неизбежностью, заставило Толстого отказаться от идеи прогресса, но в то время Толстой противопоставил ему веру во вразумные начала жизни. В первой половине 70-х годов основные начала жизни были поняты как воля, составляющая внутреннюю сущность мира. Вопрос о "ничтожестве", остающимся за границами хотения жизни вновь вернул Толстого к факту смерти. С годами он стал все более напряженно думать о философском смысле смерти и ему казалось, что Фет во многом должен быть согласен с ним.

Толстой пишет Фету 3 мая 1876 года "я не встречал

людей, которые бы так искренно, так взаправду смотрели на великую нирвану и даже сансару. Люди обыкновенно об них не говорят". Толстой, соглашаясь с Фетом, писал "я согласен, что, сколько бы я о ней ни думал, я ничего с ней не придумаю другого, как то, что эта Нирвана ничто" (30 января 1873 г.).

И Фет в письмах к Толстому называет смерть "отрицательной Нирваной, дверью в темноту". (20 янв. 1873 г.). 1873 г.).

Теперь Толстому в Фете становится близка другая сторона личности: способность "в этой жизни смотреть за пределы ее". "Глубоко родственная... натура-душа" (28 апреля, 1876 г.), так отзывается Толстой о друге, имея в виду эту общность.

Во второй половине 70-х годов — лейтмотивом их отношений стал общий пессимистический взгляд на жизнь.

Но только после духовного кризиса Толстого, о котором он писал в своей "Исповеди", уважение к великому таинству природы приняло у него характер "влечения" к смерти: "Эта была сила, подобная прежнему стремлению к жизни, только в обратном отношении. Я всеми силами стремился прочь от жизни" (гл. 4).

Вопрос о смысле конечного существования в бесконечном мире всей своей мучительной нерешённостью встал перед Толстым в свете философии Шопенгауэра.

К Шопенгауэру Толстого привели размышления о "всей сложности тех условий, при которых совершается история" (письмо Фету, 12 ноября, 1876 г.). Этот философ заинтересовал Толстого тем более, что рассуждая иным образом ("подходя с другой стороны") он делает те же выводы, что и Толстой ("говорит... то же, что я", Фету 10 мая 1869 года).

Искреннее сочувствие у Толстого вызвало стремление Шопенгауэра противопоставить социальным идеалам современников индивидуальную мораль. "В мире как воле и представлении" философ говорит так: "именно к моральному сводится все по свидетельству нашего сокровеннейшего сознания, и коренится это моральное только в индивиде как направление его воли... только жизнь индивида обладает единством, связью и истинным значением".

Толстой в шопенгауэрском противопоставлении частного общему, индивидуального — общественному услышал проповедь морального совершенствования, а Фет получил ту философию, которая систематизировала его требования к жизни.

Те прежние занятия, которые занимали большую часть его души и были смыслом его "конечного" бытия: творчество и семья — не утешали его в сознании тщеты жизни.

Фет старается свести всю нравственную работу Толстого к страху смерти, которому противопоставляет свое смелое безразличие к этим вопросам:

"Если я иногда и думаю о смерти, то без содрогания или отвращения, и мне кажется, что возиться с этой неизбежной операцией так упорно — малодушно". (Толстому, 18 октября 1880 г.).

Фету был чужд страх смерти: "небытие. Я его помню...". Он, понимавший Толстого с полуслова, так же, как и Толстой, дороживший тоном понимания до полупонамек, который установился между ними, в вопросах этических исканий Толстого проявляет поразительную глухоту. Не случайно и признание Фета Толстому в том, что четвертую книгу "Мира как воли и представления" Шопенгауэра он "невзирая на красноречие, не понял" (28 сент., 1880 г.). Речь идет о размышлениях Шопенгауэра о справедливости, доброте и страдании с эпиграфом "Когда наступило познание, в то же время поднялась из середины любовь". Без знания этой "практической философии" Шопенгауэра наше представление об этике сострадания Толстого будет неполным.

Фету была ближе и понятнее этика страдания ("Где радость теплится страданья"), неизбежным следствием которой был фатализм и смирение перед бессмысленной, равнодушной жестокостью жизни: "не нужно и бессмысленно проповедовать воле не пожирать, так как она жизнь, а жить значит пожирать... страшно только бытие, т. е. жизнь, а не ее отрицание". (Толстому, 18 октября 1880 года). Фет считал, что признание страдания основным законом жизни, было благородной смелостью и истинным мужеством, поставившим его над всеми: "для козявки и Наполеона страдание — страж на рубеже, ко-

торый не надо переходить" (Толстому, 28 сентября 1880 года).

Следствием признания зла основой миропорядка было недоверие Фета к самосовершенствованию, его эгоцентризм связан в немалой степени с неприятием идеи сострадания, а его личный метафизический опыт исключал отвлеченные надежды на абсолютную справедливость. Мировоззрение Фета было трагично своей обнаженной безысходностью. Он не верил ни в земной, ни в небесный рай. А. Григорьев пишет о "страшном, хаотическом брожении стихий... души" у молодого Фета и продолжает "я не видел человека, которого бы так душила тоска, за которого бы я больше боялся самоубийства".<sup>1</sup>

Но тем сильнее была вера и преданность Фета искусству, преклонение перед красотой мира и перед возможностями творчества:

"Только у вас мимолетные грезы  
Старыми в душу глядятся друзьями,  
Только у вас благовонные розы  
Вечно восторга блистают слезами.  
С торжищ житейских бесцветных и душных,  
Видеть так радостно тонкие краски".

Толстому с его идеалом возмездия, воздаяния за зло, мир в свете философии Шопенгауэра показался злой шуткой, сыгранной кем-то всемогуще-жестоким. Вся его "внутренняя египетская работа", его идеалы самосовершенствования становились бессмысленными. "Если счастье людей в том, чтобы пожирать друг друга... как это выходит у Шопенгауэра" (Фету, 5 октября 1880 года).

Толстой всегда видел смысл жизни в служении высшему нравственному принципу. Мирв беспощадной шопенгауэровской воли он противопоставил христианскую идею непротivления — один из самых мощных нравственных императивов: "счастье в том, чтоб не противить-

---

<sup>1</sup> «Репертуар и пантсон», 1846, № 1, стр. 15.

ся злу и прощать и любить ближнего" (Фету, 5 октября 1880 г.). Учение Христа вернуло Толстому мир справедливости, веру в который "распял Шопенгауэр", стало "возвещением о благе в жизни".

И в вере миллиардов, в их неразумном знании нашел Толстой для себя опору, дающую возможность жить. Волю Шопенгауэра заменила вера как основа жизни: "Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит" (гл. 9). В вопросах веры в "бесконечного Бога", "связи дел людских с Богом, понятиях нравственного добра и зла" (гл. 9) Фет, воспитанный на античных стоических образцах, уже не мог быть понимающим собеседником.

В толстовском восприятии христианства отчетливо видна печать русского XVIII века — смесь просветительской нормативности с масонством, нравственного пафоса с религиозной рефлексией. Фет, не принимавший рационалистической рефлексии Толстого и наблюдавший со стороны его нравственные искания, отдавал должное напряженности и универсальности совершавшейся в нем внутренней работы. "Держись единственного Льва Николаевича и Ясную Поляну, представляющую единственную действительную Ясную Поляну в непроглядном мраке нравственного дремучего леса", — писал он Толстому 31 марта 1878 года.

Вспыхнувший временный интерес Толстого к Гомеру и Геродоту, о котором он пишет "любителю антиков" Фету, не внес больших изменений в содержание их отношений. Хотя заново перечтенная "Илиада" заставила его согласиться с необходимостью античного опыта для русской образованности — "Можете торжествовать — без знания греческого нет образования", "из всего истинно прекрасного... что произвело слово человеческое, я до сих пор ничего не знал", (1 января 1871 г.) — в самом главном вопросе, в вопросе о знании, он не извлёк для себя ничего нового: "...какое знание? Как его приобретать? Для чего оно нужно? На это у меня есть ясные, как день, доводы". (1 января 1871 года). Античный логос ничего не прибавил к динамической модели христианского подвига, которая завладела Толстым.

Впервые Толстому открылась степень его разногла-

сий с Фетом по прочтении присланного ему последним своего стихотворения "Никогда". При одинаковом интересе к темам потустороннего, при одинаковой постановке вопроса:

"...Кому же берегу  
В груди дыханье? Для кого могила  
Меня вернула? И мое сознание  
С чем связано? И в чем его призвание?  
Куда идти, где некого обнять,  
Там, где в пространстве затерялось время?"

Толстой по-другому смотрит на жизнь и смерть. Он пишет "я отвечаю на него иначе, чем вы. Я бы не захотел опять в могилу. Для меня остаются еще мои отношения к Богу, т.е. отношения к той силе, которая меня произвела, меня тянула к себе и меня уничтожит или видоизменит".

Подробно свои "отношения к Богу" Толстой изложил Фету много лет спустя, только в 1880 году.

В любви к Богу оказались сведенными два равнозначительных для Толстого внутренних начала — разум и сердце, желания людей и благо. Социальное благо открылось ему как результат внутренней уравновешенности, найденной благодаря вере. Как и у Киреевского, "внутренняя цельность мышления" у Толстого становится доступной "верующему разуму", в котором исчезает различие между нравственностью и знанием, образованностью и совестью, и истина духовная становится мерилем произвольных истин человеческого рассудка: "счастье людей должно состоять в непротивлении злу и любви, и разумении разумного. Как же мне не любить, не верить, и не следовать тому свету, при котором благом мне представляется то, к чему стремится мое сердце, то, что возможно, то, что если бы и другие видели в нем благо, дадо бы всем высшее счастье, то, вследствие чего весь мир живых людей являлся не какой-то злой шуткой кого-то, а той средой, в которой осуществляется вместе и разумение, и благо". (5 окт. 1880 г.).

Христианская истина явила Толстому более целостный и высокий мир, нежели тот, который они, возражая

своим современникам, смогли построить с Фетом. Их дружба оказалась ступенькой к новой "духовной брани", которая открылась Толстому в христианстве. Их совместное "искание жизнью" закончилось. Толстой уже безуспешно стучался в двери Оптиной Пустыни.

**Виктория Андреева**

## РАЗМЫШЛЕНИЯ О РЕЛИГИИ

Наша эпоха с ее катастрофическим духовным кризисом является экзаменом для религии, испытанием истине огненным. Нельзя не признать, что образ Христа продолжает оставаться привлекательным для современного человека и принимается им как наивысший этический идеал. Но, при том, трудно не заметить, что посетители храма в большинстве далеки от того, чтобы по существу воспринимать христианство, а обыкновенно ограничиваются только поверхностным выполнением обряда и требований более или менее общепринятой морали. Напрашивается мысль, что истинная религия должна быть сверхрелигией, не имеющей, конкретной формы, в конечном счете, только духовным состоянием. Но развивая эту мысль, можно придти к заключению, что такая высоко духовная религия не может быть достоянием широких масс, чему можно найти подтверждение в словах Христа: "Врата Царствия Божия узкие и немногие могут войти в них". Христианское откровение и его духовный и этический идеалы так ценны и высоки, что человечеству необходимо пройти еще долгий путь, чтобы приблизиться к ним.

Рассматривая судьбы религий, можно заметить, что в каждой из них, в том числе, в христианстве, есть аспекты, в которых преобладают консерватизм, сознание своего превосходства и единственности. В духовно активной религии всегда существовали конфликты, будь то в форме открытой или латентной, между творческим меньшинством и консервативной массой или, как выражается Н. Бердяев, — объективизированной духовной жизнью. Изменения в религиозной жизни совершаются по ступеням — эпохам и на каждом уровне необходима стабилизация. Но эта необходимость относительной стабильности

лизации вызывает в широкой массе верующих желание превратить религию в статическую, навеки установленную систему, очень удобную для внутреннего душевного спокойствия и слабого интеллекта. Однако христианская истина — это истина конкретной жизни во Христе, которая, в конечном счете, должна быть порывом творческой любви, преодолевающей существующие формальные рамки. Необходимо дать ясный отчет, что в Церкви сталкиваются, сосуществуют и сопряжены две этики: этика закона — морально-формальных правил, освященных временем, и этика благодати — творческой любви. Нельзя представить себе ничего выше этой последней.

В своей книге "Этика преображенного эроса" Б. Вышеславцев раскрыл сущность и взаимоотношение этих двух этических позиций. Само осуждение и распятие Иисуса Христа явилось результатом конфликта между ними. Как сказали иудеи Пилату: "мы имеем закон и по закону нашему Он должен умереть".

Н. Бердяев этику благодати называет этикой творчества. Точнее было бы говорить об этике творческой любви. Иисус Христос на примере всей своей жизни, а также в притчах показал высшую правду этой этики. Она проста, но выразить ее в определенных правилах или заповедях чрезвычайно затруднительно, ибо на своих высших ступенях она является уже искусством творить добро. Принимать Его слова и заповеди буквально как абсолютную норму в некоторых случаях противоречило бы самому духу Его проповеди, потому что вся жизнь Его является протестом против законничества и формализма фарисеев.

Нельзя сомневаться, что если бы было возможно установить точные нормы христианского поведения, то Иисус Христос дал бы Свое законодательство, подобно тому, как это сделали Моисей или Магомет. Но, поскольку этого не случилось, необходимо сделать вывод, что самое совершенное нравственное законодательство и учение не в состоянии точно и адекватно выразить полноту христианского вероучения и этики и что конкретизация их в жизни осталась на попечении постоянно действующего Духа Святого. И вот, сопоставляя церковную жизнь так, как она исторически сложилась, с такой, какой она должна была бы быть, мы подходим к основной

проблеме, а именно: к антиномии закона и благодати или, пользуясь языком философии, к отношению между духом и материей. Христос являет нам образ подлинной духовности и внутренней свободы, совершенно господствующих над тяжестью материи, как Он сам о Себе сказал: "Я есмь путь, истина и жизнь". Мы нигде не заметим у Христа стремления организовать отдельную от иудейства религию, а увидим желание усовершенствовать существующую, как Им самим было сказано: "Я пришел не нарушить закон, а исполнить".

Подлинное следование Христу заключается в борьбе изнутри за просветление и преобразование религиозных верований в духе истины и свободы. В этом отношении очень характерным является то место в Евангелии, где Иисус Христос отзывается об Иоанне Крестителе: "Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя, но меньший в царстве небесном больше его" (Матф. 11-11). В словах Христа звучит осуждение духовных возможностей закона, но в то же время нет отрицания самого закона. Объяснение этих слов содержится в той же главе Евангелия, когда Иоанн спрашивает: "Ты ли Тот, который должен прийти, или ожидать нам другого?" В этом вопросе выразилась ветхозаветная формалистическая установка Иоанна Крестителя. Он хотел формального доказательства, как бы паспорта от Иисуса Христа на право быть Мессией. Иоанну нужны были ссылки на Св. Писание. Он не узнал божественности Христа непосредственным восприятием — лицом к лицу.

Апостол Павел проповедовал слово Божье в еврейских общинах, рассеянных по различным городам Римской империи, не требуя немедленного выхода из общин от уверовавших во Христа. Также и в Иерусалиме ученики Христа вначале, как видно, не стремились к выделению из общины. Такое отделение произошло только после гонений на христиан. Создание организационно независимой христианской Церкви произошло как результат естественного хода событий, и в этом смысле его должно понимать как Божественное повеление.

Собственно христианская активность заключается в том, чтобы духовно победить врага, изнутри оказывая влияние на его душу в смысле заповеди о дрожжах и

тесте. Все заповеди непротивления имеют в виду именно эту духовную победу. Смиренно перенося пощечину, отдавая с любовью последнюю рубашку, соглашаясь по принуждению идти два поприща, христианин находится на пути к духовной победе как над собой, так и над другими. Любовь к ближнему и особенно к врагу является не только идеалистически сентиментальным и красивым душевным качеством, но и сильнейшим оружием, реальной силой. Такая любовь делает явной истину, что реальность отдельного, субъективно осознаваемого человеческого "я" не уступает реальности другого человека. Мистический опыт приносит подтверждение того, что "ты" и "я" в абсолютном плане оказываются одной и той же реальностью и только по необходимости наиболее продуктивного творчества добра мы принуждены действовать индивидуально, а иногда даже эгоистически.

Примером компромисса, приводящего к победе, может служить жизнь Василия Великого. Известно, что большую часть своего пастырского служения он находился под властью ариан и умер, не дождавшись торжества православия. Но только благодаря его подготовительной работе и оказалась возможной победа над арианством. В этом мы можем видеть указание Церкви на возможность компромиссов и на то, что сущность и направление духовного творческого усилия важнее официальной формы исповедания (конечно, это может быть приемлемо только в известных пределах).

Потом, когда в IV веке христианство победило, и множество людей обратилось ко Христу не по внутреннему глубокому убеждению, а из-за материальных выгод, духовный и нравственный уровень верующих очень понизился. Опаляющий огонь веры первых христиан не передался с таким же интенсивным напряжением многочисленным новообращенным, погруженным в свои земные и личные интересы. Явилась необходимость эту, хотя бы внешнюю и поверхностную победу над язычеством, закрепить, рассчитывая потом, через воспитание повысить духовный потенциал следующих поколений.

Отцы Церкви разрешили эту задачу таким образом, что в христинской Церкви были усилены материальные элементы. Было совершено частичное отступление от чи-

сто духовной жизни и возвращение к улучшенным принципам Ветхого Завета. Были сформулированы догматы, канонические установления, точная форма богослужения, нормы поведения, различные для священников и мирян и т. п. Одним словом, был введен закон, и свободная христианская вера должна была ему уступить и, частично, даже подчиниться. Надо признать, что такое оформление церковной организации было необходимо и требовалось жизнью, но оставалась нерадостная реальность, что мир был обращен в христианство только внешне. Он как бы был покрыт одеждою с христианскими символами, в то время как внутренняя сущность его изменилась сравнительно мало, фактически оставаясь по-прежнему темной, плотской и ветхозаветной. И логично, что этот мир, будучи по существу духовно непросвещенным, так и остался в подчинении материальной причинности, и Святой Дух не охранял его от всех несчастий, которые с этой зависимостью связаны. Начался так называемый константиновский период Церкви, который продолжался полторы тысячи лет. Церковь оказалась в той или другой форме связанной с государственной властью и пользовалась ее поддержкой — военной, административной и материальной со всеми вытекающими последствиями.

Отцы и учителя Церкви понимали сложность и трудность такого положения и стремились устраивать монастыри, чтобы последние были очагами подлинной веры и следования Христу. Этим ещё больше закреплялось разделение, происшедшее в Церкви на "званных" и "избранных". Масса верующих оказалась в духовно хотя и в улучшенной, но фактически ветхозаветной установке формального договорного отношения с Богом, когда почитающие Его рассчитывают на "великие и богатые милости". Выражение "ветхозаветный" относится нами не только к религии древнего Израиля, но и вообще, к религии с господствующим законническим и традиционнo-националистическим началом. Иисус Христос призвал людей быть сынами Божиими, Его друзьями, которые могли бы войти в дом Отца Его. Но люди в массе оказались только нищими у порога, которые хотя и просят милостыню, но, кажется, больше норовят стащить что-нибудь со стола Отца.

Монастыри стали оплотом веры только частично. Духовная жизнь в них развивалась и истолковывалась односторонне, в уставной форме, и потому в новое время они оказались не на высоте своего задания.

Можно сказать, что вся организация Церкви константиновского периода носит оборонительный характер. Если мы сравним духовную работу или борьбу с войной, то всякий закон, канон, нормы морали можно сравнить с укреплением, окопом или блиндажом. А нам известно, что для наступления надо выйти из защищающего укрепления и подвергнуть себя смертельной опасности вражеского обстрела. Также и вооружение в этом случае надо иметь другое, более совершенное, более сильно действующее.

При духовном наступлении человек должен обладать глубоким личным убеждением, подкрепленным всеми возможными знаниями, без губительных пробелов и решиться войти в контакт с людьми к нему враждебными, быть ими окруженным и на всё ответить пониманием и любовью. И тогда становится возможным продвижение вперед и овладение душами.

Историческая Церковь в свое время была хорошо оцементирована и затвердела. В этом состоянии она смогла сопротивляться времени и враждебным стихиям, но потеряла значительную часть своей наступательной способности, что и сказалось в наше время. Христианство стало только одной из ряда мировых религий и наравне с ними имело свои удачи и неудачи, эпохи расцвета и упадка и разделилось на разные ветви. Вопрос о том, кто лучше или хуже сохранил христианскую истину, или кто более прав в настоящее время, потерял свою остроту перед проблемой действительно "живой веры", когда требуется показать, что человек верит в то, что со смертью его жизнь не кончается.

За последние полторы тысячи лет многие народы стали христианскими. Эта массовая христианизация, естественно, была поверхностной и нравственного перерождения не принесла, так что в политической и международной жизни продолжали господствовать эгоизм и самолюбие настолько безудержно и абсолютно, что В. Соловьев мог сказать, что в отношениях между христианскими

народами существует "настоящее людоедство". И вообще, назвать весь народ христианским, можно только в смысле весьма относительном, необходимом больше для нужд школьной географии и истории, а не по существу. Например, когда говорят, что русский и православный это синонимы, то, конечно, впадают в формализм и преувеличение. Связь русского народа с православием поддерживалась всей тяжестью государственной власти, превращая принадлежность к Церкви в национальную традицию и обычай. У простого народа христианство превращалось в законничество и обрядоверие, а иногда даже в суеверие.

Внешние религиозные формы, как-то: посещение храма, соблюдение постов, выполнение таинств — соблюдались строго, в то время как злобствование на ближних, клевета, обиды, ссоры, ложь, корысть, суесловие и другие пороки оставались возможными и совместимыми с евангельскими заповедями и с принадлежностью к Церкви. Интересы Церкви в целом тоже материализировались и отождествились с интересами национальными и государственными и только в меньшей степени — заветами Христа.

Духовная энергия растет от внутренних усилий и самое лучшее упражнение духа — творческое преодоление препятствий, которые ставит жизнь. Это верно не только для отдельного человека, но и для Церкви в целом. Часто засасывающее болото обеспеченной обыденности бывает для духовной жизни опаснее, чем гонения. пышность религиозных церемоний, великолепие ритуала предназначены, чтобы возвысить идею Бога в глазах людей простых, с наивным восприятием жизни. Конечно, всё это имеет свое воспитательное значение, но часто забывают, что приближение к Богу связано с развитием всех способностей души и тела на путях свободного творчества, и особенно — интеллектуального. Упрощенная мысль церковных руководителей, не будучи в состоянии направлять творческую активность по пути духовного совершенствования, сбивалась на путь подавления всякого творчества пасомых. Такого рода упрощение аннулирует сущность христианской религиозности и поэтому, когда перед европейским человеком была поставлена проблема гуманизма, он, естественно, без всякого кри-

терия связал ее с античностью, пойдя по пути враждебному Церкви, а впоследствии и вообще всякой религиозности.

Для нас теперь ясно, что душевные и духовные потребности человека должны быть удовлетворены согласно иерархии ценностей, высшею ступенью которой является жизнь во Христе. Гуманизм же, оторвавшись от религии, стал культивировать все человеческие потребности без порядка и меры. Пища, питье, любовь, удобство, роскошь, искусство, наука, национализм, социализм, свобода, равенство, братство, — всё вместе, без различия, что более важно, ценно или полезно, предлагалось к услугам человека. И это отсутствие упорядоченности и дисциплины привело к усилению власти плоти. В результате, демонические наваждения: войны и катастрофические разрушения.

Церковь стремилась сохранить строй и форму учения, установленные более полутора тысяч лет тому назад, из опасения потерять авторитет в массах, которые многое условное и служебное принимают за абсолютное. Это, конечно, не верность духовной сущности христианства, а просто консерватизм, господство стабилизирующей тенденции, оправдать которую возможно тем, что истолковать сущность христианства очень трудно, если не невозможно.

В результате Церковь остается при старых традиционных истолкованиях и со своими старыми делениями и бессилием бороться с властью мира сего. И становится также понятным, почему конфликт между последователями Христа и миром стал не внешним, а внутрицерковным.

Победу мусульман над христианами возможно объяснить тем, что мусульманство, являясь чисто законнической, ветхозаветной религией, несомненно ближе и понятнее широким некультурным массам, чем Евангелие Христа. И гибель Византии по этой же логике оказывается провиденциальной: православная Церковь разделила судьбу Иудейского царства, потому что порочный дух внутреннего материализма стал господствующим. На Западе Церковь очень пострадала от протестантов, главным образом, народов германской расы. Протестанты, отделившись от католической церкви, сами впали в фор-

мализм, морализм, национализм и культ Библии, превратившись в поклонников Ветхого Завета, еще более усердных, чем католики.

Истинная Церковь — это путь истинной жизни во Христе, которая действует как закваска, а не как система отвлеченных истин, хотя она включает в себя и правоту, выраженную в отвлеченных понятиях, но уже как нечто производное, находящееся в связи с сознанием человека, всегда ограниченного эпохой и нацией.

Можно сказать, что праведной жизни в любви без правоты — недостаточно, но и одна правота без любви — это ничто, как об этом говорил еще ап. Павел.

Логически возможно предвидеть, что современное христианство будет нести потери и находиться в отступлении, пока не перестанет быть религией материалистически настроенных масс и не окажется в гонимом меньшинстве. И только тогда разные, враждующие между собой исповедания, объединившись на более высоком духовном уровне и в творческом порыве, начнут контрнаступление, чтобы спасти погибающий мир. Практически это не означает, что сознательный христианин должен непременно искать лучшее, более совершенное вероисповедание. Невозможно представить себе конкретно существование какой-то идеальной христианской Церкви, — широкая масса всегда будет тянуть вниз, к бытовой законнической форме благочестия, "объективизировать" дух и враждовать с духовно более активным меньшинством. Такова диалектика духовной жизни общества. Даже среди апостолов было разделение и, как нам известно, у Христа было три наиболее любимых ученика. Первые христиане, хотя и были фанатически преданы Христу, но и они страдали морализмом и формализмом, потому что учение Христа о любви полностью еще не было раскрыто.

В Ветхом Завете побивали пророков камнями на "законном основании", а в Новом это тоже повторяется в житейской обыденности. В Ветхом Завете Моисею приходилось прибегать к террору, чтобы утвердить авторитет откровения, в Новом же, на протяжении истории, богочеловеческий процесс, о котором писал Владимир Соловьев, должен начаться с духовной активности одного или нескольких, чтобы потом достигнуть развёрнутой

реализации. А это означает, что каждый сознательный и сильный духом христианин должен быть духовным ферментом в любом жизненном положении, борясь против религиозного и нравственного невежества за одухотворение жизни, за этику творческой любви. И, естественно, на этом пути, наверное, придется пострадать по примеру Христа от своих же. Конечно, такая индивидуальная или групповая активность должна быть серьезной и нравственно чистой, чтобы не превратиться в поверхностное бунтарство и разрушительные споры.

Настоящая духовная жизнь должна быть напряженной, неизбежно вызывая конфликты. Малое число "призванных" должно сораспинаться Христу в постоянном стремлении выйти и вытянуть близких из косного, стремящегося к стабилизации и замкнутости круга, аналогично тому, как в культуре, которая в своем развитии, достигнув классицизма, по словам П. Бердяева, не думает о конце, но хочет длиться бесконечно в этой своей достигнувшей совершенства форме.

В наши дни начали понимать необходимость приближения в жизни к Евангелию, но результаты получились незначительными. В протестанстве, отделившемся от католической церкви во имя Евангелия, утвердились крайности морализма, формализма и законничества, далекие от христианской сущности. В этом отношении интересна история духоборцев, особенно — крайней их ветви — свободников. Эти свободники пытались непосредственно и радикально осуществлять христианские заповеди в жизни. Результаты оказались очень нежелательными и некрасивыми, что указывает на трудность буквального и радикального применения в жизни христианского учения. Совершенно ясно, что последователям религии любви невозможно избежать компромиссов с реальной жизнью, полной зла, чтобы творить добро.

Церковь вынуждена идти на компромиссы и с государством, и с нравственно несовершенным обществом, действуя педагогически, хотя, конечно, ее общий духовный уровень при этом понижается. Но компромиссы надо выигрывать и поэтому на них надо идти со знанием своей правды и убежденности, а не из-за страха. Эта просвещенная убежденность в наше время особенно необходима, в виду того, что Церковь и вообще все хри-

стианство находится в опасности из-за всё растущего неверия.

Назрела необходимость вдуматься в истолкования определённых догматов, которые кажутся несовместимыми с современными понятиями. Появляется возможность по-новому понимать заповеди непротивления, ключевые в христианской проповеди. Они кажутся неосуществимыми, и потому большинство фактически их отрицает. Разве возможно себе представить, что кто-нибудь "на людях" добровольно поступился своим самолюбием? Из-за этого самолюбия люди готовы биться на смерть. Пастыри в обычной практике стесняются даже советовать применять эти заповеди. Л. Толстой понимал значение этих заповедей, но толковал их формально, законнически, что неблагоприятно отразилось на его философствованиях. Их применение может быть только творческим, только частичным, но всегда, по возможности, максимальным, имея их в виду как идеал.

В жизни часто случаются такие положения, что отдельный человек или целый народ, противостоит другому в момент неизбежной вражды и смертельной борьбы. Таких ситуаций ни в жизни, ни в истории избежать невозможно. В этих случаях нападающая сторона может быть приравнена к природному бедствию — урагану или наводнению, ненависть к которому питать невозможно, но защищаться от которого является необходимым долгом. Историческим примером такого несчастья для русских может быть нашествие татар, Наполеона или Гитлера. Ненависть к такому врагу была бы подобна ненависти к ветру, разрушающему родной дом. Борьба должна вестись до того момента, когда с врагом возможно установить диалог и обратиться к его разуму и совести. Если обладать духовным и интеллектуальным превосходством, то шансы на возможность прийти к удовлетворительному мирному соглашению бывают большими, а с течением времени почти верными. Доброжелательное обращение к разуму, чувству, сознанию и выгоде противника со стороны человека, верующего в Бога, должно привести в конце концов к духовной победе. Не повелевает ли Евангелие спасти грешников таким образом?

Если мы встречаемся с противником, о котором мо-

жно сказать, что он находится под влиянием дьявольской одержимости, то, рассуждая на высшем духовно-христианском уровне, мы должны сделать вывод, что победить дьявола, стараясь разрушить его физически, то есть убить — невозможно. Христос в пустыне вел диалог с дьяволом и победил его. Защищаться от дьявола физически, силой, в некоторых пределах возможно, победить его можно только силой духа в диалоге.

В личных отношениях столкновения развиваются приблизительно по тем же линиям. Приходится защищаться от враждебно настроенного другого, иногда очень близкого человека и, как это часто случается, оказывается невозможным избежать столкновения. В таких случаях, если поступать по-христиански, необходимо искать удобного момента для перемирия, чтобы начать доброжелательный диалог, имея в виду выгоду своего врага и, таким образом, обращаясь к его собственному разуму и эгоизму.

Вся эта практика при выполнении заповедей непротивления возможна только со стороны людей, духовно и интеллектуально превосходящих своих противников. И это превосходство необходимо заранее приобретать, потому что без него ни выполнять заповеди непротивления, ни вообще творить добро в современной жизни невозможно. Вероятно, поэтому у христиан можно заметить тенденцию уклониться от обсуждения этих заповедей, что по существу означает отход от Нового Завета.

Первые христиане в течение нескольких столетий не имели точно сформулированных догматов, но у них были сильная вера, высокая духовная жизнь и чувство единства во Христе. Настоящее же разделение христианства надо признать состоянием чрезвычайно естественным и имеющим Божественное предопределение как средство против гордости христиан перед людьми других вероисповеданий. Если представить себе, что существовала бы только одна христианская Церковь, то возможно предположить, что христианская проповедь не была бы проповедью любви и смирения, а горделивым указанием на особую помощь Божию для сохранения единства. Кроме того, мог быть соблазн — монополизировать истолкование христианской истины. На примере католической церкви, в средние века (до реформации) можно отметить, что от-

существование конкурирующих вероисповеданий очень неблагоприятно отражалось на нравственном состоянии духовенства. Это явление можно было проследить в старой России. Сентиментальные устремления к единству и униформизму религиозной жизни народа не духовны хотя бы потому, что долговременная неизменность ведет к упадку и является выражением потери внутреннего содержания.

Часто кажется, что для взаимного понимания между христианами разных вероисповеданий имеются непреодолимые препятствия, но, может быть, обладая духовной силой и проявляя интеллектуальную гибкость, их возможно преодолеть. Так, протестанты не признают большинства таинств, установленных в православной и католической Церквях и для них возможно было бы сделать некоторые разъяснения рационалистического характера.

Достоевский сказал: "Бог требует от нас невозможного", что означает необходимость всегда двигаться в определенном направлении. Христианская вера требует от верующих искать духовного смысла в историческом процессе, и нашему поколению представляется, что историческое христианство должно развиваться и прогрессировать по этапам — эпохам, потому что Правда Христова должна быть правдой жизни во Христе, а не системой моральных норм, стимулирующих консерватизм.

Направление этого процесса можно определить как всё более чёткую дифференциацию добра и зла, которая должна привести к их окончательной поляризации и катастрофическому противопоставлению, открывающему вход в Царство Божие и возвещающему наступление конца истории. Современный кризис является как раз кризисом исторически сложившихся форм и национальных культур, которые, достигнув своего классицизма, не предвидят конца (по Бердяеву), а желают бесконечной длительности.

Если мы увидим в христианстве религию творческой любви, поклонение Богу в Духе и Истине, в том смысле, как об этом сказано в Евангелии и так, как пробует подойти к этому Б. Вышеславцев в своей книге "Этика преображенного эроса", то христианское благовестие пре-

одолеет всякое законничество и обычай, подводя к "рождению в красоте".

Приходится признать, что не всё, что было и есть в Православной Церкви, является выражением действительного христианского мировоззрения и что, фактически, греховная человеческая природа входит в Церковь, хотя теоретически, через крещение она должна была бы быть очищена.

О том, что Церковь находится еще в старом эоне, писал о. Николай Афанасьев в своей книге "Церковь Духа Святого".

Если откровение Аврааму о Едином Боге возможно было только на уровне умственного и духовного развития халдейской культуры, Моисею — египетской, а явление Христа произошло на фоне античной цивилизации, то, аналогично можно предполагать, что полное истолкование христианства требует нового контекста. И подтверждение этого можно найти в словах самого Иисуса Христа "Утешитель Дух Святой, которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам". (Иоанн 14. 26).

В научных открытиях мы можем видеть откровение о мире, которого в древности не хватало. Оно еще не закончилось, не кристаллизировалось, и необходимо его духовно осмыслить и истолковать в христианском духе так, как в начале эры были истолкованы достижения греческой философии, что помогло христианам осмыслить учение о Божественной Троице и богочеловечестве Христа.

В христианстве недоставало учения о Боге и мире. Этот пробел в свое время старались восполнить о. Сергей Булгаков, о. Павел Флоренский и Владимир Соловьев учением о Божественной Софии. Уже появились верующие христиане-ученые и философы, которые научный уклон последних веков смогут истолковать в христианском духе. С уверенностью можно сказать, что когда этот научный прогресс подойдет к своим пределам, тогда его духовный смысл станет гораздо яснее.

**Виктор Савинский**

## ОПЫТ ВОССТАНОВЛЕНИЯ

Мир, в который попадает душа, воплотившаяся в Советском Союзе, уникален. Такого, действительно, ещё никогда не было. Особенно, если иметь в виду ситуацию 30-40 г.г., когда родилось большинство тех людей, которые сейчас образуют духовную элиту в России. Я говорю, естественно, не о социальных, второстепенных моментах, а о метафизической сути: ещё никогда в истории человеческая душа не была так предоставлена самой себе, отрезана от традиционной и религиозной среды и поставлена — не перед Богом, от которого она оторвана, а перед Неизвестным. Это, таким образом, ситуация абсолютной свободы, которая в то же время тождественна абсолютной несвободе. Это — некий вызов, некое последнее испытание. И такая ситуация несет в себе далеко не только одни отрицательные моменты. Поэтому, после обзора некоторых духовных движений в современной России,\* мне бы хотелось обратить внимание на те условия — и метафизические, и психологические, — в которых протекало это своеобразное восстановление душ.

Конечно, далеко не все детские души в 30-40 г. г. росли в атеистической среде или, точнее, в среде духовного вакуума. Однако, все-таки, большинство. И пусть — если речь идет об элите — уже в юности произошло "восстановление", т. е. приход в нормальное, духовно-религиозное состояние, но впечатления первых лет жизни неискоренимы. И поэтому очень многие прошли через тайный опыт "смерти", т. е. через опыт восприятия смерти как абсолютного конца. Нетрудно понять, что этот опыт

---

\* «Оккультизм и Йога», № 63, 1976 г. стр. 29-47.

в корне отличается от восприятия смерти у дореволюционной атеистической интеллигенции, которая воспитывалась в традиционных воззрениях, но потом уже своим умом (хорош ум!) пришла к атеизму и нигилизму. Наш, если можно так выразиться, "детский" опыт отмечен чистотой и абсолютностью. Этот опыт можно назвать "купанием в Ничто". Как всякий символ, он многозначен и, в частности, имеет верхний и нижний полюсы.

Нижний полюс относится не к духовной элите, а к её противоположности — мертвым душам, т. е. душам, не вписанным в Книгу Жизни. Для них "купание в Ничто" есть лишь наиболее полное отражение состояния их душ. Именно поэтому атеисты правы, когда говорят, что "материализм — единственно верное учение". Это, действительно, так, но только по отношению к ним. Поэтому "купание в Ничто" воспринимается ими позитивно и естественно как купание не в Ничто, а в самой жизни, и высший смысл этого плавания им недоступен. Однако, до некоторой степени, такое состояние "чище" и "полноценнее", чем псевдорелигиозность. Ибо в последней реальность истинной ситуации души затемнена "внешней религиозностью", и фикция принимается за действительное; кроме того, присутствует неподозреваемое оскорбление божества, так как божество превращается в идола, совершается подмена смысла и т. д.

Однако нас, поскольку речь идет о людях духовных движений в России, интересует, прежде всего, высший полюс "купания в Ничто". Этот полюс тоже, естественно, имеет ряд уровней.

Наиболее низкий уровень и потому как будто наиболее "естественный" связан с идеей "очищения". Известно, что религиозные и метафизические учения (в историческом плане, конечно) подвержены инволюции, упадку, т. е. движению от центра, источника к периферии. Символика и смысл их постоянно снижаются (и просто обесцениваются) низким уровнем их интерпретации. Это касается, в том числе, и идеи бессмертия. Поэтому необходим толчок, "шок", чтобы попытаться переосмыслить ценности или, точнее, вернуться к источнику. Этот метафизический шок не гарантирует, конечно, полного "восстановления", но "очищающие" результаты его несомненны. Таким шоком и явилось для многих ещё

на заре жизни столкновение с Ничто, восприятие смерти как абсолютного конца, своеобразное купание в смерти.

Резкое противоречие между "я", душой как полной бытия, и окружающей тьмой Ничто вызывает в душе усилия преодолеть этот разрыв, победить "мир", найти реальные, а не иллюзорные точки опоры в собственной душе. Путь к Богу начинается с поисков в своей душе, а не в среде, поскольку традиционная среда вообще отсутствует. Такой путь труднее, но вернее, поскольку среда не подсовывает готовых штампов, пустой буквы вместо духа. Трудности этого пути еще более усилены невозможностью достать нужную книгу и найти хорошего советника. Неизбежно происходит "отбор" душ, и ищущие, в конце концов, находят и советников, и книги.

"Испытание смертью", переживание смерти как холода Ничто может принести испытываемой душе, если она выдерживает, жизнь, волю к трансцендентному, желание выйти из лабиринта, обрести бессмертие. Оно даёт личный кровный опыт, а не заученный кодекс ответов.

Безусловно, такой опыт, при всем его очищающем воздействии, страшен, ибо он включает в себя переживание негативизма бытия, всего его тайного безобразия, и в этом случае смерть воспринимается как итог космического негативизма, в котором, как ручейки в реке, сходятся все частные негативизмы бытия: психологические, эротические, негативизмы человеческих отношений, желаний, сновидений и т. д. Но: "чем ночь темней, тем ярче звезды, чем глубже скорбь, тем ближе Бог".

Само собой разумеется, что такая ситуация отражается не только в микрокосме, но и в социальном порядке, т. е. в порядке низшего макрокосма. Один православный священник в России говорил мне: "Большевики научили нас думать. До революции многие из нас были, как сонные мухи: ходили, исполняли обряд, но душа была в глубоком сне. Те страдания, то чудовищное, что выпало на нашу долю, заставило тех, кто остался в живых, проснуться, придти к Христу уже не в букве, а в духе..."

Так или иначе, купание в холоде Ничто способно

пробудить религиозное и даже метафизическое самосознание. У некоторых.

О высшей интерпретации "купания в Ничто" можно дать лишь намеки. Она связана с переоценкой негативизма вообще и в его отношении к Абсолюту.

Наш опыт (на заре жизни) окрашен не только Смертью. Было и многое другое, о чем как-то трудно говорить. Это тайное наше сокровище мы пронесли через жизнь, и многие сохранили "это" и тогда, когда обросли весьма приличными "академическими" учениями и доктринами. Мне кажется, именно поэтому духовная элита современной России так сильно отличается от всего, что когда-либо появлялось среди человеческого рода. В ней есть что-то невероятное, не укладывающееся, например, в цепь шоков и бунтов господина Гурджиева...

Существуют теории и предположения, что, де мы восстанавливаем порванную культурную цепь и т. д. Да, восстанавливаем, но уже в новом, весьма новом качестве. Разумеется, среди "нас" есть очень разные люди, наконец, сама жизнь Духа — вне времени. Но все же есть некоторые странные, общие черты, и вопрос в том, являются ли они только фактом нашего рождения и времени или идут гораздо глубже.

В Москве ещё сохранилось несколько глубоко интеллигентных стариков и старушек, которые знали Блока, Белого, Сологуба, встречались со Шмаковым, Успенским и т. д. Мы не раз задавали им вопрос: "на кого мы похожи?" (конечно, в смысле "духа поколения"). Единственная ассоциация, которая приходила на ум — это начало двадцатого века. "Здесь, в самих ваших спорах, в поведении, — твердили они, — есть что-то общее".

Мое мнение: да, действительно, общее есть, но только до определенной степени. По ту сторону этой степени — широко поле, гуляют невиданные ветры, и поют соловьи не из блоковского "Соловьинного сада". Даже очень странные соловьи: наполовину соловьи, наполовину зловещие птицы.

Восстановление состоялось; немного вкривь, немного вкось; но главное, — вполне невидимо. Так оно, пожалуй, и лучше.

**Юрий Мамлеев**

## БОГОПОЗНАНИЕ У ЕВАГРИЯ ПОНТИЙСКОГО

### I.

Провинциальный городок Ибора, где в 345 году родился Евагрий, был расположен в нескольких милях от семейного поместья Василия, еще при жизни названного Великим. Влияние Василия было исключительным и на его ближайшего друга Григория Назианзина, и на брата Григория Нисского, и на Евагрия, юность которого совпала с акмэ трех великих Каппадокийцев.

Это был век монашеского энтузиазма в Египте, в Сирии, в Греции, в Палестине. Тысячи покидали семьи, города, друзей и уходили в скалы, в леса, в пустыни, чтобы в тишине, в одиночестве пережить и воскресить в себе свет еще совсем недавнего, совсем близкого откровения. Не от житейского благополучия уходили и не строили особый град, "противо-град", анти-полис. Благополучие и неблагополучие, и всякий град покидали стремящиеся к созерцанию подлинной Божественной жизни — непостижимого Абсолюта, имеющего, по словам Григория Нисского, "одно имя, которое служит к познанию его собственного естества, — именно, что Он паче всякого имени".

Трудно понять, что удержало молодого Евагрия, поставленного в лекторы самим Василием и затем в диаконы — Григорием Назианзиным, от вступления на столь желанный путь. Быть может, именно монастырская реформа Василия с ее общественным идеалом и акцентом на общественном служении заставила его предпочесть интеллектуальную столичную жизнь, дававшую больше импульсов его интересам.

Константинополь времен Второго Собора (381 год)

стал местом, где проявились дар его высокого ума и обаяние, привлекая к нему таких разных людей как константинопольский епископ Нектариус и Григорий Нисский: первый полюбил его за сильный прямой характер, второй во время долгих прогулок обсуждал с Евагрием тайны Божественного космоса. Все обещало ему в жизни успех и благополучие, которыми он не дорожил, но от которых не бежал. И вдруг — отчаянная, как помещительство, любовь к аристократке, любовь, которую нельзя одолеть умом, безнадежность (муж — придворный сановник), безвыходность и сон: он, Евагрий, стоит перед судом, и ему грозит смерть, хотя он не виновен. Чтобы избежать гибели, он клянется самому себе покинуть Константинополь и "думать о душе". Проснувшись, Евагрий принимает решение: "хоть и во сне, но я поклялся", — и на другой день отплывает в Святую землю.

Радужно встреченный в Иерусалиме поклонниками Оригена Меланией и Руфином, он неожиданно тяжело заболевает и, уже потеряв надежду на выздоровление, вспоминает вдруг, что исполнил только первую половину обета. И снова чудо — через день он на ногах. С группой друзей он поселяется в Нитрии, в пустыне, в Египте. Здесь он проводит остаток своей жизни, в трудах, в молитве, в аскезе — шестнадцать самых полных, самых напряженных лет. Здесь пишет он лучшие свои книги. Здесь учится он высокому бесстрастию — **афатее**, апатии, ступеньке к Божественной любви. Здесь создает он метод очищения души, вернее, той ее части, которая является домом греха. Вот как объясняет и обобщает он путь души: "Страх Божий укрепляет веру, сын мой, и воздержание, в свою очередь, укрепляет страх. Терпение и надежда делают эту последнюю добродетель устойчивой по отношению ко всем колебаниям, и они теперь рожают **афатею**. И у этой **афатени** есть дитя, прозванное агапе, охраняющее дверь к глубокому знанию сотворенного космоса. Наконец, за этим знанием следует теология и высшее блаженство".

Страх Божий рождает **афатею**, последняя рождает любовь — **агапе**. Когда **афатея** устанавливается прочно, в человеке начинает доминировать "естественное" созерцание. Из созерцания человек узнает об атрибутах Бога

— "видение мира как он изволен и создан Богом", — но не о его природе. Евагрий пишет о двух видах созерцания: низшем — созерцании природы, видимого мира, "книги, написанной Духом", и высшем — созерцании Святой Троицы ("гнозисе"). Второе порождает знание сущностное, но не сущности Бога. Бога можно знать по его присутствию, а не в его качествах. Но и к такому знанию человек может только стремиться — получит он его или нет, зависит не от него.

"Царство Божие есть ведение Пресвятой Троицы" (или "гнозис"), — пишет Евагрий, понимая это состояние как высший покой, молчание, неподвижность ума. В этом состоянии нет подъемов и спусков, нет образов и дискурсий — это чистая молитва или молитвенность души, при которой душа озаряется единым Троичным светом.

Евагрий никогда не описывает природы сущностного знания, указывая только на световые феномены, возникающие в высшем созерцании: приход Бога возвещается световым сиянием в душе. Душа становится местом видения, но не Бога, а того, что сообщает ей о присутствии Бога. Видеть можно только "место Бога".

Знание мира невидимого преобразует тело и душу. Человек словно рождается заново. Евагрий описывает это состояние как "малое воскресение", подготовляющее общее воскресение.

Человек, по Евагрию, не разумное животное, а существо, созданное для единения с Богом в любящем знании. Это метафизическое утверждение, а не духовно инспиративное. "Поспешి изменить свой облик в сходство с архетипом", — такова цель жизни.

## II.

Космология Евагрия начинается с единой Генады — нераздельного интегрального целого, чистого интеллекта по своей природе, — сотворенной Перво-Генадой. По причине небрежения эти два начала распались, лишились первоначального состояния взаимного тождества, в основе которого лежало единство цели и действия — простое бесконечное созерцание Бога — Перво-Генады.

Первоначальное единство с Богом было не метафи-

зическим, но нравственным, ибо оно допускало возможность отпадения через моральную вину. Однако это отпадение имело метафизические последствия, ибо привело ко второму творению. Отпадение произвело сдвиг (кеносис). Ответом Бога было наказание (крисис).

Это отпадение явилось не просто естественным результатом небрежения, но свободным решением Бога, а следовательно, творение является не просто сниженной формой Божественной сущности. Здесь Евагрий оказывается противником неоплатонической концепции эманаций. Результатом наказания и явилось второе творение. Таково происхождение космоса, управляемого Богом-Творцом, в этом своем аспекте известном как Провидение. Творение имеет по Евагрию позитивную ценность и по природе своей благо.

Место на онтологической шкале определяется мерой забвения Бога, а следовательно, — виной. Судьба индивидуальных духов зависит от степени их вины, и они воплощаются в тела соответственно более или менее материальные, темные и плотные. Ангелы образуют часть этого космоса, у них тоже есть тела — из огня. Они легки, утонченны и сравнительно необременены плотностью материи. Пороки и страсти уплотняют тела. Люди занимают среднее место среди падших интеллектов, их тела из праха земли. Демоны занимают нижний виток лестницы. Их тела наиболее темные, погружены в материю, уплотнены ненавистью, злом, лишены света. Они состоят из воздуха, который лишен света, холоден и черен.

В творении создаются не только тела, но и души. Они также участвуют в падении. Чистый интеллект становится душой, в различной степени связанной с телом. Характеристикой души является страстность: псوخе — это скопище страстей. У ангелов преобладает интеллект, у людей и демонов — душа со страстями: у человека — чувственность, у демонов — раздражение.

Такова модель второго творения и иерархия разумных тварей после кеносиса. Первоначально чистые интеллекты в результате второго творения обретают тела, а вместе с ними и места обитания, соответствующие этим телам. Ангельские твари с телами из огня поселились в предназначенном для них месте, демоны — в своем. Сре-

да обитания соответствует качествам каждого из родов интеллекта.

Второе творение явилось, согласно Евагрию, не только наказанием, но и актом милости. Не будь материального мира и телесной субстанции эти твари не могли бы достичь освобождения от греха и остались бы в забвении Бога, которое есть причина зла в тварях.

Зло вылечивается в созерцании, соответствующем природе твари, утратившей первоначальное интуитивное знание Бога, тем не менее, снабженной тем видом и той мерой знания, которые соответствуют её типу и месту на космической лестнице. Так, злой человек обладает рудиментарной формой созерцания, которая открывает для него только ничтожное понимание значения вещей. С другой стороны, ангельское знание — это высшее естественное созерцание. Люди, практикующие молитву и аскезу, обладают вторичным естественным созерцанием. Однако выше обоих обоех является исходная форма созерцания, которую Евагий называет сущностным созерцанием и которая достигается тварями, целиком очистившимися от страстей и от всех образов и представлений, способных помешать этой экзальтированно-высокой форме познания. Где бы ни было помещено существо на шкале жизни, его долг — подниматься вверх по ступеням, пока оно не вернется к первоначальному состоянию. Человек через молитву и аскетизм стремится к ангельскому состоянию. Переходя от одной формы знания к другой, человек принимает ту телесную форму, которая отвечает его новому состоянию и, соответственно, его новому телу. Индивидуальное место и состояние определяются не природой рационального существа (природа у всех та же — чистый интеллект), а формой созерцания. Путь ведет к единству с Богом и к утраченному исходному знанию. Долг всех тварей — стремиться к Богу, хотя не исключается возможность удаления от Бога в результате небрежения. Продвижению к Богу способствует как Божья благодать, так и помощь, получаемая от чистейших духов. Ангелы, озабоченные человеческим спасением, могут спускаться на низшие ступени иерархии с тем, чтобы приблизиться к человеку, инспирировать, просвещать, руководить его движением.

Одним из таких высших интеллектов, спустившихся

вниз с целью помощи павшим душам, был Христос. Все не деградировав, этот интеллект остался в состоянии созерцания и обладания сущностным знанием, т. е. в единстве с Богом. Принадлежа Слову Божию, он тем самым был сам Бог. Второе творение и было делом этого интеллекта.

Многообразная мудрость, которой было осуществлено второе творение, дала рациональным тварям возможность размышления об их подлинной природе, ведущей к знанию Бога. Воплощение было ступенью на пути спасения. В этом милосердие Христа, который сознательно спускается в низшие сферы, чтобы помочь людям.

Однако это было лишь фазой искупления. Будет вторая фаза — "седьмой день" — эсхатологический период, который проявится в господстве Христа над всеми разумными тварями.

Демоны также подпадают под его власть, ибо и им придется пройти ступени очищения и достичь чистоты сердца. Когда все твари достигнут ступени ангельской чистоты и обретут духовное тело огня, тогда закончится первый эсхатологический период и появится возможность для второго эсхатологического периода — "восьмого дня творения". "Восьмой день" будет означать конец царства Христова, когда все разумные существа вернутся к первоначальному единству с Богом, став тождественными Христу. Все второе творение будет упразднено, включая все тварные формы. Исчезнет материя и все её необходимые последствия: различие, множественность и число. Первоначальная исходная Генада будет восстановлена. Завершится великий космический цикл, и мир вернется к своему исходу, к единству.

### III.

Из влияний, испытанных Евагрием, помимо Каппадокийцев, следует указать двух Макариев — Египетского и Александрийского — и Оригена, последнего особенно. Космизм Оригена, теория пресуществования обладающих свободным выбором разумных сущностей и облачения человека в "кожаные одежды" плоти в результате отпадения — эти идеи, почти не трансформированные,

легли в учение Евагрия. У обоих Макариев Евагрий перенял их "демонологию" и учение о восхождении души. Каппадокийцы дали ему идею динамической бесконечности приближения к полноте Божественной жизни, которая выражена в тайне Троичности.

Влияние самого Евагрия необычайно широко. Благодаря переводам Руфина и Геннадия, а также энтузиазму учеников Иоанна Касьяна и Палладия, он стал известен в Сирии, в Армении, в Палестине, на всем латинском Западе. Осужденные на Пятом Соборе за оригинализм труды Евагрия приписывали другим авторам (св. Нилу) и продолжали читать и переписывать. Через Иоанна Касьяна идеи Евагрия были восприняты св. Бенедиктом и затем Систерскими братьями. Псевдо-Дионисий Ариопagit заимствовал у Евагрия важнейшие части своей теологии. В Византии евагриева концепция духовной жизни решительно повлияла на Максима Исповедника, Григория Синаита и Григория Паламу. Паламиты Никодим и Макарий включили сто глав "Практики" Евагрия в составленное ими собрание писаний Восточных отцов "Филокалию" — "Добротолюбие" — одну из наиболее читаемых сейчас книг.

В современных религиозных исканиях учение Евагрия с его атмосферой напряженного творческого Богопознания звучит особенно актуально.

**Антон Григорьев**

## СТУПЕНЬКА К ГНОЗИСУ

Девятнадцатый век был веком предупреждений. Двадцатый — ощупью высекает искры из абсурда. Ясно-видящий, мыслитель, художник, в наши дни, наконец, вытеснены газетчиком, дельцом и чиновником.

Газетчик рассудил, что наглость успешливее совести, а ложь — искренности. Чиновник допустил автономность разума, не связанного с нравственностью. Делец придумал духовные достижения, престапующие заповеди. Грубые начала — азарт внешнего деления — окончательно заполонили социальный космос.

В век "торжества человеческого разума" кто отважится говорить об истинном гнозисе? Рядом с одномерной мудростью идея четвертого измерения должна казаться больной фантазией. Для назойливого наукоподобия высшее знание оказывается бредом.

Картину сегодняшнего будущего нарисовал в 1880 году К. Леонтьев. "Вообразим себе, — писал он, — что все миллионы людей беднейшего класса, составляющего большинство во всех государствах, отказались от религиозных преданий, в которых темные толпы их предков прожили века; вообразим себе, что все без исключения подданные какой-нибудь державы говорят о "правах человека", о "равенстве и свободе", о "достоинстве", о том, что земля обращается около солнца в 365 дней и столько то секунд... еще о том, что есть, положим, какой-то Бог..., а подати все-таки велики при этом, и т. д."

Апокалиптическое время, Кали-Юга, душа покинула мир — таковы заключения районных диагностиков. Место наибольшего страдания, Мекка современного эзотеризма, третий Рим, — говорят они о России.

Внешне затаённую, но внутренне яркую картину представляет собой Россия последнего десятилетия. Невероятные метафизические построения оказываются в непосредственной близости от внешних реалий. Де-

тально разработанная система Р. Штейнера уживается рядом с иронически-многозначительными космологическими фрагментами Г. Гурджиева. Нервная теософская публицистика Е. Блаватской и Н. Рериха, средневековая немецкая алхимия, космизм Н. Фёдорова и К. Циолковского, "третий завет" А. Шмидт — всякий источник находит себе адептов и талантливых интерпретаторов. Есть последователи и у американца Э. Кейси и у француза Р. Генона, и у космополита Дж. Кришнамурти. Некоторые скрывают свои корни, другие в карьер начинают рассказывать о встречах со Спасителями, с тибетскими святыми, с инопланетянами. Есть создатели новых религий, например, солипсистской религии "Я", рассматривающей все объективные религии (христианство, иудаизм и др.) как проекции этой религии "Я" на плоскость трех измерений. Есть группы, утверждающие, что они работают над созданием нового современного языка Традиции, убежденные, что язык Святых книг, написанных десятки веков тому назад, устарел. Наконец, вовсе недоступные для любознательных группы, подготавливающие Спасителей для России и для всего мира.

Из многочисленных идей одна повторяется особенно настойчиво. Согласно ей в высших духовных планах, занятых судьбой человечества, временный верх одержали инстанции, разработавшие и проводящие в жизнь план перерождения человека в существо низшего разряда без понятий о воле, совести и сознании.

В связи с отдалением традиционных источников, поддерживавших гармонию в социальном космосе, каждый человек оказывается своим собственным законодателем, своим судьей и богом. Такая духовная атомизация ведет к деградации и хаосу, к нравственным катаклизмам или к ситуации массового сна и гипноза. Осознание нового ущербного баланса человеческой нравственности, критической степени преступности в человеческой душе ведут к различным выводам. В первом приближении можно выделить два существующих подхода к ситуации современного духовного кризиса.

С одной стороны, острое недоверие к традиционным инструментам нравственной стабилизации, а отсюда абсолютизация падения и восприятие современного мира (и современной России) как воплощение абсолютной

тмы, раскрывающей повергнутому человеку свет последних истин. Противоположная точка зрения связана с повышенными надеждами на испытанность традиционных инструментов — религиозных институтов, мистических традиций — и с остро-трагической потребностью личного противостояния необратимости процесса. Приверженцы этого подхода нередко определяют современную Россию как место наибольшего духовного потенциала, предсказывают ей расцвет и мировую миссию.

В обстановке духовного хаоса и всемирного нравственного узаконения идей "всепозволенности" и "самоволия" (пользуясь понятиями Достоевского) попытки остановить "всепозволенность" и, прежде всего, в самом себе понимаются часто как единственный содержательный выход из духовного тупика. Отказ от своеволия, самолюбия нередко принимает формы современного юродствования как на православно-христианской, так и на других основах. Юродство в форме шизоидности характерно для атмосферы спиритуалистической элиты, кроме того, оно очень распространено в литературно-художественных кругах. Существующие понятия "шизоидного мира" и "шизоидного движения", на наш взгляд, характеризуют это явление лишь частично.

Даоизм, геноизм, христианство — такова картина русских 70-х годов.

Что, кажется, надежнее и яснее опоры на позитивную религию со всем богатством её предания и разработанностью путей? Однако зерна её, ложась на каменистую почву душ, не культивированных традиционным (читай: религиозным) строем жизни, неизбежно производят схемы и нетерпимость. В самом деле: где найти в современной жизни уголки для богомыслия и молитвы, а в себе силу веры? Где найти братьев по вере? Обращение к традиционной религии неизбежно приводит к вопросу, как согласовать внутреннюю церковь с внешней, религию сердца с всеядностью ума. Дисциплина религии кажется стеснительной для ума, привыкшего к внешнему разнообразию. Хотя обращение к рядомлежущему оказывается наиболее подготовленным — живописью, литературой, музыкой, рудиментами традиции. Духовный импульс живёт, но прервана традиционная преемственность. Отсюда разнообразие подходов. Отсюда поиски

форм и обращение к искусству как к одной из возможностей духовной работы.

В религиозном импульсе можно увидеть множество оснований, и религиозность представлена самой неожиданной "палитрой" — от "томления по томленью" и религиозного эстетства до авторитарного наставничества.

Религиозный романтизм — в нем больше порыва, томления, чем результата. В нем благодатная почва для духовных семян любого рода. Очень часто после кружения Штейнер-Гурджиев-дзен неопит возвращается в православие, торопливо сбрасывая с себя заемные одежды, прячась за авторитет и ясность домашней мудрости. Трудно определить, что при этом оказалось важнее — чистые, тяжело-мудрые формы Успенского Собора, Карамазовы Достоевского или крестное знамение старушки, провожающей внука в школу.

Внешне яркие феномены чаще можно встретить в "экзотических" традициях, а также на перекрестке традиций. Одна из самых первых и обманчивых русских встреч — это так называемые дзен-буддисты и даоисты. Подкупающее неприятие на веру, подчеркнутая "невысокость" облика, "свежесть" постоянных занижений, умалчивания: "говорящие не знают", многообещающие отсылки: "хлопок одной ладони", проверка на прочность: "надо обос... все, что можно, и чего нельзя, только то, что выживет, имеет право" и, наконец, мифоборчество — таков типичный облик питерского "дао-дзен-буддизма".

Дао и дзен оказались вотчиной "спасителей", заключенных лагерями и психушками. Ожесточенный, обнаженный ум легко ухватился за перфокарту, где больше провалов, чем картона, больше "нет", чем "да". И главный соблазн — "пафос отрицания вероисповедания" современных гуманитариев. "Бога нет!" — это религия избранных: Бога, который пригоден для ваших кухонных надобностей — нет! В 99-ти из ста, когда человек апеллирует к Богу, — Бога нет. А следовательно, нет и самого апеллирующего и вместе с ним традиции, церкви, обряда, культуры, особенно культуры: "Когда я слышу слово "культура", рука моя тянется к пистолету".

Потерявший живую связь с традицией, винит в этом традицию. Для него это трупная традиция, разлагаю-

щаяся культура, лишение "дао": когда исчезает "дао", появляется добродетель, когда исчезает добродетель, появляется закон, когда начинает царить беспорядок, к власти приходят "верные слуги".

Пафос отрицания, вырвавшись из традиционного масштаба, роковым образом оказался связанным с эпидемией гигантизма. Гиганты обросли порослью "грибов-до поры-до времени", ждущих срока огигантиться. Без промежуточной ступени вчерашний подыгрыватель оказывался новым мессией, спасителем не только российским, но и мировым.

Появились черные пророки: "О, вы не знаете, как жизнь черна! О, вы не знаете, сколько нежности в аду! Христос не пахнет". Реконструкция мифов, лукавый гнозис, направленная реставрация символов — черных символов — работа ведется на поверхности и в глубине. Если мифоборчество опирается на "великую пустоту" ("Дао пусто, но в применении неисчерпаемо"), то мифотворчество неуклонно ведет к "поэтике маразма"; единственное исключение составляет "Роза мира" Даниила Андреева.

Появился робкий цветок московского генонизма. Генонизм понят и прочтен как элитарный тоталитаризм, "река рек", "эзотеризм в эзотеризме", представительство вертикального Луча, связывающего Абсолют с горизонтальными планами. Профаническому "аналитическому" гаданию противопоставлено "интегральное" знание изнутри, сбереженное в посвяtitельных центрах. Противопоставление деградировавшего Запада традиционалистскому Востоку есть в то же время противопоставление Запада своему классическому прошлому — античности и средневековью. Традиционализм понимается как условие для существования посвяtitельных институтов. В этом смысле единственной живой традицией в Европе до сих пор остается христианство в его наиболее архаичных формах.

Над миром довлест фатализм космических циклов, наш цикл проходит под знаком деспиритуализации, наш век — темный век, "сезон перед концом" (цикла). Философии (любомудрию) — одному из внешних условий для неопитов — резко отказано в обладании мудростью. Теософичный по внешнему абрису идей генонизм

сух и категоричен, даже научен, но не в штейнеровском смысле, а скорее в стиле научного структурализма — эдакий эзотерический структурализм, заговоривший вдруг как власть имущий.

Интерпретаторы Рене Генона (отнюдь не пропагандисты, в пропаганде заинтересованы разве только последователи "доктора") в теории неукоснительно подчеркивают несводимость ценностей высших порядков к человеческим ценностям и эзотеризма истинного к эзотеризму профаническому. По капризному узору судьбы сами интерпретаторы нередко оказываются связанными с инфантильными кощунствами, преступлением "плюсской" человеческой нравственности и прочими подобными явлениями.

Генонизм, непрерывно работая с символикой позитивных религий (преимущественно — браманизма), подводя к платоновским вспышкам ясности, претендует быть чистым гнозисом. С высот, на которые он себя помещает, позитивные религии выглядят громоздкими, но неизбежными агрегатами — тем внешним психологическим обрамлением, без которого не могут существовать посвященные институты.

Смещение дзен и дао, недопустимое духовно- и культурно-исторически, оказалось возможным в контексте современной России так же, как и сходство в духовной практике православия и йоги, отмеченное еще в исихазме.

Дзен и дао имели в европейской истории свои гносеологические эквиваленты. Вспомним софиста Горгия: сущее не существует; если бы оно существовало, оно было бы непознаваемо; если бы оно было познаваемо, оно было бы невыразимо, невоспринимаемо и т. д. Или говоря технологическим языком нашего века, мозг человека не является инструментом, предназначенным для ответа на трансцендентные вопросы, для этой цели человеку дан другой "механизм". Гнозис чужд дзену, пожалуй, больше, чем дао, или одинаково чужд обоим.

Что же касается христианства, то в нем существует вполне определенное понятие истинного и лжеименного гнозиса, и генонизм с его эзотерическим универсализмом, безусловно, подпадает под вторую категорию.

Русские 50-ые годы шли под знаком открытий, 60-ые

— под знаком наращивания, 70-ые уже оглядываются на свою историю. Мистический нигилизм, традиционалистский эзотеризм, религия со всем богатством её путей и предания — иное конкретное выражение того же размежевания. Существующие формы духовного становления могут отпугивать только тех, кто хочет не знать, и таких много. Удобнее рассуждать в проверенных понятиях: "позитивизм, экзистенциализм, нео-кантианство". Труднее — творчество. Труднее — духовные усилия или хотя бы респект к усилиям другого там, где нет своих. Иначе даже экзистенциализм станет для нас недостижимой вершиной, и нам останется почтительно твердить, что "земля обращается вокруг солнца в 365...".

"В Поднебесной самые слабые побеждают самых сильных" (Дао Дэ Цзин), совесть сильнее наглости, а искренность — лжи, чудо является законом нашего существования, а Богопознание — смыслом его. В наше время размытых ориентиров путь к традиции еще более усложнен, чем во времена религиозно-философских собраний. Духовная истина не гарантирована традицией, она плод работы, которая всегда велась втайне. Она-то и может быть нашей единственной опорой, и нравственность — ступенька к гнозису.

**Аркадий Ровнер**

## К ПОНИМАНИЮ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ ЧЕРЕЗ ТИПЫ МЫШЛЕНИЯ

Исследователи культуры охотно допускают в качестве первичного факта множественность культурных миров. О том свидетельствует популярность идей лингвистического релятивизма и когнитивной антропологии. Но до сих пор не отысканы средства или способы представления позиции исследователя в собственной традиции научного знания как единичного культурного факта, интерпретация которого должна производиться с учетом этой первичной и реально неустранимой множественности. Вряд ли необходимы обстоятельные разъяснения, что без методологической рефлексии правил культурного самопонимания возможное многообразие форм познавательного опыта остается проблематичным и негарантированным от монистической редукции — если не в понятиях, то, во всяком случае, в методе. Последнее замечание не содержит оценки монизма: сам по себе он ни плох, ни хорош; просто он не сродственен постулируемой и сохраняющейся таковости множества культур, сводя их все к общей действительности идеального теоретического объекта или содержательного понятия, как они усматриваются или образуются исследователем по правилам его метода. Итак, задача методологической рефлексии при допущении первичной множественности культурных миров и форм познания состоит в том, чтобы на протяжении всего исследовательского процесса не допускать объективации и опредмечивания его средств, специально обезопасить себя на этот счет.

Одним из главных препятствий на пути к плюралистической методологии является убежденность (эмпирическая по происхождению, но принявшая форму априорной) в несимметричности, а потому, в из-

вестном смысле, уникальности исследовательской позиции современного ученого как человека единственной культуры, находящейся в особом положении по отношению ко всем прочим. Конечно, задача межкультурного понимания становится научной проблемой лишь в условиях современной цивилизации и не могла возникнуть в таком виде, например, в сознании людей, принадлежавших к традиционным индийской или китайской цивилизациям. Но это еще не является достаточным основанием для "европоцентристской гордыни". Ведь и в жизни иных цивилизаций было много такого, чего лишена современная и что в ней не способно возникнуть. Однако убежденность в том, что "мы исследуем научно, а не нас исследуют" — неизбежно сказывается при попытках концептуализации и выработки методологического подхода.

Такая убежденность не лишена естественности в том смысле, что служит специфическим признаком конкретной культуры и её традиции, а для ученого она даже представляется необходимой. Поэтому, ради уяснения ее эпистемологического смысла и отыскания возможного выхода из методологического парадокса, мы обратимся к примеру также натуралистическому (и достаточно банальному) и потому способному лишь подсказать решение, а не дать его.

Жизнь в неизменной культурной традиции подобна состоянию тела, покоящегося или движущегося равномерно в инерционной системе отсчета. Наблюдая в таком состоянии другие тела, мы способны судить об их перемещении лишь относительно нашей собственной системы отсчета. Но относительно нее же мы можем узнать и об изменениях своего состояния (по силе инерции при попытках остановиться или по перегрузкам при попытках двигаться быстрее). Поскольку же поле тяготения для нас всегда выступает как абсолютная данность, не устранимая ни в каком опыте, мы имеем право рассматривать изменения в том и другом случае как бы происходящими в единой инерционной системе отсчета. Именно потому, что мы не в состоянии оказаться в роли стороннего наблюдателя поля тяготения как феномена в **ч а с т н о й** системе отсчета — ни создание общей теории поля, ни раскрытие собственной природы тяго-

тения не оказываются возможными с эпистемологической позиции, т. е. в объективном смысле.

Предлагая специальную теорию относительности, А. Эйнштейн не просто сменил исследовательскую позицию — он изменил и модальность рассмотрения. Он отказался от прежнего, аксиоматического научного подхода, когда множество оценочных суждений (аксиом) организуется в теорию, представляющую собой усмотрение некоторого единого объекта как действительно существующего (т. е. отъязвляемого в опыте), но в идеальном смысле. Эйнштейн предложил аксиологический или исторический подход, при котором оценка конечного результата находится в зависимости от субъективно принятого начального решения. Теория относительности не отменяет классической механики: просто, применяя тот или иной род знания (как бы выбирая "род оружия" — ньютоновский и релятивистский), мы приходим к выводам, которые явно имеют характер знаковых конструкций, поскольку любая из них создается и применяется в оппозиции к иной, потенциально возможной, но, в силу уже сделанного выбора, не реализованной. Чтобы та и другая утратили знаковость, их нужно вновь объединить организующей идеей (т. е. вновь собрать из них очередной теоретический идеальный объект) — либо же объявить подобную позицию нормой научного пользования ("научный произвол выбора есть нечто нормальное, допустимое"). Эйнштейн не сумел сделать первого, поскольку сделал второе. Вторая версия прижилась: содалась новая традиция понимания науки, которая благодаря этому впервые сделалась годной в качестве объекта социологии познания.

Обратим внимание в предложенном примере на два важные для нас обстоятельства. Во-первых, открытие Эйнштейна хотя и было революцией в естественно-научном смысле, но фактически оказалось результатом подчинения (или смены) прежнего научного метода господствующей традиции общественного сознания в новоевропейской культуре, а именно, традиции историзма. Ведь использованный им прием — типичный акт исторического сознания, но спроецированный на иную действительность — природную. Таким образом, можно допу-

стить, что в своем творческом импульсе Эйнштейн как бы "поддался" давлению основной социокультурной традиции своей эпохи, не осознав этого. Эта традиция все время оставалась трансцендентной его пониманию, образуя в буквальном смысле "метафизику" этого понимания (кожечно, в нашем толковании термина). Когда же Эйнштейн попытался совершить очередное усилие и, не создав общей т е о р и и поля (т. е. не сведя оба варианта механики к единому теоретическому объекту), осуществил феноменологическую редукцию обеих механик как знаковых систем к форме массового сознания ("так бывает") — это усилие удивительным образом совпало с доминирующей тенденцией в уже отчетливо проявившемся ( в период двух мировых войн) социальном процессе перехода от исторического сознания к сознанию экзистенциальному и массовидному, для которого произвольный выбор знаковой системы превращается в естественную норму существования так, что знаки перестают быть знаками, и мы с полным доверием относимся к их значениям в натуральном опыте (всерьез говорим о возможности э м п и р и ч е с к о й проверки теории относительности, как бы забыв, что она является знаком по замыслу и вовсе не возведена в ранг идеального объекта, для которого только и допустим поиск реальных объектов опыта; что само слово "эмпирия" изменило смысл). Это потому, что Эйнштейн, меняя исследовательскую позицию, изменил также и способ оценки опыта; и его решение стало социально признанным. Знаменательно, что, обратившись к природному опыту с аксиологическими критериями, т. е. в подлинно историческом смысле, Эйнштейн этим как бы мгновенно подвел итог традиции огромного масштаба действия. Историческое мышление, впервые проявленное в сфере духа у древнееврейских пророков и основателя христианства, вошло в сферу общественного сознания в начале XIX века (в этом смысле справедливо поверхностное наблюдение Н. Бердяева, что западная философия, в лице Гегеля и его последователей, по духу стала подлинно христианской лишь тогда, когда сами философы уже переставали быть христианами), и, наконец, было обращено на природу; тут же мгновенно была обнаружена его аксиологическая

"метафизика", и оно тотчас "перестало быть", как бы рывком перейдя в иной тип, в тип натурализованного в аксиологическом модусе экзистенциального мышления. Таким образом, круг последствий этой традиции замкнулся.

Второе наблюдение. Занятие новой исследовательской позиции с необходимостью влечет за собой разрывание теоретической деятельности в о п р е д е л е н н о й научной традиции, неизменность типа которой вполне детерминирована характером занятой позиции, т. е. притязанием исследователя на неизменность пребывания в ней. Так, при рывке поезда с полков валятся все чемоданы, и падают люди. Следование релятивистской, а не классической механике есть как бы последствие или а к ц и я особого рода, испытание в с е х возможных последствий занятия именно этой позиции. Иными словами, это означает испытание на себе последствий "метафизического эффекта" занятия новой инерционной системы отсчета. Занятие позиции есть переживание метафизической достоверности, а смена позиций — формальная причина познания в его м н о г и х формах.

Однако это многообразие не бесконечно. Обратим внимание: обнаружение знаковой природы обеих механик по отношению друг к другу радикально изменило наше представление о классической механике. Мы увидели: в ней скрывалось нечто, чего прежде нельзя было заподозрить ни при каких обстоятельствах, — знаковость. Плюральный подход обнаружил её, искоренив прежнюю безусловность опыта как трансцендентальную иллюзию. При монистическом (или, если угодно в данном случае, "натурально-аксиматическом") подходе знаковость классической механики была столь же немислима, как немислим для нас "круглый квадрат". Плюральный подход к научным системам разрушил преграду между специфически рациональным и специфически мифологическим мышлением. Семиотика, изучающая культурные традиции в их "мифологическом" или "фольклорном" облике, останавливалась перед современными социокультурными формами (например, научной деятельностью). Обнаружение их п р и р о д н о й знаковости оставалось делом гипотезы, а не непосредст-

венного жизненного знания, потому что ни одна из этих форм не проявляет себя сознательно в жанре мифа (и даже ожесточенно реагирует на попытки в таком роде), а циркуляция информации в современных социальных системах вряд ли осознается на "фольклорный" манер, во всяком случае, не целиком. Отсюда своеобразная методологическая иллюзия, будто семиотика способна справиться с описанием культур примитивных обществ: целокупно, а с современной культурой — лишь во фрагментах, "еще" не утративших своей живописной фольклорности. Но, видимо, этот эффект — не подлинно исторический: он навязан методом рассмотрения.

Итак, необходимо сменить метод. Нужно в принципе отказаться от подхода к культурам как к объектам исследования, для которых осмыслена теоретическая цель — создание идеальных моделей. Необходимо применить модальную методологию, позволяющую непосредственно испытать в "метафизической точке" смены систем отсчета, каков будет модус развертывания из нее культурной традиции при том способе обращения к ней, который оказался реализованным именно в данной точке.

Мы будем исследовать и знаково моделировать не культуры, как предполагаемые где-то, но заслоненные завесой нашего незнания действительные объекты. Зададимся вопросом: каковы они есть, как возможны и как необходимы одновременно. Иными словами, мы будем исследовать модальности собственного отношения культурных традиций, видя в них разные формы готовности нашего ума испытать те последствия, какие мы способны пережить при переходе из культуры в культуру, т. е. при смене типа культурной традиции. Под традицией же мы понимаем (и только так можем понимать) не какой-либо действительно существующий объект, но некоторый способ отношения к чему-то, что мы полагаем существовавшим в прошлом. Но прошлое — не вещь, а отношение, и потому это "нечто" легко может оказаться и в "настоящем", и в "будущем". Ведь традиционное отношение — это проецирование норм нынешнего существования в "прошлое" и превращение этих норм в объек-

ты оценочного отношения, в ценности. Итак, явный пример смены модальностей понимания "собственной" традиции: нормы действуют в непосредственной социальной жизни, т. е. как бы существуют в деонтической модальности, а ценности, предположенные в прошлом, но актуально не данные в объектном представлении (поскольку ценности вообще никогда не могут быть так даны) — в гипотетической. Но при таком способе понимания собственной культурной традиции мы совершенно отвлекаемся от аподиктического модуса тех же норм: нас интересует не то, что эти нормы действуют в настоящем, а то, что они были в прошлом. Их аподиктичность для нашего сознания при такой позиции в "инерционной системе отсчета" (т. е. при таком способе понимания традиции) — это поистине "круглый квадрат" или "сын бесплодной женщины", т. е. нечто "непредставимое".

По-видимому, заслуживает специального предостережения возможность принять традицию за инерцию, из натурального уподобления инерционной системы отсчета. Во-первых, меняя положение в последней, мы сами оказываемся виновниками объективного проявления инерционных сил. Точно также, настроившись модальным образом на известную традицию, мы своим ценностным отношением делаем заявку на то, что будем понимать всё как происходящее в этой традиции, а не в иной, т. е. своим субъективным отношением порождаем особый род деятельности. Во-вторых, условие сохранения модального отношения, по крайней мере, в некотором периоде деятельности дает единственную возможность **типол ог и ч е с к о г о** понимания. Вообще говоря, в своем актуальном поведении мы как будто можем осуществлять модальное перемещение в любой момент физического времени. Но это мгновенно "перебрасывает" нашу деятельность в систему отсчета иной культурной традиции. Каждый человек или конкретное общество теоретически вольны переходить из типа в тип, когда и как им вздумается, но реально этого почти не бывает: старые традиции держат мертвой хваткой, лишь рядясь в новые облачения, и потому модальная методология и типология приобретают особую эвристическую ценность в понимании возможностей пере-

ходных состояний и того, как они осуществляются "на самом деле".

Модальная методология позволяет разрешить парадокс "плюрального понимания", но не все модальные переходы допускают возможность концептуализации и, тем самым, — удовлетворения научной "моноинтенции" исследователя. Мы уже имели случай убедиться в этом на примере с Эйнштейном. Нетрудно понять, что переход из гипотетической модальности в деонтическую, как и обратный, — в принципе не концептуализуемы во внутрикультурном смысле (т. е. если не взглянуть на культурное сознание с внешней, дополнительной позиции). Физической аналогией этого является то, что по сходной причине мы не в состоянии понять сущности гравитации. Возможность концептуализации при таком способе внутрикультурного мышления, т. е. сознательной деятельности в культуре — это поистине возможность "круглого квадрата". Не концептуализуемо также превращение аподиктической модальности в деонтическую и ее же — в гипотетическую (последнее мы успели аттестовать выше как последствие "исторического" мышления). Однако здесь вернее говорить не о неконцептуализуемости, а о деконцептуализации. Итак, трехмодусная готовность понимания далеко не является гарантией от монистического подхода.

Центральным положением модальной методологии является то, что фиксируемые модальные отношения (которые мы ниже обозначим символами) ни в коем случае не являются знаками чего бы то ни было. Они служат как бы метками в развертывании нашего понимания, помогающими устанавливать относительные разделы, но не деноминатами его как вещи, объекта, так как понимание не есть и не может быть о б ъ е к т о м ни в идеальном, ни в реальном смыслах. Если мы, заметив некоторый предмет, делаем зарубку, затем отводим глаза, а потом опять глядим на предмет и, в подтверждение нашего решения, что он — тот же самый, вновь делаем зарубку, — эти зарубки будут "знаками ничего" или, если угодно, "знаками ни для кого": их денотаты для нас немыслимы и непредставимы. По этому признаку можно, например, провести различие между обычной семиотикой и семиотикой м о д а л ь н о й. Послед-

няя сводится к первой лишь в двух случаях: при переходе от деонтической модальности к аподиктической (тогда понимание реализуется в процессе образования понятий, и "знаком" его будет логика понятия) либо при переходе от гипотетической к аподиктической (от аксиомы мы переходим к теории и создаем теоретический идеальный объект). В обоих случаях мы можем указать на денотаты употребляемых знаков (либо на их символы).

Для построения типологии понимания культурных традиций с перспективой ее последующей реализации при объяснении социальных процессов необходимо ввести представление о трех степенях реальности.

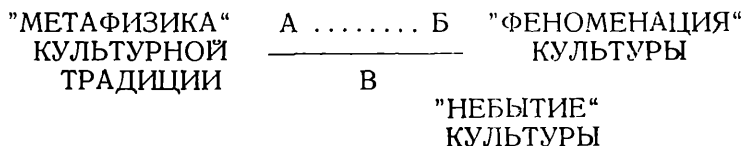
1. Степень абсолютной реальности, опыт пребывания в которой не фальсифицируется никаким иным опытом. В натуральном смысле она соответствует всякой точке перемены позиции в инерционной системе отсчета, а для культурного понимания образует его "метафизику". В самом деле, пребывание в данной культурной традиции подразумевает абсолютную невозможность отмены факта вхождения в отношение к ней как в "систему отсчета".

2. Степень феноменации, опыт пребывания в которой может фальсифицироваться иным опытом. Другими словами, та деятельность, какую мы осуществляем, отнеся ее субъективно к неизменному типу культурной традиции и которая может быть понята из порождаемых ею культурных фактов, характеризуется по модальному признаку, т. е. по способу отношения к традиции. Можно усомниться в адекватности тех или иных фактов предполагаемому типу отношения к традиции и требовать подстановки на их место иных фактов, но нельзя усомниться в самом способе отношения, не покинув мгновенно данную модальность, т. е. не совершив абсолютного перехода. Тем самым, все факты, обретающиеся в феноменации культуры, имеют своей неизменной "как бы" причиной пребывание в степени абсолютной реальности, но отнюдь не причиной в естественно-эволюционном смысле, ибо и сама феноменация культуры существует не как натуральный объект, а как способность отношения к традиции. Стоит как-то помыслить о последней, отнести к ней, чтобы немедленно очутиться

в феноменации культуры и потребовать необходимого соответствия своего помысла какому-то культурному факту (если модальность помысла допускает — то и объекту).

3. Степень абсолютной нереальности, опыт пребывания в которой ни фальсифицируем, ни не фальсифицируем. Он немыслим, как "круглый квадрат" или "сын бесплодной женщины".

Сказанное пояснит следующая схема:



Отождествим типы культурного мышления по комбинациям модальных переходов.

аподиктическая ..... деонтическая = мышление «методологическое» или гипотетическая собственно «понимание»

деонтическая ..... аподиктическая = мышление «понятийное»  
гипотетическая                      или «содержательное»

|                |       |                |   |                                                       |               |
|----------------|-------|----------------|---|-------------------------------------------------------|---------------|
| деонтическая   | ..... | гипотетическая | = | мышление                                              | «проективное» |
| аподиктическая |       |                |   | или «превращенно-формальное», или «праксеологическое» |               |

Гипотетическая ..... деонтическая = мышление «феноменологи-  
аподиктическая чeskое» или «экзистенци-  
альное»

|                          |                  |                             |
|--------------------------|------------------|-----------------------------|
| гипотетическая . . . . . | аподиктическая = | мышление «аксиоматичес-     |
| деонтическая             |                  | кое» или теоретико матема-  |
|                          |                  | тическое, или «формально-   |
|                          |                  | логическое», или «организа- |
|                          |                  | ционное»                    |

аподиктическая . . . . . Гипотетическая = мышление «аксиологическое» или «историческое», или «имaginативное».

Введем представление о модальных денотациях.

При анализе строения любой культуры деонтическая модальность денотирует понимание культурной нормы, поскольку действие нормы может быть понято лишь при должной её реализации, иными словами, через полную н а т у р а л и з а ц и ю себя как субъекта нормативной культуры.

Гипотетическая модальность денотирует понимание культурной ц е н н о с т и, поскольку ценность опознают лишь по возможному к ней устремлению. Овеществленное устремление упраздняет ценность, а потому последняя всегда гипотетична.

Аподиктическая модальность денотирует понимание и д е й культуры, так как единственно в этой модальности строятся схемы или модели дискурсии как способы связывания в единое знание некоторого множества "познаваемостей", которые мы в состоянии объявить и отождествить как объекты познания.

Введенное представление о модальных денотациях позволяет построить номинальную типологию культур из шести структурных типов, соответствующих тем формам мышления, которые можно считать определяющими в качестве механизмов осознания определенных культурных традиций. Однако для придания этой типологии реального наполнения следует еще учесть, какие формы субъективного осознания способно признать культурное мышление при его вовлечении в разные сферы социальной действительности. Модальная методология позволяет это сделать, поскольку каждая модальность подразумевает двойную денотацию. Наиболее известный пример: аподиктическая модальность опосредуется в оппозиции субъекта и объекта.

Деонтическая модальность денотирует з н а ч е н и е действия, полностью лишённое знаковости. Например, беспрекословное исполнение приказа исключает возможность осознания приказания как "знака" к действию. Иллюстрацией может служить "внутреннее" самочувствие членов эзотерических коллективов. В воздействиях, испытываемых членами таких коллективов, их знаковая природа полностью редуцирована. Она существу-

ет лишь для внешнего наблюдателя процедуры, но он-то как раз и не является участником эзотерического коллектива. Аналогично обстоит дело и с переживанием мистического опыта, который облекается в знаки лишь при попытках его передачи.

Гипотетическая модальность, напротив, денотирует з н а к и действия, полностью лишённые значения. Хороший пример — семиотика, в которой модели культур рассматриваются в полном отвлечении от значения их культурного содержания. Всякая попытка учета последнего немедленно упраздняет семиотический подход.

Аподиктическая модальность денотирует з н а н и е или с м ы с л действия, поскольку пребывание в этой модальности подразумевает возможность указания на объект, с которым действие совершается, и на субъект действия, его совершающего.

На примере только что сказанного нетрудно понять, чем модальная семиотика отличается от обычной. Обычный семиотический треугольник строится в предположении, что денотат, деномитат и концепт действительно существуют (в идеальном либо реальном представлении). Иными словами, построение такого треугольника предполагает всезнание или, во всяком случае, стороннюю позицию наблюдателя в отношении происходящего. Так, исследователь-антрополог способен знаково осмыслить и смоделировать происходящее в эзотерических коллективах. На самом же деле, при абсолютном всезнании такой треугольник превращается в нуль как идеальный объект, моделирующий различие точек зрения с абсолютной точки зрения, а для любого семиотически мыслящего исследователя применимость его ограничивается одной лишь аподиктической модальностью, поскольку самый способ построения семиотического треугольника подразумевает догматическую веру в "нечто", существующее на самом деле: вещь (действие), язык либо мышление. Модальный подход упраздняет такую необходимость имплицитного монизма, соответствуя природе плюрального понимания, сам плюрализмом не являясь. При таком подходе значение, знак и знание (смысл) могут рассматриваться как реально обособляемые. Разумеется, их можно вновь объединить,

однако это объединение осуществимо в строго определенных модальностях. Так, например, при вовлечении теоретического (аксиоматического) мышления в сферу организованной деятельности **з н а к** определится как "внешнее" в оппозиции категорий "внешнего" и "внутреннего", а **з н а ч е н и е**, соответственно, как "внутреннее". Но подобная категориальная оппозиция имплицитует существование "чего-то", имеющего "внутреннее" и "внешнее", т. е. аксиоматический подход приводит к "пластической" идее объекта. Именно таковым было впервые данное определение "знака" в "семиотике" пифагорейцев (их собственная терминология), причем прототипом идеализации бессознательно служила структура ордена с различием в ней "эзотерического" плана (группа "акустиков", слушавших учителя и живших в чистых значениях), "экзотерического" плача (группа "математиков", обращающихся со знаками к непосвященным) и "опосредующего" плана (группа "семиотиков", занятых осмыслением (их собственные термины). Такой структурной определенностью социальной организации легко объясняется навсегда сохранившаяся пластичность греческой математики.

Совсем иное мы наблюдаем в ранней буддийской сангхе. В ней не существовало разделения на экзотерический и эзотерический планы, но, напротив, все представления о значениях в индивидуальном мышлении немедленно проецировались в форме знаков на весь встреченный универсум. Поэтому при вовлечении проективного мышления в сферу любой деятельности **з н а к** определился как "искусственное" в оппозиции категорий "искусственного" и "естественного", а **з н а ч е н и е**, соответственно, как "естественное". Ведь перенос образов, создаваемых естественной способностью мышления испытывать значения приятного и неприятного, в иные сферы деятельности, уже не имеющие отношения к природе собственно ментальной активности, есть фактически искусственное применение естественных реакций или эпифеноменов переживания значений в качестве знаков. Универсальным знаком, пригодным для всего, оказывается нуль именно как разница проекций в абсолютной проекции нирваны. Открытие Нагарджуной знаковой природы нуля в этом смысле и благодаря

этому было потом спроецировано из сферы религиозных значений в разные отрасли знания внутри индо-буддийской культуры, в том числе, в логику и математику. В результате индийская математика очень рано приобрела характер формализованного исчисления (самый абстрактный в древнем мире), решительно отличаясь от греческой математики, как проективное мышление буддийской традиции отличается от аксиоматического мышления пифагорейцев.

Для завершения типологии модального понимания культурных традиций и приведения ее в действие при объяснении социальных процессов недостаёт еще одного звена. Это — план поведения, который мы вводим дополнительно к двум предыдущим, то есть к плану объективированного понимания культур и плану субъективированного переживания социальных акций мышления. Данный план не является обязательным, но он — своего рода "демонстрационный экран", то есть полезен в операциональном смысле, поскольку на нем удобно следить и замечать последовательность развёртывания процесса понимания в виде квази-натуральных образных представлений. Нельзя сказать, что модальности денотируют компоненты поведения, но можно утверждать, что они им с о о т в е т с т в у ю т — в том смысле, что эти компоненты не могут уже быть понятны иначе, чем в модальной интерпретации. Итак, здесь мы ограничиваемся достаточным основанием неотклонения от модальности.

Деонтической модальности будет соответствовать т е м п е р а м е н т поведения. "Темперамент" мы интерпретируем весьма близко к этимологическому пониманию, т. е. как "естественную сложность", "неразвивающуюся устроенность", "отлаженность функционирования". Понятие "темперации" исключает возможность развития, но допускает изменения, например, в натурально-генетическом порядке ("эволюцию").

Гипотетической модальности соответствует х а р а к т е р поведения. Греческое "харассо" (санскр. "каршина") — нанесение черт, царапанье, придание свойскости, индивидуализация темперамента в манере его выказывания. Например, изготовление клише или печати

есть "темперирование" материала, а нанесение затем оттисков на бумагу, вещи и т. п. — "характеризация" последних.

Аподиктической модальности соответствует и н т е р е с: опять-таки в понимании, близком к этимологическому ("междубывание"). "Интерес" есть поведенческий коррелят "дискурсии", и именно его действие приводит к смене "инерционных систем" отсчета, заставляя проявляться модальности разных типов традиции в каком-либо из п о з н а в а т е л ь н ы х смыслов.

Сказанное можно пояснить двумя примерами разновидностей научного исследования как особым образом организованных форм поведения. Смысл науки психологии состоит в том, чтобы сводить наблюдаемые симптомы или проявления характера индивидуумов к обезначенным темперологическим представлениям, т. е. "объестествлять" их путем феноменологической редукции, лишая привкуса "искусственной" знаковости ("субъективности", "произвольности", "интенционности"), представлять как объекты н а т у р а л ь н о г о опыта, обладающие непосредственно понимаемыми значениями (например, в виде "гештальтных" представлений). При этом, разумеется, возможность какой-либо концептуализации психологически преформированного опыта, т. е. рассмотрения процесса психологического исследования как объекта самопонимания — прогрессивно исключается (это будет тип "феноменологического" мышления).

Смысл науки с е м и о т и к и прямо противоположный: в ней естественные значения культурных организованных, т. е. темперированных сложности культур превращаются в знаковые системы или совокупности характеристик, в которых модальным способом выделены основные признаки всякой вторичной системы, никогда не переживаемые в непосредственном культурном опыте. При этом возможность концептуализации семиотического процесса также исключается (тип "проективного" мышления).

Для удобства понимания выделенные девять деноминаций, используемые при модальном методе построения

типологии культур, могут быть сведены в таблицу, с использованием трех символов:

N — для "нормы", "темперамента", "значения";

V — для "ценности", "характера", "знака";

I — для "идеи", "интереса", "смысла" (или "знания").

Ни один из табличных элементов сам по себе ничего не обозначает, т. е. служит деноминацией лишь в строго модальном смысле, когда путем специфического обращения в сфере деятельности определяется, каковы нормы, как они возможны, как — необходимы и т. п.

Имея это в виду, можно произвести отождествление шести типов культурных традиций.

1. "ИНДИЙСКИЙ": 
$$\begin{array}{ccc} I & \text{---} & N \\ & V & \end{array} = \text{мышление "методологическое" и т. п.}$$
2. "ТИБЕТСКИЙ": 
$$\begin{array}{ccc} N & \text{---} & I \\ & I & \end{array} = \text{мышление "понятийное" и т. п.}$$
3. "КИТАЙСКИЙ": 
$$\begin{array}{ccc} N & \text{---} & V \\ & I & \end{array} = \text{мышление "проективное" и т. п.}$$
4. "ЯПОНСКИЙ": 
$$\begin{array}{ccc} V & \text{---} & N \\ & I & \end{array} = \text{мышление "феноменологическое" и т. п.}$$
5. "ЭЛЛИНСКИЙ": 
$$\begin{array}{ccc} V & \text{---} & I \\ & N & \end{array} = \text{мышление "аксиоматическое" и т. п.}$$
6. "НОВОЕВРОПЕЙСКИЙ": 
$$\begin{array}{ccc} I & \text{---} & V \\ & N & \end{array} = \text{мышление "аксиологическое" и т. п.}$$

Использованные здесь наименования вовсе не обязательно подразумевают отсылку к конкретным историческим культурам. Но если исходить из соответствующего типа традиционного отношения, та или иная культура реально может быть понята наиболее полным образом (в предположении сохранения типа её основной традиции). Каждый из типов и все вместе встречаются в лю-

бом обществе и в любую эпоху, но понять культурно-традиционный смысл социального процесса во всякий момент можно только через о д и н из них как независимую "систему отсчета".

Для разъяснения способа конструктивной реализации описанной номинальной типологии введем представление о п а р ц и а л ь н о м институте. Известно, что при смешивании в некотором объеме нескольких газов разной плотности и химического состава, каждый газ, пусть даже незначительный в весовом отношении, займет весь возможный объем, как если бы других газов в нем не было. Таким образом, по незначительной весовой фракции можно судить об объемных характеристиках всей смеси. Эту физическую аналогию можно вводить в социокультурное понимание разными способами, в зависимости от типа модальности. Например, методологическим: располагая знанием о некотором институте как о "парциальном", т. е. полностью задающем собой объемные характеристики общества, мы в дальнейшем ставим себе за правило ограничивать изучение данного общества одним лишь этим институтом и его трансформациями. В частности, настоящая статья есть не что иное, как методологически построенное "вхождение" в понимание индийского общества и его традиции. При понятийном способе рассуждения мы формулируем представление об идеальном объекте парциальности и затем объясняем всю сумму социальной жизни и истории в системных категориях целого и части, как бы выделяя собственно традицию в виде частной формы общественного бытия (между тем как в первом случае она пронизывает все общество по объему, но доказывается это способом частного отождествления) и т. д.

Поскольку цель нашего изложения — остаться в рамках методологии, нами избран первый способ введения представления о парциальности. Таким образом, деятельность парциального института, соответствующая в общей весовой пропорции тому или иному типу традиционалистского мышления или способу обращения к традиции (её модальности) рассматривается как с и л а , обуславливающая институционализацию всех прочих институтов в пределах рассматриваемой культуры в данный момент времени в истории. Иными словами, тип тра-

диционалистского мышления задает механику трансляции всей конкретной культуры.

Для традиционного индийского общества парциальным оказывается институт профессиональных интеллектуалов — брахманов, методологические функции которых приобрели характер искусственного социального установления. Для брахманского сознания усвоение, верификация и нормированная передача ведийского знания образуют его "метафизический" смысл. Познавательный интерес вменяется каждому брахману в культурную норму. Из этого интереса проистекает брахманский темперамент, т. е. устройство жизни в натуральном понимании, как она прослеживается в феноменации индуистской культуры (рождение, воспитание, обучение, роды занятий, брак, смерть и т. д.). Собственного характера (т. е. "личности") у брахмана нет и не должно быть: он заменен темпераментом кастового признания. Любая попытка реализации свободного выбора, т. е. смена "системы отсчета", автоматически делает брахмана не-брахманом в его собственном сознании и в сознании прочих членов культуры: ввергает его во внекультурное "небытие". Невозможно оставаться брахманом, "проявляя характер" (т. е. решая познавать или нет): это — "круглый квадрат". Всякая попытка "оценки" транслируемого знания уничтожает брахманство. Прекрасным свидетельством тому служат философские диспуты ранних Упанишад. Брахманом признается лишь тот, кто сумеет "не обесценить" ведийское знание наилучшей (т. е. универсальной) аргументацией его истинности. Этим объясняется расцвет философских и теоретических наук в древней и средневековой Индии (логики, математики, лингвистики, психологии). Памятуя сказанное о парциальности, можно предположить методологическое правило: для понимания и анализа индийской культуры и социальной истории необходимо и достаточно ограничиться проблемами социологии познания. Из предложенной модальности понимания развернется в полном объеме картина жизни и культуры всего индийского общества, а не только брахманской варны. Достаточно заметить, что брахман, сам лишенный знакового сознания, выступает в роли универсального знака для всей системы индуизма, даже независимо от призна-

ния или непризнания его прямого авторитета и священных прерогатив прочими членами общества. Культура устроена так, что любые формы общения и взаимодействия между её субъектами могут определиться лишь по гипотетическому (знаковому) отношению общающихся сторон к брахманству, непосредственно в общении и деятельности не участвующему (чистая методологическая функция). Особенно это заметно по превращению примитивной формы дарения в правила межкастового обмена и систему взаимных кооперативных услуг ("джаджмани"), составляющие по сей день фундамент традиционного индуизма.

Из разобранного примера выясняется общий социокультурный смысл предложенной выше парадигмы модального рассмотрения. Теперь мы можем назвать ее "методологемой". Переход со ступени "метафизики" (или абсолютной реальности) на ступени "феноменации" соответствует внутреннему самопониманию культурной деятельности того или иного типа традиционалистского мышления, между тем как ступень культурного "небытия" соответствует происходящему в разных сферах социальной действительности, институциональным стержнем которой является данный тип культурной традиции, определяемый присущим ему мышлением. В самом деле, все прочие члены кастового общества занимаются именно тем, что "невообразимо" для брахманского сознания, как раз потому, что они — "не брахманы". Более того, сами брахманы участвуют в социальной жизни на "невообразимых" парциальных началах, пронизывая или пропитывая ее всю (продают свое "знание", пользуются дарами за совершение жертвоприношений т. п.). Но оценка подобного участия в н а т у р а л ь н о м виде для брахманского сознания немыслима, как "круглый квадрат", и все развитие и сохранение культуры обеспечивается сознательными усилиями брахманства поддержать структурную тождественность общего типа традиции за счет интенсификации сугубо познавательной и и с к у с с т в е н н о й методологической деятельности и придания ей абсолютного престижного достоинства в сознании прочих членов общества, не допуская самооценки такой деятельности.

Разделение "культурного" и "социального", при их

парциальной нераздельности, отмечается и в организации всех прочих типов традиции.

Парциальным институтом "тибетского" типа является власть. Тибет — наиболее совершенный из известных образцов теократии, потому он и избран в качестве типового "ярлыка". Основную структуру традиции данного типа формирует не религия как таковая, а именно "кратия". Поэтому Тибет репрезентирует все прочие разновидности "кратий". Здесь в культурном сознании отсутствует свобода личного ценностного выбора. Характерно абсолютное подчинение "уставной" норме, штампующей "метафизику" этого сознания, так что последнее в своем содержании оказывается всего лишь эпифеноменом, рядовым оттиском превосходящей его во всем "метафизики". Особую роль в качестве источника нормативного воздействия в культурах подобного рода играет авторитетный текст, в котором доминирует, собственно, не "смысл", а уставно предписанное "значение". Культурное мышление принимает законченный текстовый характер, отражающий температуру (устроенность) индивидуального поведения по уставу и превращающий его носителя в "текстоида". Поскольку нормой задается сама натуральная организованность (абсолютность подчинения власти этой нормы), то всякое проявление свободы личного выбора и оценивающего отношения к авторитету власти сопровождается уже не исключением из культуры (как в предыдущем типе), но прямым физическим уничтожением (иногда — самоуничтожением), т. е. переводом носителя личностей ценности в природное небытие. Борьба за власть, как ее имплицитная переоценка, составляют подлинное содержание социальной действительности этого типа. Поэтому предметом изучения обществ такого типа в необходимом и достаточном смысле оказывается социология власти.

Парциальным институтом "китайского" типа является семья. "Метафизикой" традиционалистского сознания оказывается темперамент, т. е. естественная сложность ("гештальт") нормативных представлений, (например, инфантильный, досознательный опыт переживания приятного и неприятного), совместно образующих на квази-естественный манер всю проявляющуюся

позднее способность суждения субъекта культуры. Характер, таким образом, всегда есть явная проекция "метафизики" фамилистски организованного темперамента и по природе своей не может быть иным. Отсюда — крайний с е м и о т и з м китайского мышления (перенос на весь универсум структуры семейных отношений, как его знаковый структуры), неспособность мыслить понятиями, которые для него всегда суть абстракции типа "круглого квадрата", т. е. абстракции "ни от чего". Проекцией фамилизма является не только китайская личность, в характере которой предельно выступают дуальные оппозиции знаков ("ян" и "инь"), но и все прочие институты китайского общества. Действительный смысл существования социальной системы — поддержание ее целостности — внеположен фамилистскому сознанию, а если такая идея в нем возникает (например, в явлениях типа легизма в III веке до н. э. и много позднее — маоизме 60-х годов XX века), она придает поведению масс явно антикультурный характер, периодически вовлекая общество в состояние смуты, повторяющееся в китайской истории с удивительной регулярностью (каждые 250-300 лет). Семиотизация культурных норм и пользование ими как знаками сообщают традиционному китайскому обществу предельно утилитарный, функционалистски-ориентированный, но в то же время игровой, т. е. случайный стиль существования. Отсутствие и д е и истории заставляло вести чудовищные по обстоятельности хронографии, поскольку каждое событие прошлого понималось в знаковом, ценностном смысле. Очевидно, с о ц и о л о г и я с е м ь и окажется необходимым и достаточным предметом при изучении всего китайского общества.

Парциальным институтом "японского" типа является и н д и в и д у а л ь н о с т ь. Индивид реализует способность превращения знаков в нормы, т. е. своих произвольных ценностных полаганий — в правила действия в каждый данный момент. Принцип "ситуативной этики" как основы японской истории позволяет понять удивительную адаптивность традиции этого общества (кажущегося "антитрадиционным") к инокультурным заимствованиям при сохранении все того же "прагматического" механизма их принятия как превращенных

форм сознания: и в случае ассимиляции буддизма и конфуцианства в VI-VIII вв., и при восприятии новоевропейской культуры в конце XIX — начале XX в. в. Превращение случайного решения ("проявления характера") в правило поведения — один из основных принципов "массовидного" экзистенциального сознания. Можно сказать, что японская традиция всегда была "массовидной" и потому все заимствования в ней использовались как превращенные формы, т. е. примерно, то той же схеме, как в современных средствах массовой коммуникации циркулирует информация. А именно, знаки общения превращаются в значения темперированной организованности, а понятийная природа за ними отрицается и хотя общество сохраняет тождественность в коммуникативных принципах, его объективная определенность подвержена постоянным трансформациям (ср. стремительный переход Японии от феодализма к современному типу хозяйствования). Характерны также подчеркнута экзистенциалистский настрой и антиаристократизм японского искусства. Предметом изучения в обществах "японского" типа должна явиться социология общественного мнения.

В отношении оставшихся двух типов необходимо внести ограничивающее уточнение. Если в четырех предыдущих типах знак нормы как деонтической модальности, дающей сознанию возможность ощутить на себе действие культурной традиции как "естественного закона" или самому его оказать, присутствовал явно, то в "эллинском" и "ноевропейском" типах он уходит "небытие". Поэтому ни идея организации как квази-парциального института в первом случае, ни понятие исторической личности, являющейся им во втором, уже не могут быть натурально продемонстрированы как объекты с универсальным культурным смыслом. Это сказалось, прежде всего, в субъективно переживаемом чувстве перемен и гибели традиции (заметим, что первые четыре типа обществ обычно относят к "традиционным" в обыденном понимании, а последние два — к "историческим"). Для первого случая характерно понятие цели деятельности ("телос") — ср. социальный идеал Платона и попытки античных мыслителей, вроде Аристотеля, категориально ор-

ганизовать, космозировать действительность. Это понятие затем развилось в присущее уже новому времени теологическое стремление к непрерывной реализации познавательной функции и в социально-культурном смысле привело к появлению науки. Но поскольку действительный строй общества, в котором развивающаяся наука выступает как частный социальный агент, не находит натурального отражения в структуре аксиоматического научного мышления ("теория — это теория, а практика — практика"), то для него оказываются неприятной неожиданностью эффекты бюрократизации "большой" науки — "стихийно" (т. е. "не по теории" и "вопреки научным целям") возникшего социального института, при катастрофическом убывании веса чисто познавательных функций в этом институте. С этим же связан и "лингвистический кризис", когда быстрая специализация языков отдельных научных дисциплин исключила возможность взаимопонимания и привела к перепроизводству бесполезной для целей научного познания информации.

Примерно то же можно сказать и о кризисе "исторического" мышления и сознания, для которого цель истории в принципе не может быть представлена как демонстрируемый (натуральный) объект. Это было отрефлексировано в специфическом для нового времени жанре утопий и антиутопий. Свобода личного выбора несовместима с безусловным полаганием каких-либо норм исторического развития общества; нормативность социальной жизни, оттесненная из общественного сознания в "небытие", действовала "стихийно" (т. е. не по представлениям исторического сознания, а, скажем, по законам социологии) — до тех пор, пока "свободная историческая личность" не обнаружила себя в железной клетке бюрократической организации. Это привело к быстрому перемещению значительной массы индивидов из "новоевропейской" в "японский" тип культуры, для которого личность — случайна.

К сказанному остается добавить, что научным предметом при анализе пятого типа традиций должна по преимуществу являться социология организации (в частности, организации науки), для

шестого — социология истории (или шире — социальных процессов).

Приведенные примеры реализации типов культурных традиций через типы мышления вовсе не преследуют целью только описание конкретных обществ и, скорее, обладают дидактической ценностью демонстрации метода. Описание действия традиции одного типа в одном и том же обществе не исключает присутствия всех прочих, что предполагает возможность развития реальных обществ через типовые переходы. Это означает, что все типы могут быть найдены в любом обществе, но никакая социокультурная традиция не может быть понята вне них. Точно также все типы могут присутствовать в любом случае фиксации исследовательской позиции. Однако развёртывание типологии и порядок следования и выявления типов будут уже реально зависеть от характера исследовательской позиции и от оценки исследователем происходящего.

Не всякие методы исследования и понимания одинаково хороши для всех типов, и не каждый тип исследовательского мышления в его предметной оформленности соответствует внутренней природе конкретных культурных традиций. Нетрудно увидеть, что при анализе индийской культуры сродственным оказывается методологический способ (но, к примеру, не семиотический или психологический), а средством "вхождения" в нее — искусственно поддерживаемое стремление сохранять в исследовании позицию методолога во что бы то ни стало; для тибетской — понятийный; для китайской — семиотический (но не психологический и не понятийный и т. д.), для японской — психологический (но не семиотический, не понятийный и т. п.); для эллинской — теоретический; для новоевропейской — исторический. Эти методические указания допускают весьма дробную спецификацию, которую мы, за недостатком места, опускаем.

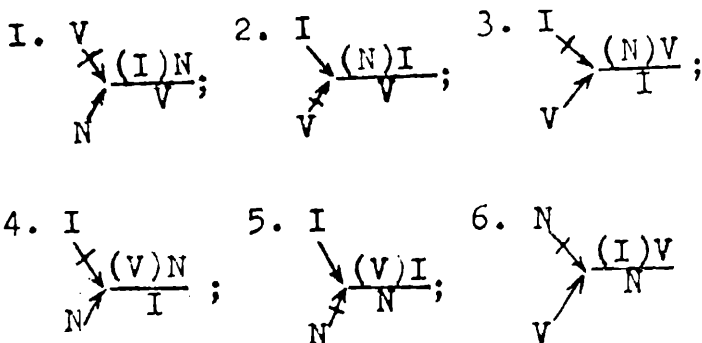
Не рассматриваем мы также эпистемологических, логических и семантических деталей метода "понимания через взаимодействие" при культурных контактах и не касаемся многочисленных правил и следствий сочетания друг с другом основных культурных типов по формальным признакам и з о г е н и з м а (однородные "ме-

тафизики“), и з о т е л и з м а (однородные ”феноменации“), классифицируемых:

$$\begin{array}{lcl}
 \text{по двум онтологиям:} & \begin{array}{c} N \\ \text{---} I, \\ V \end{array} & \\
 \text{двум нормологиям:} & \begin{array}{c} I \\ \text{---} N, \\ V \end{array} & \\
 \text{двум аксиологиям:} & \begin{array}{c} N \\ \text{---} V), \\ I \end{array} &
 \end{array}$$

парной симметрии начальной и конечной совместимости и т. п., учет и манипулирование которыми важны для понимания и объяснения социокультурных процессов и организованностей (например, систем религии) высокой степени сложности.

Для целей, поставленных в начале статьи, достаточно рассмотреть возможности исследовательского подхода к разным типам культурных традиций и основные правила исследовательской рефлексии, дающие возможность разобраться в собственной ”метафизике“, в чем, собственно, и состоит подлинный эффект межкультурного понимания и поучительность опыта иных культурных традиций для современного научного мышления. Ради удобства воспользуемся введенными ранее символическими обозначениями:



Очевидно, для обеспечения понимания, имитирующего взаимодействие с человеком иной культуры, исследователю необходимо заручиться возможностью подлинного межкультурного контакта, т. е. условиями верификации достигнутого понимания. Например, для подхода к индийской культуре нужно, прежде всего, сформулировать содержательное понятие знания как "метафизики" этой культуры, но воздержаться от оценочно-знаковых интерпретаций, поскольку ценностные суждения при "вхождении" исследователя во внутрикультурную ситуацию сместятся в "небытие", он не сумеет на них опереться при проверке своего состояния. Это означает непригодность формального метода анализа индийской культуры и пригодность понятийного, допускающего фальсификацию предварительно сформулированного понятия знания культурными фактами из феноменации индийской культуры. Аналогично решается проблема исследования всех прочих типов. В частности, для "понимания через взаимодействие" китайского типа оказалась важной реальная оценка влияния конфуцианства на европейское просветительство и рационализм XVII-XVIII в. в. (Лейбниц, Вольтер и др.), а именно, на способ суждения о своей, европейской действительности (в ценностном плане). Мировоззрение Лейбница оказало прямое воздействие на Канта в "Критике способности суждения". Посему при реализации китайского типа следует использовать метод этой "Критики" двойственно: в отношении суждений вкуса в сфере социальной и суждений цели — в сфере природы.

Недопустимость того или иного подхода к культуре всюду означает невозможность проверки сохранности характера первоначально занятой собственной исследовательской позиции в ходе исследования, т. е. научной рефлексии, ввиду ее невыразимости в феноменации культуры (принцип "круглого квадрата"). В частности, основной методологической целью, преследовавшейся в настоящей статье, было, по мере возможности, воздерживаться от оценочных суждений, чем определялась корректность и верифицируемость вхождения в "индийский" тип. Автору следует признаться, что все изложенное выше есть опыт понятийного подхода к методологическому пониманию индийской культурной традиции.

Как метод модальной типологии, так и понимание структуры каждого типа возникли из интерпретации метафизики адвайта-веданты, проделанной на языке современных проблем, за что автор совершает должное námaskára Шанкаре.

**Эдуард Зильберман**

## MANDELSTAM ON BELYJ

Osip Mandelstam, like other poets of the so-called Acmeist school, was often in opposition to the Symbolists, including Andrej Belyj. Their mysticism and their metaphysics were alien to the Acmeists, who disliked the prophetic attitude of the Symbolists. Mandelstam knew, as Nadežda Jakovlevna, his widow, recalls, that man is a "symbolic animal," but he was against any arbitrary use of metaphors and symbols. He accepted only those which are inherent in words and already fixed in history. Nevertheless, Mandelstam admitted that the Symbolists were good pioneers, colonizers of unknown lands in the realm of Russian literature.<sup>1</sup> He was cool toward Blok, although he respected him, while he was often irritated by Belyj.

Mandelstam said Andrej Belyj "sacrificed language for the sake of his mystical intuition and Anthroposophy..." Therefore, Belyj "is a sick and negative phenomenon in the life of the Russian language for the simple

---

1. In the essay 'Burja i natisk' (1923). This very title is a Russian translation of the German literary term **Sturm und Drang**. There Mandelstam discusses both Symbolism and Futurism. Osip Mandelstam, *Sobranie sočinenij*, edited by Professor G. Struve and B. Filippov, I-III (1967-1969) (hereafter abbr. M.), II, p. 383.

Mandelstam's poems quoted from Volume One of this edition are designated by numbers which coincide with those in **Complete Works of Osip Emilievich Mandelstam**, translated by Burton Raffel and Alla Bugaro, with an introduction and notes by Sidney Monas (Albany 1973). I have used some lines of these English translations of Mandelstam's poems.

reason that he drives the word mercilessly and uncere-  
moniously, guided solely by the temper of his specula-  
tive thinking.”<sup>2</sup> Belyj does not perceive the “living flesh”  
of the Russian word, or, according to Mandelstam’s pecu-  
liar etymology, its Hellenistic nature. Mandelstam dislik-  
ed Belyj’s way of philosophizing and his attempts to  
prove a thesis at any price. In other words, Mandelstam  
was irritated by Belyj’s wishful thinking.

Still, Mandelstam admitted that Belyj’s collections  
of poems, *The Urn* and *Ashes*, enriched Russian poetry,<sup>3</sup>  
and he valued Belyj’s novel, *Peterburg*. But he did not  
notice Belyj’s masterpiece, the longer poem, *The First  
Meeting*. His review of *Memoirs of an Eccentric* (*Zapi-  
ski čudaka*) is a good example of devastating criticism.  
Here Mandelstam finds all the worst qualities of Belyj’s  
early prose (probably his *Symphonies*) which he describes  
as “coarse” and “disgusting” because of their musi-  
cality, typical of verse something of which Mandelstam  
disapproved in prose. In the same essay, Mandelstam  
makes even sharper statements, speaking of Belyj’s  
“pseudo-scientific charlatanism.” He also mocks Anthro-  
posophy (he writes “Theosophy”) which he calls “a  
knitted sweater of a religion in a state of disintegra-  
tion.”<sup>4</sup>

This is not to say that Mandelstam rejects any kind  
of religion or metaphysics. By 1923, when he attacked  
*Memoirs of an Eccentric*, he had already passed beyond  
the estheticism of such poems on religious subjects as  
*Notre Dame* and *Hagia Sophia*. In 1920, Mandelstam had  
written a poem on the Eucharist, which he interprets in  
quite an orthodox fashion. Christianity became for him  
both a metaphysical and concrete reality uniting both  
spirit and flesh. He writes of “a free and joyous imita-  
tion of Christ”, redeemer of the whole world.<sup>5</sup>

---

2. “O prirode slove” (1922) M. II, p. 288-89.

3. M. II, p. 385.

4. In Mandelstam’s book review on Andrej Belyj’s *Zapiski čuda-  
ka* in *Krasnaja nov’*, № 5, (1923), and in M. II. p. 464-65.

5. In a fragmentary essay written in 1919, or in 1920. M. II,  
p. 357; notes on p. 607.

Mandelstam was neither a theologian nor a dogmatist, and his poetry of the 20's and 30's incorporates very varied motifs, not all of which are necessarily part of Christian culture. Nevertheless, his best critic, Nadežda Jakovlevna, is indeed right to call Mandelstam a predominantly Christian poet.<sup>6</sup>

Mandelstam and his wife met Belyj and his wife in the summer of 1933 in Koktebel' (in the southwestern Crimea). The two poets may well have been acquainted before, but it appears that they spoke at length for the first time there. Nadežda Jakovlevna recalls that Osip Emil'evič was writing his *Conversation About Dante* at this time, that both poets were engaged in animated conversation and that Belyj spoke frequently of his study of Gogol'. She was impressed (probably Mandelstam was, too) with Belyj's "intellectual electricity." Nadežda Jakovlevna also says that Belyj tried, as a true Symbolist, to proselytize her (perhaps Mandelstam as well) but obviously in vain. Nevertheless, these discussions were on friendly terms and stimulating for both Nadežda and Osip Mandelstam.<sup>7</sup>

It is not easy to comment on Mandelstam's seven poems in memory of Andrej Belyj, written in January, 1937, just after Belyj's death on January 8, 1934. These poems are not at all meta-logical (zaumnnye) but even so are often rather obscure. And Nadežda Jakovlevna has not given a definitive interpretation of this cycle. But actually we do not need an ultimate analysis: good poems, even obviously lucid, classical ones, can often be interpreted in more than one way. In Mandelstam's poems written after the collections *Stone* and *Tristia*, i.e., after

---

<sup>6</sup>. See my comments on Mandelstam: "Xristianskaja poezija Mandelstama", *Novyj žurnal* (1971), N° 103, p. 109-23) and on N. J. Mandelstam's *Memoirs*: *Ibid.* (1973, N° 111, p. 36-46). On Mandelstam's Christianity also Sidney Monas in his introduction to the *Complete Poems of Mandelstam* (Albany, 1973), p. 8, 9.

<sup>7</sup>. Nadežda (Jakovlevna) Mandelstam, *Hope Against Hope*, translated by Max Hayward (1970) (hereafter: *N. M. Memoirs*, I.), p. 155-57 (in the chapter, "Two Voices").

1921, quite different and diverse images are often put together. They are like the many colorful beads of a necklace which form a unity — the basic theme and structure of the poem.

In a number of the seven stanzas of the cycles, lines are repeated or given with slight changes. Nevertheless, Nadežda Jakovlevna comments that Mandelstam did not consider these poems variants. He insisted that all seven of them were independent works.<sup>8</sup> Here, Mandelstam gives a lyrical portrait of Belyj. Some of these poetic statements reproduce what he had said already in his essays on Belyj's prose writings. But he adds something new, too, though he does not invalidate his previous image.

1. *Negative statements.* Some of these are ironic but lack the mocking tone of Mandelstam's essays on Belyj. Belyj is a "holy fool" (*jurodivyj*) or is called a holy fool by others. In one case he is just a "fool". (M. 288).<sup>9</sup> It should be borne in mind, however, that neither for Mandelstam nor for many other Russians is the image of the holy fool a negative one. Some three years before his cycle of poems was written Mandelstam had identified himself with a holy fool wearing an iron shirt (*verigi*, M, 235). Belyj is also called a student and even *studentik*, a rather ironic diminutive.

In the same poem (288) Belyj is called a little Gogol', *gogol'ek*. Later (in 294) this is repeated:

Ne Gogol' tak sebe pisalel... gogol'ek...

(Not Gogol', but a writer of some sort, a little Gogol'ek).

Belyj's older friend, the Symbolist poet, Vjačeslav Ivanov, also referred to him in this way.<sup>10</sup> There is irony in this obviously, but it is rather mild. Gogol' in

8. Nadežda Mandelstam, *Vtoraja Kniga* (1972) (hereafter: N. M. Memoirs, II), p. 443.

9. Belyj called himself a fool (*durak*) in the poem "Večnyj zov" written in 1903. Andrej Belyj, *Stixotvorenija i poemy* (Biblioteka poëta, Bol'shaja Serija, 1966), p. 80.

10. Belyj recalls that Vjačeslav Ivanov called him Gogol'ek. *Načalo veka* (1933), p. 323.

Russian is the name of a bird (golden-eye) and Mandelstam also calls Belyj a "nestling" (*ptenec*, which has a second meaning, "youngster") and a pupil who has passed examinations (288):

Ekzameny sdavšij ptenec...

(Indirectly, Mandelstam may be alluding to Belyj's prose as part of the Gogolian "naturalist" or grotesque tradition.)

This very nestling of a *gogolėk* once created havoc (*kavardak*) in Moscow (288 and 294). Here Mandelstam obviously has in mind the young Belyj, who in the 1900's scandalized the academic and bourgeois establishments of the old Russian capital with his odd and incomprehensible talk and his obscure *Symphonies* written in rhythmic prose. This *gogolėk* is "rather light" (*dovol'no legók*), i.e., is lightminded or committed to levity.<sup>11</sup> Levity somehow in Belyj suggests Xlestakov, in *The Inspector-General*, where this drunken Gogolian character asserts enthusiastically that "the levity of my thoughts is indeed remarkable" (*u menja legkost' v mysljax neobyknovennaja*).<sup>12</sup>

2. *Estimations of Belyj's merits.* In his poetry, Mandelstam revises the attitude to Belyj expressed in his critical essays. The first poem (288) begins with a somewhat solemn intonation:

Golubyje glaza i gorjaščaja lobnaja kost'  
Mirovaja manila tebja molodjaščja zlost'.  
(Light blue eyes, a burning hot forehead,  
Rejuvenating universal anger lured you on.)

Probably only after their meeting in Koktebel' did Mandelstam sense the hypnotic power of Belyj's light blue eyes, which impressed Nadežna Jakovlevna, too. Lat-

11. *Legók* (light) in V. Dal's *Tolkovyj Slevar'* and also in Nekrasov's poem, "Russian Women":

Pokoen, pročén i legók  
Na divo slažennyj vozok...

(*Sobranie sočinenii*, 1968, III, 21). But now this word is more often pronounced *lėgok* and *legók* sounds archaic.

12. *Revizor*, III, 6 (*Sobranie sočinenij*, 1959, III, p. 59).

er in the same poem, Mandelstam refers to Belyj as a "turquoise teacher." All these shades of light blue refer to many of Belyj's poems, where this color is emphasized.<sup>13</sup> The fiery forehead is a metaphor for Belyj's fiery spirit. Belyj is also called the "skater" (*kon'kobežec*) and "first-born" (*pervenec*). I don't know if Belyj really skated, but probably Mandelstam is referring to his mental agility, his amazing skill in debate. There is something reminiscent of a skater's pirouettes in Belyj's brilliant argumentation. He is also frequently remembered as "dancing" around at his public lectures. The "first-born" must refer to Belyj as heir (along with Aleksander Blok) to the previous generation of poets. The image of the skater also appears in the following poem (289), where it is associated with a light blue flame and a river (covered with bluish ice)... Further on (in 289) the brilliant disputes of Russia's other first-born (writers and thinkers of the early 1900's described in Belyj's books of memoirs) are mentioned. Here, Mandelstam must have in mind Belyj's closest friends, Sergej Solov'ev (the philosopher's nephew), Ellis-Kobylinskij, the composer Metner, both Merežkovskijs, Vjačeslav Ivanov, the philosophers Šestov, Berdjaev, Florenskij, and many other figures who took part in the lively discussions of the Silver Age.

Mandelstam, a representative of the second or third (in any case, the last) generation of this great epoch, was not inspired by these philosophical debates in the first decade of our century. He did recognize the importance of the Symbolist movement and of the "new religious consciousness." He probably studied Belyj's collection of essays, *Simvolizm*, as Nadežda Jakovlevna did.<sup>14</sup> Mandelstam also mentions "the three-layer salt solutions"

---

<sup>13</sup> Belyj considered blue a symbolic color often connected with eternity. His first collection of poems has the title *Zoloto v lazuri* (1904). Belyj also liked the epithet turquoise which often occurs in his poetry: *birjuzovaja večnost'*, *birjuzovyj zov*, *birjuzovaja vesna* (*Stixotvorenija i poëmy*, pp. 72, 415, 439 and in other poems).

<sup>14</sup> N. M. *Memoirs*, I, p. 156.

(*solej trex-jarusnyx rastvory*) and "the voices of the German sages" (*i mudrecov germanskix golosa*). He must be making an allusion to Belyj's works in chemistry laboratories, and his studies of German philosophy. Lamenting Belyj, Mandelstam poses seven solemn rhetorical questions (in 289):

Gde pervorodstvo? Gde šťastlivaja povadka?  
Gde plavnyj jastrebok na samom dne očej?  
Gde vežestvo? Gde kor'kaja ukradka?  
Gde jasnyj stan? Gde prjamizna rečej...  
(What has happened to primogeniture? to felicitous habits?

Where is the flowing hawk at the bottom of  
your eyes?

What has happened to decency? Where is bitter  
circumspection?

And bright slender waists? And straight speech...)  
This amounts to high recognition of a poet of another generation, alien but admired all the same. These lines have the force of an *oratorio*, which is what Mandelstam called his poems in memory of Andrej Belyj.<sup>15</sup>

In the last two poems (292, 293) Mandelstam refers to Belyj's trip to the Caucasus<sup>16</sup> and here too praises Belyj at the top of his lyric voice:

On dirižiroval kavkazskimi gorami... (293)  
(He conducted the Caucasian mountains...)

I evropeiskoj mysli razvet'len'e  
On perenës, kak liš moguščij mog (292).  
(He endured the branching of European  
thought, carried it as only the mighty could.)

Here perhaps we have a hidden allusion to the semi-mythological poet-singer, Orpheus, whose songs moved

---

<sup>15</sup>. Ibid. II, p. 448.

<sup>16</sup>. K. Bugaeva, Belyj's widow, recalls their trip to Caucasus: "A. Belyj na Kavkaze," *Novyj žurnal* (1972) № 102, p. 125-36.

mountains, and this analogy is evidence of Mandelstam's high *post-mortem* esteem for Belyj.

Belyj is also described as a "collector of space" (*sobirateľ' prostranstva*) and this, too, expresses Mandelstam's newly-experienced admiration for Belyj. Space was continually something very essential to Mandelstam. His Odysseus returns home "full of space and time" (*Odissej vozvratilsja prostranstvom i vremenem polnyj... 93, 1917*). And, in a poem written a few days before Belyj's death, he tried to comprehend "the internal surplus of space..." (*Ponjat' prostranstva vnutriennij izbytok*) (279). He himself had "an unrestrained thirst for space" (136) and he, too, may be called a collector of space in the realm of the Judaic-Hellenic-Latin Christian world he cherished so much.

Belyj had his own Gogolian philosophy of space often connected with Russia's, as in the poem, "Rus" (1908):

"Prostorov prostertaja rat';  
V prostranstvax tajatsja prostranstva."

(The array of stretched out spaces;  
In spaces are hidden spaces).<sup>17</sup>

When Belyj was still alive, and before their meeting in the summer of 1933, Mandelstam presented him in a Gogolesque manner or even in a type of caricature similar to that found in Dostoevskij's *The Devils*. Perhaps Mandelstam's Belyj has something in common with Dostoevskij's tragi-comical Stepan Trofimovič Verhovenjskij, who lived as a fool but died as a sage. In Stepan's ridiculous and over-sophisticated poem even a mineral sang.<sup>18</sup> And Mandelstam, ridiculing Belyj's *Memoirs of an Eccentric*, says that there, in the literal sense of the word, Belyj knew very well what his spleen was thinking. By the way, spleen is in Russian *selezěnka*, and this word is considered to be a comical one and sometimes occurs in the most obscene curses. Both

---

<sup>17</sup>. Belyj, *Stixotvorenija i poemy*, p. 191.

<sup>18</sup>. F. M. Dostoevskij, *Polno sobrani sočinenij* (1974) Vol. 10, p. 9.

Dostojevskij and Mandelstam are making fun of obscure doubtful profundity.

After the meeting of the two poets and after Belyj's death, Mandelstam's irony softened and is overshadowed by praise of the great Symbolist poet and writer. It is fitting here to recall Mallarmé's famous line:

Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change.<sup>19</sup>  
*Lui* here is E. A. Poe. And eternity also did change Mandelstam's image of Belyj.

3. Finally, we turn to a discussion of the last essential theme in Mandelstam's Belyj cycle, so well interpreted by Nadežda Jakovlevna. She called this theme "co-experience" (*so-pereživanie*) of another's death, or "co-agony" (*soumiranie*), a preparation for one's own end. Once she even asked Osip: "Why are you burying yourself?" And he answered: "I have to do it because one does not know what is in store." (*Čto eščë predstoit.*)<sup>20</sup>

In 288, we read this gloomy line:

Mež toboi i stranoi ledjanja roždaetsja svjaz'...

(An icy bond forms between you and this country)

It obviously is a bond between millions of inmates of arctic concentration camps and those who were not yet arrested.

Belyj died early enough to avoid the fate that awaited Mandelstam. He was not imprisoned. His writings were published in the Soviet Union, although cautiously, with the accompanying reservations of his Communist editors. But of course his turn would have come. Mandelstam already perceived (in the early 30's) the nature of the growing terror in Russia. He called Belyj at that time an "orphan" (288), and Nadežda Jakovlevna reaffirms this characterization of Belyj as a figure worthy of compassion and respect.<sup>21</sup>

In the first poem the Belyj cycle Mandelstam writes (288):

---

<sup>19.</sup> Stephane Mallarmé. *Poésies* (1945, NRF) p. 129.

<sup>20.</sup> *Memoirs*, II, p. 441.

<sup>21.</sup> *Ibid.* p. 272.

Naleteli na mertvogo žirnyje karandaši...  
(Fat pencils swoop down on the dead...) <sup>22</sup>

Perhaps, he has in mind the heavy type called "fat" in Russian, and used for the maxims prescribed by the party line, or, more likely, the censorship. This very epithet is also associated with Mandelstam's fatal epigram on Stalin, written two months before Belyj's death, where the dictator's fingers are fat as worms (*kak červi žirny*) (286). It should also be noted that the poem on Stalin, and the first in memory of Belyj, are anapestic with rhymed couplets, i.e., their metric structure is identical, though they are thematically different.

Curiously, "fat" occurs in Mandelstam's poem (289) in a line which sounds strange to the modern Russian reader:

Ves' den' tveržu pečal' moja žirna...  
(The whole day through I repeat: my sorrow is fat...)

It is, as Professor K. Taranovsky points out, a reminiscence from "The Igor Tale" of the line: "*Pečal' žirna teče sred' zemli russkыja*" where *pečal' žirna* means "abundant sorrow." <sup>23</sup>

Stalin's fat fingers are disgusting, while Mandelstam's fat sorrow is a deep grief for all the dictator's victims, including the *potential ones* — *Belyj and himself*.

---

<sup>22</sup>. Fet's fat pencil in a different Mandelstam poem probably has another meaning: strong or abundant (259).

<sup>23</sup>. K. Taranovsky, "The Problem of Context and Subtext on the Poetry of Osip Mandelstam," *Slavic Forum, Essays and Literature*, (The Hague, Paris, 1974), 153-54. Here Taranovsky also states that *pečal' žirna* occurs in the 319th sonnet of Petrarcha, translated by Mandelstam (M, I, 491). He says too that Mandelstam's dragonflies of death (*strekozy smerti*) in the Belyj cycle (288, 289) have their source in Belyj's symphony *Kužok metelej*. Finally, Taranovsky compares Mandelstam's images of black and azure (289) with Belyj's identification of these colors: "Svetly, legki lazuri.../ Oni černy bez dna".

There in another association with the epigram on Stalin, where Mandelstam says

Čto ni kazn' u nego — to malina (286)

(With each execution — he eats a raspberry).

Raspberry is, in Russian, a common metaphor for something exceedingly pleasant.

Execution is also mentioned in the Belyj cycle of poems: *Často pišetsja kazn' a čitaetsja pravil'no — pesn'...* (288). (It is often written "execution" but is correctly read — "song". At that time people were executed in Soviet Russia for all kinds of "crimes" including poetry, and therefore "execution" and "song" were synonymous. Further in the same poem (289) and in the variant (290), we find a lyrical digression where Mandelstam speaks of himself:

Kak budto ja povis na sobstvennyx resnicax  
I, sozrevajuščij i tjanuščijsja ves',  
Pokuda ne sorvus' razygryvaju v licax  
Edinstvennoje, što my znaem dnes' (289)

(It is as if I'm hanging from my eyelashes  
and ripening, stretching upwards —  
as long as I do not drop off I go on performing  
all that we know today.)

As I have already said, Nadežda Jakovlevna speaks of a co-agony with Belyj (and with all other victims of Stalin). Being hanged from one's own eyelashes is one of the most sinister images Mandelstam ever created.

Not all the references in the cycle are easily tracked down and understood, e.g., the Biblical Leah and Rachel (292), in regard to which Professor Taranovsky has suggested, quite rightly, that both of these wives of Jacob are presented in a Dantesque fashion. They came to Mandelstam's poem from the *Purgatorio* (XXVII) where Leah is a symbol of the active and Rachel of the contemplative life, and Taranovsky suggest that both sisters function as two hypostases of Belyj's complicated and controversial muse.<sup>24</sup> I would add

<sup>24</sup> K. Taranovsky: "Tri zametki o poezij Mandel'stama."

International Journal of Slavic Linguistics and Poetics (1969)

that they may also be Mandelstam's because we should keep in mind that in these seven poems on Belyj, Mandelstam is also speaking of himself.

The "first-born sound" (*zvuk pervenec*, 291) which precedes the birth of a poem may also be considered as referring to Mandelstam's creative process. This sound has the measure of flax and fibre, and it streams like the resin he cherished so much. Mandelstam has already glorified Slavic and Germanic flax in the ancient Aryan cradle:

A ja poju vino vremen —  
Istočnik reči italijskoj  
I v kolybeli praariskoj  
Slovjanskij i germanskij lën.

(But I'll sing time's wine —  
the fountain of Italy's words  
and I'll sing Russian flax, and Germanic,  
in their ancient Aryan Cradle.)

(83; written in 1916)

Transparent resin, resin's tears and other resin images occur in many of his lines. It is also of some importance that in this poem (291) the words *l'na* and *smolka* are supported by many sound repetitions of soft and hard Russian "l's" as in some other of Mandelstam's poems on flax and resin. This again suggests that, when speaking on Belyj, Mandelstam is also speaking of himself.

Certain images may remain rather obscure, but the dominant themes and motifs of Mandelstam's cycle to Belyj are clear enough: mild irony played off against laudatory statements, solemn eulogy, lamentations for both Belyj and Mandelstam, references to poetry itself (i.e., metapoetry) as well as a kind of myth where both poets meet.

The whole of the Belyj cycle expresses deep mourning and sorrow, seemingly a bleak note. Nevertheless, Mandel-

---

XII, p. 169-70. Also, in the essay, "The Jewish Theme in the Poetry of Osip Mandelstam," *Russian Literature* (1974) 7-8, p. 151.

stam has also the creative strength to celebrate misfortune, agony and death, to identify his song with execution. The persecuted Mandelstam twice tried to commit suicide in the 30's, and, yet, as Nadežda Jakovlevna makes clear in her memoirs, he was still able to rejoice in life and somehow death — Belyj's, and his own, too.

GEORGE IVASK

---

General Note: Demetrius Kouboulis, **Concordance of Poems of Osip Mandelstam** (Cornell University Press, Ithaca, 1974) has been of great help in analyzing some key words in Mandelstam's Belyj cycle.

## BHAGAVAD GITA: SRI AUROBINDO'S INTERPRETATION

In August 1916, when Sri Aurobindo had completed his commentaries on the Isha and Kena Upanishads, he began his *Essays on the Gita* in the *Arya*. In attempting to set forth an Integral Yoga which would synthesize the ancient paths of knowledge, devotion, and works in terms of his concept of the Supermind, Aurobindo tried at the same time to explicate the Gita as the third great synthesis which follows upon the Vedas and the Upanishads.

“The Gita starts from this Vedantic synthesis and upon the basis of its essential ideas builds another harmony of the three great means and powers, Love, Knowledge, and Works, through which the soul of man can directly approach and cast itself into the Eternal,”<sup>1</sup>

For Aurobindo, the Gita was a large-spirited, universal scripture which could not be made to support any particular philosophical school or the claims of any one Yoga. He proposes “to seek in the Gita for the actual living truths it contains”. Aurobindo tries in *Essays on the Gita* to interpret the Gita in a way most concordant with

---

<sup>1</sup> Ghose, Sri Aurobindo, *Essays on the Gita*, Volume XIII: *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*, (Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Press, 1970), p. 7.

its own spirit. In contrast to other interpreters who have emphasized this or that aspect of the Gita's Yoga, Aurobindo leaves the comprehensive message of the Gita intact. For him, the Gita is a synthesis of the paths of Karma-yoga, Jñānayoga, and Bhaktiyoga:

"The argument of the Gita resolves itself into three great steps by which action rises out of the human into the divine plane leaving the bondage of the lower for the liberty of a higher law...

The first step is Karmayoga, the selfless sacrifice of works, and here the Gita's insistence is on action. The second is Jñānayoga, the self-realization and knowledge of the true nature of the self and the world, and here the insistence is on knowledge; but the sacrifice of works continues and the path of Works becomes one with but does not disappear into the path of Knowledge. The last step is Bhaktiyoga, adoration and seeking of the supreme Self as the Divine Being, and here the insistence is on devotion; but the knowledge is not subordinated, only raised, vitalised and fulfilled, and still the sacrifice of works continues; the double path becomes the triune way of knowledge, works, and devotion. And the fruit of the sacrifice, the one fruit still placed before the seeker, is attained, union with the divine Being and oneness with the supreme divine Nature." <sup>2</sup>

What is most unique about Aurobindo's interpretation of the Gita is the fact that he stresses its synthesis of the paths of works, knowledge, and devotion. Other interpreters, if they recognize the existence of three paths in the Gita at all, stress the subordination of one path to another. For instance, Śankara, the proponent of Vedānta and Jñāna Yoga, subordinates works to knowledge in his commentary on the Gita. For Śankara, works may be helpful towards the attainment of knowledge, but are inferior to it. Śankara even states in his commentary on the Gita II.10:

---

<sup>2</sup> Ghose, Sri Aurobindo, *Essays on the Gita*, p. 35.

“Thus it is clearly proved that in the Gita the cognition of Self-knowledge without any admixture of works is marked as the only path of liberation.”<sup>3</sup>

The goal for Śankara is cessation of works. But for Rāmānuja, the great Vaishnava philosopher, the Gita’s message is that of Bhakti, in relation to which Karma-yoga and Jñānayoga are definitely subordinate. Thus Rāmānuja explains in his commentary on Bhagavad Gita XII.12:

“Hence to him who is inept for Bhakti-Yoga (the path of God-Love), soul-devotion is recommended as next best; but to him who cannot bring a mind peaceful enough to try this, let him devote himself to fruit-forsaken works, based on soul-faith. This would gradually lead to soul-contemplation and soul-vision in order.”<sup>4</sup>

For Aurobindo, there is no question of subordination. The highest secret, *uttam rahasyam*, is a devotion based upon knowledge that expresses itself in works. To elucidate the integral approach of the Gita, Aurobindo divides his *Essays on the Gita* into three parts, each stressing a particular aspect of the Gita’s increasingly integral synthesis of the three paths. In the First Series, he describes the Gita’s synthesis of works and knowledge in its first six chapters. In the Second Series, he describes its synthesis of knowledge and devotion in its second six chapters, and finally the Supreme Secret which is the integral synthesis of the three paths through “divinization” or *sādharmya* in its last six chapters.

The key to the Gita’s integral synthesis of works, knowledge, and devotion is the mystery of the Purushottama, the Highest Purusha. It is this which is the

---

<sup>3</sup>. Organ, Troy Wilson, *Hinduism: Its Historical Development*, (Woodbury, New York: Barron’s Educational Series, Inc., 1974), p. 156.

<sup>4</sup>. *Ibid.*, p. 286.

“highest secret”, rahasyam uttamam, of the Gita, according to Aurobindo:

“This mystery of our being implies necessarily a similar supreme mystery of the being of the Purushottama, rahasyam uttamam.”<sup>5</sup>

It is the Purushottama which justifies R.D. Ranade’s one-word summation of the Gita as an interpretation of “Divinization”.<sup>6</sup>

It is the Purushottama which makes possible the fact of divinization.

“The Purushottama, inhabiting all existences as the secret Ishvara, controls the Nature and by his will, now no longer distorted and disfigured by the ego-sense, the Nature works out the actions by the swabhava; the individual soul makes the divinized natural being an instrument of the divine will, *ni-mittamatram*.”<sup>7</sup>

The “highest secret” of the Gita for Aurobindo is that of surrender to the Purushottama within us. It is surrender to this Presence that is the key of the Gita’s Yoga:

“The result of an inmost opening to this deeper, truer, more secret mystery is the Gita’s Yoga of integral knowledge, integral works, and integral Bhakti.”<sup>8</sup>

The divinization or *sādharmya* of the individual human soul through surrender to the Purushottama is the aim of the Gita’s synthesis of works, knowledge, and devotion.

### *I. Towards a Synthesis of Works and Knowledge*

In his First Series of *Essays on the Gita*, Aurobindo comments upon the first six books of the Gita which for

---

<sup>5</sup>. Ghose Sri Aurobindo, *Essays on the Gita*, p. 531.

<sup>6</sup> Organ, Troy Wilson, *Hinduism: Its iHstorical Development*, p. 157.

<sup>7</sup>. Roy, Anilbaran, “Sri Aurobindo and the Gita”, (Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Press, 15 August 1942), p. 71, excerpt from *Essays on the Gita*.

<sup>8</sup> Ghose, Sri Aurobindo, *Essays on the Gita*, p. 539.

him elucidate a synthesis between the way of works and the way of knowledge. The problem faced by Arjuna is essentially whether to commit himself to action in its most virulent and violent form — the action of the battlefield. Arjuna is faced with the problem of having to decide whether to engage in the action of the battlefield or renounce his status as a warrior. He is faced with a problem that can be solved only in terms of what Aurobindo calls an “upward transference”, which for him is the gist of the Gita’s Karmayoga.

This upward transference of our centre of being and the consequent transformation of our whole existence and consciousness, with a resultant change in the whole spirit and motive of our action, the action often remaining precisely the same in all its outward appearances, makes the gist of the Gita’s Karmayoga.<sup>9</sup>

The “upward transference of our being” that is the theme of the Karmayoga is to be achieved through a synthesis of works and knowledge. In his commentary on the first six books of the Gita, Aurobindo describes how the Gita achieves its synthesis of works and knowledge through its fusion of Sāṅkhya, Vedānta, and Yoga. For Aurobindo, the metaphysical basis of the synthesis of works and knowledge consists in the Gita’s concept of the three-fold Purusa and the two-fold Prakṛi. First Aurobindo explains what is meant in the Gita by Sāṅkhya and Yoga. Basically, he points out:

Still, whatever the precise distinctions of their metaphysical ideas, the practical difference between the Sankhya and Yoga as developed by the Gita is the same as that which now exists between Vedantic Yogas of knowledge and of works, and the practical results of the difference are also the same.<sup>10</sup>

In the Bhagavad Gītā, Kṛṣṇa urges upon Arjuna that he follow the path of action and engage in battle —

---

<sup>9</sup>. Ibid., p. 239.

<sup>10</sup>. Ibid., p. 79.

but that he do so in a spirit of *sannyāsa*, in a spirit of renunciation of the fruit of his works. Aurobindo explains that for the Gita renunciation has nothing to do with abandonment of outer action. In this sense the way of works and the way of knowledge are synthesized in the Gita. Thus if Kṛṣṇa urges upon Arjuna the necessity of action, it is to lead him to authentic knowledge. For Aurobindo, Karmayoga and Jñāna Yoga are fused in the Gita.

The key to the fusion of Karmayoga and Jñānayoga in the Gita is for Aurobindo the idea of the Purushottama, which embraces not only works and knowledge, but also devotion. In his First Series on the Gita, Aurobindo lays the foundation for the idea of the Purushottama that is developed later on in the Gita. He describes how the Gita develops the concept of the three-fold Purusa and the double Prakṛti. Through this concept are synthesized Sāṅkhya, Vedānta, and Yoga. According to the strict analysis of Sāṅkhya dualism, there are two principles: Purusa, the Consciousness, and Prakṛti, Nature or Energy. According to Vedānta, there is the Brahman, the immutable Self. In Aurobindo's interpretation of the Gita, Sāṅkhya and Vedānta are synthesized through the notion of the Akshara Puruṣa which the Immutable Self of both the Purusa of Sāṅkhya and the Brahman of Vedānta. Multiplicity is explained in Aurobindo's interpretation through the Kṣara Puruṣa, who is identified with the lower Prakṛti. Furthermore, the Ishwara of Yoga becomes the Purushottama of the Gita and the jiva becomes the higher Prakṛti. For Aurobindo, the Gita goes beyond the Vedas and the Upanishads in its teaching of the Purushottama.

... but the Gita is going to represent the Ishwara, the Purushottama, as higher even than the still and immutable Brahman, and the loss of ego in the impersonal comes in at the beginning as only a great initial and necessary step towards union with the Purushottama. For the Purushottama is the supreme Brahman.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup>. Ibid., p. 85.

Aurobindo's interpretation of the Gita's teaching in regards to the relationship of the Purushottama and the individual human soul is distinct from that of Śankara and Rāmānuja. For Śankara, jiva and Brahman are identical. For Rāmānuja, the Jiva although wholly dependent upon Ishwara, is yet essentially different from him. For Aurobindo, the Gita presents an integral non-dualism by which the jiva is neither identical with the Supreme nor different from It. The Jiva neither is dissolved in the Purushottama, nor does it remain separate from the Purushottama. The goal of the Yoga of the Gita for Aurobindo is not immergence in the Akshara Purusha but the divinization of man through the Purushottama.

The real goal of the Yoga is then a living and self-completing union with the divine Purushottama and is not merely a self-extinguishing immergence in the impersonal being.<sup>12</sup>

It is the Purushottama which for Aurobindo is the key to the sacrifice of works in Karmayoga and in the synthesis of Karmayoga and Jñānayoga. Works done in a spirit of sacrifice culminate in a knowledge which leads to divinization through the Purushottama, who is Lord of the Sacrifice. Not extinction, not immergence in some Absolute, but divinization is the goal of the Yoga of the Gita.

## II. *Towards a Synthesis of Knowledge and Devotion*

In the second part of his *Essays on the Gita*, Aurobindo comments upon Books Six to Twelve of the Bhagavad Gita which for him develop a synthesis of knowledge and devotion culminating in the vision of the Virāt in the eleventh chapter and the description of the Yoga of devotion in the twelfth. In these chapters the notion of the Purushottama that has been suggested in the first six books of the Gita is developed and refined. What

---

<sup>12</sup>. Ibid., p. 125.

is most important to recognize according to Aurobindo is the fact that for the Gita not only does bhakti continue after the dissolution of the false ego in the light of the knowledge of the Akshara Purusha, but that it is at this point that the highest and most authentic bhakti begins. Devotion for Aurobindo does not terminate with the advent of knowledge; rather, knowledge is a prerequisite for authentic devotion. Aurobindo points out that the Gita distinguishes between four kinds of devotees: those who seek God as a refuge from sorrow and suffering (*ārta*), those who seek Him as the giver of boons (*ārtharthi*), those who come to God in the desire for knowledge (*jijñāsu*), and those who adore him with knowledge (*jñāñi*). Of these four, he says, "only on the last does it lay the seal of its complete sanction"<sup>13</sup>

It might be objected, according to Aurobindo, that devotion after knowledge might seem a relapse, except for the fact that union with the Purushottama is not equivalent to dissolution in some Impersonal Self. Union with the Purushottama is at the same time self-realization. Knowledge frees the Jiva for authentic devotion and authentic works which are an expression of the Higher Nature, *para prakṛti*. Aurobindo insists that for the Gita not dissolution, but self-realization is the goal.

When we are one with him in self and spirit, we do not lose ourselves but rather recover our true selves in him poised in the supremacy of this infinite.<sup>14</sup>

Ultimately works and knowledge and devotion for Aurobindo compose one simultaneous movement, the key to which is the integrality of our surrender to the Divine. Thus Aurobindo speaks of the three simultaneous movements of an integral self-becoming through knowledge, and integral self-giving through love and devotion. Sacrifice is the common motif of these three simultaneous, integral movements, in relation to which "Love completes the triple cord of the sacrifice, perfects the triune key

---

<sup>13.</sup> Ibid., p. 271.

<sup>14.</sup> Ibid., p. 276.

to the highest secret, *uttamam rahasyam*".<sup>15</sup> For Aurobindo, it is the supramental factor of the Purushottama which makes possible the integral synthesis of works, knowledge, and devotion.

The ultimate secret which is the key to the Yoga of the Gita is, for Aurobindo, surrender to this Purushottama, the source of our being.

The consequent law of our perfection is an adoration by our whole nature and its self-surrender to its divine source and possessor. Our one ultimate way is the turning of our entire existence in the world, and not merely of this or that in it, into a single movement towards the Eternal.<sup>16</sup>

For Aurobindo this supreme secret is beyond words, and is a mystery which has to be lived.

To know Vasudeva as all and live in that knowledge is the secret.<sup>17</sup>

What is needed is an integral turning, an integral conversion of one's being Godwards. Surrender is the key to the Yoga of the Gita for Aurobindo.

This integral turning of the soul Godwards bases royally the Gita's synthesis of knowledge and works and devotion.<sup>18</sup>

The Purushottama is the focus of this conversion and surrender. To be one with this supreme Purusha is the aim of the synthetic Yoga of the Gita, a Yoga which synthesizes works, knowledge, and devotion.

This vision can be reached only by the absolute adoration, the love, the intimate unity that crowns at their summit the fullness of works and knowledge. To know, to see, to enter into it, to be one with this supreme form of the supreme becomes the possi-

---

<sup>15.</sup> Ibid., p. 276.

<sup>16.</sup> Ibid., p. 297.

<sup>17.</sup> Ibid., p. 309.

<sup>18.</sup> Ibid., p. 310.

ble, and it is that end which the Gita proposes for its Yoga.<sup>19</sup>

### III. *The Supreme Secret*

In the first two parts of his *Essays on the Gita*, Aurobindo has described how the Gita succeeds in presenting a synthesis of works, knowledge, and devotion through the motif of the Purushottama. In the third part of his *Essays*, he concerns himself with the metaphysical aspects of the Purushottama as it is developed in the Gita, especially in regards to the precise relations between the supreme Purusa, the immutable Self, the Jiva, and Prakrti in its action and its Gunas. Most important in this regard is Aurobindo's emphasis on sādharmya, "that putting on of the divine nature". This sādharmya does not mean dissolution of the individual spiritual being for Aurobindo, but rather an indwelling of the Jiva in the Purushottama. Divinization is the goal of the Yoga of the Gita. Aurobindo is especially concerned in the third part of his *Essays* to clarify the Gita's teaching in regards to the Jiva and the Purushottama. Related to the concept of the Purushottama is the concept of the Jiva, the "enduring truth of the eternal individual, mamamāṁsah sanātanah."<sup>20</sup> For Aurobindo, the aim of the Gita is not complete dissolution, laya, of the individual, but rather the indwelling of the soul in the Purushottama, nivasisyasi mayyeva. For Aurobindo, the relationship of Jiva and Purushottama as presented in the Gita is neither unqualifiedly non-dualist nor qualifiedly non-dualist; for the Purushottama transcends both multiplicity and oneness. On the one hand, the jiva is not identical with the Purushottama, for as Aurobindo explains:

Still this much is clear that there is an eternal, a real and not only an illusive principle of multiplicity in the spiritual being of the one divine Existence.<sup>21</sup>

---

<sup>19.</sup> Ibid., p. 380.

<sup>20.</sup> Ibid., p. 431.

<sup>21.</sup> Ibid., p. 431.

On the other hand the jiva for Aurobindo is not separate from the Purushottama.

This eternal individual is not other than or in any way really separate from the Divine Purusha. It is the Lord himself, the Ishwara who by virtue of the eternal multiplicity of his oneness — is not all existence a rendering of that truth of the Infinite? — exists forever as the immortal soul within us. <sup>22</sup>

Thus for Aurobindo the non-dualism of the Gita is an integral non-dualism. He says of the one who has attained the state of sādharma or divinization through indwelling in the Purushottama:

He sees the entire sense both of the self and of things; he restores the integral reality (samagram mām) of the Divine; he unites the Kshara and the Akshara in the Purushottama. <sup>23</sup>

This integrality of the Bhagavad Gita is for Aurobindo the real Advaita:

And is that not too after all the real Advaita which makes no least scission in the one eternal Existence? This utmost undividing Monism sees the one as the one even in the multiplicities of Nature, in all aspects, as much in the reality of self and of cosmos as in that greatest reality of the supracosmic. <sup>24</sup>

“The crux of the spiritual problem” for Aurobindo, lies in distinguishing between the ignorant ego and the liberated jiva which discovers its own fulfillment in surrender to the Purushottama, of which it is an “eternal portion”, amśa sanātanah. It is a fulfillment attained through a synthesis of works, knowledge, and devotion culminating in the surrender to the Purushottama. It is

---

<sup>22</sup>. Ibid., p. 431.

<sup>23</sup>. Ibid., p. 433.

<sup>24</sup>. Ibid., p. 434.

a fulfillment which is not dissolution but rather a divinization, sādharma. It is a fulfillment which does not remove the jiva from the world of action, but teaches him to act in the world in a divine way.

The culmination of the Gita for Aurobindo lies in the highest secret of surrender of the Purushottama. The synthesis of works, devotion, and knowledge is at once a means towards this ultimate fulfillment of the jiva in surrender, and an expression of that fulfillment. Through surrender, the divinized individual for Aurobindo becomes a Vibhūti, a manifestation of the Godhead, fully capable of the works of the liberated soul, muktasya karma. The Yoga of the Gita, for Aurobindo, leads to a point at which it can be said of the divinized human soul:

... all doubt and perplexity gone, it can turn to the execution of the command and do faithfully whatever work for God and the world may be appointed and apportioned to it by the Master of our being, the Spirit and Godhead self-fulfilled in Time and universe. <sup>25</sup>

For Aurobindo, surrender to the Divine is the message of the Gita, the key to its Yoga. The only solution to human anguish according to the Gita is surrender to the Divine in whom all authentic knowledge, love, and action finds its ultimate source. Man can go beyond himself only by turning to that God who dwells in the inmost recesses of his heart.

*Gregory Darling*

---

<sup>25</sup>. Ibid., p. 542.

## БАШАШКИНО ВРЕМЯ ИЛИ ЗАПИСКИ ФОНТАНА

приключится скоро в мире  
преогромная беда —  
я решил в своем сортире  
запереться навсегда

Е. Г.

Что можно купить на гривенник? Ничего. А раньше? Раньше на гривенник можно было купить килограмм картошки. Булочку с изюмом или стакан кофе без булочки. Порцию морковного салата. Пирожок с мясом. Два пирожка с капустой. Два стакана газировки с сиропом. Яйцо и две копейки сдачи.

Теперь стакан кофе стоит тридцать копеек. Булочка — шестьдесят. Вонючая сосиска — полтинник. Килограмм картошки — целый рубль. Яйца идут дюжинами. Пирожки и вовсе пропали.

Что же после этого можно сделать с гривенником?

Тот, кто думает, что я голоден, ошибается. Я могу не есть неделю. Я могу не есть месяц. Я могу вообще не есть. Фалес прав — главное вода. В воде есть все — витамины, хлор, бром, даже алкоголь. Особенно, если это проточная вода.

Уже месяц, как я сижу в гостинице. Берлога моя на пятнадцатом этаже на углу 54-ой. Внизу пасутся чайники, выскакивают из магазинов, влетают в офисы. Но мне они все до фонаря или до лампочки, что, если вам угодно, одно и то же.

Я устроил в своей берлоге бахчисарайский фонтан: открыл воду — умывальник у меня в комнате — вода

стекает теперь в боковые отверстия. Под "немолчный ропот струй" пишу я эти записки.

Мои записки не для чайников. По правде говоря, они мне самому иногда кажутся странными. Впрочем, во мне всё необыкновенное: и походка, и фас, и профиль, и судьба, и ходы мыслей тоже.

Хожу я быстро: туда и обратно, туда и обратно, обратно и туда. Шнурки моих туфель при этом взмываются змеями. То ли я их забываю завязывать, то ли они развязываются.

Ещё люблю я смотреть на себя в зеркало. Когда я разговариваю, я нет-нет и погляжу в зеркало. Очень любопытно, каким меня видят со стороны.

Судьба моя пугает меня. Скоро что-то произойдет. Как если вы заснули в библиотечной курилке и вдруг открыли глаза, вскочили — где вы? Ничего особенного, вы на острове Майорка — вдыхайте глубже католико-мавританский аромат! Гибралтар, Навада, средиземноморские пленеры!

Страстями бог меня тоже не обошёл: страхом, испугом, неврозом, ужасом, паникой, лихорадкой, трясучкой, истерикой, а также желчью и презрением к Башашкину. Я требую, чтобы имя это при мне не произносилось!

Наконец, ходы моих мыслей. Впрочем, вы это уже видели.

Не знаю, как у других, а у меня в голове всегда туман. Мыслей нет — видения. И даже не видения — слова. И даже не слова, а запятые. Дайте бумагу — я все вам запишу.

Запятые бывают разные: кривые, прямые, тонкие, звонкие, пахучие, скрипучие. Впрочем, об этом вы сами знаете.

У меня много бумажек: сочинения, размышления, рассуждения на злобу дня и против оной, ну и, конечно, о вечности. Слабости я люблю еще свои описывать. Только теряются листочки. То есть, наоборот, всюду валяются — на стуле, под стулом, на кровати, под кроватью,

на полу и, конечно, в умывальнике. Возьмешь с пола листок, а на нем:

я хочу ничего не хотеть  
я хочу никуда не лететь  
я хочу не совсем умереть

Или:

в огороде и в избе  
всюду мне не по себе  
до чего же мир дурен  
я ж, напротив, умудрен

Или:

старичок старичок  
не пиши ты в дневничок  
а рисуй в листочке  
маленькие точки.

Выглянув сегодня утром на площадку, я увидел Башашкина, запиравшего мою дверь. Стоя ко мне спиной, он притворился, что меня не видит. Я же не сводил с него глаз, хотя и пришлось для этого вывернуть голову, и, едва он повернулся — не совсем ко мне, к лестнице, главным образом, но и ко мне — я поздоровался. Он вздрогнул, вобрал голову в плечи и сиганул вниз по лестнице. Забежав к себе в комнату, я записал несколько крутившихся в голове мыслей и пустился за ним вдогонку.

Я стрелой вылетел из подъезда, но Башашкина и след простыл. Повернул за угол — тоже никого. Обезжав дом, я вернулся к подъезду, чтобы здесь дожидаться Башашкина. Я расхаживал взад-вперед перед подъездом. Я вышагивал туда и обратно, туда и обратно, обратно и туда. Вокруг меня проносились чайники, в основном, чернила. Шоколадные, оливковые, ореховые, грязно-серые и розово-фиолетовые. То ли я их толкал, то ли они меня толкали. Разница только в том, что все они спешили по делам, а я никуда. Я вышагивал упоенно. Я все делаю упоенно и с ясной целью. Мне нужно было увидеть Башашкина. Я должен был сообщить ему нечто важное. Я собирался сказать ему, что я о нем думаю.

Хорошо, я скажу вам, что я о нем думаю.

Башашкин: мразь, подонок, свинья, дегенерат, грязный ублюдок, быдло, бизнесмен, сволочь, пройдоха, скотина, жулик, туфта, стукач, алкаш, гомик, некрофил, онанист, скотоложец, гад, шобла, иуда, шкурник, дистрофик, доходяга, лизун, словоблуд, спортсмен, робот, дебил, шиз, неандерталец, кастрат, педераст, козел, бездарь, кобель, дубина, тля, трясогузка, сука, мазохист, дешевка, вошь, фарца, идиот, кретин, шантажист, недоныкомка, карьерист, слюнтяй, крыса, пижон, мерзавец, тварь, туша, шваль, шантрапа, шатун, жлоб, босяк, глист, шлюха, пошляк, потаскун, сутяга, карманник, пес, шаромыжник, бродяга, жиган, хапуга, затейник, жук, прощелыга, слизняк, барыга, суфилитик, хам, а заодно и яфет, ханжа, дерьмо собачье.

Вот что я думаю о Башашкине.

Сегодня месяц как я никуда не хожу. Раньше пробовал, но куда ни сунься — всюду Башашкин. Всюду он толкается, сморкается, матюкается, размахивает руками, сплевывает, заявляет, призывает, требует, прогуливается. Только забуду, а он уже за спиной сопит, напирает, на штанину наступает. Юркну в булочную кофейку глотнуть, а он тут как тут, локти расставив, соседа поучает: "Лапоть ты, дярёвня, уши развесил, а ты не будь душой — откусывайся!" Забегу на огонёк к знакомому чайнику — и здесь Башашкин водку плавильным сырком заедает, об экзистенции мненьице выдает, речь, как камешками, матом пересыпает.

Тогда я решил: хватит, баста. Я заперся в своей норе и перестал отзываться на стуки, поскрёбывания, вздохи. Звонки затрезвонили десять раз на день.

Домашний арест? Пусть так. Трусость? Пусть. Бегство? Да. Но зато Башашкиным здесь не пахнет. Всюду он, а здесь нету Башашкина.

Я сидел в берлоге, поглядывал сверху на игрушечных чайников, а возле меня фонтан врывался, шевелил губами, лепил, разрушал, опять лепил...

Устав от его рассказов, я вышел на лестничную площадку и носом к носу столкнулся с новым соседом.

— Как жизнь? — спросил Башашкин глухо и отключенно, как будто мы старые приятели.

— Как жизнь? — спросил Башашкин глухо и отключенно, будто что-то обо мне зная.

— Так себе, — отвечал я, — не шатко, не валко.

— А точнее? — настаивал он, подозрительно заглядывая в открытую дверь.

— Точнее? Всё кипит, и всё сырое, — отступив, я загородил собой свою комнату.

— Что-то ты сдал, — отметил он с удовольствием. Помолчав, добавил:

— Говорят, ты вешаться собрался.

— Кто говорит?

— Все говорят.

— Кто все?

— Все.

— Ну раз говорят — им виднее, — отступив на шаг, я ухватился за дверную ручку. Вытянув шею, Башашкин разглядывал поверх моей головы.

— А что это у тебя там булькает?

— Фонтан, — говорю.

— Фонтан? — после этого он долго молчал.

— Так что, всё чин чином? — очнулся он, наконец.

— Клин клином. Блин блином. Сплин сплином, а нафталин нафталином, — я захлопнул дверь.

— А стреляться ты не пробовал? — шепнул он мне в щёлку.

Трудные стоят времена: отпад, обморок.

Нет больше цветов — один серый туман, и я в тумане, и тень моя раскачивается.

Нет мыслей, фраз, нет даже слов.

И ничего не случается и не может случиться.

Кончено. Вокруг одни чайники.

У меня в туалете лампочка мигает и мигает. Откроешь дверь — мигает. Закроешь — мигает. Сегодня я

все утро дверью стучал. Хлопал дверью три часа подряд — больше не выдержал — а лампа все мигала.

Я знаю, чья это работа. И кто мне туалет испортил, тоже знаю. Бачок у меня прохудился. Однако терпеть пока можно. А вызывать водопроводчика я ещё не готов. Впустить громилу в собственный туалет! А мне где прикажете прятаться?

Каждый раз, когда мне надо в туалет, я Башашкина недобрым словом поминаю. И когда это он успевает мне пакостить? Рыжее пугало. Клоун. Осел вислоухий. Кентавр. Носорог. Сволочь толстозадая.

Вчера у меня пропали все деньги. Раньше со мной никогда такого не случалось. Бывало — поскребёшь-пошаришь, под кровать залезешь — всегда что-нибудь да сыщешь.

На этот раз я во всех рваных брюках и пиджаках рыскал, перевернул дом и нашел гривенник. На нем был ржавый профиль Башашкина.

Я позвонил Башашкину. Он повесил трубку. Тогда я вышел на площадку и загрохотал ботинком в его дверь. Впрочем, я, кажется, был босой, да и дверь была настежь, но это не влияет. Я не стал дожидаться, когда он появится, и вернулся домой. Походив час-другой, я сел писать ему письмо.

Конечно, анонимное и, конечно, левой рукой. Писал всю ночь. Буквы получались большие и круглые. Прежде всего, я написал ему всё, что я о нём думаю во всех смыслах. Со всех точек зрения. И с точки зрения вечности. Ибо вечность не для всех равна — есть вечность блаженная, а есть и плачевная. Он-то без сомнения знает, что его задницу в известном месте сковородка дожидается. Что ж, пока он еще может пакостить мне кой-где, но свое я ему не отдам — я волен выкинуть его со своей территории. Здесь ему со мной не совладеть — слабоват Башашкин. Стоп, вали назад! Лезь в свое болото, шобла! Полный отвал.

Лампочка мигала всю ночь. Я стоял перед уборной, открывая и закрывая дверь, и чуть с ума не сошел. Вспы-

шка — тире — тьма, вспышка — тире — вспышка. Азбука Морзе. Я стстукивал депешу-молнию, я рассказывал о своей нежизни, я выстреливал прошлое в будущее. Дискретные очереди по полосатому шлагбауму вечности: вспышка — тире — вспышка, вспышка — вспышка — тире. И тьма, и опять вспышка.

К утру стало проясняться. Я услышал ритм и в нём замысел. Ключ был в двойном аш — ашаш — башашкин. Не было никаких сомнений — Башашкин сломал мой бачок и закодировался в туалетной лампочке. Он увёл все мои денежки и отпечатал свой автограф на грифеннике.

Ночь, между тем, никак не кончалась. Я вдруг обнаружил, что я совсем один. На меня смотрели потолок и стены. От меня ушли все мысли, все слова, даже запятые. Я забыл всё на свете. Я забыл имя отца. Я забыл свое собственное имя. Все это не имело значения. Башашкин тоже ничего не значил. Я уже не хотел есть. Я не хотел двигаться и смотреть.

Отчаяние подошло к самому горлу. Что же мне делать? Никто не ответил. И зачем я вообще? Нет ответа.

Я умер. Меня не было. Стен и потолка тоже не было. Одно отчаяние. Отчаяние в виде воронки. Воронка становилась все глубже, сердцевина саднила, края медленно осыпались. Толчок, другой — все засыпало и ничего не стало.

Знаете ли вы, милостивые государи, что такое бахчисарайский фонтан? Нет, вы не знаете, что это такое. Вы думаете, это — грусть, меланхолия или что-нибудь в этом роде. Нет, милостивые чайники, нет, нет и нет. Вы опять дали маху, угодили пальцем в астрал. Фонтан это... Впрочем, я вам объяснять не собираюсь. Вам все давно уже объяснили. Вы всё знаете. О чем же разговаривать?

Я лучше расскажу вам о моем ковчеге.

В нём умещаются стул, кровать и рукомоЙник, полный до краев звонами. В нём две поющие двери — в коридор и в уборную. В нём живут маленькие усатые человечки. По вечерам они гуляют в камзолах, с нафабрёнными усами по стенам, сторонясь меня и друг друга.

Весь день у меня горит лампа над умывальником, и от нее режет в глазах, когда я слушаю поющие капли. Моя берлога плавает по океану. Временами бывает штиль, так что хочется повеситься, в другое время её подбрасывает и ударяет о твердое.

Иногда я думаю: вот кончится потоп, я выйду на гору, напьюсь и разденусь. Ибо фонтан, милостивые судари, одевается самим собою, и ему не нужны ни фраки, ни панталоны, он ищет форму и обретает собственный голос, раковина моя полна до краев, и каждая капля поёт другое. Опять же, бывают фонтаны черные, бывают голубые, одни журчат, другие шипят, третьи стонут, каждому они поют своё. Что пропел вам растерзанный фонтан на Бродвее, раздававший прохожим тряпье с самого себя, улепетывающий от хохочущих, хлопающих себя по бедрам аборигенов? Что сказали вам капли в моей раковине, звон которых заставляет меня корчиться и смеяться?

Последнее время я стараюсь говорить так, чтобы случайно не проговориться. Я все больше шучу и никому не навязываюсь. Много вы обо мне до сих пор знаете? Уверены вы, что я не вожу вас за нос? То-то и оно.

Всё очень просто: кругом одни чайники. Хоть лунной, хоть прожектором свети — никого больше. Одни чайники жулят, а другие им потрафляют. Объединенные усилия проходимцев. Одни мухлюют, но не просто, а в "высшем смысле", намекая не на что-нибудь, а на связь с космическими инстанциями, возводя мелкое жульничество в "перл творения", в квинтэссенцию безобразия. Что же касается других, то им только того и надо, ибо они-то и есть главные ценители глубочайшего и сакральнейшего маразма.

Важно только двух-трех закрутить, тех что без дела поблизости шляются. Приласкать, припугнуть, польстить, мы-де с вами элита, соль земли, ошарашить, опять польстить — и готовы, бери их, голубчиков, голыми руками. Ты для них свой брат — чайник, но в то же время, и нечто иное — в этом весь фокус, вся диалектика.

Потоп старой рухляди! Алюминиевые орды среди

заглохших фонтанов! С кем говорить? Куда идти? Нет современников.

Нет современников, но зато есть глобальные задачи.

Я все делаю глобально. Я не трачу времени на пустяки. Всё или ничто. А раз ничто, то пусть ничего и не будет. Нет унижительней, чем вылезать из дерьма. Нет хуже оправданий: я, дескать, не то имел в виду, вы меня не поняли. Перед кем оправдываться — перед чайниками? Да им что ни говори — все с гуся вода. Я наизусть знаю, что у них там прокручивается, пока они переглядываются да перешёптываются: "Ага, фонтаны, записки, каламбуры, поня-я-я-тно". Ни хрена вам, милостивые чайники, не понятно. Может, один только человек и есть, кому что-нибудь понятно, да и тот, наверное, взаперти сидит, бахчисарайские фонтаны пускает. А может, и одного нету — что мне от того. Я занят. Я на посту. Я стерегу свой дом от Башашкина.

Иногда я удивляюсь, зачем я всё это пишу? Для славы? Для вечности? Для потомков? Нет. Просто — чтобы поговорить с умным человеком. Спокойно поговорить. обстоятельно и подробно. Знать, что никто не встрянет с глупым вопросом. Никто не облает просто так, от нечего делать. Никто не обдаст мерзостью и ядом.

Нет яда злее, чем собеседник. Достаточно двух слов и улыбки, чтоб потом три дня мучаться от отравы. Кругом одни Клавдии да Сальери: "последний дар моей Изоры. Осьмнадцать лет ношу его с собою". Нет уж, меня увольте! Я в эти игры не играю.

Что остается мне, милостивые заглохшие фонтаны? Монолог. Молчание или монолог. Или диалог с зеркалом. Перед большим зеркалом в разных лицах можно часа четыре проговорить. Можно читать ему Худякова, можно даже Лимонова — оно все выдержит. Ну, а потом что же? Если принципиально молчат, то можно и до недели дотянуть. Ну а после, сами догадываетесь, либо на улицу выбежишь, к прохожему привяжешься, на ходу выдумашь: дорогу спросить, сигаретку стрельнуть или спички, и попутно слово за слово всю

свою жизнь и перескажешь, либо за дверную ручку схватишься, поддержишь-поддержишь и отпустишь. Так-то, милостивые умывальники.

Я решил, наконец, объясниться с Башашкиным начистоту. Я пробыл на посту до вечера, поджидая его. Я шагал перед подъездом — взад и вперед, взад и вперед, — а вокруг сновали, свистели, кряхтели, хрюкали и чесались чайники. Шоколадные, желтые, оливковые, ореховые, грязно-бурые и серо-малиновые, одним словом, чернила. Одни пробовали у меня что-то занять, другие, напротив, грабануть — у тех и других ничего не получалось.

Шнурки моих туфель взметались змеинными головками. Мысли мои взлетали и падали. Временами мне казалось, что сейчас я сам взлечу. Потом я действительно взлетал. Аборигены ругались при этом на местном наречии, морщась и показывая зубы. Сначала мне казалось, что они жалеют себя, но потом понял — улыбаются: чем больше зубов, тем больше восторга.

Я решил добавить горючего и стал совать им направо и налево мои пожитки — пиджак, рубаху, жеванные носки, брюки. Сбежалось десятка полтора чайников, конечно, чернила. Гражданочка одна из безлобых с синей небритой челюстью сердилась: безобразие, дескать, такую дрянь раздают. Остальным нравилось. Брали во всяком случае охотно. Пиджак мой сразу исчез, но и штанами не брезговали. А я им все совал и совал: носовой платок, читательский из Ленинки, ключи, всю ерунду из карманов повыгреб, напоследок швырнул им башашкинский гривенник — видели?

Только раздача кончилась, иждивенцев моих в секунду как слизало, а вокруг свистели, квакали, крякали, приседали, подскакивали, проносились новые чайники.

Тогда я решил взять их приступом. Я решил переть на рожон. И пошёл. Я рыжий, а у рыжих, вы знаете, вся рыжесть внизу сконцентрирована. Трусы и майку я закрутил, как тюрбан, на голову на случай, если в обморок падать будут. В зубы розочку сунул — смахнул в цветочном ларьке, — закусил стебелек зубами и, не глядя ни на кого, пошёл.

В зубах у меня алела и благоухала роза. Тюрбан покачивался на моей голове. Тевтонской свиньей, тараном шел я на чайников.

Эффект получился неожиданный — я стал невидимкой. Я лез в самую гущу, но в ней мгновенно образовывалась дыра, и я был центром пустого круга. Чайники казались озабоченней, чем прежде, — разговаривавшие разговаривали, зевавшие зевали, спешившие спешили, чихавшие чихали. Чиновники вдумчиво разглядывали в витринах манекены, при этом они сами были манекенами, а манекены чиновниками. Проститутки изучали киноафиши, при этом они уже были кинозвездами, а на плакатах оказывались проститутки. Китайцы становились по очереди корейцами и японцами, а те, в свою очередь, китайцами.

И тут я увидел Башашкина. Он стоял на углу у газетного киоска и следил за мной, делая вид, что рассматривает порнографические журналы.

— Ты что до ручки дошел? — поинтересовался он, едва скрывая удовольствие.

В ответ я понюхал розу, пахнущую полынью.

— На фигу фонтину лейка, — пожал я плечами.

— Зебра, аш-аш, туалетная лампочка, — шепнул я ему доверительно.

В ответ он досадливо сморщился:

— Не влияет.

— Гривенник, профиль, азбука Морзе, — добавил я, решив сразить его наповал.

— Не вижу, — говорит, — связи.

— А ты не можешь связать, — сказал я ему откровенно. — Ты взбесившаяся кастрюля с дерьмом! Ты debil, робот, откусыватель! Я подохну с голоду, но не буду служить твоей дырявой утробе. Я горсти брызгов не дам, чтобы твой тупой носик получил смысл. Ты кастрат, амбал, держиморда!

И я стал срывать со стенда пачки журналов с голыми задками и пятками и совать их оторопевшему Башашкину. От неожиданности он утратил речь и расторопность. Сгребая ворохи газет, я осыпал ими Бабашкина. Я заваливал его президентами, министрами, гангстерами, насильниками, чиновниками, диссидентами, правами гомиков, плодами демократии и тоталитаризма. Под во-

рохами газет и журналов Башашкин съежился, сморщился, как сапог, в гармошку. И вдруг, потерявшись, затрусил в заваленный отбросами переулок, роняя на бегу доспехи.

— Шобла, пуговица, собака на сене! — кричал я ему вдогонку.

От крика я совсем обессилел. Я вспомнил, что не ел с вчерашнего утра и прислонился к газетному киоску. Я закрыл глаза.

Не было большие улицы, запруженной разноцветными чайниками. Не было мыслей, слов, имен. Не было ничего и Башашкина тоже не было. Одно отчаяние. Отчаяние в виде воронки. Воронка становилась все глубже, края осыпались.

С тупым воем тормозили черные машины с мигающими огнями на крышах. Визжали, плевали, приседали, подсакивали, хлопали себя по бедрам и скалили зубы аборигены невыразимых раскрасок.

Я бежал в спасительный отель — в свою берлогу.

В комнате плавала дремота. Умывальник вошел в кровать, расползлись по полу ножки стула. Стены наклонились и запали. Лампочка машинально вспыхнула и погасла. По стенам бродили маленькие усатые человечки. Солнечные квадраты дрожали на потолке. Забытый остров тишины, ковчег из дерева гофер, длина 6 локтей, высота 5 локтей, ширина 4 локтя и дверь сбоку его. Я запер дверь на задвижку и замок. Я заходил по комнате. Я подобрал ворох листков и стал перебирать их. Фонтан, возвращаясь из обморока, зажурчал, запел.

В коридорную дверь стучали металлическим стуком. Я услышал голос Башашкина, отдающего приказы. Грохот в стены, сирена. Башашкин первый врывается в мой ковчег. Ура спасителю! Слава национальному герою! Ура Башашкину — первому среди равных! Меня торжественно выносят на носилках. Меня несут под музыку над головами чайников. Меня везут на коронацию во Дворец Фонтанов.

Башашкин тут же слинял. Есть долго не давали. Потом принесли яичницу с ветчиной и чашку жидкого чая. Поел и стало скучно.

Башашкин два или три раза появлялся ночью и все норовил садануть меня, но я успевал отскочить.

А потом наступила зима и выпал снег.

Снег теперь большая редкость — не то, что раньше. Я набрал его в чайник и принес домой, но в чайнике оказалась грязная водица, и я ее выплеснул. Набрав чистой воды, я поставил чайник на плиту.

Меня привезли на коронацию во Дворец Фонтанов.

Мои носильщики и толпа остались у ворот — дальше их не пустили. Я вошел в вестибюль и огляделся. Но где же, где же все? Где торжественная процессия? Где мудрые седобородые седовласые фонтаны? Где зрители, рукоплещущие с шорохом и прохладой? Где черный карарский мрамор, колонны и ступени.

Тяжело и влажно дышал ветер. Ржавая лопата валялась под ногами.

— Комай тут, — шепнул мне на ухо Башашкин и зашелся мелким гаденьким смехом.

Изю всех сил я вонзил лопату в холодную мертвую плоть мрамора. Лопата, жалко звякнув, сломалась. Прозрачные длинные струи вырвались из расщелины. Легкой щепкой закружило меня в водовороте и вдруг подняло и забросило в самую синюю пропасть неба, и, глотнув воздуха, семью цветowymi мостами заскользил, заструился живой фонтан, окруженный шорохом, брызгами и прохладой. Ко мне наклонялись соседние и шептали: "Ты был запечатанный фонтан, но теперь пришло время тебя распечатать". И я плакал, и смеялся, и снова плакал, и слезы не кончались.

**Аркадий Ровнер**

Нью-Йорк, июнь 1977 г.

## ПАЛЬБА

Что делал Федор Кузмич всю свою жизнь?

Ответ: гонялся за крысами. Он и сам не знал, почему был к этому предназначен. Детства своего он не помнил, предыдущего воплощения тоже.

Он даже не считал, что ходит на работу, спит и обедает в темной столовой. Хотя на самом деле он выполнял всё это, благодаря чему, повидимому, и существовал.

Был ли он практичен?

Едва ли. Но для "главного", то есть для ловли крыс, он проявлял необходимую четкость и здравость ума. Достаточно сказать, что он обменял свою солнечную отдельную квартиру на грязную, в провалах, комнату, где, по слухам, водились крысы. Комнатёнка была где-то в углу старого дома, с особым входом, и пугающе изолированная от других комнат бесконечными лестницами, закутками, стенами и какой-то вечной темнотой.

Федор Кузмич был тогда ещё молодой человек лет двадцати, с взъерошенной челюстью и почти невидимыми глазками. От своих родителей — почтенных граждан — он наотрез отказался.

Одна уверенная, но погруженная в себя девушка сделала ему предложение. Федор почему-то отослал её к трубе, торчащей далеко в поле, на месте само собой развалившегося завода. Больше ему никто не делал предложений. И жизнь его потекла удивительно однообразно, хотя и очень замкнуто. Заработок свой он не пропивал, но, питаясь чуть ли не помоями, откладывал его в копилку, которую клал в собачью конуру... Единственно серьёзной покупкой Федора было охотничье ружьё.

"Главное" происходило таким образом. Федор просыпался ночью на своей полукровати от какой-то внутренней молитвы. Зажигал лампадку, хотя икон нигде не было. Весь пол уже как живой: усеян не то крысами, не

то мышами, для которых Федор разбрасывал на ночь еду.

Тогда Федор в нижнем белье, мысленно прижавшись к трепетному пламени, во всю палил из ружья по крысам. Гром сотрясал его комнату. Поэтому обычно стёкла в ней были выбиты.

Так прошло десять лет.

Федор стал замечать, что несмотря на дикое обилие крыс в этой местности, их уже меньше собиралось у него по ночам. Хотя за все десять лет он не убил ни одной крысы. Но, возможно, такая безудержная пальба травмировала их.

Тогда Федор решил ловить крыс голыми руками. Ему никогда не приходило в голову, что укусят, и его действительно не кусали — настолько внебиологичны были его отношения с крысами.

Проснувшись среди ночи — теперь уже не от внутренней молитвы, а от красивого, образного, почти детского сна — Федор торопливо зажигал неизменную, но ставшую холодней и мертвенней, лампадку. Странное отсутствие икон возле нее — эта пустота голой стены — указывало на преобразование её сущности.

Полуголый, сделав несколько безумных, почти клинических прыжков вверх и вбок, Федор кидался в самую гущу этих тварей. Теперь они совсем не боялись его, безоружного, ускользая из-под самых фединых рук. А он на четвереньках прыгал за ними из стороны в сторону.

Может быть, крысы чувствовали, что все это неспроста и здесь вовсе не охота за ними? Но что же это тогда было? Впрочем, за первые пять лет ему удалось поймать за хвост четырех крыс. Но что он с ними сделал потом, Федор не помнил.

Надо сказать — никто из людей не знал, что Федор гоняется за крысами. Его давнюю стрельбу из ружья принимали за оборонную тренировку. А последние годы он вообще приумолк, обходясь своими квази-прыжками.

Так прошло ещё десять лет.

Внутри этой его замкнутой структуры, дающей ему способ устойчивого существования, произошли светлые изменения на одном и том же месте. Теперь Федор уже гонялся не только за крысами, но и за крысиными при-

зраками. Попросту говоря, он стал преследовать "их" днем, прыгая за ними в разные стороны, хотя "на самом деле" крысы в это время отсутствовали. Это преследование ирреальных крыс как-то сразу облегчило ему жизнь. Она сделалась просветленной, поэтичней, так как исчезла эта тяжелая, угрюмая, ежедневная необходимость просыпаться среди ночи. Последнее было единственным, почему Федор принимал свое занятие также за тяжкую, серьезную работу.

Теперь Федя стал легок, более поворотлив и мог часами, никуда не выходя, прыгать в своей комнатенке за крысинными призраками!

Воздушность, воздушность овладела им!

Так прошло ещё десять лет!

Мир в представлении Федора был структурален, замкнут и вполне адекватен его сознанию. Лучшего нельзя было и желать. Федор был счастлив, особенно, если счастьем можно назвать отсутствие горя. И никто не знал, в чем причина его устойчивости.

Однажды он шел по перелеску, возвращаясь — по видимости — из поездки в соседний городок.

Внезапно из-за деревьев вышла огромная фигура. Формально это был человек, только весь обросший. Когда он подошел поближе, Федор увидел его лицо. Оно было рыжеватое, щетинистое; глазки — как стальные, и точно навек пригвожденные к лицу.

И Федора обдало мертвым, разрушающим его душу холодом. Впервые за всю жизнь смертельный страх объял его. Потому что самое страшное, что увидел Федор в неживом, сонном лице нового существа было: этот человек вне его — Федора — представления о мире, вне всего, что он может осознать.

Возможно, это был нечеловек — Федор никогда раньше не видел таких лиц; или, во всяком случае, человек из другого мира.

— Не будешь больше гоняться за крысами, — вдруг, оскалясь, сказал он в лицо Федору и с силой ударил его ножом в грудь...

"Откуда он знает...?!", — последнее, что успел подумать Федор. И это убило его больше, чем удар ножа.

**Юрий Мамлеев**

# Письма и рецензии

Даниил Андреев "Роза мира"

Это рецензия на книгу, которая еще не напечатана, — книгу жизни мистика, поэта, писателя Даниила Андреева. Она писалась в тюрьме, а потом была восстановлена автором по памяти. "Роза мира" — это книга боли и внутреннего освобождения. Ее диктовали вестники, приходившие к Даниилу Андрееву в тюремную камеру. В ее метапространствах формулируются мировые принципы истории и человеческой судьбы, развертываются картины небесного и подземного космоса. Это мир, в котором души вовлечены в космическую борьбу добра и зла, и земная история оказывается ключом к космической.

Судьбы земной и Небесной России тесно связаны, и Небесная определяет судьбу земной. В истории народов и в исторических героях прослушивается нравственный ритм, космическая цикличность. Гитлер и Наполеон, Угрюм-Бурчеев и Сталин, Александр I и старец Федор Кузьмич — в этих явлениях, в видимо беспорядочных линиях человеческой жизни Даниил Андреев увидел ясные космические принципы.

В его космологии оказались сведенными три мировых принципа: жертва, метампсихоз и гаввах. Жертва — субстанция неба, гаввах — материя страдания. Жертва — это приобретение через отказ, гаввах — разорение через жадное поглощение. Ад — чудовищный агрегат для извлечения материи страдания — гаввах. Метампсихоз — это незавершенная миссия, возобновляющаяся в истории в разных обликах. Вновь и вновь появляются на земле носители этих принципов.

Вестниками нравственных идей являются для Даниила Андреева русские писатели, их герои оказываются участниками истории, выразителями тех же космических

принципов. Живую выстраданную многоплановую концепцию Даниила Андреева трудно свести к одному привычному определению. Однако, именно такой интегральный, независимый, творческий подход характерен для русского религиозного ощущения последних десятилетий.

**Антон Григорьев**

**Сборник "Оккультизм и Йога"**, книга 63-я, посвященная России и Славянству. Асунсион, 1976 г., 164 стр.

Чудесна судьба "Оккультизма и йоги" — единственного в мире русского эзотерического журнала, неродного брата в недружной семье русской зарубежной прессы. 45 лет он издается благодаря самоотверженным трудам его издателя доктора Александра Михайловича Асеева (сначала в Югославии, а с 11-го номера в Южной Америке, в Парагвае), а также поддержке убежденных и верных его друзей в пяти частях света. Чудесными являются не только факт его издания в течение полувека, но, прежде всего, редкие сейчас, как, впрочем, и во все времена, его такт, терпимость и уважение к религиозному и мистическому опыту в самых различных проявлениях. Для "Оккультизма и Йоги" нет отдаленных и нет близких во времени духовных феноменов. Он беспристрастен и внимателен, представляя читателю русский мартинизм и современные парапсихологические исследования, каббалу святого Кирилла и учение живой этики, эзотерическое движение в советской России в 20-30-ые годы и в наше время. Отдельные сборники журнала посвящены Н. П. Рудниковой, В. И. Крыжановской-Рочестер, Е. П. Блаватской, Е. И. Рерих и другим деятелям русского эзотеризма.

Как известно, богатое духовное прошлое России не было исключительно связано с так называемыми положительными религиями, но определялось множеством учений и групп сугубо эзотерического характера. Может быть, сильнее, чем во многих других странах, в России чувствовалась внутренняя потребность духовного синтеза, выхода к универсальному знанию — общему главным мировым духовным эгрегорам. В XIX и XX веках в России делались попытки разработать новые пути, новые формы духовной активности, соответствующие спе-

цифическим космическим условиям нашей эпохи. Журнал "Оккультизм и Йога" проявляет живой интерес к духовным феноменам и настроениям такого рода.

63-я книга журнала, посвященная России и Славянству, открывается статьей д-ра А. М. Асеева о духе и миссии русского народа. Обращают на себя внимание материалы: "Преподобный Серафим Саровский о судьбе России", статья Ю. Мамлеева "Оккультизм в советской России", удачно подобранные выдержки об известном чешском педагоге и философе XVII века Яне Амосе Коменском, перепечатка статьи академика В. Николаева "Последние годы деятельности первоучителей славянства — св. Кирилла и Мефодия" и многое другое. Как и в предыдущих выпусках журнала, мы видим здесь стремление связать, а не разделить опыт разных поколений, ищущих скрытого знания

Адрес Издательства: D-г А. Asejev. Casilla de Correo 889.

Asunción. Paraguay. South America.

Цена 63-го сборника 2 доллара.

**Аркадий Ровнер**

Нью-Йорк, июнь 1977 г.

**"Аполлон-77"** — художественный иллюстрированный альманах современного русского искусства. Главный редактор и издатель — Михаил Шемякин. Париж, 1977 г.

Появление "Аполлона" в эмпиреях 77-го года прошло малозаметно для русскоязычного читателя. Реакция русской критики была грустно-комичной. Один из "столпов общего мнения" охарактеризовал альманах с точки зрения качества его бумаги. Второй не менее почтенный судия признался, что он не видел "Аполлона", но заранее считает, что это "гадость". Чем же вызвана столь согласно неприемлющая позиция местного официоза?

В "Аполлоне-77" оказались сведенными сразу несколько задач: представить современный русский авангард, осмыслить его место и роль в сегодняшней культуре, отвоевать молодой поэзии, прозе и живописи место у художественных стереотипов и клише. К этому, к сожалению, прибавилось желание свести счеты, доказать, объяснить. Крикливо-запальчивый тон вводной статьи, антиаполлонический бесплодный символ на обложке, противоречащий живому духу представленного альманахом искусства, а также жалкое неглиже дали выгодный козырь торопливым в суждениях журналистам. К тому же, в погоне за убеждающим количеством и разнообразием "Аполлон" не выдержал общего тона, впрочем, может быть, не искал его. Подлинное, талантливое оказалось в одном ряду с дешевым вызовом.

"Аполлон" представил такую многоголосицу настроений, столь разные пласты культуры и опыта, что впечатление от него рассыпается. Это неорганизованное разнообразие может, скорее, не убедить, а смутить. В конечном счете, за "Аполоном" стоит вкус составителя, в котором художник не всегда оказывается достойным литературным судьей.

"Аполлон" — это книга, из которой надо выбирать, как, впрочем, из любого альманаха. Зачеркивать же всё могут только слепоглухие. Читатель, слышащий современную музу, может найти в нем много отрадного.

Главная задача "Аполлона" — свидетельствовать о новом лице молодого искусства последнего двадцатилетия — оказалась выполненной. На своих лучших страницах альманах представляет творчество, связанное с интересными духовными поисками этих лет. Он уверенно утверждает свою реальность — самостоятельный метафизический и эстетический опыт и новую систему условностей для выражения этого опыта. Щедрый фонтанирующий язык, смелая ассоциативность мышления, парадоксальный художественный эксперимент "Аполлона" делают его явлением уникальным.

"Аполлон" развернул свой смелый эксперимент во времени, показав его связь с такими изощренными и изысканными феноменами русского искусства как творчество К. Вагинова, М. Кузьмина, А. Введенского, А. Ремизова, П. Филонова. Опираясь на опыт предшественников, аполлоновцы поставили вопрос о новой гармонии в человеке и, следовательно, в космосе. Одни из них попробовали через язык, его дыхание, фактуру, образ услышать духовную реальность стоящую за ним, другие — через новый внутренний опыт, видя в человеке, прежде всего, космическое, а не социологическое существо. Уже этого достаточно, чтобы признать "Аполлон" явлением, состоявшимся в масштабах большого искусства. Нужно обладать особой нечувствительностью к слову, чтобы пройти мимо грустного изыска Роальда Мандельштама, моцартовской легкости Станислава Красовицкого, метафизической иронии Анри Волохонского, современной старомодности Евгения Крапивницкого и гулкой емкости аранзоновских медитаций. Можно по-разному относиться к оккультной прозе Юрия Мамлеева, но нельзя отказать ему в убедительной самостоятельности и глубине проблематики. Уверенно звучат мозаичные философские этюды Владимира Иванова и Евгения Герфа, интересные полярностью умонастроений.

Эксперимент в слове подтвержден в "Аполлоне" аналогичными поисками и достижениями в форме и цвете.

Александр Алексеев, Александр Тышлер, Борис Свешников, Евгений Михнов, Михаил Шемякин, Вячеслав Калинин и другие художники дают свои ответы на вопрос о новой гармонии. Изобразительное решение "Аполлона", исключая обложку, стало ключом ко всему альманаху, построенному по принципу переклички литературы и живописи. И их синтез на страницах альманаха прозвучал свежо и органично.

"Аполлон" собирался познакомить читателя с русским авангардом, но выполненная им задача оказалась значительно шире — он представил читателю современное русское искусство.

**Виктория Андреева**

Нью-Йорк, июнь 1977 г.

## ПАФОС ОТРИЦАНИЯ ГОРДЫНИ

... У меня есть собственная песня, и никакой скептицизм ее не расстроит. Эта песня связана со склонностью моего ума: чувствовать себя хорошо на ничьей земле, между системами, на ходу создавая себе условные опоры. Поэтому мне близок Кришнамурти. Но в отличие от него я не перерос положительные (катафатические) религии и не считаю возможным упразднить их. Различия между системами бесспорно важны, когда мы живем на уровне религии. Но для моего ума нет разницы между внутренним светом, просиявшим в Будде, и внутренним светом, просиявшим в Христе (об этом — в "Неуловимом образе").

Аскет не может рассеянно бродить между исихазмом, суфизмом, дзен и раджа-иогой; он вынужден себя ограничить одним путем. Бхакт не может равно любить распятого и просветленного. И карма-иогин не может с одинаковым чувством участвовать в **любых** обрядах (хотя двоеверие сохранилось во многих странах). Но мне чужда уверенность Софрония, что есть только один истинный путь — православного подвижника; равно как отвращение Д. Т. Судзуки к кресту. Читая их, я вспоминаю Монтескье: как странно быть персом!

Моя задача проста и ограничена: я обращаюсь к человеку, который *à priori* (в собственном сердце) уже видит задачу по сути решенной, и предлагаю ему некоторые формы перевода с буддийского языка на христианский (предполагая, что суть сказанного буддийским и христианским языком — прорыв в Неисповедимое, а различия сводятся к грамматике и лексике проповеди: к большему или меньшему акценту на апофатике, к более философскому или более народному стилю). Что касается людей, которые чувствуют иначе, то их путь

— это не путь джняны. Они могут читать меня (или слушать) с любопытством постороннего или вовсе не читать и не слушать.

Я хотел бы заметить и оговорить, что не гоюсь в учителя на подлинно духовном пути. Мой пафос — борьба с гордыней вероисповедания и попытка перевода с языка одной традиции на другой (например, христианское "я хуже всех" = буддийскому "анатта"), без претензии на создание единого эсперанто в духе теософии и антропософии, сохраняя и уважая множественность языков духовного общения.

Мне кажется, что удельный вес джняны в культуре когда-нибудь увеличится; но я не думаю, что все люди станут джняниками. Это было бы даже скучно. Плюрализм путей, по-видимому, должен возрастать по мере выветривания этнического плюрализма (это показал пример Китая). Личностный выбор постепенно будет заменять прерожденные различия. Но различия останутся. И я не собираюсь убедить всех. Когда-то меня поразили слова Стендаля: *for the happy few*. Я тоже пишу *for the happy few*. Иначе просто не выходит. Вождение народов — не мое амплуа. Для народов посылаются пророки; и возможно, современная масса получит своих пророков. Я к ним не принадлежу.

**Григорий Померанц**

Москва, 20 апреля 1977 г.

## О НОВОМ ТИПЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

В строгом смысле, у меня традиции нет, потому что я ставлю своей целью создание новой традиции, работая в "междутрадиции". Если же говорить о тех философских влияниях, для которых я наиболее открыт, то в хронологическом порядке это: индийская веданта, буддийская виджнянавада, гегелевский понятийно-исторический метод, гуссерлева феноменология, хайдеггера герменевтика, бахтинская семиотика и, в известной мере, современная англо-американская философия языка (Л. Виттгенштейн).

Главное, формирующее влияние на мой метод оказало основательное знакомство с индийской систематической философией, включая логику, индуистскую экзегезу, метафизику ритуала. Однако я не остаюсь в пределах и в предмете тамошних проблем, а стараюсь применить почерпнутые приемы для уяснения перспектив и трудностей западной философской мысли. Пожалуй, это единственная известная мне попытка объяснить Запад с "индийской" точки зрения, как я ее понимаю. В какой-то мере это объясняется тем, что я был уже основательно знаком с индийскими философиями, прежде чем я прочел даже Платона. Случается и такое... Таким образом, в зародыше мой метод — это процедура "обратного перевода", обратного понимания.

Свои индологические занятия (т. е. изучение санскрита, философии, культуры) я проводил в 1962-1966 годах под руководством акад. Б. Л. Смирнова (ныне покойного) в Ашхабаде. Борис Леонидович был крупнейшим в СССР теософом (я — отнюдь!) и знатоком мистических традиций, переводчиком "Махабхараты". С 1968 по 1972 годы я был занят приложением своих познаний азиатских обществ и мистико-религиозных традиций к разработке общей социологической и антропологической теории традиций.

В 1972 году у меня были неприятности с КГБ за публикацию за границей статьи о каббале. Мне было предложено покинуть Москву и обещано, что я никогда не найду работу. Обещание сдержали. Вплоть до моего отъезда из СССР в декабре 1973 года я жил, главным образом, печатая разные вещи под псевдонимами и выполняя большую переводческую работу для Московской патриархии: Оксфордский богословский словарь (я перевел, примерно, 40 % словаря).

По приезду в США я преподавал сперва антропологию в Нью-Йоркском университете (1974 год), а затем индийскую философию в Чикагском университете (в 1975 году), а с 1976 года по настоящее время — профессор философии в Брандайском университете. Здесь я преподаю Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера, индийскую философию и другое. У меня несколько десятков публикаций на самые разные темы. Мне 38 лет. Женат. Двое детей.

Главная моя задача — создание совершенно нового типа философствования, который, в отличие от до сих пор известных содержательного и формального типов, я называю **модальным** ("модальная метафизика", "модальная методология"). Предложенная работа — одно из первых упражнений на эту тему. С тех пор, как она написана, я далеко ушел. Но учитывая, что дело это совершенно новое, а жизнь — скоротечна, да к тому же, мне известно, что больше я перерождаться не буду, вряд ли я успею завершить это начинание. Я всегда к Вашим услугам.

**Эдуард Зильберман**

Валтам, Масс., 22 июня 77 г.

**От редакции:** Э. Зильберман, человек энциклопедических знаний и редкой по чистоте внутренней линии, был сбит автомобилем, когда он возвращался на велосипеде с лекции для пяти студентов Брандайского университета 25-го июля 1977 года в 11 часов вечера. Скончался, не приходя в сознание, через час после катастрофы. Выражаем соболезнование вдове и детям покойного.

## DIGEST OF FIRST ISSUE OF "GNOSIS"

Leonid Tshertkov — "The Garden of the Village Savenskoe"

The garden of the village Savenskoe belonging to the famous Russian mason, writer, and philanthrope I. V. Lopuchin, was the fulfillment of his philosophical ideas. About this garden, the poet I. M. Dolgoruky has written, "each look is a lesson and each step a hieroglyph".

Sergei Levitzky — "Josiah Royce and Russian Philosophy"  
Opposing the one-sided image of American philosophy as pragmatic and instrumental, a specialist in Russian philosophy draws a portrait of an American religious thinker Josiah Royce.

Arkady Rovner — "A Step Towards Gnosis"  
The author attempts to analyze the complex picture of some essential spiritual movements in contemporary Russia.

David Zilberman — "Understanding of Cultural Traditions Through Types of Thinking"

In opposition to the formal or content-oriented philosophies the young thinker from Moscow introduces a "modalistic" type of philosophy which attempts to view philosophical systems within the context of a typology of cultural-religious traditions.

Victor Savinsky — "Reflections on Religion"  
The subject of the article is the contradiction between law and grace in Christian practice.

Jurij Mamleyev — "The Experiment of Restoration"  
The writer-occultist describes a way of religious-spiritual restoration in the milieu of the Moscow intellectual elite in the 50's and 60's — through the secret experience of death, "immersion in Nothingness", and the will towards the transcendent.

Anton Grigoriev — "Cosmology of Evagrius Ponticus"

The author speaks of a little-known attempt by one of the influential Cristian writers of the 4th century to build a Christian cosmology.

Victoria Andreyeva — "Tolstoy and Fet: An Experiment in Life-Building"

The article is about the opposition of Leo Tolstoy and the poet Afanasi Fet to the dominant tendencies of the 1860's. Spiritual search through life-building and creativity was the basis of their friendship for 25 years.

Юрий Иваск — "Мандельштам о Белом"

В статье одного из лучших русских литературоведов Юрия Павловича Иваска анализируется столкновение в истории русской культуры двух полярных подходов к поэтическому слову.

Грэг Дарлинг — "Интерпретация Бхагаватгиты у шри Ауробиндо".

Молодой американский ученый, проводший пять лет в Индии, вслед за Ауробиндо рассматривает Бхагаватгиту как "синтез работы, знания и преданности".

---

Редактор: **Аркадий Ровнер**

Помощник редактора: **Виктория Андреева**

Корректор: **Елена Аранова**

Все права на произведения, опубликованные в журнале "Гнозис", принадлежат их авторам.

Редакция оставляет за собой право, в случае надобности, исправлять и сокращать рукописи, ничего не изменяя по существу.

Рукописи принимаются в двух экземплярах.

Организован фонд ГНОЗИСа. Издание журнала, с уважением предоставляющего слово различным традициям, возможно благодаря поддержке немногих. Мы благодарим всех друзей и авторов, участвовавших в создании этого номера.



**ГНОЗИС** — религиозно-философский и литературный журнал на русском и английском языках, посвященный духовной традиции России и мировому религиозно-мистическому опыту.

**ГНОЗИС** освещает вопросы, связанные с древними религиями и культурами, а также широкий круг современных явлений в богословии, философии, мистицизме и искусстве.

**ГНОЗИС** опирается преимущественно на русский религиозный опыт и мистические искания, всегда отличавшиеся своей универсальностью. Не теряя из вида устойчивых ориентиров, заданных главными мировыми традициями, **ГНОЗИС** в то же время открыт для самых парадоксальных идей. Журнал не служит узким интересам одной позиции, но с уважением предоставляет слово тем представителям разных религий и путей, которые не удовлетворяются поверхностными ответами и обращены к конечным причинам.

**ГНОЗИС** исследует: восточную патристику, историю русского монашества, раскол, масонство и мартинизм, славянофильство, современные духовные искания в России, а также индо-арийскую теогонию, египетские и греческие мистерии, каббалу, суфизм и многое другое. Сотрудники журнала — богословы, философы, ученые, люди духовного звания и духовного призвания, писатели, художники, поэты.

**ГНОЗИС** выходит в Нью Йорке четыре раза в год. Всю переписку, статьи, издания для отзыва и прочее надлежит направлять по адресу:

Gnosis Box 86  
527 Riverside Drive  
New York, N. Y. 10027, U.S.A.

Rates: \$ 3.00 for one issue  
\$ 10.00 for one year subscription —  
4 issues

---

## **S O P H I A P E R E N N I S**

The Bulletin of the Imperial Iranian Academy  
of Philosophy.

SOPHIA PERENNIS is a scholarly journal dedicated to more than scholarship. It is committed to an exploration on every level of the **Sophia Perennis**, the undying wisdom which constitutes the goal of true **philosophy**, "love of wisdom".

**Published bi-annually at \$ 7.00 per issue**

Back issues of Vol. 1 and 2 available at \$ 7.00 per issue.

All individuals and institutions interested in subscriptions, single issues or complete sets should contact

### **KRAUS PERIODICALS**

A Division of Kraus-Thomson Organization Limited  
FL-9491 Nende'n, Liechtenstein