

Анна Пономарева

Индия: путь Я у Андрея Белого

India: *I* as a Philosophical Concept in Andrei Belyi's Work

This article aims to explain the importance of *I* in Andrei Belyi's work. Data have been collected and analyzed from a passage of his manuscript *A Crisis of Thinking*. It is shown that the author has a strong intention to use the first personal pronoun in its singular form in his text. Additionally, the author argues that Belyi's *I* is not a symbol of self-admiration, but evidence of his deep interests in Indian philosophical systems, in particular Vedanta and Buddhism. Further details are provided which justify Belyi's appropriation of several Indian truths in order to solve the contemporary crisis of thinking. By pointing to the unity between the human being and the Absolute in Indian philosophical knowledge Belyi directs his readers' attention to the divine nature of people.

Для журнала «Автобиография» трудно найти более подходящего русского писателя чем Андрей Белый (1880–1934): то особенное Я в его названии сразу же отсылает читателя к Я Белого, которое в его творчестве играет огромную роль. Достаточно тривиальным является объяснение, указывающее на сосредоточенность Белого-писателя на себе: его дневники, статьи и романы насыщены авторским Я в разных ипостасях. На мой взгляд, впечатление самовлюбленности обманчиво. Это приём, метод теоретика второго поколения русского символизма, в котором присутствуют и играют значимую роль смысло-

вые компоненты таких индийских философских систем, как веданта и буддизм.

Писать или говорить о влиянии каких-то идей на творчество писателя невозможно без ссылок на произведения, откуда берутся те или иные идеи, и без указания на то, что эти источники находились в поле внимания этого автора и он с ними работал. Поэтому в моей статье приводится много цитат, доказывающих знакомство Белого с литературой по индийской философии. Такое, насыщенное фактами, изложение материала позволяет на их основе сформулировать аргументы, подтверждающие мою гипотезу.

В этой статье сначала приводится отрывок из рукописи Белого *Кризис сознания*, две версии которой, рукописная (РГАЛИ, ф. 53 оп. 1 ед. хр. 65) и машинописная (РГАЛИ, ф. 53 оп. 1 ед. хр. 64), хранятся в РГАЛИ. На рукописи, в конце, стоит дата – октябрь 1920 года. В то же самое время на первом листе, вместо предисловия, где разъясняется, что работа написана на основе лекций в Вольно-философской Ассоциации, прочитанных в Петрограде в марте 1920 года, указывается другая дата – март 1921 года. Текст, выбранный для этой публикации, находится в самом конце машинописной рукописи и представляет собой некое итоговое изложение постулатов, приведённых ранее в этой работе. Он сопровождается комментариями, указывающими на другие работы Белого или знакомящими с моей интерпретацией его творчества, в которой обозначен специфический индийский след, а не общие изотерические положения. Предоставляя первое слово Белому, я преследую следующие цели: показать эмпирический, а не догматический характер моих утверждений и подчеркнуть значимость непредвзятого и внимательного

изучения первоисточников в исследовательской работе.

Публикуемый ниже отрывок из рукописи Белого – это глава 19, состоящая из пяти неполных страниц (листы 139–43) его последнего “кризиса”. Первые три “кризиса”, *Кризис жизни*, *Кризис мысли* и *Кризис культуры*, были опубликованы в литературно-философских этюдах *На перевале* в Петрограде, в 1918 и 1920 годах. Я позволила себе изменить написание некоторых слов Белого, следуя современной системе правописания. Его пунктуация осталась практически неизменной. Сохранены и комментарии автора в тексте.

19.

[лист 139] Культура есть нечто лежащее в нашем сознании; опыт сознания культурен; продукты культуры – печати сознания; «вещи» вне нас [лист 140] не имеют культуры; природные вещи суть вещи в себе; и культурные – «вещи для нас»; тут особый подход к материалам в культуре; материя – только абстракция; есть «материал»: восприятие сознания. Весь материал оформления в культуре, в природе –

один; изменяется связь элементов в со-знание культуры и знаний; «со – знаний» – одно; «со» в культуре – другое; и «знание» точной науки есть знание в термине «Wissenschaft» /знание закона природы/; в культуре то знание – «Wissen» /иль – «веденье»/; со-осознание знаний, рассмотренных в «Wissenschaften», есть кантово «синтетическое единство самосознания», или «субъект» познавания; это есть форма всех форм, или «норма»; она – объективна; субъект познавания – «объект»; и он – «место» пустое «имения» /имени/: «личное местоимение» он, приложимое пусто к глаголам; глагольность есть действительность, действительность же – связь причин; и в причинности мы оформляем явления природного мира.

Культура всегда сверх-природна; природное кроме формой закона, абстракцией; сфера культуры вне всех отвлечений, понятий, абстракций.

Пытались культурную сферу назвать чистой сферой индивидуальных явлений; и философии Виндельбанда и Риккерта много

дают, интереснейших мыслей о сфере культуры; культуры всегда «Индивидуумы»; «Индивидуумом» философия Риккерта называет «комплекс»¹ неудачно. Философ идеей желает нам выявить неделимость и целостность культурного факта; так, мы, называя «комплексом» культурный продукт, отмечаем его от понятий, «единство», «всеобщность», «множество», явно вводящих нас в сферу «закона»; культурный продукт не является нам механизмом; и стало быть: «со»- не есть форма сознания: не со-стояние и не ко-инерция, а – содействие, ко-операция.

Так возрастает Индивидуум, как «организм»; и идеею органического познания определима Идея культуры; в [предлог добавлен – А.П.] понятие материального организма не может оформиться эта идея; не материальные организмы культуры нам даны в идее «о целом»; сознание культуры – сознание идеи о целом, как первом, которого части – по-

¹ 249 Г. Риккерт. Границы естественного-научного образования понятий [Нумерация сносок дается как в рукописи. – А.П.].

нятия /категории Канта/: единство, всеобщность и множество; эти понятия мыслимы в целом; единство вне целого есть единица; единство же в целом – другое единство: «одно»; под «одним» же дана «многочастность», как [лист 141] «сплошность»; вне целого «многое» мыслимо математическим множеством, «многое» в целом – «другое»: границы для сплошности; «сплошность» дана состоянием сознания, выложенного как «единство»; то – «Я»; так что «многое» нам открывается множеством состояний сознаний, сознанию данному за пределами, иль множеством «Я» вне я данного; то – без сознания, иль «Я», как объекты: «ты», «он», «вы», «они»; «всеобщность» вне целого – это единство во множестве; в целом – «безгранность» сознаний в сознании «Я»: «мы» – «Я», «ты», «он» – как «Само», как «Я» собственно.

Так «со»-культуры /сознание культуры/ не может явиться законом, понятием; организм, механизм и комплекс лишь эмблемы для целого: целое, взятое в призме частей; и

закон для культуры – закон незаконный; попытка абстрактно представить его, как причинность, обратно поставленную в беспричинных деяниях /действиях/, перебрасывает причину вперед, как «Х» цели; а действия целого, части его, это – средства; целесообразность – Идея о целом в частях; целесообразно организованная комплексность – эмблема культурных явлений в понятиях негативных, где цель есть «negatio», для причины «комплекс» есть. «Negatio» [в рукописи употребляется маленькая буква 'n' – А.П.] дробности и организм есть «negatio» механизма; идеей целесообразности позитивно не выразить «целого»; наоборот; «целесообразное» выразимо при помощи представления цельности, где и средства и цель дана в целом, где цель дана в средствах, где средства лежат уже в цели, где линия времени – круг.

Цель – пункт, иль единое многого: цельность; определима лишь в целом она; потому что и целое в произведениях культуры – це-

лесообразности без цели²; отсутствие цели всегда есть знак, что у цели есть цель; это – целое цели; и целое цели всегда – индивидуум. Определение индивидуальных продуктов культуры комплексностью, целесообразностью и органичностью их есть анализ абстрактный идеи культуры, её выносящий из сферы механики, конгломератного мира причин; и – не более; индивидуальность культуры есть символ чего-то не вскрытого в ней позитивным у Риккерта; [лист 142] он – индивидуум, целое, явно смешал с проявлением его; Индивидуум, понятый как комплекс, – не является нам, как конкрет; он – нам дан в отвлечении жизни своей, как абстрактное «-ость»: индивидуальность культуры есть Индивидуум. Цель – лежит в целом; культура лежит в Индивидууме; индивидуальность культуры дана в мире целого «стилем», «концепцией», целесообразностью вне абстракции «цели»; теперь вместо «Х» в абстракции, цели, мы должны

² 250 См. Конт: Критика Способности Суждения.

подставить конкретное нечто, нам данное в опыте; сфера культуры есть сфера конкретности; мы определяющую цель заменяем отчетливо сферою внепредельного опыта целого, данного нам, имманентного нам; эта сфера есть сфера текучего, безпричинного само-произвольного действия; если опыт описанной сферы имеется – вскрыт Индивидуум всякой культуры: органичность, комплексность, целесообразность культурных явлений раскрыта в ядре, или в «целом» культуры культур. Эта сфера дана имманентно; она – в «Я» сознаний, как «Я» Индивидуума, в них [неразборчиво, т. к. напечатано и частично перечеркнуто; 'них' – это моё прочтение – А.П].

Само-произвольность есть внутренний образ во мне, порождающий образы: имажинация, – действие сотворения образов вытекающих в действиях «Я», или – средствах раскрыться; и вот: со-творенность иль образ во мне – моя тварь /организм и комплекс, целесообразно построенный/; образы – воображения – это культуры в культуре, иль цельности

«Я», заключающего многообразия со-стояний сознания /Wissen/; то соосознание, где «Соосо» – беспричинные действия – суть перводействия, цельности, неразложимые миром абстрактного знания; то «Соосо» есть «Само», или «Selbst», о котором гласит еще Ницше, что сфера «Само» – независима ни от чего; «Со» – знания превращаемо в сфере культуры в «Само»; Само-со-знание путь от «Со»знаний к «Само», как первичному целого; если сфера культуры – сознание, то сфера культуры культур – эта сфера само-со-знания Индивидуума.

Путь культуры культур – в пути «Я»: от «Я» личного /местоимения/ к «Я», как Само-Индивидууму или Целому. Сфера Само уже явственно очертилась в философии Индии, как мы видели, в Атмане: Атман – Само; Атман – Дух; обитающий в глубине человека, как «Я», всего мира, иль Брамана: «Он»; отношение этого «Он» к «Я», как Имреку, слитие Имрека «Я», и «Его» /Богомира/ в Само открывается нам в Христианстве, как «Я и Отец есть Одно» /«Я» есть «Он»,

«Он» есть «Я»/; это – тема вариаций посланий апостола Павла; [лист 143] в связь всех имреков, связь «Я», «Ты», и «Он» в Мы-Я, Я-мы» – конкретное раскрытие ритма культуры культур; беспредельное углубление этой священной ноты – в Евангелии от Иоанна: “Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал мне от мира... Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть... И они приняли... что Я исшел от Тебя... И все Мое Твое, и Твое Мое и Я прославился в них”³... “Да будут все едино: как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они будут в Нас едино... И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них и Ты во мне... Отче. Которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира. Отче праведный. И мир Тебя не признал, а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. И Я открыл им имя Твое и открою, да лю-

³ 251 Ев. от Иоанна: XVII. 6, 7, 10.

бовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет и Я в них”⁴.

Целое мира культуры, как «Я» индивидуальностей в «Я» Индивидуума, как «со», или связей «Само» нам рисует идею само-сознания «веча» природного, тварного мира, иль «-ства», как чела иль Ума, проведенного в «веке» огромного «Ока»: само-сознание «веча», иль церкви космической в явленном, Индивидуальном «челе», или в Логосе: Чело-века всего Чела-веча; и имя тваримого мира – есть имя имен: Чело-вече-ство.

Дело культуры творение «Я» Человеком всего Человечества; в нас Индивидуум – Человек Человечества: “Я открыл им имя Твое” – это имя открыто: “Не Я, а Христос во мне”. Павел открыл это имя в самопознании: “Вникай в себя... Запоминайся сим постоянно”. Но сказано: “Я открыл им имя Твое и открою”. Вторым откровением открытого имени /«Я», как Христа/ будет новое откровение Имени: «Мы», человечество, – в целом, в одном Индивидууме: челове-

ство, как «Человек» – откровение Истории: обнаружение «Я», как строительство всеединого Духа Святого – Культуры.

Культура дана нам проблемою Духа; но Дух этот «Я», как «Само» Человечества «-вече-ство» есть вещество человечества: тварь. Осознание твари челом, осознание материи мира, как частей духовного целого: как... нераскрытого «духа» под формой закона природы: то – тварь; и «она» в нас томиться; культура есть дело спасения мира: пресуществление законов природы /томящейся твари/ в свободную телесность... /в славу «детей»/, или – «Церковь».

И «целое» – трижды открыто; сначала открыто, как тварность природы; Творец, иль Отец, это целое, взятое Первопричиной закона, то – Браман религии – мир космогонии, понятый как теософия; «целое» после открыто, как «Я» внутри «Я» человека: «Само» – в самосознании; это целое «Сын», обитающий в «Я» и рожденный нетварно: здесь смерть «порождения» в нас заключа-

⁴ 252 Idem XVII. 21, 22, 23, 24, 25, 26.

ется целью всей жизни творений /в «Христе умираем» и «мертвость Иисуса мы носим»/; открытие целого в «Я» – христианство; оно теософия в антропософии; «целое» в-третьих откроется, как Человек человечества – мира, как антропософия космогонии; «Я» человека есть «Я» мировое: здесь Атман /Дух «Я»/, Браман /мир/ суть – Целое: в соединении нового «Я» с миром; в восстание томящихся тварей в миры индивидуумов – воскресенье в Духе.

Приведенный выше отрывок из рукописи *Кризис сознания* может служить не только примером философских размышлений Белого, но и его знакомства с индийской философией. Федор Степун первым затронул эту тему. В своих воспоминаниях, написанных сразу же после смерти Белого, он указал на присутствие буддийских идей в *Эмблематике смысла*:

Тут кантианская методология, тезис непознаваемости абсолютного бытия превращается Белым

в метафизический тезис буддизма, в утверждение небытия (нирвана), как единственно подлинного всебытия... (Степун 1995: 179–180).

В целом же эта тема не освящалась в беловедении. Утверждения самого Белого игнорировались, а его ссылок на специальную литературу, связанную с индийской философией, не придавалось никакого значения. Иными словами господствовала точка зрения Валентинова, который в своих воспоминаниях писал о нем как о ленивом читателе. Валентинов приводит эпизод, в котором Белый просит его пересказать *Капитал* Маркса:

Был в Румянцевской библиотеке. Взял три тома *Капитала*, в них более 1800 страниц. [...] Мне нужно “проинспектировать” в них некоторые идеи, а я не могу этого сделать. Мне осталось жить, может быть, каких-нибудь 7 или 8 лет... Нет у меня времени заниматься побочным чтением *Капитала*, я взглянул туда, он очень труден (Валентинов 1995: 102).

Лавров нарушает эту традицию, когда указывает на использование книги Макса Мюллера *Шесть систем индийской философии* в статье Белого *Палингенез* (Лавров 1995: 92). Очень важными для моего исследования явились вышедшие в свет: *Андрей Белый – Иванов-Разумник. Переписка*, с комментариями Лаврова и Мальмстадта (Лавров, Мальмстад 1998), и публикация работы Белого *Лев Толстой и культура сознания*, осуществленная Лавровым (Белый 2016). Оба труда сопровождаются детальными комментариями, где указаны многие источники по индийской философии, на которые Белый ссылается в своем творчестве. В том же 2016 году, вышел том 105 “Литературного наследия”, *Андрей Белый. Автобиографические своды*, в котором приводится полный текст рукописи *Материал к биографии* Белого (РГАЛИ, ф. 53 оп. 2. ед. хр. 3). Ранее, в 1988–1990 годах, почти две трети этой работы были опубликованы Мальмстадом в номерах исторического альманаха «Минувшее» (Мальмстад 1988–1990). За пределами этих публикаций в «Минувшем» остались материалы, охватывающие ранний период жизни Белого, до 1911-го года. Именно

в этой первой трети *Материалов к биографии*, которую так долго ожидали, находятся свидетельства самого Белого о начале его увлечения Индией. В своих работах, их список дан в библиографии к этой статье, я и ссылалась на тогда еще рукописный текст этого труда Белого. Следующие записи из *Материалов к биографии* и рукописи *Материал к биографии (составлен для личного пользования)*, хранящейся в РГАЛИ, свидетельствуют о знакомстве Белого с положениями индийских философских систем из первоисточников и другой литературы, в основном, теософской:

- запись от 1896 года говорит о чтении *Отрывки из Упанишад* (Галушкин, Коростелев 2016: 41); осенью того же года Белый начинает интересоваться Теософским обществом и читает книги Блаватской *Из пещер и дебрей Индостана* (1883) и *Голубые горы* (1893) (Галушкин, Коростелев 2016: 42);
- июнь–сентябрь 1897 года ознаменуют знакомство с Шопенгауэром и характеризуют Веданту как “столь мной любимую” (Галушкин, Коростелев 2016: 43);
- запись от ноября 1901 года свидетельствуют об

укреплении дружбы с теософами Гончаровой и Батюшковым (Галушкин, Коростелев 2016: 72);

- в декабре 1904 года в Москве читает Щербатского (РГАЛИ, ф. 53 оп. 1. ед. хр. 100, л. 11) в мае 1909 года в Москве перечитывает весь «Теософский вестник» и изучает *Doctrine Secrete* (РГАЛИ, ф. 53 оп. 1. ед. хр. 100, л. 48);

- в декабре 1912 года сообщается от отъезде в Кельн на цикл лекций Шрейнера “Послания апостола Павла и Бхагават-Гита” (Галушкин, Коростелев 2016: 130).

Ракурс к дневнику, также опубликованный в *Автобиографических сводах* (Галушкин, Коростелев 2016), называет и другую литературу по Индии, с которой был знаком и продолжал свое знакомство на протяжении всей жизни Белый:

- в октябре 1901 года он читает книгу Макса Мюллера *Шесть систем индусской философии* (Галушкин, Коростелев 2016: 340);

- в ноябре-декабре 1904 года знакомится с трудом Щербатского *Логика Дармакирти* с комментариями *Дармотарры* (Галушкин, Коростелев 2016: 355-356);

- в сентябре 1908 года читает Пауля Дейссена *История древней философии* (1884) (Галушкин, Коростелев 2016: 380, см также комментарий № 548 к этой записи на с. 568);

- в июне 1920 года читает книгу О.О. Розенберга *Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам* (Галушкин, Коростелев 2016: 460, см. также комментарий № 1210 к этой записи на с. 606);

- в августе 1920 года перечитывает книгу Розенберга и внимательно читает второй том работы Щербатского по буддизму (*Логика и теория знания*) (Галушкин, Коростелев 2016: 462).

Дополняют дневниковые записи так называемые ресурсные документы, где перечисляются прочитанные и посещенные лекции и семинары, приводятся библиографии по предметам. Так, например, в рукописи Белого *Библиография по философии* (РГАЛИ, ф. 53 оп. 1 ед. хр. 80) есть специальный раздел, в котором на 4 страницах перечислена литература по буддизму. Перечислю шесть источников из этого раздела, в чтении которых Белым вряд ли можно сомневаться:

● В.П. Васильев, *Буддизм, его догматы, история и литература. Часть 1. Общие обозрения*, Санкт-Петербург, 1857;

● И.П. Минаев, *Буддизм: исследования и материалы*, т. 1, вып. 1–2 (Записки историко-филологического факультета Петербургского ун-та, часть 16), Санкт-Петербург, 1887;

● [И.П. Минаев], *Пратимокша – сутра, буддийский служебник*, изд. и пер. Минаевым. Записки Санкт-петербургской императорской Академии наук, т. 16, 1 (прил.) (1869);

● О.О. Розенберг, *Проблемы буддийской философии*, Петроград, 1918;

● Ф.И. Щербатской, *Ньяябанду. Буддийский учебник логики*, Санкт-Петербург, 1904, 1909;

● Ф.И. Щербатской, *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*, т. 1–2, Санкт-Петербург, 1903–1909.

Дневниковым, биографическим и ресурсным, записям вторят мемуарные тексты Белого. Особенно показательным является следующее объяснение Белого из *Начала века*:

Индия под флагом теософского модернизма

вставала передо мной; и если я потом сидел над Ведантою, логикой буддизма (тома академика Щербатского), много-томным сочинением Дейссена, – это результат годовой схватки с интересной и хищной А.С. Гончаровой... (Белый 1990: 67–68).

Романы Белого тоже содержат подобную информацию. Например, в своих *Записках чудака*, в главах *Биография* и *Шопенгауэр*, читаем следующее:

Все сказали бы: Шопенгауэром начертались мои философские вкусы – о, нет: – устремление более поздних годов начерталось Ведантою: Упанишадами; и – Шопенгауэр был зеркалом, в нем отразилась Веданта, так именно, как отразился в Веданте – Я, Сам (Белый 1922: 2, 153).

Завершить эту часть моей статьи, в которой приводятся свидетельства самого Белого о его увлеченности индийской философией, мне бы хотелось словами Натальи Гончаровой, воспроизведенными Цветаевой в ее очерке о художнице:

Эклектизм? Я этого не понимаю. Эклектизм – одеяло из лоскутов, сплошные швы. Раз шва нет – мое. Влияние иконы? Персидской миниатюры? Ассирии? Я не слепая. Не для того я смотрела, чтобы забыть. Если Вы читаете Шекспира и Шекспира любите, неужели Вы его забудете, садясь за своего Гамлета, например? Вы этого сделать не сможете, он в вас, он стал частью Вас, как вид, на который Вы смотрели, дорога, по которой Вы шли, как случай собственной жизни (Цветаева 1929: онлайн).

Наверняка Белый согласился бы с выводами Гончаровой. В письме Блоку от 14 июля 1903 года писатель таким образом обозначает свою “экспропрированную дорогу”:

Мой метод – есть откровенный и истинный эгопан-теизм современной теософии, признающий в личном начале человека вечной сущности, [...] соединение личного с вечным в символике (символизм) и наконец

высочайшая формулировка новой и вечной тайны о двуединстве (Орлов 1969: 38).

В этом определении метода у Белого необычным и ключевым моментом является “эго-”. Итак, почему я?

Для составления краткого объяснения основных принципов индийских философских систем, веданты и буддизма, я использовала только те источники, с которыми был знаком Белый. Их детали были приведены в предыдущей части статьи. Речь пойдет только о достаточно популярном изложении основных истин. У меня нет задачи представить Белого индологом или буддологом: он никогда им и не был, а только использовал эти системы для построения своей теории русского символизма и в текстах литературных произведений.

Я начну с веданты, т.к. она оказалась первой философской системой Индии, с которой познакомился Белый. Здесь важными оказались *Упанишад*ы, точнее их формула “*Tat tvam asi*” (“Ты есть то”). Эта формула – краеугольное понятие веданты, частью которой и являются эти древние тексты. Здесь обращает на себя внимание тот факт, что в

ведантйской модели мира нет деления на субъект и объект и их противопоставления друг другу, что присуще западному мышлению, с его бинарными понятиями, в которых строго проведен раздел на части. Вместе с Белым читаем у Мюллера

[...] человек, не есть что-либо отличное от божественной природы, проникающей весь мир, как соль, растворенная в море. Вы не можете видеть соль, не можете осязать, но можете попробовать и узнать, что она тут есть, хотя и невидима. Эта божественная сущность, единое истинно действительное в этом нереальном или феноменальном мире, присуща так же, хотя и невидима, как зародыш жизни в самом мельчайшем зерне, и без нее не было бы ни семени, ни плода, ни дерева так же, как без Бога не было бы мира (Muller 1901: онлайн).

Продолжая свои объяснения, Мюллер указывает на то, что сама мысль о том, что “наше собственное я и Божественное Я по природе своей тождественны, кажется нам непо-

читительной и даже кощунственной” (там же). Этим, на мой взгляд, объясняется существование двух я, прописной и заглавной буквы, в теоретических работах Белого, в том числе в приведенном отрывке из *Кризиса сознания*.

В своих рассуждениях, связанных с я, для того чтобы показать связь человека и божественного мира, Белый нередко использует три я: я – Я – Я. У него в этой троице последнее не всегда обозначается как Я, а может быть заменено, например, на Абсолют. Такая интерпретация отсылает нас опять к веданте, в которой понятие Абсолюта заменяет Бога, т.к. любое определение, любой атрибут, будь то Единое, Чистое Сознание или Высший Разум, “отнимает” у него “божественность”. В наиболее общем виде, не вдаваясь в подробности терминологического различия Атмана и Брахмана, ведантйский постулат выглядит следующим образом: атман – Атман (Брахман) – Абсолют.

Каким же образом происходит “контакт” человека и Абсолюта? Мюллер разъясняет, что абсурдными могут являться рассуждения о приближении личности к Богу, если между ними существует тождество.

Веданта видит этот процесс по-другому:

[...] тут может быть только восстановление, возвращение, становление души тем, чем она всегда была, возрождением ее истинной природы. Даже йога, как мы увидим, не обозначала единения с Богом, и йога – человека, соединенного с Богом; йога есть усилие, стремление к [...] деятельности мышления (Muller 1901: онлайн).

Именно этот момент, ответственная работа, привлекает Белого. Безусловно, огромное значение в этом процессе отводится медитациям и йоге. С этими практиками он был знаком и принимал участие в занятиях ими, будучи сначала приверженцем теософского учения, а потом перейдя в Антропософское общество. Об этом есть публикации Мальмстада в альманахе «Минувшее» (Мальмстад 1988–1990).

Следующим важным пунктом в моем доказательстве присутствия индийских философских идей в творчестве Белого является его интерес к теории познания и роли восприятия в этом процессе. В целом, его обращение именно к той ча-

сти философии, которая принадлежит к гносеологии, было увлечением времени: увлеченность теориями познания демонстрируют философы-позитивисты. Уникальность Белого состоит в том, что он интересуется этой тематикой, “копает вглубь”, сравнивает современные и древние философские учения и использует находки в написании теоретических и литературных работ. У Мюллера упоминается понятие восприятия, оно дается как “чистое восприятие”, как один из методов образования “верных понятий”, которые являются частью “главных актов и функций ума”. Дальнейшее развитие оно получает в буддизме.

Ранее, со ссылкой на дневниковую запись, было обозначено, что в 1904 году Белый знакомится с книгой Щербатского. Это только что опубликованная первая часть из его двухтомной работы *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*. Этот том вышел в 1903 году, вторая часть появилась в 1909 году. Первая часть озаглавлена как *Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары*. Отдел первый *Учебника логики* посвящен чувственному восприятию. Он начинается с объяснения содержания и це-

ли сочинения: выдвигается тезис о том, что “всякому достижению человеком цели предшествует правильное познание – поэтому-то оно исследуется (в настоящем сочинении)” (Щербатской 1995: т. 1, 60). Далее идет расшифровка правильного познания, подчеркивается его двойственность, подразделяемая на восприятие и умозаключение. В одной из сносок к этому разделу Щербатской говорит об анализе опытного знания как гносеологическом приеме буддистов и ссылается на Дхармоттару, который обращал внимание своих читателей на тщательное исследование такого познания, чьим объективным признаком “является целесообразная деятельность в опыте” (Щербатской 1995: т. 1, 81).

Название второй части труда Щербатского – *Источники и пределы познания*. К ней дается эпиграф на титульном листе. Это цитата из Дигнаги (480–540), основателя буддийской логики: “Вся область нашего познания есть создание нашего мышления, различающего категории субстанции и акциденции; оно не есть выражение действительного бытия или небытия” (Щербатской 1995: т. 2). В разделе об источниках познания есть

указание на то, что даже “у ребенка, с первых же появлений на свет, есть стремление к достижению цели, есть, следовательно, и познание, и поэтому он является подходящим примером простейшего вида знания” (Щербатской 1995: т. 2, 96). В этой связи не случайным оказывается желание Белого поучаствовать в творении “простейшего знания”, воссоздавая свое детство в *Котике Летаеве*.

И далее, тезис о направленности сознания на само себя (Щербатской 1995: т. 2, 202–203) и сравнение познания со светящей лампой, лучи света которой обнаруживают свою истинную природу, т.е. являются источником света для себя, оправдывают намерение Белого создать цикл романов под общим заголовком *Эпопея Я*.

Чтение книги Розенберга *Проблемы буддийской философии* (Розенберг 1918) в период работы над статьями *Лев Толстой и культура сознания* (опубликована Лавровым в 2016 году) и *Кризис сознания* способствует еще большему погружению Белого в изучение буддизма и использованию его идей в творчестве. Розенберг подробно пишет о гносеологической направленности буддизма, дает много-

численные и разносторонние разъяснения буддийского термина “дхарма”, среди которых выделяется значение элемента, т.е. составного элемента сознательной жизни (Розенберг 1918). Так, в следующей цитате из *Проблем буддийской философии* погружаемся в специфику этого философского направления, читая,

что индийская систематическая философия при своих рассуждениях исходит из анализа личности [...] исходным пунктом теории дхарм является психологический анализ человеческой личности. Всякое переживание может рассматриваться критическим наблюдением как комплекс, состоящий из: 1) сознательных чувственных восприятий чего-то объективного и 2) сознательных психических явлений как эмоций, воспоминаний и т.д. (Розенберг 1918)

На мой взгляд, Белого больше привлекает комплекс сознательных психических явлений, в который входят эмоции и переживания. Именно из них он творит сюжеты своих романов. Именно они образуют

вселенную его текстов. В то же время этот материал выбирается исходя из методологического принципа “эго”, прошедшего обработку в его теоретических работах по символизму. Таким образом, получается, что я автора/рассказчика/героя произведения становится целым миром, тем самым универсумом, в котором идет бесконечная работа над собой по выявлению божественной сущности, чтобы отождествить себя с Я, или познать Абсолют. Об этом “эго-пантеизме” еще в 1903 году Белый писал в уже выше цитируемом письме к Блоку (Орлов 1969: 38).

Белый сам осознавал трудность понимания его работ, но надеялся на приход какого-то “ученого немца”, который поможет расшифровать его тексты:

Я набросаю не “взгляд”: субъективную иллюстрацию взгляда; ручаться за правильность параллелей не буду; но за возможность их в будущей книге любого ученого немца, сосущего, может быть, соску, теперь еще – буду! Запутанность параллелей моих предоставим ему:

он – распутает, даст комментарий; он – будет здесь Дейссеном, Шлиманом, Роде... А я – дилетант, проходящий грибными лужайками и шевелящий лишь тросточкой листья: под ними, наверное, грибы: запах их обоняю (РГАЛИ, ф. 53 оп. 1. ед. хр. 64, л. 83).

Ни к одной из групп, указанных в этой цитате, я не при-

надлежу, но надеюсь, что эта статья и другие мои публикации о творчестве Белого, в которых обосновывается важность индийских философских идей в его творчестве, способствуют небольшому продвижению вперед по пути осознания Я, человеческого и божественного, одного из ведущих деятелей русского символизма.

Библиография

Белый 1918, 1920: А. Белый, *На перевале* [Трилогия]. I: *Кризис жизни*, Петербург, Алконост, 1918; II. *Кризис мысли*, Петербург, Алконост, 1918; III. *Кризис культуры*, Петербург, Алконост, 1920.

Белый 1922: А. Белый, *Записки чудака*, Москва-Берлин, Геликон, 1922.

Белый 1990: А. Белый, *Начало века. Воспоминания*. В 3-х кн. Кн. 2, Москва, Художественная литература, 1990.

Белый 2016: А. Белый, *Лев Толстой и культура сознания*, подгот. текста и коммент. А. Лаврова, «Русская литература», 3 (2016), с. 59–119.

Библиография по философии: А. Белый, *Библиография по философии*, Москва, РГАЛИ, ф. 53 оп. 1 ед. хр. 80.

Валентинов 1995: Н. Валентинов, *Встречи с Андреем Белым // Воспоминания об Андрее Белом*, Москва, Республика, 1995, с. 90–140.

Галушкин, Коростелев 2016: *Андрей Белый: Автобиографические своды: Материал к биографии. Ракурс к дневнику. Регистрационные записи. Дневники 1930-х годов (Литературное наследство, т. 105)*, отв. ред. А. Галушкин, О. Коростелев, Москва, Наука, 2016.

Кризис сознания: А. Белый, *Кризис сознания*, Москва, РГАЛИ, ф. 53 оп. 1 ед. хр. 64.

Лавров 1995: А. Лавров, *Андрей Белый в 1900-е годы: жизнь и деятельность*, Москва, Новое литературное обозрение, 1995.

Лавров, Мальмстад 1998: *Андрей Белый и Иванов-Разумник: Переписка*, публ. А. Лаврова и Дж. Мальмстада, Санкт-Петербург, Atheneum-Феникс, 1998.

Мальмстад 1988–1990: *Андрей Белый и антропософия*, публ. Дж. Мальмстада, «Минувшее», 6 (1988), с. 337–448; 8 (1989), с. 409–471; 9 (1990), с. 409–449.

Материал к биографии: А. Белый, *Материал к биографии (составлен для личного пользования)*, Москва, РГАЛИ, ф. 53, оп. 1 ед. хр. 100.

Орлов 1969: *Александр Блок – Андрей Белый. Переписка*, публ. В. Орлова, Мюнхен, 1969.

Пономарева 2000: А. Пономарева, *Философия духа святой культуры*, «Przegląd Rusycystyczny», 2 (90), 2000, с. 30–39.

Пономарева 2005: А. Пономарева, «Москва» и «Маски» Андрея Белого: карма – это крест любви и свободы // *Поэтики Белого =*

Poetyki Bielego, pod red. Barbary Stempczyńskiej, Katowice, Śląsk, 2005, с. 157–186.

Пономарева 2007: А. Пономарева, *Рай-блестяник или понятие “Ом” в произведениях Андрея Белого*, «Русская антропологическая школа. Труды», вып. 4 (часть 1), Москва, РГГУ, 2007, с. 190–205.

Пономарева 2012: А. Пономарева, *Белый о Толстом // Лев Толстой и мировая литература: материалы VII международной конференции*, Тула и Оттава, Ясная Поляна, 2012, с. 285–392.

Розенберг 1918: О. Розенберг, *Проблемы буддийской философии*, Петроград, Издание Факультета Восточных языков Петроградского университета, 1918, электронный адрес: <<http://www.psylib.ukrweb.net/books/gozeo02/txt07.htm>>, последнее посещение 21.07.2020.

Степун 1995: Ф. Степун, *Памяти Андрея Белого // Воспоминания об Андрее Белом*, Москва, Республика, 1995, с. 162–186.

Щербатской 1995: Ф. Щербатской, *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*, тт. 1–2, Санкт-Петербург, Астапресс Ltd, 1995.

Цветаева 1929: М. Цветаева, *Наталья Гончарова*, «Руски архив», Белград, 1929, № 4, 5/6, электронный адрес <<http://tsvetaeva.narod.ru/WIN/prose/gonchar.html>>, последнее посещение 4.08.2020.

Müller 1889: Müller, Max. 1889. *The Six Systems of Indian Philosophy* (London: Longmans, Green and Co) (Первое издание на русском языке: М. Мюллер, *Шесть систем индейской философии*, пер. с англ. П. Николаева, Москва, К.Т. Солдатенков, 1901, электронный адрес: http://az.lib.ru/m/mjuller_m/text_1889_the_six_systems_of_indian_philosophy.shtml>, последнее посещение 14.07.2020).

Ponomareva 2017: Ponomareva, Anna. 2017. “Know Thyself”: from the Temple of Apollo at Delphi to the Pages of Petersburg’ in *Andrey Bely’s Petersburg: A Centennial Celebration*, ed. by Olga Cooke (Brighton, MA: Academic Studies Press), 147–162.

