

# ТАМЫР

---

Выпуск 3 (13) июль-сентябрь 2004



---

Ассоциация «Золотой век»

Алматы 2004

**Ассоциация по экологии  
культуры народов  
Казахстана "Золотой век"**

**Главный редактор**  
Ауэзхан Кодар

**Шеф-редактор**  
Замза Кодар

**Ответственный редактор**  
Игорь Полуяхтов

**Менеджер**  
Мейрамгали Каримов

**Оригинал-макет:**  
редакция "Тамыр"

**Обложка:** Francesco Clemente, *Res Ipsa*

Издание осуществляется при поддержке руководителя Администрации Президента РК **И. Н. Тасмагамбетова**

Зарегистрировано Министерством культуры, информации и общественного согласия РК.

Свидетельство о постановке на учет средства массовой информации № 2334 Ж от 01.10.2001.

Телефон редакции: (3272) 77-19-09  
e-mail: kodaraa@list.ru

При перепечатке материалов и цитировании ссылка на "Тамыр" обязательна.

Подписной индекс: 75031  
(в каталоге "Евразия-пресс").

Отпечатано в типографии "Компания Printing Systems".  
Алматы, Богенбай батыра, 86.  
Подписано в печать 01.09.2004  
Усл. п. л. 9. бумага "Госзнак-сору"  
Печать RISO  
Тираж 1000 экз. Заказ № 1964

**В НОМЕРЕ**

<b>Пульс перемен</b> <b>Ауэзхан Кодар.</b> Интервью с самим собой	3
<b>Игорь Полуяхтов.</b> Новые двери восприятия: Социалистический реализм и советский импрессионизм	9
<b>Корни и крона</b> <b>Кенже Торланбаева.</b> Тюрко-согдийские взаимосвязи как опыт межкультурной коммуникации в период раннего средневековья	17
<b>Диалог</b> <b>Нагарджуна.</b> Двенадцать врат <i>Перевод В.Ю. Ирхина</i>	23
<b>Бернард Льюис.</b> Исламская культура и Европа (Глава X из книги "Мусульманское открытие Европы") <i>Перевод Игоря Полуяхтова</i>	37
<b>Культурология</b> <b>Александр Хамидов.</b> Философия Общественного. <i>Статья вторая</i>	47
<b>Игорь Полуяхтов.</b> Комедия диковин: Бог и Босх	66
<b>Алия Абишева.</b> Проблема свободы в свете идеи культуры Шпенглера	78
<b>Современное искусство</b> <b>Оксана Шаталова.</b> Алхимический брак по расчету, или ИСКУССТВО ВОСТОКА – ЭТО ТЕРАКТ	83
<b>Культурное обозрение</b> <b>Берик Джилкибаев.</b> "Пьяный корабль" в пути	89
<b>Артур Рембо.</b> Пьяный корабль <i>Перевод Берика Джилкибаева</i>	91
<b>Жанат Баймухаметов.</b> Пери-патетика у западной цитадели (Рецензия на книгу Греты Соловьевой "Современная западная философия: от Серена Кьеркегора до Жака Деррида". – Алматы, 2002)	94
<b>Проза</b> <b>Асылбек Ихсан.</b> Автобус <i>Перевод Ауэзхана Кодара</i>	100
<b>Поэзия</b> <b>Ауэзхан Кодар.</b> Мисс Ноль	112
<b>Фривольный Парнас</b> <b>Жанат Баймухаметов.</b> Алматинская полифония	115
<b>Қазіргі қазақ</b> Дхаммапада <i>Қазақ тіліне аударған Әуезхан Қодар</i>	116



АУЭЗХАН КОДАР

## Интервью с самим собой

*Идея этого интервью в том, чтобы показать самодвижение мысли. Не секрет, что интервью сейчас – самый популярный жанр. Он очень удобен для журналистов. Знай себе – задавай вопросы, все равно ответственность будет на том, у кого берут интервью. Не зря недавно М. Жванецкий сказал: “Давая интервью, я работаю за журналиста”. Я полностью подписываюсь под этими словами.*

### О философии

В словосочетании “казахская философия” надо делать упор на слово “философия” – без всяких эпитетов. Возможно, я скажу мысль крамольную, но с научной точки она верна – не бывает национальных философий, ибо философия – это занятие индивидуальное. Оно появляется с появлением индивидуального сознания вопреки коллективному, “рацио” – вопреки мифологии и т.п.

И поворот этот к индивидуальному мышлению произошел в Греции; с тех пор философия становится судьбой Запада, западного мышления. Хайдеггер писал, что атомная бомба взорвалась еще в учении Парменида о бытии. Эта очень емкая фраза вбирает в себя всю историю западной цивилизации. Но меня можно спросить: “Как же так? Получается, что никто, кроме западных мыслителей, и не мыслил вовсе?!”

Конечно же, мыслили. Да еще как! Мы знаем китайскую философию, индийскую, иранскую, арабскую. И каждая из них ценна своим видением мира. Но если быть честными в определении понятий – это не философия, это мыслительные практики, погружение во всеобщее, но в них нет выхода из него, как в греческой философии.

Восточная философия не преобразует мир, она в него вживается, она существует в синкретическом единстве с религией, мифологией, обрядами и ритуалами. А философия всего лишь любовь к мудрости, где философ не погружен в нее, а как бы стоит на другом берегу и наблюдает. Вот это дистанцирование от предмета исследования гарантирует свободу подхода, независимость мышления, собственную автономность...

История не имеет обратного хода. Раз греческая философия повлияла на судьбу всего Запада, она может повлиять и на нас. Поэтому я не стал бы придумывать какую-то особую *казахскую* философию. Достаточно быть просто философом. Между прочим, это не так-то и просто в наше время. Ибо первое свойство философа – беспристрастие и неангажированность, но в нашем улье не дают жить самому по себе, всегда во что-то вовлекают.

Что касается казахской философии – это определенная мыслительная традиция, а традиция не имеет начала. В этом плане, наши философы – это жырау, шешены, бии и ханы. В своей монографии “Степное Знание” я предложил идею, что тюрко-казахская философия существовала в форме “билиг”, или знания-предписания. Ибо в слове “билиг” просматривается два значения: “знание” и “власть”. Вспомним “Кутадгу билиг” Юсуфа Баласагуни. Как перевести ее название? **Счастливое знание?** Или **Осчастливливающее управление?** Это просто контаминация того и другого.

В древних степных обществах носителями мудрости были, прежде всего, каганы. Только им подобало мыслить, а остальным подобало подчиняться их мысли. Не потому ли так величавы тюркские рунические надписи на орхонских стелах?

*Время распределяет Тенгри,  
Люди пришли в этот мир, чтобы все умереть.*

Здесь мы уже имеем понятие о смерти, а где такое понятие есть, там уже начинается философия. Но здесь, конечно, она существует в форме мудрости, ибо проявляет себя в стратегии очевидности.

Таким образом, первая форма существования казахской философии – это “билиг”. Мы помним “билиги” Мо-Дэ, Чингисхана, хана Тауке, бия Майкы, различные остроумные решения шешенов. Кстати, это слово монгольского происхождения и означает оно “мудрый”. Вот вам и статус казахского философа, это статус мудреца-импровизатора.

С эпохи аль-Фараби начинается наше обращение к рационалистической философии арабского Востока, настоянной на Платоне, Аристотеле и неоплатонизме. В этом плане Абай – чистый аристотелик-фарабианец. Он не породил ничего оригинального в философии, но хотя бы пытался мыслить в традиции гуманизированного ислама.

### О нашем направлении мысли

Казахский культурный дух выразился в манихейском противопоставлении добра и зла. Достаточно вспомнить, что у наших жырау часто встречаются определения “жаксы” и “жаман”. “Жаксы” – это всегда *хороший*, аристократ, благородный, ну, словом, тот, который хорош во всем, т.е. на лицо героическая идеализация этноса.

Единственный, который занимался разидеализацией, – это Абай, но он впадал в другую крайность – идеализацию разума, абстрактных правил морали. И в этом отношении тоже оставался нормальным манихейцем. Вообще, тюркскую традицию невозможно понять без ее конвергенции с иранским началом. Об этом я тоже пишу в “Степном Знании”.

Что касается русской философии, то она, на мой взгляд, за исключением Чаадаева, Флоренского, Шестова, является разновидностью восточной философии. Ведь что такое пресловутая соборность? Это коллективная жизнь во Христе, преклонение перед означоющим. Но то же самое и в исламе, и в буддизме. Правда, и в европейской философии была эпоха патристики, или философия Отцов Церкви. Зато вся остальная история западной философии – это история избавления от авторитета церкви и религии.

В этом плане показательно, что в России с 19 века существовала профессиональная философия, но по сути своей она ничего философского не создала. Почему-то эта философия всегда стремилась найти особый путь России, т.е. была смесью религиозности и геополитики. “Византизм”, “Москва – третий Рим”, “Русская Идея”, “Евразийство” – все это плоды одного кустарника, который ничего общего с философией не имеет. И имя ему “коллективизм”, “соборность”, примат общего над частным, поглощение родовым индивидуального.

И вот в этой ситуации, что интересно: русские писатели 19 – начала 20 века выглядят гораздо продвинутой в философском отношении, чем профессиональные философы того периода. Возьмите Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского, Чехова – да ведь это представители европейского сознания в самой ужасной гуще российского провинциализма! С этой концепцией ныне выступает Алексей Платонович Давыдов,



доктор культурологии, ведущий научный сотрудник Института сравнительной политологии РАН. Она так и называется “Русская литература как философия”. Не правда ли, интересный подход?

### Когда имена исчезают в свершениях

Я уже говорил, что традиция не имеет начала, поэтому мы вряд ли выстроим длинный именной ряд из казахских мыслителей. Возможно, даже и выстроили бы, но тогда пришлось бы вписать туда всех казахов. А это, согласитесь, дело не благодарное. Все равно кого-нибудь забудешь, а этого тебе не простят. Зато мы можем выделить в традиции какие-то переходные периоды, смену приоритетов, приятие или неприятие нового.

В связи с этим, мне вспоминается концепция “отца тюркизма” Зиа Гокалпа. По его мнению, поначалу кочевые народы Центральной Азии входили в состав дальневосточной цивилизации, т.е. имели преимущественное тяготение к Китаю. Затем начинается их многовековой дрейф в сторону арабо-персидской цивилизации, или – восточной, по терминологии автора. С конца 19 – начала 20 века они входят в состав европейской цивилизационной доминанты.

Поэтому для меня культ предков, столь характерный для казахов, – это бессознательное конфуцианство, разделение на “жаксы” и “жаман” – следы манихейства, а попытки этических концепций Абая и Шакарима – следы толстовства в степи 19 века. Но Магжан Жумабаев и деятели Алаш Орды – уже другие. Они – не моралисты, а искатели особого тюркского пути, совсем как русские философы. С тех пор мечта о деколонизации и особом пути тюркской степной цивилизации – непреходящий горизонт казахской философии. Если, конечно, это – философия.

### Немного о себе, нелюбимом

Я оставляю втуне, кто меня не любит и за что. Возможно, это я сам; возможно, это другие. Возможно, без этого можно; возможно, без этого нельзя. Тут нужен язык Экклезиаста или хотя бы Умберто Эко. “Как знать, может, смерть равна не имплозии, не направленному внутрь взрыву, а взрыву, направленному вовне, эксплозии”. В моем случае это есть взрыв и внутри и изнутри.

В 80-е годы я был поэтом и литературным критиком, а не философом. В тот период философия меня не привлекала. Это была абсолютная схоластика, заучивание догм марксизма-ленинизма, но в те годы меня спасло то, что я занялся античной философией. Свою дипломную работу на последнем курсе юридического факультета КазГУ я написал на тему “Политическое учение Сократа”.

Философию мы изучали под видом политических учений. Нашего замаскированного философа звали Айдарат Нурекелевич Таукелев. Это был вольнодумец, непонятно как прижившийся на нашем престижном факультете. Это я говорю по меркам того времени. Также я благодарен своему научному руководителю Сергею Федоровичу Ударцеву, который горячо приветствовал мой интерес к античной философии.

Работая над дипломной, я наткнулся на статью Ницше “Рождение трагедии”. И вот это понимание трагедии как преодоления на сцене ужасов жизни, всего печального, что в ней есть, помню, тогда меня очень поразило. Потом я прочитал его работу “Проблема Сократа”, где он считает Сократа совместно с Христом – ошибкой истории, совратителями рода человеческого от здоровых инстинктов жизни. Во мне уже тогда возник интерес к имморализму и генеалогии духа, но его ничто не питало в нашей реальности тех лет.



Казахстанских философов того времени я не знал. А что касается восполнения пробелов в образовании, оно произошло в начале 90-х. В те годы я был заместителем главного редактора новосозданной газеты “Мадениет” и в то же время сам хотел создать новую газету “Личность”. И тогда ко мне потянулась молодежь, прилично образованные ребята, владеющие языками, и т.д. Мы стали часто общаться, дискутировать, они приносили ко мне все новые и новые материалы. Сильным впечатлением для меня было знакомство со статьей Хайдеггера “Что такое философия?”. С тех пор я стал забывать, что я литератор, ибо очень увлекся философией, даже кандидатскую защитил. Она называлась “Казахская философия как диалог с традицией”. Защита протянулась на пять часов. Вопросы так и сыпались. Вот тогда-то я и ответил впервые, что *казахской философии нет, но что она возможна.*

### **О духовности**

Для меня самый непонятный термин – это “духовность”. Кто только ныне не щеголяет этим понятием – и политики, и интеллигенция, и средства массовой информации. Для всех очевидно, что “духовность” – это хорошо, что быть духовным крайне почетно и престижно. Президенты идут на поклон к далай-ламе или к какому-нибудь очередному гуру – благо, такой всегда найдется: бородатый, лысый или хромым, неважно, главное – духовный, или боговдохновенный. Ибо дух выше тела. Это тоже всем очевидно. Но ведь сказано же нормальными людьми: “В здоровом теле – здоровый дух”, ибо как раз тело-то и позволяет его персонифицировать. Если было бы царство вечного духа, тогда не нужно было бы жизни, или индивидуации, половых признаков. Мужчины не нуждались бы в женщинах, а размножались бы путем почкования. Великий дух достигал бы своего апогея, лопался бы, как воздушный шар, и начинал бы расти вновь. Но тогда не было бы и нас, а процветали бы какие-то иные консистенции. Значит, не нужно господства означающих. Важны означаемые. И если есть какой-то контекст, то все прочтется. Это и будет созданием текста, дух которого и создаст духовность. До следующей пере-интерпретации текста.

### **Прощай, эволюция!**

А сейчас происходит сплошное впадение в детство. Процесс де-цивилизации, регресса, ухода в природу, господства бессознательного, но на этот раз не во фрейдовском, а в юнгианском смысле: как коллективный маразм удивительным образом заменивший нам индивидуальное сознание. Сейчас живут не по ту сторону добра и зла, а по эту, эту самую, где свое всегда хорошо, а чужое – плохо. И непонятно, в чем тут дело: то ли инстинкт самосохранения тут взял всех за жабры, то ли и в самом деле эволюция ничего не значит. Но дело, возможно, как раз в другом. Возможно, в эпоху глобализации существуют не субъекты, а макросубъекты, или субъекты международных отношений. А в качестве таковых, как известно, выступают государства. Ныне мало быть просто субъектом, надо быть правителем какого-нибудь государства, пусть самого крошечного. А если не правителем, то хотя бы членом правящей верхушки. И тогда ты станешь субъектом, будешь что-то значить в этом обезумевшем от гигантомании мире. Сейчас человеку, обладающему волей к власти, нет ничего легче, чем ее достичь. На это существует бесконечное множество технологий, начиная от авторитаризма до демократии. Современный человек – массовый человек, продукт “восстания масс”. А массы хотят всего и сразу, а главное – задешево. В наше время нет ничего подлинного, есть только то, что сделано на заказ. Но массовый человек – это еще и наивный человек. Являясь продуктом манипуляций всяческих технологий, он воображает себя чем-то подлинным, имеющим происхождение, расу, историю. В этом благородном порыве он требует от своих правителей, чтобы они снабдили его не просто идеями, а национальной идеей; не просто одеждой, а сарафаном или папахой; не просто культурой, а причастностью к духовным поискам человечества. Массовый человек хочет быть великим по всем параметрам, но



при этом, чтобы не спутали, что за этим стоит великий грузин, великий казах, великий ассириец. Да, вы правы, массовый человек – продукт мании величия. И здесь правители и поданные смыкаются в задушевном пункте. Ибо правители в этой мании превосходят массового человека. Иначе как бы они могли стоять у власти? Но чем же они тогда лучше массового человека? Но никто и не говорил, что они лучше. Они ловчее, шустрее, тверже. Они идут, сметая все на своем пути. Мания величия есть воля к власти, воля, не имеющая ничего кроме этой мании. И здесь мы приходим к какой-то тавтологии, которая и далее будет повторяться. Ибо жизнь – это вечное возвращение подобного, или, иначе говоря, бесконечная тавтология. Культура, искусство, духовность – попытки ее преодоления, чьи успехи всегда относительны и понятны только в конкретном историческом контексте. С другой стороны, истории как абсолютной памяти человечества быть не может. Мы каждый раз вынуждены довольствоваться ее фрагментами. А в эпоху омассовления сознания и вовсе довольствуются ее эрзацами. История становится продуктом потребления и создается по заказу. Ибо в эпоху “восстания масс” не может быть ни науки, ни научных критериев. Дисциплина мысли, правила мышления становятся сомнительными и ненужными. Ибо этим правилам нужно подчиняться, а массовый человек сам хочет господствовать. Поэтому в эту маниакальную эпоху не ищите философии, вы найдете лишь культурологию, или наукообразную софистику из набора разных мелочей, способную создать вам подходящую “картину мира”. Или Боже вас упаси искать в ней поэзию – откуда бы ей взяться в сонме цитат и подражаний из сайта “безнадега.вру”. Не ищите также и искусства. Оно сейчас даже и не писсуар. Оно просто исчезло, испарилось, сошло на нет, заблудившись между концом и началом. Зато на каждом шагу вы столкнетесь не с философией, но с мифом философии, не с поэзией, но с мифом поэзии, и т.д. Миф, или идеология знака, ныне заменяет сам знак. Нам не остается ничего, кроме как жить в мире сплошной мифологии. Миф – древнее средство манипуляции общественным сознанием – становится новым Ноевым ковчегом, где каждой твари обязательно сделают пару, к сожалению, уже не способную к искусству размножения. И если они и будут что-то производить, то только новые мифы: о своей сексуальной состоятельности, древнем происхождении и здоровом потомстве. Так как же жить в этом сплошном мраке, где нет подлинности, истории, культуры, духовности и т.д.? А очень просто. Просыпаться каждый день без головной боли, чистить зубы и дышать воздухом. Ибо от потери смысла ничего не меняется. Даже волосы не выпадают. Когда-нибудь вы снова преодолеете зазор между смыслом и недомыслием. Но только для этого понадобится усилие вашей собственной воли.

Теперь задумаемся над вопросом – что же происходит с государствами постсоветского пространства, в частности, Россией и Казахстаном? Почему они уравнились? Куда делась у России ее бывшая великодержавная спесь и как смог Казахстан, почти не имеющий своей писаной истории, вдруг стать вполне респектабельным современным государством? Как обозначить этот процесс ре-эволюции, тоски по зародышевому состоянию? Это очередное свидетельство исчерпанности человеческой мысли или, действительно, с человечеством произошла “антропологическая катастрофа” (М. Мамардашвили)? Видимо, да, произошла. Человечество стало приложением к товару и исчезло как вид, превратившись в симулякр (Ж. Бодрийар). Симуляционная фаза национализма – это младонационализм как любовь ко всяческому рода этническим фетишам, племенным суевериям, магико-ритуальному поведению. Подлинный национализм всегда означал ответственность, готовность идти на жертвы ради национальной идеи. А что мы видим в младонационализме? Сплошной инфантилизм, желание спрятаться за чужим величием, какой-то нескончаемый бизнес на патриотизме. Ныне этническое сознание – это беспроигрышная карта, от которой ждут лишь дивидендов, но не собираются за нее страдать. Изменится вектор Маммоны, и все тут же забудут, что еще вчера были несгибаемыми патриотами. Я не могу понять, почему



нации, пусть по каким-то причинам и отсталой, нельзя реально, по-взрослому посмотреть на положение дел, соразмерить свои и чужие силы, желаемое и действительность? Видимо, все это оттого, что на деле уже ничего изменить нельзя: отсталые будут отставать еще больше. Но количественно их в мире столь много, что они не могут смириться со своей отсталостью и второсортностью. У каждого этноса есть инстинкт превосходства, который и позволяет ему выживать. Другое дело, что на этом инстинкте играют лидеры наций, превращая безмятежные грезы “коллективного бессознательного” в свою главную ставку на пути поддержания собственной власти.

Создается неразрешимая ситуация: чтобы стать современными, отсталые этносы должны стать “пятой колонной” за спиной собственных правителей, а те, в свою очередь, компрадорами, продающими собственный народ. Эта глубоко деструктивная ситуация происходит оттого, что в современном мире не может быть национального сознания как объективной реальности. Если приглядеться, и самой реальности-то нет. Сплошные монополии и корпорации. Мир вошел в перманентное взаимодействие, из которого уже нельзя выйти в чистом виде. Чистый казах тот, кто моется в бане и не заражает вирусами чужие компьютеры.

### Состояние пост-kz

Что касается современного состояния нашей философии, я бы хотел отметить работы Кажимурата Абишева. Он много делает для того, чтобы труды классиков философии звучали на казахском языке. В свое время он занимался экзистенциализмом. В середине 90-х ярко проявили себя Нурлан Оспанулы и Жанат Баймухаметов. Первый писал языком Заратустры, “философствовал молотом”. Второй старался привить достоинство всему, что раньше философией не считалось. И называл он это интеллектуальным номадизмом. Примерно в те же годы деструкцией гегельянства занимался Бекет Нуржанов, один из самых эрудированных казахстанских философов. У него есть работа “Город и Степь”, где он предсказал всемирно-историческую победу номадизма. Первую обобщающую работу по современной западной философии написала Грета Соловьева. Александр Хамидов в свое время опубликовал шикарную статью о Востоке и Западе, теперь занимается философией *непристойного*. В общем, наша философия от метанарративов движется к экзистенции и деконструкции, т.е. приобретает собственно философский облик.

### “Быть или не быть?”

Мне часто задают вопрос: “Как жить дальше? Что с нами будет?” Боюсь, что все будет как всегда. При этом я имею в виду не Черномырдина, а Хайдеггера. В том плане, что структуру бытия поменять невозможно. Нам нужно хотя бы взаимоуважение. Власть должна научиться уважать оппозицию, а оппозиция – власть. А все они вместе должны уважать интеллигенцию, питать к ней подлинный интерес и поддерживать ее. Нужно мирное решение проблем, без напрасной конфронтации. Все-таки в наше время любовь к кагану и народу – архаика. Народ – это мутный поток, – писал энгадинский отшельник. Нужна любовь к философии. И обращаться надо не к прошлому, а к современности.

В наше время, когда все во власти масс, трудно быть аристократом. Нужна самоидентификация через демократию – во всем: от политического устройства до национальных приоритетов. Ибо все это время мы занимались ре-формой, т.е. восстанавливали форму, теперь же нам нужна модернизация. Настоящая, как после Петра I. Иначе, так и останемся на руинах архаики. Ничему не научившись ни у русской философии, ни у западной. И что еще страшнее – не породив свою.



ИГОРЬ ПОЛУЯХТОВ

## Новые Двери Восприятия: соцреализм и совимпрессионизм

*Этим эссе мы начинаем цикл, посвященный глобальным, мировым и просто популярным до сих пор художественным методам – продвижениям в "стилях эпох", всем самым масштабным направлениям в живописи и дизайне, вообще в искусствах, конкретно приложимых к нашей жизни. Сегодня у нас – прощание с социализмом и встреча с возрожденным реализмом в ностальгически крепких оковах. Для нас – прощание, а для Запада – встреча на уровне Sotheby's – аукциона особо заинтересованного во всем нарисованном в Совке. А вы как оценили? Ноктюрн сыграть могли бы на флейте восточных труб?*



Эмигрировавший арткритик считает, что искусство не боится диктатуры, строгих трудностей, репрессий и даже консерватизма и клише. И даже будучи в конкретных культурно-исторических условиях узко религиозным,

ангажированным и политизированным, лишенным индивидуальности – искусство все же может быть прекрасным и великим. Мы ведь впадаем в эстетический восторг от древнеегипетских штампов на стенах гробниц, русских икон и



лубочного фольклора. Искусство настолько гибко, что может улечься в любое прокрустово ложе, какое ему предоставит история. Искусство, даже как бы авангардно-модернистское по своему побуждению, найдет в любом закоулке истории свой реализм. Настоящее искусство боится только эклектики.

Что говорили о нынешней теме, о соцреализме и реалиях, связанных с процветанием советской (марксистско-ленинской) эстетики? Существует ряд искусств: архитектура, дизайн, музыка, хореография, эстрада, цирк – искусств изначально условных, к которым вообще не приложимо понятие реализм, а, следовательно, и соцреализм – тоже. В лучшем случае, в произведениях этих искусств может быть использован лишь декор с применением политической символики и эмблематики (например, пятиконечные звезды или сплетенные колосья на стенах зданий, костюмах артистов, вазах и так далее). Но ведь художественный метод – это нечто глубинно-структурное, а не поверхностно-декоративное. В сути же, на соцреализм как на “самый прогрессивный метод” могут ориентироваться только два вида искусства – словесное и изобразительное. Но именно тут давно возник вопрос: не пора ли признать, что социалистический реализм вовсе не единственный, а всего лишь один из художественных методов былого советского искусства? В одной только советской живописи испокон было полнейшее многообразие методов, стилей, течений, тенденций и направлений. И сегодня, когда с расстояния лет нам “видна вся крона, уже можно судить, какие из ветвей по-прежнему высоки и крепки, а какие тонки и слабы, какая ветка зелена, а какая засохла”<sup>1</sup>.

Во-первых, важен элемент, что как бы призван отличать соцреализм от модернизма, – это *народность* советских социалистических, но, тем не менее, истинно художественных произведений, *массовость*, всеобщность артефакта, созданного средствами соцреализма (где понятия “народ” и “массы” суть едины). Но эстетическая доступность массам во времена процветания “масскультуры” едва ли может служить признаком народности. Русским лубком ныне любят в основном эстеты, а в кабине у деревенского тракториста

чаще всего встретишь картинку, вырезанную из иностранного журнала. Один раз в деревенской бане, на простенке мне встретилась деталь “Сада Наслаждений” Босха, а как-то у старушки в домике подмосковного городка Чехов, где мне приходилось гостить, вместо иконы висело что-то из не менее чем Мемлинга или Гольбейна. Или, к примеру, Андрей Вознесенский сказал как-то в разговоре с американским поэтом У. Джей Смитом: “Думаю, ты бы ахнул, если бы тexasские фермеры тебя спросили о Паунде или о Хлебникове. А в другой раз в северном селе школьница меня спросила об Элиоте. Она дочь доярки. Я не хочу, конечно, сказать, что Элиот – любимый поэт советских колхозников. Но люди слушают радио, смотрят ТВ, много читают”. В пике расцвета *соцкультбыта* сельские подростки, как и городские, танцевали не под пение Мордасовой, а под Modern Talking, например.

Альбому под названием “Советский Импрессионизм” (*Soviet Impressionism*, автор которого Vern G. Swanson) предпослан такой анонс, что открытие и переоценка историками искусства игнорированных или недопонятых художественных миров действуют как катализатор, возбуждающий увлечение и признание среди более широкой – мировой – аудитории, например, того же социалистического реализма. То есть советское искусство, создаваемое с 1930-х по 1980-е теперь (после окончания Холодной войны и излечения западных критиков от “близорукости”) признают крупнейшей школой реализма XX столетия. Школа оказалась настолько полномочной и животворной, что полотна “советского импрессионизма” заполнили коммерческие салоны и выставочные помещения, включая крупнейшие музеи, по всей Западной Европе и Северной Америке. Советы вновь захватывают Запад – эстетически.

Что писать и как писать “рабоче-крестьянскому” художнику диктовали *policy-makers*, коммунисты, соцдемократы. Немецкий мастер с тех же 1930-х терпел национал-демократов над своей кистью. Советский художник был не более чем иллюстратор марксистско-ленинских теорий. Но истинный, полноцветный, откровенный, натуралистичный, даже вызывающий портрет –



словом, реалистический портрет Советской Жизни был создан и оставлен в вечное наследство. К освоению живописного наследия Совка на Западе, в Штатах, приступил упомянутый мною Верн Свенсон. Он пишет: “Наконец-то, подлинные достоинства этой вновь продвинутой позиции стали очевидны, когда я увидел связь между калифорнийским пленэром и соцреализмом 1950-х. Только тогда я догадался, что советское искусство можно оговаривать в импрессионистских терминах, видеть в рамках импрессионизма. Я осознал, что термин “социалистический реализм” был защитным зонтиком для всего советского искусства того времени, а искусство это, в самом деле, включало широчайший спектр стилей”. Из трех главных ветвей древа советского искусства, по мнению автора этой большой книги, “средняя ветвь лучше всего отображает уникальное качество живописи для пролетариата”. Эту “среднюю ветвь” Верн назвал Working-class Impressionism – *Рабочий Импрессионизм*.

Геноцидный коммунистический режим насильственно отнял жизни у 62 миллионов человек. Левое крыло Интернационалистов (коммунисты, большевики) соревновались со своим правым крылом – национал-социалистами (нацистами, фашистами). И научный материализм Карла Маркса, коммунистическая философия, как и расовая теория Гитлера с Геббельсом одинаково подавляли *идеализм индивидуальности*. Но художник не может не быть индивидуальным, а следовательно, быть нереалистичным по отношению к самому себе имманентно. Оба социализма призывали (каждый к своему, как бы взаимовраждебному) реализму, но в сути не давали ни доступа, ни отступления к истине, с которой связан реализм по определению. Реализм в искусстве выступил отчасти как ходульная система, либо отчасти перешел за стеной политических предписаний (эстетических абстракций) в чистый импрессионизм. И так спасается все истинно прекрасное в искусстве. К этому пришел соцреализм, и этим до сих пор любезен он народу (и на Западе). Даже зашоренный, зашторенный “железным занавесом” посреди Холодной войны, предубежденный соцреализм, как оказалось, в свой жестокий век

всех призывал к свободе. Туда же – опять же к свободе. И теперь, восторгаясь социалистическими артефактами снова, мы видим, что соцреализм входит в нашу реальность, в наш быт и бытие, словно водопровод. Входит в двери нашего восприятия, в Двери *Импрессии* и вряд ли когда-либо выйдет из нашего дома, ощутимо хлопнув дверьми.

Сначала в исследовательские цели входило: рассеять миф о тупых стереотипах, которые якобы и составляют советское искусство, да вообще избавиться от прочих западных неверных представлений об искусстве СССР; подчеркнуть подлинно жизнеутверждающее, гуманистическое свойство советского, “рабочего импрессионизма”; очертить исторический и социальный фундамент, создавший уникальность советского социалистического “искусства реализма”; указать на характерную ясность живописного языка, указать на техническое совершенство и достоверность реалистического рисунка в советском искусстве. Это все серьезно, причем так, что действует на нас вне зависимости от сугубо искусствоведческого осознания.

Вот вторая половина прошлого столетия. В 1960-е годы поднялась особо интересная волна признания европейского маньеризма XVI века и английской школы прерафаэлитов. В следующее десятилетие началось обожание европейской академической живописи конца XIX и начала XX. В 1980-е признали неоченимый вклад британского модернизма в живопись века. Тогда откопали и представили взору китайскую терракотовую армию. По мысли Свенсона, в 1990-х прошла “фаза открытия” искусства советского соцреализма на Западе, были вообще впервые выдвинуты образцы русского изобразительного искусства. В 2000-х проходит “фаза признания” почившего советского соцреализма, признания со стороны широкой западной публики, признания этого искусства главной школой реалистической живописи XX века. Не особой-то смелостью представлялось признание итальянского маньеризма в 1990-е годы, другое дело – оценить такие направления в середине века: это было смело и мудро. Так же ныне – с советским искусством, способным занять место в анналах истории и почетное место в музейных собраниях. Несмотря на про-



социалистичность Арагона, противоположности модерн-реализма сходятся. То и дело приводятся примеры диалектических анти-связей Совка и Запада. Для сюрреалистов “актуальным опять становится отказ от позитивизма, на этот раз утверждаемого как “социалистический реализм”, триумфально шествующий по мастерским художников с “легкой руки” Сталина и Жданова (“Почему от нас скрывают современную русскую живопись?” – спрашивает Бретон в январском номере журнала *Arts* (1952), а в мае того же года и на страницах того же журнала утверждает “Социалистический реализм как способ морального истребления”; это разъяснение позиции группы завершает сборник Бретона “Ключ к полям”)<sup>2</sup>.

Дальнейшее – молчание внутри вопросов. Если коммунизм дегенерировал, можно ли считать искусство, созданное под сталинско-брежневской пятой (отнюдь не Ахиллесовой), морально содержательным? Какое этическое право есть у искусства, когда его этика пропала, пала в никуда вместе с политическим режимом, озабоченным лишь идеологической пропагандой и милитаризмом? Но взгляните на советского солдата с автоматом за роялем на картине Г. Мелихова “День Победы в Берлине” (1960). Гражданская сущность музыки остается незыблемой и среди ужасов войны, на которой коммунизм смел с лица Европы германский фашизм. Но может ли не-авангардное искусство в XX веке иметь значение и оказывать воздействие? Однако масло на советских холстах говорит больше о жизни, а не об искусстве. На модернистских – наоборот. Это не советский художник обязан нам, а мы в долгу перед художником. И есть катехизис враждебности между авангардом и соцреализмом, где выносятся ектеня, что: нам должно *нравится* больше, чем мы понимаем; мы должны *признавать* больше, чем нам нравится; мы должны *принимать* больше, чем признаем. Кроме того, многие модернистские манифесты куда более строги, чем каноны советского социалистического реализма. Партийные лидеры просто не были компетентны давать инструкции по искусству, в 1930-е годы художники были-таки абсолютны вольны выбрать любой, даже первый попавшийся с Запада метод.

И все шло в качестве достижения советских изящных искусств, а потом становилось академическим. Партия в конечном анализе была всегда права, ибо партия дана пролетариату как “инструмент истории”. Западные авторы жалуются, посвящая жалобам свое искусство целиком, на недостаток индивидуальной свободы. Это основа модернизма и эстетики отчаяния, отчуждения, потери сущности, дегуманизации... и так далее. И это как бы чуждо коммунисту. Настоящий марксистский художник даже не поймет, в чем здесь претензия – о чем это ноют художники Запада. Опять о закате Европы? Уместно такое сравнение: какую свободу верующий может просить у Бога? Свободу молиться усерднее? И вот еще одно, наряду с народностью, свойство соцреализма – *партийность*. Она выражается в том, что художник с радостной легкостью получает и выполняет директивы партии, правительства, Центрального комитета, Политбюро и лично Первого секретаря. Кто, как не Партия знает больше творца о задачах искусства? Партия ведет нас к Цели, всецело полагаясь на научные законы марксизма-ленинизма; Партия живет и работает в постоянном контакте и полном согласии с Богом (который принял облик Карла Маркса; но это дело Бога на Его неисповедимом пути).

Соцреализм однообразен эстетически? В самом деле, если оглянуться среди работ, например, от Александра Зубарева до Леонида Стиля, окажется, что соцреализм куда либеральнее, чем крайне упрощенный эстетизм авангарда. Интеллигенции, созерцавшей первые результаты партийного искусства, вероятно, приятней были рабочие герои античного типа, чем треугольники и квадраты русского абстракционизма. Соцреализм пресек в самом себе разнотипность современных художественных движений, но внутри себя он куда более разнотипен стилистически, чем любое из этих движений, направлений и течений в отдельности. Соцреализм даже можно было бы счесть логичным продолжением авангарда и заговорить о социалистическом авангардизме. Так оно и есть. Социалистический художник должен был даже бороться против буржуазного объективизма. Пессимистические элементы,



моменты безобразного, мотивы упадка и уныния должны были уступать место обету об Утопии. Причем, для той же цели художник должен был живописать современную жизнь, бытие сего дня, он призван отображать технологию, техногонию и даже технократию, а мы должны заговорить об индустрио- и технореализме. Рай земной – в Стране Советов, от Южной Украины, Кавказа, через Среднюю Азию на самый восток Сибири и за Полярный круг. Как реализм дошел до Утопии, сделав только воображаемый шаг после осчастливливающей Революции? Фатально и насильственно счастливый, как и все социалистическое, но все же это и есть *реализм мечты*, комплекса обещанных вождями, но недостижимых благ; он зиждется под и над действительностью: *субреализм* воображения, *сюрреализм* правды-матки. Сюрреальной матки, вынашивающей, но не способной родить Правду.

Романтизм, академизм, натурализм, импрессионизм, экспрессионизм и формализм всегда имели хождение и подвергались критическому рассмотрению в советском искусстве. Причем рабочий реалистический идеал не сдавал позиций в художественной моде. И реализм возник, конечно же, задолго до явления марксизма народу. XIX век не возможно представить себе без шедевров Ж.-Ф. Милле, Э. Дега, Ф. Виллемса, Л. Лермитта, У. Лэнгли и других реалистов. Быть может, еще *прото-реализма* Яна ван Эйка и вообще предклассиков хватило бы на века живописи, и хватает. Но это не *крестьянский*, не *рабочий* реализм. Их мир буржуазен, благочтим и удобоварим. Но вот кончилась власть обаятельной буржуазии в России, и тут же Ленин заметил, что проблемы культуры нельзя решить так же быстро, как политические или военные. Нельзя решить все слишком объективно. ЧК может порешить культуру, но решить ее энигму – ну, никак. Режим может устроить тотальный контроль надо всем, но останется в сущности неподконтрольной главная сфера активности личности – культура. Футуристы, другие творцы, пусть даже принявшие сердцем и умом самую революцию и ЦКК, не могут решать, каковой должна быть коммунистическая эстетика; это решат идеологи. И Ленин просил Луначарского “найти надежных

анти-футуристов”. Нужно было искать и анти-эротистов, и анти-хоррористов, и анти-мистицистов... Эротичен был А. Герасимов в 1925-м (“Купание”), наводил мистический, просто-таки голем-хоррор, А. Дейнека в том же году (“Угольщик”). И он же, как именно советский классик, в “Строительстве” (1930) выводит на свет из тьмы забоя. Позднее (противо)естественный отбор и, официальную совканонизацию производил Союз художников. Давайте-ка для эксперимента, – предлагал Ю. Андреев в тезисах о соцреализме и вечной эволюции искусств, – проведем такой опыт: слой за слоем, век за веком просветим прошлое и отовсюду за ухо вытащим слабые, канувшие в Лету писания. Что получится? Не будет великой гармонии литературы Древней Греции, а окажется болото посредственностей. Не найдем мы великого всплеска художественных и вообще гуманистических возможностей в эпоху Возрождения, не будет откровений титанов духа, не будет и драм Шекспира, будут лишь поделки преходящих людишек. Далее посредством все той же селекции мы лишим романтизм его гениальных высот, оставим лишь слабенькие и сладенькие подобия творчества. И уж что нам стоит все тем же сепаратором отогнать прочь, на периферию, из поля зрения, гениев реализма?

Абрам Терц (А. Синявский) считает, что в самом названии “социалистический реализм” содержится непреодолимое противоречие. Социалистическое, то есть целенаправленное, религиозное искусство не может быть создано средствами того, что и в XIX веке именовали “реализмом”. А совершенно правдоподобная картина жизни (с подробностями быта, психологии, пейзажа, портрета) не поддается описанию на языке телеологических умопостроений. Для социалистического реализма, если он действительно хочет подняться до уровня мировых культур и создать такую же свою культуру, есть только один выход – покончить с реализмом, отказаться от попыток создать социалистическую “Анну Каренину”. Когда б он потерял несущественное правдоподобие, он бы воссоздал *неправдоподобный* смысл нашей эпохи. Мы рождены, чтоб Кафку сделать былью. Можно создать абстракционистскую или кубистскую “Анну Каренину”, сюрреалистическую,



порнографическую “Анну Каренину” (как есть порно-версии “Гамлета” или “Алисы в стране чудес”, как есть Библия в комиксах), “Анну Каренину” в комиксах. А соцреализм полагал необходимым создать социалистическую “Анну Каренину”, социалистическую “Илиаду”, социалистическую “Божественную Комедию” и так далее. Необходимо стало изображать все сословия равноправно и все социальные феномены равнодостоинно. Появились темы демократизации искусства, литературы, философии. И Оруэлл шутил слоганом, что “все животные равны, но некоторые – равнее”. Соцреализм и животное состояние (экзистенция) нации и индивида – тема отдельная. Во всяком случае, животность – движущая сила демократизации. Элитаризация – отход от *животности*. Партийность, народность, животность – три побудительные свойства соцреализма. Есть еще воинственность в соцреализме со стороны идеологии: тот же слоган “Война с фашизмом закончена, война с капитализмом началась” привел к Холодной войне.

Итак, чтобы наш метод стал эстетическим, нужно отойти от реализма, иначе реализм покажет всю нереалистичность, скрытую в природе изображаемого, и приведет метод к краху. Предметом соцреализма являлась жизнь рабочих, крестьян – людей труда, солдат, чей труд на благо Родины еще более тяжел. Добавилась тема счастливой семьи, коллективного хозяйства, народной победы над самой Судьбой. Эти демократические образы – уже по ту сторону всякого краха: и социального, и интеллектуального, и эстетического, а после великой Октябрьской революции – еще и религиозного, и в целом этического. Но кое-кто на Западе считает соцреализм (после романа М. Горького “Мать”) светской попыткой осмысления христианской идеи: видеть в настоящем ростки будущего, – неосознанная, но идеальная вера в то, как *должно быть потом*, после смерти, последняя интерпретация упования и обетования Христа.

Пока вставали новые горизонты, и “третья реальность”, соцреализм означал жесткое обособление от целого ряда – вернее, от всех – направлений мирового искусства, и, конечно же, в первую голову от авангардистских, модернистских, к тому же трактуемых весьма

широко, если не безмерно. Кафка был чужим, Пруст и есть самый чужой, Джойс – то же самое. Теперь пришла трезвость. На картинах, как и в действительности, все разобщены, каждый живет своими собственными интересами, причем интересы эти бессмысленны. Бессмысленно и все, что их окружает. Это мир, который представляет собой... какие-то фрагменты истории, судеб человеческих, быта, идей, а посередине всего этого – герой, абсолютно одинокий человек, находящийся в постоянном страхе перед какой-то силой, которая судит его непрерывно. Это может быть воссоздано в искусстве только на основе принципов, близких к экспрессионизму. (Рыцари-обозреватели Круглого Стола: Отказаться ли нам от социалистического реализма? От искусства исторического оптимизма?)

Соцреализм представляет Западу и опять же нам самим именно артефакты изящных искусств, а отнюдь не выполнение коммерческих заказов (для которых достаточно графических решений). Госзаказ был, но это – другое. Это привело также к импрессионизму пролетарского направления. Здесь можно было выказать великое богатство колористики, особой пигментации, и достичь высшей выразительности в рамках избранного стиля. Петр Мальцев написал “Тягач”, банальный, но искрящийся; в нем больше магии, чем можно вынести на комиссионную продажу. Здесь художника волнует “процесс” больше, чем “продукт”. Он полагается на свою собственную, первую руку, берущую живой объект, а не на множество фотографических снимков. Эту или штудия, на которые художник не жалеет продолжительного времени, уверяют в том, что зарисовка разовьется во что-то действительно стоящее. Так работал Василий Ефанов; его работа в масле “Выпускной день, Красная площадь” имеет показательное значение именно в этом плане. Все связывается с рисунком напрямую – как говорится, *en plain* и *in situ*. Привлечение самого воздуха к процессу дает преимущественную аутентичность и повышает интерес к предмету изображения именно в плане живописи. Произведение искусства чуть ли не в прямом смысле делается на живую и живьем. Этот подход особенно характеризовал советское ИЗО в 1950-1960-е годы. Писание жизни напрямую,



срисовывание самой жизни с жизни внутри жизни подлило Олегу Ломакину масло на холст под названием “Дочь художника у окна” – непосредственность, честная невозможность привлечения вторичных источников. Эта живопись имела дело только с современностью и ее актуальными, насущными проявлениями, а отнюдь не с ностальгией по прошлому. Тема Великой Отечественной – это другой уровень ностальгии, или ее обратная сторона. Художники живописали и достижения новой науки, и находки технологии, образы промышленности, индустриальный антураж, социально-экономические сдвиги – все реально окружающее, дающее руководство к действию и общественно необходимое было представлено на советских полотнах. Вот, например, строевой лес побудил Вениамина Сафонова на создание картины “Последний снег”. Читающая женщина толкает какой-то плашкоут: вокруг спартанская обстановка, и это отображает современность в “реальном времени”. Это все основано на многозначительности, полисимволичности, мультифигуративности, но по сюжету обращено больше к образам собственно человеческого существования, нежели к пейзажу и натюрморту. Картина, содержащая повествующий, нарративный план, получает гораздо большую выразительность. Так советское искусство выдвигает в поле зрения Новый Персонаж из российской революционной мифологии, причем в усиленном стремлении показать светлую сторону. Семнадцать по-античному обнаженных мужиков возникают на картине Дмитрия Жилинского: эдакая шаловливая студия “Игра мостостроителей”, жутковато развеселая картина. К реализму совершенно серьезно относились в советском искусстве именно в тот период, когда в Америке экспериментировали с модернизмом (который, как считают, оторвал лучшие таланты от настоящей живописи). В Советском Союзе была национальная программа с самым содержательным основанием под ней. Она и была катализатором, дающим полномочное направление творческим талантам, бурлачным художникам, тянущим одну и ту же баржу.

Эта крепкая эстетическая стратегия хороша на короткий период, но она же прекратила творческий

рост мастеров на десятилетия. Всеобщая, объединяющая философия труда и трудящихся (трудового народа) придала советскому искусству обогатительный характер. Сквозной, проникновенной темой стала напряженная физическая деятельность, трудовая активность, она сформировала фоновую опору для целой школы. Дмитрий Илюхин создал неприкрашенный “Портрет телятницы”, он откровенно изобразил суть-экзистенцию российского колхоза, правду-матку. Американское реалистическое искусство откровенно рисует досуг в его моральной рыхлости, тогда как советское – взыскует возвышенной моральной чистоты, достоинства работы и гордости за труд. Это прекрасно видно на восторженном “Портрете колхозницы” Григория Цейтлина.

Метод просто заставлял мастеров делать огромное множество этюдов, скетчей, зарисовок, черновых набросков, но все же закат соцреализма пришел; он пришелся на 1972-1985 годы. Ясно было, что сущность метода состояла в том, чтобы фактографически точно рассказать о социалистической реальности, об экзальтации и положительных эмоциях, связанных с ней; о прогрессивном развитии социализма. О научной утопии коммунизма и победы гуманности и демократии. Но, как и иным гуманистическим (нерелигиозным) концепциям, сему тоже суждено было погибнуть, прервать свое развитие, ибо это абсурдно. Идея равенства – эгалитаризма – столь нелепа. Антропоморфная античность, Возрождение, Просвещение... коммунизм. Все призрачно.

Восприятие исподволь изменялось, и изменилось. Восприятие изменило многим любителям. Мы на новом пороге... перед импрессионизмом без корней. Корни не растут из русской почвы, они похоронены там. Там же – и могилы правящего класса, пытавшегося сделать из соцреализма зеркало, которое бы отвечало, кто на свете всех милее. Выйдешь в чисто поле только через отдушину импрессионизма, накопленного внутри официально ограниченного метода, ограничительной эстетики. И соцреализм шагал на Запад за Шагалом, оторвавшим ноги от земли. И вот...



*Выйдешь ли вечером – будто захварываешь,  
во поле углические зрачки.*

*Ах, Марк Захарович, Марк Захарович,  
все васильки, все васильки...*

*Не Иегова, не Иисусе,  
ах, Марк Захарович, нарисуйте  
непобедимо синий завет –  
Небом Единым Жив Человек.*

(А. Вознесенский, “Васильки Шагала”)

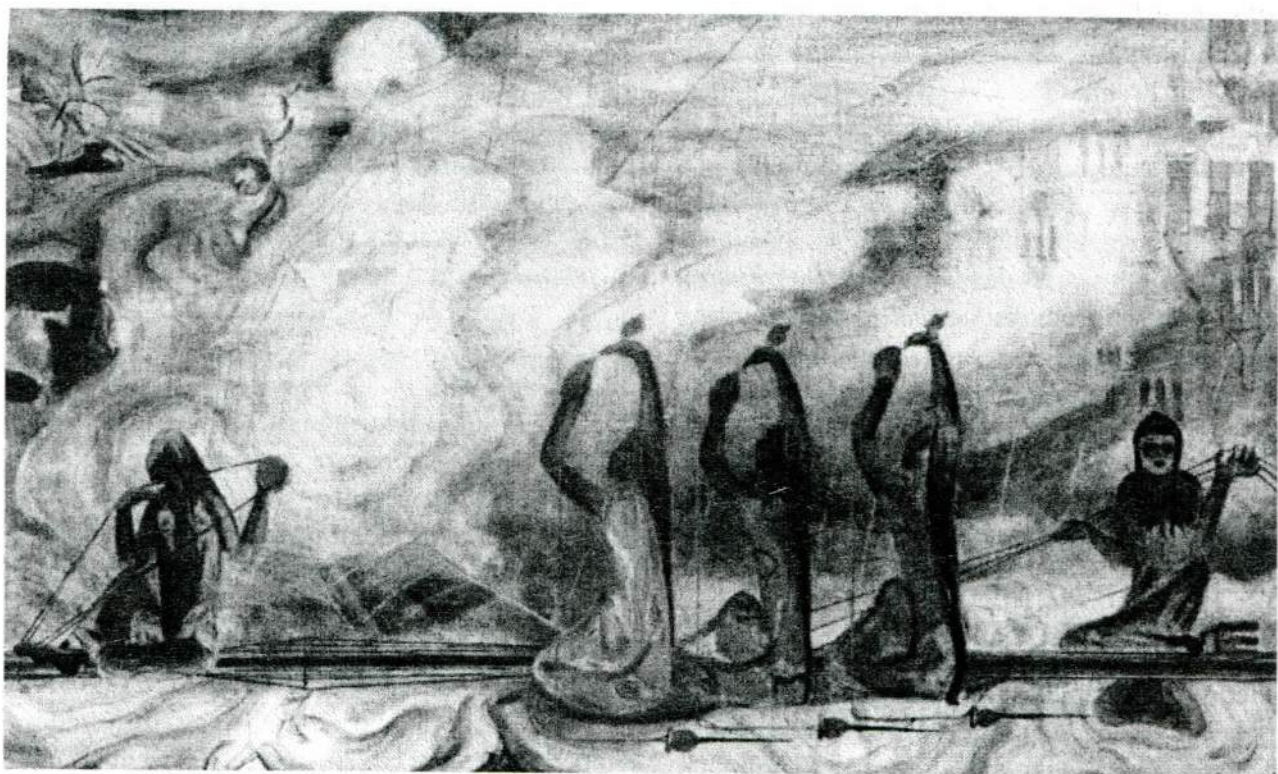
Метафизические Двери всегда открывают импрессию, дают ход к восприятию и впечатлению. Двери соединяют мир частного и общего, индивидуального и массового. Отпирая свои собственные двери, мы выходим из идеальности в реальность. Даже в Железном Занавесе или в

и слились там в вечном объятии. Так или иначе, движущие методы XX века завершились. Такова уж эстетика. Возникает новая реальность, и пока ни одна из доминирующих форм прошлого столетия не может выразить ее адекватно. Это – СуперПостМодерн, который вот-вот разразится.

И уже разразился и грянул, распахнув все наши новые Двери Восприятия, Doors of perception

*Среди иммиграции таланта  
Классик соцреализма становится внутренним  
эмигрантом.*

(А. Вознесенский, “Видеопозма”)



Берлинской стене нашлись двери, которые можно открыть. Свенсон заканчивает свой *Советский Импрессионизм* словами о том, что мы живем в уникальный период, когда старое испепелилось из существования, а новое только возникает из его экзистенциального пепла. Восприимчивый Алексей Стиль завершает мысль, направленную в будущее: Смерть объединяет все и вся. Две главных силы прошлого века мертвы. Два старых врага, модернизм и соцреализм, отбыли в историю

<sup>1</sup> См.: *Евг. Сергеев*, “Несколько застарелых вопросов”.

<sup>2</sup> *Ж. Шень-Жандрон*. Сюрреализм. (Пер. С. Дубина). – М., “Новое Литературное Обозрение”, 2002.



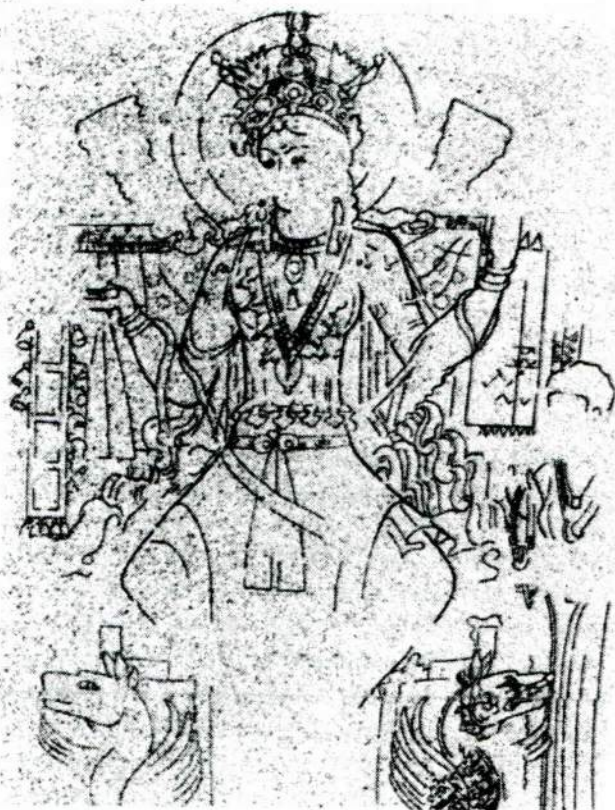
КЕНЖЕ ТОРЛАНБАЕВА

## ТЮРКО-СОГДИЙСКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ КАК ОПЫТ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В ПЕРИОД ПЕРИОД РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Взаимоотношения кочевых и оседло-земледельческих народов в евразийских просторах на протяжении многих веков создали уникальный культурный и экономический синтез. Если взять только азиатскую часть Евразии, то в Средней Азии и Восточном Туркестане еще в древности была создана двухкомпонентная система ведения хозяйства, сочетающая земледельческий оазис и кочевую степь, впоследствии выделяется такой социально-экономический, культурный и политический центр как *город*<sup>1</sup>. В послемонгольский период и позднем средневековье *город* становится одним из важных стратегических основ завоевания кочевых племен. Золотоордынские, могульские, казахские и другие кочевые правители стремились укрепить в своей политической власти города Средней Азии и Восточного Туркестана. Не только ханы степей вели завоевания за процветающие города, но, к примеру, во время объединения Средней Азии эмиром Тимуром предпринимались завоевательные походы на территорию Восточного Дешт-и Кыпчака, Семиречья и Тянь-Шаня<sup>2</sup>.

Возникновение городов в Центральной Азии связывается с развитием обменно-торговых связей кочевников и земледельцев. Сведения же о торговых обменах населения с окружающими его регионами восходят к III – II тыс. до н. э., когда функционировали “лазуриновые”, “нефритовые” пути и позднее “западный меридиональный” путь. Они связывали Месопотамию, Иран, Сирию, Египет, Анатолию со Средней Азией, Восточным Туркестаном, Китаем, Вьетнамом и обширной степью кочевников Центральной Азии, занимающих роль то грабителей, то защитников торговых караванов – все дело в политической конъюнктуре<sup>3</sup>. Кочевникам торговый обмен был необходим в силу такой объективной причины, как стабильное функционирование скотоводческого хозяйства и оказывал влияние на развитие политогенеза внутри кочевых социумов.

Для нас представляет огромную ценность “западный меридиональный путь”, который шел



через Ордос (современная территория Монголии) и плоскогорье Ганьсу и Шэньси (КНР) и связывал Центральную Азию и Южную Сибирь с юго-западными районами современного Китая. По этому пути шла активная миграция. Самые ранние письменные источники фиксируют передвижение юэчжей в IV – III вв. до н. э. Впоследствии эти племена мигрировали в Бактрию, где в период династии Кушанов привели к расцвету государства. Культурный расцвет стал очевидным следствием синтеза культур кочевников и земледельцев. Знаменитый кушанский царь Канишка в своем титуле носил эпитет “Луна”, как далекое воспоминание о своем происхождении от рода Луны – символа племени юэчжи<sup>4</sup>. Двудеинство Луна – Солнце, Земля – Небо в системе идеологических представлений скифов, сунну, усуней и тюрков становится отличительной чертой мировоззрения, составляющим элементов



культуры кочевников. Юэчжи сыграли огромное значение в становлении кочевой цивилизации Центральной Азии последующих эпох. В ходе ряда лет исследований истории и культуры юэчжей казахстанским ученым Ю.А. Зуевым было обнаружено, что юэчжи и усунь не два разных объединения-“государства”, а изначально одно с двумя разноэтничными половинами и с двумя противопоставленными частями единого космоидеологического комплекса “Солнце – Луна”. Форма такого социо-этнического объединения кочевых племен раскрывает основы родоплеменных связей, оказывавших влияние на направления внешней политики кочевников, их предпочтения в союзных отношениях.

Во II – I вв. до н. э. население Евразии осваивает сеть торговых дорог, связывающих основные культурные регионы. Это был тот путь, который в классическом труде К. Рихтгофена “Китай” (1877 г.) был назван “Шелковым путем”. В настоящее время это название стало общепринятым. В мировой истории он становится Великим Шелковым путем, многочисленные разветвления которого создали конгломерат бурлящей экономической жизни оседлых и кочевых народов.

Первые же письменные известия о торговле шелком относятся к первой половине III в. и описаны в “Шицзи”: “Ло из Уши (на территории современной провинции Ганьсу. – Е.Л.) разводил скот. Когда скота становилось много, он приобретал редкости и шелковые ткани и посылал их в подарок правителю жунов. Тот одаривал его скотом, цена которого вдесятеро превышала цену подарков”<sup>5</sup>. Это сообщение “Шицзи” концентрирует в себе информацию об обмене скота, как основы производства кочевников, на шелк (подарки), как товар оседлых земледельцев, разводивших шелковичных червей. Во время сюнну на границе с Хань функционировал торговый город Ма-и, иероглифы названия которого обозначают “конь”, “поселение, город”, т.е. “город, в котором продавали лошадей”. Ма-и находился на востоке Шосянь (современная провинция Шаньси)<sup>6</sup>. Сюда из степи кочевники пригоняли скот (особенную ценность представляли лошади) для обмена на товары земледельческого производства, а посреднической деятельностью занимались согдийцы, которые и были жителями этого города. В 140 г. до н.э. ханьские стратеги, зная, что сюннуский шаньюй был заинтересован в Ма-и, на подступах к нему устраивают военную засаду с целью “заманить шаньюя в границы /в пределы Китая”<sup>7</sup>.

Проходили века, сменялись правители и народы, но торговые связи оставались как основа экономического функционирования двух обществ, оседло-земледельческого и кочевого скотоводческого.

Согдийцы были древним населением долины Зеравшана и прилегающих территорий. Об окраине Империи Ахеминидов Согдиане высечено в Бехистунской надписи Дария Великого<sup>8</sup>. Что же касается их переселения в Восточный Туркестан, то оно относится к IV – III вв. до н.э., когда на территории Средней Азии значительные согдийские поселения уже были зафиксированы в главных центрах караванной торговли. Ко времени Империи сюнну относится яркое описание торговых связей между метрополией (древним Самаркандом) и торговой колонией в Восточном Туркестане<sup>9</sup>.

Согдийское торговое преимущество в Средней Азии стало экономической основой существования кочевников и земледельцев. Согдийские ихшиды выпускали собственные монеты с надписями на согдийском языке. Также было велико влияние китайского монетного двора. Так, в 30-х годах VII в. монеты *кайюань тунбао* копировались в Согде и затем выпускались на среднеазиатские и тюркские рынки<sup>10</sup>.

Тюркские племена с момента появления на исторической арене оказали огромное влияние на ход и течение социально-культурных процессов в кочевых и оседлых районах всего Евразийского континента. Образование Тюркского каганата сопровождалось его разделением на две стороны Западно-тюркский и Восточно-тюркский каганаты, представляющих собой два отдельных государства, официальное разделение которых относится либо к 583 г., либо к 603 г. Население тюркского эля было неоднородным и различным, он было полиэтничным, как впрочем, и все государства, созданные кочевниками. Так, например, ни одно из десяти племен, составивших военно-административный костяк западных тюрков<sup>11</sup> не упоминается в составе Восточно-тюркского каганата. Это значит, что он сформировался на местной этнической основе. Она была тюркской, и это заставляет вспомнить о прежних обитателях этих земель – усунях (асманах), у которых также отмечалась десятичная система военно-административного устройства<sup>12</sup>. Слово *асман* иранское и значит “Небо”. Какие бы причины не существовали в том, что иранские названия становились названиями тюркских племен в этом районе Евразии, но такая традиция здесь существовала. О тюрках на правом берегу



Сырдарья Феофан Византиец писал: “На восток от Танаида (Сыр-Дарья) живут *турки* (тюрки), в древности называвшиеся массагетами. Персы называют их на своем языке кермихионами”<sup>13</sup>. Речь идет о племени *эзгел*. Во главе этого каганата стояли каганы из западной ветви племени ашина. За пределами организации “десять племен-стрел” (*тюрк. on oq bodun*) в этих же землях кочевали и другие тюрки названные в китайских летописях “тюрками чужих фамилий”, “тюрками с другими названиями”<sup>14</sup>. В последующий период этнической основой тюркешской династии и государства были юэчжийские по происхождению племена *аз* и *тукс*<sup>15</sup>. Население восточной стороны было явно крепко связано с телеской (огузской) конфедерацией племен, монголо-язычными племенами. История государства никогда не начиналась с нулевой отметки и не возникала на освобожденной пустой территории, всегда были войны и миграции, закономерные процессы которых смешивали народы, но его память о своем происхождении, отличительная черта и есть идентичность, которую необходимо сохранить, чтобы завтра в сплетении разнообразных этнических нитей найти свои корни.

В период тюрков мы наблюдаем многочисленные и показательные примеры мирного и благоприятного сосуществования согдийцев и тюрков. Это отразилось в активном функционировании Великого Шелкового пути, ставшего важным связующим звеном культурного взаимодействия Востока и Запада.

Согдийская торговая колонизация западного Семиречья еще во время правления знаменитого завоевателя западных территорий Тюркского каганата Дизавула (< Силзибул, *тюрк.* Иштемикагана) процветала и вносила значительный вклад в развитие международной торговли тюрков с такими ведущими странами как Сасанидский Иран и Византия. При этом торговля была взаимовыгодной и носила необходимый характер не только для согдийцев и тюрков, но и для всего экономического пространства Шелкового пути того времени.

Именно с этой причиной было связано, организованное тюркским каганом в 568 г. торговое посольство в Византию. Событию предшествовала неудача тюрко-согдийского посольства в Сасанидском Иране, когда иранский шах, понимая усиление Тюркского каганата за счет удачных военных акций и контроля над транзитной дорогой с Китаем, на глазах у изумленных и растерянных посланников тюрков сжег тюки с шелком, предварительно заплатив за

них. Такой шаг Сасанидского двора был расценен Дизавулом как разрыв политического союза, а значит и поводом для установления прямых связей Тюркского каганата с Византией в обход Ирана. Византия была в этот период основным потребителем шелковых тканей, которые шли не только на пошив богатой одежды римских вельмож, но также были платой за службу римскому престолу и откупом вождям готских, аварских и других племен, будораживших границы Византии.

Посольство в Византию возглавлял “начальник согдаитов” Маниах. Как пишет Менандр: “Маниах был очень привержен к Дизавулу и близкий к нему человек”<sup>16</sup>. Удачно завершив торговую операцию и заключив от имени кагана политический договор “О союзе и мире” с византийским императором Юстином, Маниах возвратился в Семиречье вместе с ответным византийским посольством, который возглавлялся Земархом. Тюркский каган радушно принял посланников императора Юстина. Как сообщает Менандр: “Утвердив дружбу с римлянами (Византией), каган в знак особого расположения к гостю разрешил Земарху следовать вместе с ним на запад, до места, называемого, Талас”<sup>17</sup>. Через Суйаб, Талас, Исфиджаб, Кюнгю, Нучкет, Чач и далее в Индию проходил путь буддийского монаха Чжэнь Сюаньцзана в 629 г. “... Город Талас в окружности 8-9 ли (около 3,5 км). В нем смешанно живут купцы из разных стран и согдийцы – ху. Земля, климат здесь такие же, как и в Суйабе (совр. городище Ак-Бишим в долине р. Чу). “...Пройдя от него на юго-запад около 200 ли, прибыли в город на Белой реке (Исфиджаб, Испиджаб). В окружности город 6-7 ли. Произведения земли и климат здесь много лучше, чем в Таласе. Пройдя отсюда на юго-запад около 200 ли, прибыли в город Кюнгю. Город в окружности 5-7 ли. Земли здесь плодородные, а леса пышные и густые. Отсюда на юг через 40 или 50 ли прибыли в государство Нучкет (*кит.* Нучицзянь). Государство Нучкет в окружности более 1000 ли. Земли здесь влажные, пригодные для земледелия; пышные травы и леса, много цветов и фруктов, а также винограда, который высоко ценится. Здесь сотня городов, и в каждом из них отдельный правитель. В своих действиях они не зависят один от другого. И хотя они отделены друг от друга дикими местностями и обособлены, в общем, называются государством Нучкет. Пройдя отсюда на запад более 200 ли, прибыли в государство Чач”<sup>18</sup>.

Среди исследователей эти источники наиболее известные и не раз к ним прибегали, чтобы



продемонстрировать тесные связи согдийцев и тюрков. Однако таких примеров "дружбы" в истории куда больше. По китайским источникам согдийские колонии вне Согда назывались Сули/Сулик и Согдак причем, как уже отмечалось, также китайцы обозначали и сам Согд, т.е. метрополию<sup>19</sup>. В своей монографии Ю.А. Зуев подробно останавливается на вопросе выяснения обозначения в различных письменных источниках термина "Согдак", мы лишь только напомним.

1. Согдаком назывались колония и торговый порт согдийцев (татов?) на побережье Крыма.

2. Согдак – часть государства Абзойя/Яньцай, расположенная на торговом пути в Прикаспии – Приарале.

3. Согдак – округ с городом Андара (*кит.* Анала) в Тохаристане.

4. "Согдакцами назывались жители северной части пров. Шаньси в Китае в нач. VIII в., которая даже носила особое название Алты-чуб-согдак и как заключает Ю.А. Зуев речь идет "о Согдаке-колонии, охватывавшей шесть административных округов внутри танской границы. Количество самих согдакских семей могло быть значительным или совсем мизерным, вплоть до нескольких, но вместе они осознавались как единое целое по этносоциальному признаку".

5. Согдак – торговая колония на берегу р. Селенги во Втором уйгурском каганате Монголии.

6. Согдак – это люди, живущие в Баласагуне, которые переселились из Согда расположенного между Бухарой и Самаркандом, которые говорили и по-согдийски и по-тюркски<sup>20</sup>.

Безусловно, что самое первое письменное свидетельство о согдийцах в Таласе относится к 568 г., и Менандр, говоря о дружбе тюркского кагана с согдийским старейшиной, отмечал лишь факт и наличие в различных частях Центральной Азии согдийских колоний "Согдак".

Надо сказать, что Талас занимал особое место в Семиречье во время тюрков, являясь своеобразным центром контактов земледельцев и кочевников. Путь торговых караванов был также путем культурного обмена, религиозных учений и проповедей.

Талас находился в центре Западного Семиречья, на периферии кочевой степи и оседло-земледельческих территорий. Как справедливо заметил К.А. Акишев: "Необходимо подчеркнуть, что подобный синкретизм не был явлением искусственного насаждения в результате военных действий или колонизаторской деятельности, а был единственно возможным, естественным направлением экономического и культурного развития общества"<sup>21</sup>.

Для тюркского времени Талас был известен как центр тюркского манихейского вероучения, повлиявшего на многие стороны жизни тюрков не одного поколения. Это можно прояснить при рассмотрении названия Аргу-Талас, известного в истории "народа он ок". Самые первые упоминания об Аргу-Таласе содержатся в тюркоманихейской "Священной книге двух основ". Фрагменты "Книги" были обнаружены экспедицией А. фон Лекока в 1907 году в селении Караходжо (Турфанский оазис). Она была написана в Аргу-Таласе для того, "чтобы пробудить веру в стране десяти стрел"<sup>22</sup>. "Книга" была посвящена правителю из чигиль-арсланов по имени Иль-тиргюг, алп-бургучан, алп-тархан<sup>23</sup>. Ее составление относится к первой четверти VIII века. Одним из тех, кто пользовался учением Света, был Арслан Менгю. У Менандра, в стране, куда прибыло последующее византийское посольство, правителем был Арсилас<sup>24</sup>.

Следующее письменное упоминание об Аргу-Таласе мы находим в "Словаре тюркских наречий" Махмуда Кашгари (XI в.). Здесь впервые говорится, что Аргу-Таласом называлась страна, существование которой относится ко времени победных походов в Среднюю Азию легендарного Зу-л-Карнейна – "Двурогого" (Александра Македонского, IV в. до н.э.). Появление племени чигиль связано с этими событиями и с этой страной. Махмуд Кашгари располагал ее на землях "от Баласагуна (совр. Бурана, в Чуйской долине) до Испиджаба (совр. селение Сайрам недалеко от Чимкента)" или "от Баласагуна до Тараза". Жители страны говорили по-согдийски и по-тюркски<sup>25</sup>.

*В подтверждение бытования в древнем Таласе манихейской религии и его агентов согдийцев имеются и археологические раскопки. В 1957 году в Джамбуле (совр. Тараз) в районе так называемого "Мучного рынка" в ходе строительных работ были вскрыты участки культурных слоев средневекового Таласа. Среди находок были обнаружены изящно изготовленные предметы, связанные с религиозными представлениями населения. Находки эти представлены крышками оссуариев с человеческими головками, отпечатками штампов на хумах оссуариев с изображениями собак, козлов и львов с луной и солнцем, обломки столиков (достарханов) с богатыми растительными узорами, медальон с изображением женщины, на шее у которой ожерелье из отдельных круглых бус, в нижней части скрепленное миниатюрной подделкой в форме лунного серпа и другие предметы<sup>26</sup>. Как сейчас представляется, эти предметы связаны с манихейским вероучением*



(подробней об этом см. Зуев Ю.А., Торланбаева К.У., 2002.<sup>27</sup>

Образование Таласа было связано с активной торговлей и последующим влиянием культуры оседлых народов.

В 708 г. восточные тюрки произвели большую военную акцию в пределы Тюркешского каганата. Грандиозность этого внешнеполитического события отражена в текстах трех памятниках в честь высших аристократов каганата Бильге-кагана, Тоньюкука и Кюль-Тегина. Продолжением этой военной кампании были события, связанные с покорением согдакских колоний на территории бассейна р. Сырдарья, находившиеся под тюркешским протекторатом<sup>28</sup>. Бильге-каган сообщает: “Вернувшись с целью устроить согдакский (*sordağ bodun*) народ, мы, переправясь через реку Йенчу (т.е. Сырдарью), прошли с войском вплоть до Темир-капыга” (КТб, 39).

Это то малое, что было между тюрками и согдийцами в западной части каганата, но то же самое происходило и в его восточной части.

Торговля играла значительную роль в экономической деятельности многочисленного согдийского населения “шести хуских округов” в Ордосе в VII – VIII вв. В ставке Иль-кагана (620–630 гг.) значительно возрастает политическая и административная роль согдийцев. Высказывание летописцев о том, что согдийцы “научают и направляют тюрков”<sup>29</sup> может относиться не только ко времени правления Шадапыт-кагана (*кит.* Шиби, 609 – 619 годы). Иль-каган стал заменять в управлении каганатом родоплеменную знать тюрков на чиновников из согдийцев и китайцев.

В 697 г. восточно-тюркский Капаган-каган (*кит.* Мочжо, 693–716 гг.) снаряжает посольство в государство Тан, целью которого были дипломатические переговоры о возврате “покорившихся семейств шести округов”. Одновременно он “просил, чтобы императрица усыновила его, что он имеет дочерей, которые желают выйти за князей”<sup>30</sup>. К 698 г. относится сообщение танских летописей о требовании Капаган-кагана вернуть ему “покорившиеся фамилии” шести округов<sup>31</sup>. В биографии Тянь Жэнь-хуэя о шести округах говорится: “Мочжо еще просил в докладе государыне шесть округов ху и земли Шаньюева наместничества, но государыня не согласилась, почему Мочжо был глубоко обижен”<sup>32</sup>.

Мочжо не был сразу удовлетворен в своем требовании, отчего был задержан танский посол Тьхянь Гуйдао. Танский двор поспешил удовлетворить требование воинственного

северного соседа, “и так послано хану просо, земледельческие орудия, несколько тысяч кибиток покорившихся туцзюе. С сего случая туцзюе усилились”<sup>33</sup>.

Согдийские “Шесть округов ху” – Лучжоу, Личжоу, Ханьчжоу, Сайчжоу, Ичжоу и Цичжоу, учрежденные в 679 г. представляли собой область согдийского участка торгового пути, возможно расположенные вдоль границы Ордоса. Эти округа являлись центрами всесторонних торгово-экономических отношений и были крайне важны и для тюрков и для китайцев. Капаган-каган, будучи сильным правителем, был заинтересован в установлении военно-политического контроля над этими согдийскими территориями, которые в политическом и экономическом планах представляли собой вполне обособленные области, игравшие роль торговых посредников между танским двором и каганской ставкой. Взаимосвязи тюрков с согдийцами проходят красной нитью через всю историю каганатов. “Шесть округов ху” отождествляются с *alty cub sogdaq* древнетюркских надписей<sup>34</sup>, сообщения о которых содержатся в надписях, посвященных Кюль-Тегину (КТб, 31) и Бильге-кагану (БК, 24).

Торговые отношения тюрков и согдийцев были взаимовыгодными, отвечали устремлениям экономической целесообразности для обеих сторон. Одновременно складывались нити культурного проникновения, восприятия мировоззренческих ценностей и представлений тюрков и согдийцев, происходило обогащение материальной и духовной культур, воспитывалась толерантность кочевых вождей как безусловных правителей, власть которых должна была признаваться правителями оседлых обществ. Поэтому, анализируя достаточно сложные процессы межкультурного взаимодействия в истории кочевых и оседлых обществ Центральной Азии, надо отметить, что, представляя собой отдельное, они без труда включались в отношения социальных контактов, мотивы которых могли быть политическими либо экономическими. При этом для кочевого правителя включение в сферу своих политических интересов городов и его земледельческих округов шло в неразрывной связи с процессами политогенеза, ре-дистрибуции, протектората и престижной экономики.

Таким образом, история взаимоотношений тюрков и согдийцев показывает, что их связи создали основу дальнейших этнокультурных контактов кочевых и оседлых народов в домонгольский и послемонгольский периоды истории Центральной Азии.



## Примечания

- <sup>1</sup> Введение – Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье (этнос, языки, религии). – М., 1992, с. 3.
- <sup>2</sup> Средневековые государства в XIV – XV вв. – История Казахстана (очерк). – Алматы, 1993, с. 107-109.
- <sup>3</sup> Лубо-Лесниченко Е. И. Великий Шелковый путь. – Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье (очерки истории). М., 1988, с. 352-371.
- <sup>4</sup> Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002, с. 20.
- <sup>5</sup> Цит. Лубо-Лесниченко Е. И. Великий Шелковый путь. – Там же, с. 353-354.
- <sup>6</sup> Lui Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-кье), Wiesbaden, 1958, с. 505.
- <sup>7</sup> Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Алматы, 1998, т. 1, С. 62-63.
- <sup>8</sup> Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. М., 1960, с. 26; История Узбекистана в источниках. (Составитель Б.В. Лунин). – Ташкент, 1984, с. 34.
- <sup>9</sup> Harmatta
- <sup>10</sup> Лубо-Лесниченко Е. И. Великий Шелковый путь. – Там же, с. 374.
- <sup>11</sup> Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. 1, с. 289, 292
- <sup>12</sup> Зуев Ю.А. Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков. Автореф. дис. канд. исторических наук. – Алма-Ата, 1967, с. 10; Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии, с. 34-35.
- <sup>13</sup> Феофан Византиец // Византийские историки. (Пер. с греч. С. Дестуниса), СПб., 1860, с. 492.
- <sup>14</sup> Синологической консультацией диссертант обязан Ю. А. Зуеву.
- <sup>15</sup> Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии, с. 143-157.
- <sup>16</sup> Менандр. Продолжение истории Агафьевой – Византийские историки. Пер. с греч. С. Дестуниса. – СПб, 1861, с.
- <sup>17</sup> Менандр. Продолжение истории Агафьевой – Там же, с.
- <sup>18</sup> Зуев Ю.А. Китайские известия о Суйабе // Известия АН КазССР. Серии истории, археологии и этнографии. Вып.3 (14). – Алма-Ата, 1960, с. 91-92.
- <sup>19</sup> Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии, с.
- <sup>20</sup> Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии, с.
- <sup>21</sup> Акишев К.А. Археология в Казахстане за советский период. – СА, 1967, № 4, с. 68.
- <sup>22</sup> Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. – М., 1964, с. 131.
- <sup>23</sup> Henning, 1977 – Henning W. B. Argi and the "Tokharians" // Selected papers. Leiden, 1977, с. 552.
- <sup>24</sup> Менандр. Продолжение истории Агафьевой – Там же, с.
- <sup>25</sup> Mahmud al-Kaegari. Divanъ ыgat-it-tyrk тергьmesi. – Ankara, 1985-1990, Cilt I, с. 393.
- <sup>26</sup> Сенигова Т.Н. Иконографическое изображение из Тараза – Известия АН КазССР. Серия металлургии, обогащения и огнеупоров. Вып. 3. – Алма-Ата, 1960, с. 97-101.
- <sup>27</sup> Зуев Ю.А., Торланбаева К.У. Манихейство и Талас (к интерпретации древнетюркских надписей). // Тамыр. – Алматы, 2002, № 1 (6).
- <sup>28</sup> Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии, с. 164-166, 175
- <sup>29</sup> Цит. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники, с. 115.
- <sup>30</sup> Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost- Türken (T'u-кье), с. 273-274; Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. 1, 215.
- <sup>31</sup> Hayashi T. The Development of a Nomadic Empire – The Case of Ancient Turks (Tuque). // Bulletin of the Ancient Orient Museum, Tokyo, 1990, vol. XI, с. 149-150, 178.
- <sup>32</sup> Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники, с. 95.
- <sup>33</sup> Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost- Türken (T'u-кье), с. 274.
- <sup>34</sup> Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники, с. 93-94; ср. по этому поводу заключение. Тугушевой Л.Ю. Об интерпретации некоторых данных орхонских рунических текстов. / Сб. науч. трудов, Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. (Материалы Международной научно-теоретической конференции, посвященной 10-летию независимости Республики Казахстан). – Алматы, 2001, с. 396-401.



## Нагарджуна

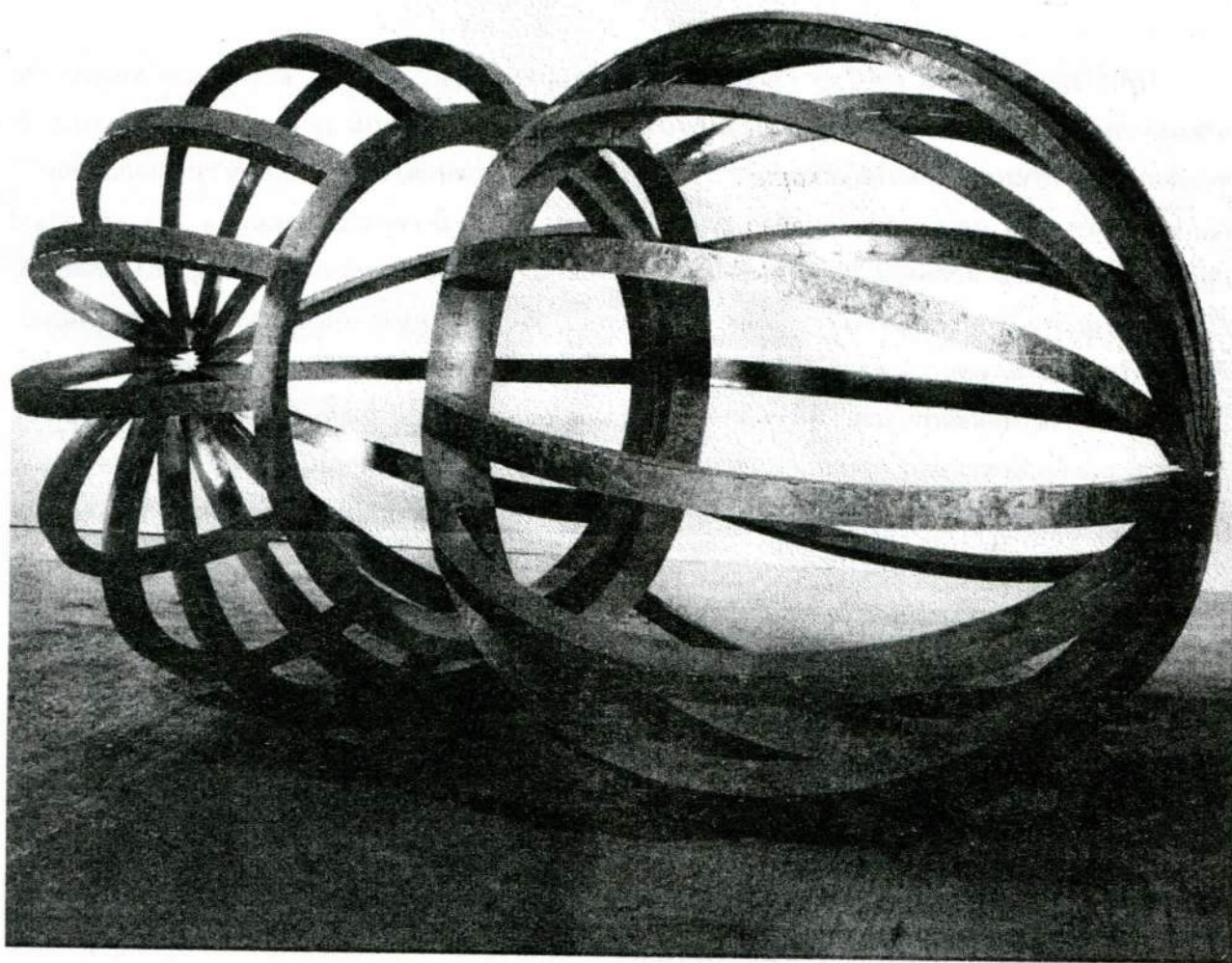
Приблизительно во 2-м столетии индийский мыслитель, влиянием которого отмечено 2-е тысячелетие религиозной и философской истории буддизма. В трактате "Муламадхьямикакарика" ["Изложение (учения) об истинной срединности"] Нагарджуна на примере анализа философских учений своего времени дал образцы диалектического метода, который имел теоретико-познавательную направленность. Принципиально отказываясь фиксировать собственную философскую позицию, Нагарджуна предложил приёмы негативной критики любых концепций – так называемое шуньяваду, или "учение о пустоте (всех точек зрения)", следуя которому может быть доказана противоречивость категорий и понятий любой философской системы. Согласно Нагарджуне каждое утверждение о природе действительности и о существовании объектов опыта или его субъекта является недоказуемым. Основанная Нагарджуной школа мадхьямики, – часть Махаяны, возникшая в Индии во 2 веке н. э. и развивавшаяся в Индии во 2–9 ввках, а также в Китае (с 4 века), Тибете (с 9 века), Монголии и Японии, – явилась наиболее ранним в истории философии случаем выделения методологии как специального предмета, поскольку в поле её рассмотрения находилась не сама действительность, а разные теории действительности. Диалектическая методология Нагарджуны дала мощный толчок философской и научной мысли в Индии. В частности, под её влиянием в математике было впервые определено понятие нуля как разницы точек зрения с абсолютной точки зрения. Методологическая установка Нагарджуны получила дальнейшее развитие в так называемых "Праджняпарамитских сутрах" (учение о пустоте как месте, абсолютно свободном от сознания), а заложенные Нагарджуной основы релятивистской этики позднее были обстоятельно разработаны в тантризме и дзен-буддизме. Наконец, диалектический метод Нагарджуны был извлечён из специфически буддийского контекста и положен в основу систематической философии адвайта-веданты, созданной Шанкарой.



# Двенадцать врат

Cheng Hsueh-li. *Nagarjuna's Twelve Gate Treatise: Translation with Introductory Essays*. – Dordrecht, 1982.

© Русский перевод: В. Ю. Ирхин



**Нагарджуна** сказал: Теперь я кратко объясню учение Махаяны.

**Вопрос:** В чем польза объяснения Махаяны?

**Ответ:** Махаяна – глубокая сокровищница дхарма Будд десяти направлений пространства и трех периодов времени. Она дана для людей с большими добродетелями и умом. Но чувствующие существа последнего времени едва ли являются добродетельными и одаренными. Хотя они ищут [и изучают] сутры, понимать они не могут. Я сочувствую этим людям и хочу дать им просветление. И еще я хочу открыть им и сделать ясными величайшие учения Татхагаты. Поэтому я кратко объясню учения Махаяны.

**Вопрос:** Учений Махаяны не перечесть. Даже изречения одного Будды не могут быть исчерпаны. Как сможешь ты объяснить и изложить их все?

**Ответ:** Именно поэтому я сказал, что это будет кратким объяснением.

**Вопрос:** Почему это называется Махаяной?

**Ответ:** Махаяна – главная из двух колесниц, и поэтому она называется Великой Колесницей. Эта колесница позволяет достичь идеала Будд и поэтому называется великой. Эта колесница управляется Буддами и великими людьми и поэтому называется великой. Она способна уничтожить великие страдания чувствующих



сущестъ и поэтому называется великой. Эта колесница управляется такими великими личностями, как Авалокитешвара, Махастхамапрапта, Манджурши и Майтрейя, и поэтому называется великой. Эта колесница может до дна исчерпать все истины и поэтому называется великой. В Праджня-сутре сам Будда говорит, что учения Махаяны неизмеримы и безграничны. Поэтому она называется великой.

Одно из глубочайших учений Махаяны называется пустотностью. Тот, кто поймет эту доктрину, сможет беспрепятственно понять Махаяну и обладать шестью парамитами. Поэтому я хочу объяснять только понятие пустотности. Для объяснения пустотности и постижения ее смысла нужно использовать [трактат] Двенадцать Врат.

Первые врата относятся к причинным условиям. Сказано:

Вещи происходят от различных условий и поэтому не имеют самосущего (sabhava, собственной природы). Если они не имеют самосущего, как тогда могут существовать такие вещи? Все вещи, происходящие от различных условий, относятся к двум видам, внутреннему и внешнему. Все условия также принадлежат к двум видам, внутреннему и внешнему. Внешние условия – это, например, глина, гончарный круг и ремесленник; вместе они производят горшок. Другой пример: ковер происходит от таких условий как пряжа, ткацкий станок и ткач. Подобно этому, подготовка строительной площадки, фундамент, столбы, дерево, земля, трава и труд – примеры внешних причинных условий; вместе они производят дом. Еще один пример – молоко, чан для брожения и труд; объединяясь, они производят сыр. Далее, семя, земля, вода, солнечный свет, ветер, дождь, времена года и труд, объединяясь, производят росток. Нужно знать, что все так называемые внутренние условия подобны внешним. Так называемые внутренние условия – это невежество, действие, сознание, имя-форма, шесть способностей ощущения, прикосновение, чувство, желание, привязанность, формирование существа, рождение и старость; смерть; каждое из них вначале имеет причину, а затем производится.

Итак, и внутренние, и внешние вещи производятся различными условиями. Так как они производятся различными условиями, разве они имеют самосущее?

Далее, если вещь не имеет самосущего, она не может иметь ни иносущего, ни самосущего и иносущего одновременно. Почему? Потому что так называемое иносущее в действительности не имеет самосущего. Если мы скажем, что нечто существует из-за иносущего, то корова существует благодаря сущности лошади; лошадь существует благодаря сущности коровы; персик существует благодаря сущности яблока; яблоко существует благодаря сущности персика и так далее. В действительности это невозможно. Можно было бы сказать, что нечто существует не благодаря некоему иносущему, но благодаря чему-то иному. Но и это не может быть справедливым. Почему? Если сказать, что циновка существует благодаря некой траве, то трава и циновка были бы одним, и трава не могла бы быть названа иным. Более того, и так называемая трава не может иметь самосущего. Почему? Потому что трава также происходит от различных условий. Так как трава не имеет самосущего, нельзя сказать, что циновка существует в силу сущего травы. Поэтому циновка не может иметь траву в качестве своей субстанции. По этой же причине не может быть установлено происхождение горшка, сыра и других вещей от внешних условий.

Подобным образом, не может быть установлено происхождение от внутренних условий. Как сказано в Трактате Семидесяти, [Двенадцать цепей] причинных условий в действительности не производят.

Если бы они производили, то за один момент или за многие? Так называемые двенадцать причинных условий и в действительности, и исходно не производят. Если есть происхождение, имеет ли место оно за один момент или за многие? Если за один момент, то причина и следствие случались бы вместе в одно и то же время. Но это невозможно. Почему? Потому что причина первична по отношению к следствию. Если за много моментов – то двенадцать причинных условий были бы отделены друг от друга. Каждое из более ранних условий возникало бы в данный момент и исчезало с этим моментом. Что бы тогда было причинным условием более поздних условий? Так как исчезнувшее в данный момент не существует, как оно может повлиять на остальное? Если есть двенадцать причинных условий, они должны существовать либо в один момент, либо во много



моментов. Но ни то, ни другое невозможно. Поэтому все условия пусты. Так как условия пусты, произведенные условиями вещи также пусты. Итак, нужно признать, что все сотворенные вещи пусты. Если все сотворенные вещи пусты, не так же ли обстоит дело с самостью? Благодаря сотворенным вещам, таким как пять скандх, двенадцать полей ощущений и восемнадцать элементов (дхату), можно сказать, что существует самость. Только если существует нечто, способное гореть, может быть факт горения. Но так как скандхи, поля ощущений и элементы пусты, ничто не может быть названо самостью. Если нет горючего, не может быть горения. В сутре сказано: “Будда говорил бхикшу, что благодаря самости могут быть атрибуты самости. Если нет самости, нет атрибутов самости”. Итак, поскольку сотворенные вещи пусты, нужно признать, что несотворенная нирвана также пуста. Почему? Уничтожение пяти скандх без произведения других пяти скандх называется нирваной. Но пять скандх первоначально пусты. Что нужно уничтожить, чтобы назвать нирваной? И самость также пуста. Кто может получить нирвану? Кроме того, нирваной называются непроизведенные вещи. Как упомянуто в предыдущем рассмотрении причин и условий, существование произведенных вещей не может быть обосновано. Обсудим это снова. Итак, произведенные вещи не могут быть обоснованы. Благодаря произведенным вещам другие могут быть названы непроизведенными. Если произведенные вещи не могут быть обоснованы, как могут быть обоснованы непроизведенные вещи?

Поэтому сотворенные вещи, несотворенные вещи и самость пусты.

## 2. СУЩЕСТВОВАНИЕ И НЕСУЩЕСТВОВАНИЕ СЛЕДСТВИЯ

Далее, вещи не производятся. Почему?

Если следствие уже реально, не может быть происхождения.

Если вначале нереально, и тогда не может быть происхождения. Если реально и нереально одновременно, не может быть происхождения.

Как же может иметь место происхождение?

Если следствие уже реально в причине, тогда не будет происхождения. Если следствие вначале нереально, и тогда не будет

происхождения. Если следствие реально и нереально одновременно, и тогда не будет происхождения. Почему?

Если следствие уже реально в причине и снова становится производным, мы имеем бесконечный регресс. Если следствие есть то, что еще не произведено, но становится производным, то уже произведенное опять должно иметь производное. Почему? Потому что они первоначально действительны в причине. Даже следствие того, что уже произведено, должно снова производить. Тогда будет бесконечный регресс.

Если сказать, что уже произведенное не может быть произведено вновь, а еще не произведенное может быть произведено, то нет принципа происхождения. Поэтому невозможно, что следствие уже реально в причине и становится производным.

Далее, говорить, что следствие уже реально в причине и еще не произведенное будет произведено, но уже произведенное производное не будет произведено снова, неразумно. В самом деле, еще не произведенное и уже произведенное оба реальны; [они оба имеют одинаковую природу]. Нет причины одному быть произведенным, а другому нет, [иметь разные функции].

Далее, если еще не произведенное было бы поистине реально, уже произведенное было бы нереальным. Почему? Потому что уже произведенное и еще не произведенное противоположны. Так как уже произведенное и еще не произведенное противоположны, их природа должна быть различной.

Далее, реальное и нереальное противоположны. Предположим, что уже произведенное реально, а еще не произведенное также реально. Тогда они не должны быть различны. Почему? Если оба реальны, в чем разница между ними? Но то, что они неотличимы – неверно. Поэтому если следствие реально в причине, происхождения быть не может.

С другой стороны, если что-то реальное уже реализовано, почему оно должно производиться снова? Точно так же как уже сделанного не нужно делать снова, а уже достигнутого не нужно достигать еще раз, реальному не нужно производиться снова.

Далее, если следствие реально в причине, следствие должно быть наблюдаемо прежде,



чем оно произведено, но в действительности оно не наблюдаемо. Например, кувшин должен быть виден в глине, а соломенная циновка – в соломе, но в действительности видеть их нельзя. Поэтому если следствие реально в причине, происхождения нет.

**Вопрос:** Хотя следствие предсуществует, оно еще не претерпело изменения и поэтому ненаблюдаемо.

**Ответ:** Если кувшин еще не произведен, а его форма не претерпела изменение и, следовательно, не может быть наблюдаема, то по какому признаку мы узнаем и скажем, что кувшин предсуществует в глине? Не по признаку ли кувшина, по признаку коровы, по признаку лошади утверждаем мы, что имеется кувшин? Если глина не содержит ни признака кувшина, ни признака коровы, ни признака лошади, не то же ли это самое, что кувшин не существует? Поэтому необоснованно, что следствие предсуществует в причине и будет произведено.

С другой стороны, вещь, которая претерпела изменение, называется следствием, и поэтому изменение должно быть уже возникшим в причине. Почему? Потому что вы утверждаете, что следствие предсуществует в причине. Если вещи, подобные кувшину, претерпели изменение и предсуществовали, они должны были быть наблюдаемыми. Но на самом деле они не были наблюдаемы. Поэтому недоказуемо, что следствие предсуществует в причине и будет произведено.

Если не претерпевшее изменений не называть следствием, то следствие, в конечном счете, получить нельзя. Почему? Потому что изменение не происходит ни до, ни после [происхождения]. Тогда следствия подобные кувшину, в конечном счете, неполучаемы.

Если измененное называть следствием, то следствия нет в причине. Поэтому вы не можете решить, есть ли следствие уже в причине.

**Вопрос:** Изменение предсуществует, но не может быть видимо. Вещь может в действительности существовать, хотя ее существование ненаблюдаемо. Например, вещь не воспринимается, если она слишком близка или слишком далека, или из-за дефекта зрения, или из-за того, что мы не замечаем ее. Вещь может не быть узнана из-за препятствий или из-за сходства. Она может не быть узнана из-за того, что поглощена чем-то еще. И вещь может быть слишком маленькой, чтобы быть узнанной.

Лекарство в глазе – пример вещи, которая не видна, потому что слишком близка. Птица, летящая высоко и исчезающая в небе – пример вещи, которую нельзя увидеть, так как она слишком далеко. Несколько примеров вещей, которые не могут быть узнаны из-за дефектов ощущений: слепой не может видеть цвета; глухой не может слышать; заложенный нос не может обонять; рот больного не может ощущать вкус; парализованное тело не может чувствовать; безумный не может знать реальность. Вот пример вещи, которая не узнана, поскольку мы не обращаем внимания на нее: когда мы концентрируемся на цветах или иных вещах, мы не слышим голоса. Случаи, когда вещь не узнана из-за препятствий: земля препятствует [видеть] потоки воды, а стена – любые объекты. Пример вещи, которая не узнана из-за сходства – черное пятно на черном фоне. Пример вещи, которая не узнана, поскольку поглощается другой: мы не слышим тихий голос, когда звучат колокола и барабаны. Пример вещи, которая не узнана из-за малой величины: мы не видим пыли. Поэтому, хотя вещи существуют, они могут быть не узнаны из-за этих восьми причинных условий. Ты не прав, говоря, что как кувшин не может быть обнаружен в его в причине, так и причина не может содержать изменение. Почему? Объект может существовать и все же не быть узнанным из-за восьми причинных условий.

**Ответ:** Тот факт, что изменения и следствия, подобные кувшину, не могут быть наблюдаемы, не имеет отношения к восьми причинным условиям. Почему? Изменения и следствия, которые слишком близки, чтобы быть видимыми, были бы наблюдаемы, если бы они не были слишком близки; а те которые слишком далеки, чтобы быть наблюдаемы, были бы наблюдаемы, если бы были ближе. Хотя наши психические способности недостаточно хороши, чтобы наблюдать их, они были бы наблюдаемы, если бы наши способности были чистыми и хорошими. Хотя ум слишком невнимателен, чтобы наблюдать их, их можно было бы наблюдать, если бы ум был внимательным. Препятствия могут не дать нам увидеть нечто, но изменения и следствия могут быть видимы, если нет препятствий. Когда объекты сходны, они могут не восприниматься, но, будучи несхожи, они могут быть восприняты. Когда объекты покрыты тьмой, они могут не восприниматься, но, не



будучи покрыты тьмой, они могут быть восприняты. Объект может быть слишком мал, чтобы быть видим, но следствия подобные кувшину велики и могут быть увидены. Если кувшин слишком мал, чтобы восприниматься [в его причине], он не сможет восприниматься и после того, как произведен. Почему? Потому что уже произведенное и еще не произведенное имеют одинаковую характеристику малости, так как они оба реальны.

**Вопрос:** Объект мал, пока он не произведен, но становится большим после того, как произведен. Поэтому уже произведенное наблюдаемо, а еще не произведенное не наблюдаемо.

**Ответ:** Если это верно, причина не содержит следствия, поскольку в причине нет ничего большого.

Далее, в причине нет ничего большого раньше [происхождения]. Если в причине есть что-то большое, ты не имеешь права говорить, что следствие слишком мало, чтобы быть увиденным. Ведь следствие велико, но ты все же говоришь, что оно слишком мало, чтобы быть увиденным; тогда то, что велико, не может быть названо следствием. Итак, следствие, в конечном счете, не может быть получено. Но в действительности следствие может быть получено. [Тогда ты должен признать], что оно не настолько мало, чтобы не быть видимым. Поэтому неоправданно говорить, что причина включает следствие, но из-за восьми причинных условий следствие ненаблюдаемо.

Далее, если причина включает следствие и затем производит следствие, и причина, и следствие теряют свои характеристики. Почему? Подобно одеялу из ниток или плодovому ломтику в посуде. Так называемая причина была бы только положением и не могла быть названа причиной. Почему? Потому что нитки и посуда не являются причинами одеяла и плода. Если разрушается причина, следствие также разрушается. [В этом смысле] вещь, подобная ниткам, не является причиной такой вещи, как одеяло. Если нет причины, не будет следствия. Почему? Следствие может быть установлено благодаря причине. Если причина не может быть установлена, как может быть установлено следствие?

Далее, если нет действия, ничто не может быть названо следствием. Причины подобные

ниткам не могут произвести следствия подобные одеялу. Почему? Нитки не производят одеяло как раз потому, что они обеспечивают положение одеяла. Итак, нет ни причины, ни следствия. Если нет ни причины, ни следствия, не нужно исследовать, включает ли причина следствие или нет.

Далее, предположим, что причина включает следствие, а следствие не наблюдаемо. Но признаки следствия должны быть наблюдаемы. Например, мы обоняем благоухание и знаем, что есть цветы; мы слышим звуки и знаем, что есть птица; мы слышим смех и знаем, что есть человек; мы видим дым и знаем, что есть огонь; мы видим журавля и знаем, что рядом есть пруд. Итак, если причина включает следствие, должны быть какие-то признаки. Теперь мы видим, что нельзя получить ни сущность, ни признаки следствия. Тогда мы должны признать, что причина не содержит следствия внутри себя.

Далее, если причина включает следствие и затем производит следствие, не следует говорить, что нитки являются причиной одеяла, а солома – причиной циновки. Если причина не производит следствие, ничто не может произвести ее. Например, если одеяло не создано нитками, может ли оно быть создано соломой? Если одеяло не создано ни нитками, ни соломой, не следует ли сказать, что оно не произведено? Если оно не произведено, мы не можем называть его следствием. Если нет следствия, нет и причины, как указано выше. Поэтому неверно, что причина содержит следствие в себе, а затем производит следствие.

Далее, если следствие не создано, оно постоянно подобно нирване. Если следствие постоянно, все сотворенные следствия постоянны. Почему? Потому что все сотворенные вещи – это следствия. Если все сотворенные вещи постоянны, нет непостоянства. Если нет непостоянства, то нет постоянства. Почему? Из-за постоянства нет непостоянства, из-за непостоянства нет постоянства. Поэтому нет ни постоянства, ни непостоянства. Но это невозможно. Поэтому нельзя говорить, что причина содержит следствие в себе и производит следствие.

Далее, если бы причина содержала следствие в себе и производило его, следствие вызывало бы другое следствие. Например, одеяло бы вызывало бы процесс сидения, плащ



вызывал бы укрывание, а повозка – погрузку. Но в действительности эти следствия вызываются не так. Поэтому нельзя говорить, что причина содержит следствие в себе и производит следствие.

Можно возразить, что земля имеет хороший запах, но без дождя этот запах не проявляется. Следствие подобно этому: [будучи уже включено в причину] оно не возникло бы без комбинации условий. Но это необоснованно. Почему? Как ты говоришь, поскольку нечто называется следствием только после того, как оно создано, вещи типа кувшина не являются следствиями. Почему? Потому что сделанное уже сделано. [По твоей логике] вещи типа кувшина уже реальны и не могут быть сделанными. Итак, если следствие уже создано, неоправданно, что причина содержит следствие в себе и производит следствие.

Далее, проявляющая причина может проявлять, но не производить объекты. Например, когда лампа включается и освещает кувшин в темноте, она также освещает кровать и другие вещи. Условия, которые объединяются, чтобы образовать кувшин, не могут произвести кровать и другие вещи. Поэтому следует признать, что причина не содержит в себе следствие.

Далее, если следствие уже реально в причине и затем производится, не следует делать различия между тем, что создано, и тем, чему еще предстоит быть созданным. Но ты все же делаешь это различие. Поэтому неверно, что причина уже включает следствие и производит его.

Теперь предположим, что причина не содержит следствие в себе и производит следствие. И это необоснованно. Почему? Если что-то произведено из ничего, то была бы произведена вторая голова и третья рука. Почему? Потому что можно производить из ничего.

**Вопрос:** Вещи подобные кувшину имеют причинные условия. Но вторая голова и третья рука не имеют причинных условий, так как они могут быть произведены? Сказанное тобой неправильно.

**Ответ:** Вторая голова, третья рука, кувшин и другие следствия все нереальны в своих причинах. Например, кувшина нет в глине и кувшина нет в камне. Почему мы называем глину, а не камень причиной кувшина? Почему мы называем молоко причиной сыра, и пряжу, а не траву причиной ковра?

Далее, если причина не содержит в себе следствие и все же производит следствие, то следствие может производиться чем-то еще. Палец производил бы повозки, лошадей, пищу и другие вещи. Аналогично, пряжа производила бы не только ковры, но и повозки, лошадей и пищу. Почему? Если что-то может быть произведено из ничего, почему пряжа производит только ковры, а не повозки, лошадей, пищу и другие посторонние вещи? Ведь ни одна из них не реальна в причине.

Если причина не содержала бы в себе следствие и все же производила его, то причина не имела бы некоторой отчетливой и особенной способности производить определенный эффект. Если мы хотим масла, мы получаем его из семечек, а не из песка. Но если они не имеют отношение друг к другу, почему мы получаем масло из семечек, а не из песка?

Ты мог бы сказать, что мы видели, как семечки производят масло, но никогда не видели, как их производит песок. Но это неубедительно. Почему? Если установлен признак происхождения, то можно сказать, что поскольку мы видели, как семечки производят масло, но никогда не видели, как их производит песок, мы ищем масло в семечках, но не в песке. Однако признак происхождения не установлен и, следовательно, нельзя законно утверждать, что поскольку мы видели, как семечки производят масло, мы ищем масло в семечках, но не в песке.

Теперь я займусь опровержением не только одного из примеров причинности, но и всех причин и следствий. Нельзя установить ни то, что причина содержит следствие в себе и производит его, ни то, что причина не содержит следствие в себе и производит его, ни то, что причина как содержит, так и не содержит следствие в себе и производит его. Твой пример, что ты видел, как семечки производят масло, как раз основан на идее причинности, которую еще следует установить.

С другой стороны, если причина не содержит следствие в себе и все же производит следствие, признак причины не может быть установлен. Почему? Если причина ничего не содержит в себе, как она может что-то создать? Как оно может что-то произвести или выполнить? Если нет делания и произведения, как это может быть названо причиной? Тогда действующий не может ничего сделать, а делаемое также не может ничего сделать.



Если причина содержит в себе следствие, нет различия между деланием, делающим и делаемым. Ведь если следствие уже реально, почему оно должно создаваться снова? Ты можешь сказать, что если делание, делающий, делаемое и другие причины не могут быть установлены, причина не должна содержать в себе следствие. Но это не обязательно верно. Почему? Если принять различие между деланием и делающим, а также причинность, необходимо признать твой довод. Но я говорю, что делание, делающий и причинность пусты. Твое опровержение делания, делающего и причинности укрепляет мою позицию, а не служит аргументом против. Итак, я все же утверждаю необоснованность тезиса о том, что причина не содержит следствие в себе, а затем производит следствие. С другой стороны, если кто-нибудь считает, что причина включает следствие, твой довод есть довод против него. Но я не говорю, что причина содержит в себе следствие, следовательно, я не обязан принимать твой довод, и я также не обязан принимать тезис о том, что причина не содержит в себе следствия.

Необоснованно также и то, что причина может одновременно включать и исключать следствие, а затем производить его. Почему? Потому что включение и исключение противоположны по своей природе. Как могут такие противоположные по природе вещи быть вместе? Как и сияние и темнота, страдание и удовольствие, хождение и стояние, связывание и распускание, причина, включающая и исключаящая следствие, не может производить. С другой стороны, причина, включающая и исключаящая следствие, была опровергнута раньше, когда мы исследовали включающие и исключаящие причины [отдельно].

Поэтому если причина содержит следствие в себе, нет происхождения. Если причина не содержит следствие в себе, и тогда нет происхождения. Это также справедливо для причины, которая включает и исключает следствие одновременно. Дальше вести рассуждения некуда: мы рассмотрели все аспекты и не нашли [происхождения]. Поэтому, в конечном счете, следствие не производится. Так как, в конечном счете, следствие не производится, все сотворенные вещи пусты. Почему? Потому что все сотворенные вещи – это причины и следствия.

Так как сотворенные вещи пусты, несотворенные вещи также пусты.

Так как даже сотворенные и несотворенные вещи пусты, не обстоит ли тем более так же дело с самостью?

### 3. УСЛОВИЯ

Далее, условия для вещей не могут быть установлены. Почему?

И в широком и в узком смысле условия не содержат следствия. Если внутри условий нет следствия, как можно утверждать, что оно происходит из условий?

Результаты, подобные кувшину, не содержатся ни в любом условии, ни в их совокупности. Если так, как можно говорить, что они происходят от условий?

**Вопрос.** Что это за условия?

**Ответ:** Четыре вида условий производят вещи; и нет пятого вида.

Это причинное условие,

Условие последовательности,

Условие соответствия

И условие кульминации (подъема).

Так называемые четыре условия – это причинное условие, условие последовательности, условие соответствия и условие кульминации.

Причинное условие называется так потому, что оно производит следствия: то, что уже произведено; то, что производится, и то, что будет произведено. Условие последовательности называется так, потому что оно заставляет одно событие происходить после другого.

Условие соответствия называется так потому, что оно обеспечивает необходимое окружение субъекта: например, карма тела, карма речи и качества ума. Благодаря условию кульминации все остальные достигают высшей точки. Поэтому оно является условием подъема по отношению к остальным условиям.

Эти четыре условия показывают, что причина не содержит следствия. Если бы следствие было в причине, следствие существовало бы даже без условий. Но в действительности нет следствия без причины. Можно было бы предположить, что следствие содержится как в условиях, так и в причинах. Но рациональный анализ показывает, что это недоказуемо. Поэтому оба предположения приводят к противоречию. Итак, следствие не



содержится ни в каком-либо отдельном условии, ни в их комбинации. Как тогда можно утверждать, что следствие происходит от условий?

Далее. Если следствие не существует внутри условий и все же происходит от условий, не может ли оно происходить от не-условий?

Если сказано, что следствие не находится в условиях, но все же производится условиями, почему оно также не производится не-условиями? Потому что оно не существует и в них; поэтому нет таких вещей, как причинные условия, которые могут произвести следствие.

Так как следствие не производится, и условия не производятся. Почему? Потому что условия первичны по отношению к следствию. Так как условия и следствие не существуют, все сотворенные вещи пусты. Так как все сотворенные вещи пусты, все несотворенные вещи также пусты. Так как и сотворенные, и несотворенные вещи пусты, как может существовать самость?

#### 4. ПРИЗНАКИ

Опять, все вещи пусты. Почему?

Ни сотворенные, ни несотворенные вещи не имеют признаков.

Так как они не имеют признаков, и те, и другие пусты.

Сотворенные вещи не формируются признаками.

**Вопрос:** Что такое сотворенные признаки?

**Ответ:** Каждая вещь имеет некоторые сотворенные признаки. Например, рог быка острый, а на кончике его хвоста есть волосы; это признаки быка. Дно кувшина плоское, его объем велик, его горлышко маленькое, его отверстие круглое, его края грубые; это признаки кувшина. Колесо, ось, оглобля и ярмо – признаки телеги. Человек имеет голову, глаза, тело, позвоночник, плечи, локти, кисти рук и стопы в качестве своих признаков. Если возникновение, длительность и разрушение – признаки сотворенных вещей, являются ли они сотворенными или несотворенными?

**Вопрос:** Почему нельзя сказать, что признаки – это сотворенные вещи?

**Ответ:** Если возникновение – это сотворенное, оно должно иметь три признака.

Если возникновение – это несотворенное, как может оно называться сотворенным признаком?

Если возникновение – это сотворенное, оно должно иметь три признака [возникновения, длительности и разрушения], а эти три признака должны иметь три других признака, и так до бесконечности. Это же применимо и к длительности и разрушению. Если возникновение – это несотворенное, как может быть несотворенное признаком сотворенной вещи? Кто может познать возникновение без возникновения, длительности и разрушения? Далее, возникновение, длительность и разрушение различаются, следовательно, существует возникновение. Но для несотворенных вещей нельзя различить возникновение, длительность и разрушение, следовательно, они не имеют возникновения. Это также применимо к длительности и разрушению.

Возникновение, длительность и разрушение пусты. Поэтому сотворенные вещи пусты. Так как сотворенные вещи пусты, несотворенные вещи пусты, поскольку несотворенные вещи есть благодаря сотворенным. Теперь, поскольку сотворенные и несотворенные вещи пусты, все вещи пусты.

**Вопрос:** Ты говоришь, что [каждый из] трех признаков имеет три признака и, следовательно, имеет место бесконечный регресс. Тогда возникновение не может быть сотворенной вещью. Но следует сказать:

Возникновение возникновения приходит из первичного возникновения.

Первичное возникновение возникает от возникновения возникновения.

Когда возникает вещь, имеет место семь явлений: (1) вещь, (2) возникновение, (3) длительность, (4) разрушение, (5) возникновение возникновения (6), длительность длительности (7), разрушение разрушения. Первичное возникновение может породить шесть остальных явлений из семи помимо самого себя. А возникновение возникновения может породить первичное возникновение. Затем первичное возникновение снова порождает возникновение возникновения. Поэтому, хотя эти три признака сотворены, они не содержат бесконечного регресса. Так же обстоит дело с длительностью и разрушением.

**Ответ:** Если сказано, что возникновение возникновения порождает первичное возникновение, как может возникновение возникновения породить первичное



возникновение, будучи само порождено первичным возникновением?

Если сказать, что возникновение возникновения может породить первичное возникновение, то как может возникновение возникновения породить первичное возникновение, когда первичное возникновение не породило возникновение возникновения?

Если сказано, что первичное возникновение порождает возникновение возникновения, как может первичное возникновение породить возникновение возникновения, будучи само порождено возникновением возникновения?

Не может быть истинным высказывание, что первичное возникновение может породить возникновение возникновения, и что возникновение возникновения, которое уже возникло, может породить первичное возникновение. Почему? Возникновение возникновения должно породить первичное возникновение, и, следовательно, называется возникновением возникновения. Но первичное возникновение еще не возникло, так как оно может породить возникновение возникновения?

Не может быть истинным и высказывание, что в то время как возникновение возникновения порождается, оно может породить первичное возникновение. Почему?

Когда возникновение возникновения порождается, Оно может породить первичное возникновение. Как оно может породить первичное возникновение, если оно само еще не возникло?

Когда возникает возникновение возникновения, оно может породить возникновение возникновения. Но возникновение возникновения само еще не возникло, и, следовательно, не может породить первичное возникновение.

Не может быть истинным высказывание, что, когда возникает возникновение возникновения, оно может возникать само, а также порождать другое, так же как когда светит свет, он может осветить и себя, и другие предметы. Почему?

В свете нет тьмы, и в этом месте нет тьмы. Уничтожение тьмы называется освещением. Так как может свет освещать?

Основа света не содержит тьмы. Освещенное место также не содержит тьмы. Если тьмы нет ни в свете, ни в месте, как можно говорить, что свет освещает себя и другие вещи? Уничтожение тьмы называется освещением. Но

свет не уничтожает ни собственную темноту, ни темноту других вещей. Поэтому он не освещает ни себя, ни другие вещи. Поэтому твое утверждение, что как свет освещает себя и другие вещи, так и возникновение порождает себя и другие вещи, необоснованно.

**Вопрос:** Когда свет включается, он может уничтожить тьму.

Поэтому тьмы нет в свете или в месте.

**Ответ:** Как тьма может быть уничтожена включенным светом, если свет, будучи включен, не соприкасается с тьмой?

Если свет не может прийти в соприкосновение с тьмой, когда он включен, и если он не приходит в соприкосновение с тьмой, не следует говорить, что он уничтожает тьму.

Далее, если свет может уничтожить тьму, не соприкасаясь с тьмой, то свет здесь должен бы уничтожить всю тьму.

Если сказать, что хотя свет не приходит в соприкосновение с тьмой, его сила может уничтожить тьму, свет здесь должен уничтожить всю тьму мира, так как вся тьма не приходит в соприкосновение со светом. Но на самом деле, если ты зажжешь лампу здесь, она не сможет уничтожить всю тьму мира. Поэтому твой тезис, что, хотя свет не приходит в соприкосновение с тьмой, он может разрушить тьму, необоснован.

Далее, если свет освещает себя и другие вещи, но и тьма покрывает себя и другие вещи.

Если ты говоришь, что свет освещает как себя, так и другие вещи, то и тьма, которая противоположна свету, будет покрывать как себя, так и другие вещи. Если тьма, которая противоположна свету, не может покрывать как себя, так и другие вещи, то неверно говорить, что свет может освещать как себя, так и другие вещи. Поэтому твой пример неправилен. Следует сказать: если возникновение еще не возникло, как оно может породить само себя? Если оно возникло, а затем порождает себя, зачем ему нужно порождение?

Когда возникновение собирается возникнуть, оно похоже либо на то, что уже возникло, либо на то, что еще не возникло и затем возникает. Если оно похоже на то, что еще не возникло и затем возникает, как оно может породить себя, поскольку еще не возникшее еще не существует? Если сказать, что оно похоже на то, что уже возникло и затем порождает себя, почему оно



нуждается в порождении? В нем больше нет энергии порождения, а в сделанном нет больше энергии делания. Поэтому возникновение не порождает себя. Если возникновение не порождает даже себя, как может оно породить другие вещи? Ты неправ, говоря, что возникновение порождает себя и другие вещи. Так же дело обстоит с длительностью и разрушением.

Поэтому тезис, что возникновение, длительность и разрушение суть сотворенные признаки, неверен. Так как тезис, что возникновение, длительность и разрушение суть сотворенные признаки, не может быть установлен; сотворенные вещи пусты.

Сотворенные вещи пусты, поэтому несотворенные вещи пусты. Почему? Разрушение сотворенных вещей называется несотворенной нирваной. Поэтому нирвана пуста.

Далее, ни возникновение, ни длительность, ни разрушение не могут быть признаками сотворенных вещей. Но ничто не существует без возникновения, длительности и разрушения. Несуществующее не может быть признаком чего-либо.

Можно было бы сказать, что “отсутствие признаков” – признак нирваны, но это необоснованно. Если “отсутствие признаков” – признак нирваны, по какому признаку знаем мы ее “отсутствие признаков”? Если мы знаем “отсутствие признаков” по некоторому признаку, то почему это называется “отсутствие признаков”? Если мы знаем “отсутствие признаков” без признаков, оно непознаваемо, так как отсутствие признаков не существует.

Можно было бы сказать, что это похоже на одеяния, которые имеют особенности, но какая-то одежда не имеет особенностей; “отсутствие признаков” есть ее признак. Если кто-то просит принести одежду без особенностей, мы знаем, что это может быть сделано. Аналогично, возникновение, длительность и разрушение – признаки сотворенных вещей. Как только появляются не-возникновение, не-длительность и не-разрушение, мы можем узнать их как признаки несотворенных вещей. Поэтому состояние отсутствия признаков есть нирвана. Но этот тезис необоснован.

Почему? Различные причинные условия, подобные возникновению, длительности и разрушению, пусты. Сотворенные признаки не могут быть установлены. Как можно заявлять, что

несотворенные вещи познаваемы? По каким [другим] определенным признакам сотворенных вещей ты узнаешь, что отсутствие признаков показывает существование несотворенных вещей? Твой тезис, что одежда без особенностей – образец для “отсутствия признаков” нирваны, необоснован. [Вопрос, связанный с] примером одежд, будет подробно обсуждаться в части 5.

Поэтому все сотворенные вещи пусты. Так как сотворенные вещи пусты, несотворенные вещи пусты. Так как сотворенные и несотворенные вещи пусты, самость пуста. Эти три пусты и, следовательно, все вещи пусты.

## 5. ХАРАКТЕРИЗУЕМОЕ И НЕХАРАКТЕРИЗУЕМОЕ

Опять, все вещи пусты. Почему? Нет характеристики в случае вещи с признаками (характеристиками).

Нет характеристики и в случае вещи без признаков. Что же кроме них могут характеризовать признаки?

Не существует функции характеристики, если вещи имеют признаки. Почему? Если вещи уже имеют признаки, зачем им нужны еще признаки? Далее, если бы существовала характеристика для вещей с признаками, возникла бы ошибка введения двух [типов] признаков: признаки, которыми вещь уже обладает, и признаки, которые используются для характеристики вещей. Поэтому не может быть функции характеристики, если вещи имеют признаки.

Функции характеристики не существует и тогда, когда вещи не имеют признаков. Что может существовать без признаков и все же характеризоваться признаками? Слон имеет два бивня, длинный хобот, большую голову, уши как тарелки, позвоночник, как стрела, большой живот, волосы на кончике хвоста, четыре сильных круглых ноги; это признаки слона. Без этих признаков некого было характеризовать как слона. Лошадь имеет уши торчком, четыре копыта и тонкие волоски в хвосте. Без этих признаков некого было характеризовать как лошадь. Итак, нет функции характеристики, имеют ли вещи признаки или нет? Кроме существования и несуществования признаков не существует третьей возможности, где могут возникнуть признаки. Поэтому нет функции характеристики.



Так как нет функции характеристики, не может быть характеризуемого. Почему? Нечто может быть названо характеризуемым вследствие признаков. Но благодаря причинным условиям признаки и характеризуемое пусты. Так как признаки и характеризуемое пусты, все вещи пусты. Почему? Потому что не может быть ничего без признаков и характеризуемого. Так как сущности не существует, не может быть не-сущностей. Разрушение сущности называется несуществованием. Но если сущность не существует, что разрушается? Что называется не-сущностью? И сущность и не-сущность пусты. Следовательно, все сотворенные вещи пусты. Так как сотворенные вещи пусты, несотворенные вещи пусты. Так как сотворенные и несотворенные вещи пусты, самость также пуста.

## 6. ТОЖДЕСТВО И РАЗЛИЧИЕ

Опять, все вещи пусты. Почему? Признаки и характеризуемое и не одно и то же, и не различны. Если они не одно и то же и не различны, как могут быть установлены эти категории? Признаки и характеризуемое не идентичны и не отличны друг от друга. Если их одинаковость и различие не могут быть установлены, ничто не может быть установлено. Поэтому признаки и характеризуемое пусты. Так как признаки и характеризуемое пусты, все вещи пусты.

**Вопрос:** Признаки и характеризуемое устанавливались всегда. Почему они не могут быть установлены? Ты говоришь, что признаки и характеризуемое не одно и то же и не различны. Теперь ты должен сказать, что признаки либо идентичны характеризуемому, либо отличны от него; или вещи могут быть частично признаками, а частично характеризуемым. Например, признак сознания – быть сознательным; без акта сознательности нет сознания. Признак чувства – акт ощущения; без акта ощущения нет чувства. Таким образом, признаки идентичны характеризуемому.

Будда говорит, что прекращение желания называется признаком нирваны. Желание – это сотворенное *asrava*; прекращение – это несотворенное *anasrava*. Верующий имеет три признака: он хочет быть с хорошими людьми, стремится слушать истину и хочет раздавать милостыню. Эти три признака являются кармой тела и относятся к внешним проявлениям. Но

вера относится к разуму и относится к деятельности ума. Здесь признаки и характеризуемое отличны друг от друга.

Правильное воззрение – признак [Восьмеричного Благородного] Пути и частично то же самое, что и Путь. Возникновение, длительность и разрушение – признаки сотворенных вещей; они частично являются тем же самым, что и сотворенные вещи. Итак, характеризуемое частично идентично с признаками.

Таким образом, признаки либо совпадают с характеризуемым, либо отличны от него, либо частично совпадают с ним. Твой тезис, что, поскольку тождество и отличие не могут быть установлены, признаки и характеризуемое не могут быть установлены, необоснован.

**Ответ:** Твой тезис, что признаки есть характеризуемое, точно так же как сознание и т.д., не может быть обоснован. Почему? Потому то, что может быть познано через признаки, называется характеризуемым; то, что использовано в познании, называется признаком. Но вещь не может познать сама себя. Например, палец не может коснуться сам себя, а глаз не может видеть себя. Поэтому твой тезис, что сознание является как признаком, так и характеризуемым, необоснован.

Далее, если признаки – то же самое, что характеризуемое, между ними нет различия. Если мы будем делать различия, нельзя будет сказать, что они одно и то же.

Далее, если признаки – то же самое, то характеризуемое, причина и следствие будут одним и тем же. Почему? Признаки – причина, характеризуемое – следствие; два суть одно. Но в действительности они не являются одним. Поэтому неправильно говорить, что признаки и характеризуемое являются одним и тем же.

Если сказать, что желание – признак нирваны, то характеристика отлична от характеризуемого. Если сказать, что уничтожение желания – признак нирваны, то не следует говорить, что признак отличен от характеризуемого.

Ты говоришь также, что верующий имеет три признака. [Но в действительности] верующий и три признака не отличны друг от друга. Если нет веры, нет трех результатов. Поэтому признаки и характеризуемое не могут быть различны. Более того, если признаки и характеризуемое различны, признак может иметь другие признаки, и будет



бесконечный регресс; но это невозможно. Поэтому признаки и характеризваемое не могут быть различны.

**Вопрос:** Как свет может освещать себя и другие вещи, так и признаки могут характеризовать себя и другие вещи.

**Ответ:** Твой пример света был опровергнут ранее, когда мы обсуждали три сотворенных признака. Кроме того, ты, кажется, противоречишь своей прежней точке зрения: раньше ты говорил, что признаки и характеризваемое различны, а теперь говоришь, что признаки могут характеризовать себя и другие вещи. Это несобоснованно.

Далее, ты говоришь, что признаки это часть характеризованного. Это несобоснованно. Почему? Потому что дело здесь в тождестве или различии. Но тождество и различие были опровергнуты ранее. Итак, ты должен признать: точка зрения, что признаки — часть характеризованного, должна быть отвергнута.

Таким образом, признаки и характеризваемое различных причинных условий не идентичны и не отличны друг от друга. Другой возможности нет. Поэтому как признаки, так и характеризваемое, пусты. Так как они пусты, все вещи пусты.

## 7. БЫТИЕ ИЛИ НЕБЫТИЕ

Опять, все вещи пусты. Почему? Бытия и небытия нельзя получить ни одновременно, ни в разное время. Как написано, не может быть бытия с небытием; не может быть и бытия без небытия.

Если бы бытие могло быть с небытием, то бытие всегда было бы небытием.

Бытие и небытие противоположны друг другу по природе. Одна вещь не может включать их обоих. Например, когда есть жизнь, нет смерти. Когда есть смерть, нет жизни. Это подробно обсуждалось в Трактате. Ты можешь сказать, что нет ошибки в том, что бытие существует без небытия. Но это не так. Почему? Как может быть бытие без небытия? Как отмечено выше, когда нечто производится, вместе с ним производятся семь явлений. Как установлено в Абхидхарме, бытие и непостоянство производятся вместе. Непостоянство — признак разрушения, почему оно и называется непостоянством. Поэтому бытие не может быть произведено без небытия. Если бытие может быть произведено с непостоянством, то

бытие всегда будет небытием. Если бытие всегда есть небытие, длительность не может быть порождена, поскольку постоянство разрушается. Но на самом деле длительность есть. Поэтому бытие не всегда есть небытие. И то, что бытие может быть произведено без непостоянства, не может быть истинным. Почему? Без непостоянства бытие в действительности не может быть произведено.

**Вопрос:** Когда бытие произведено, непостоянство уже включено в него, и все же не приходит в действие. Когда имеет место разрушение, непостоянство приходит в действие и бытие разрушается. Итак, возникновение, длительность, разрушение и распад должны ждать своего времени, чтобы прийти в действие. В начале эффективно возникновение, и, следовательно, порождается бытие. Между возникновением и разрушением эффективна длительность, и, следовательно, поддерживается она. В конце эффективно непостоянство и, следовательно, бытие разрушается. Распад — это переход от возникновения к длительности и от длительности к разрушению. Постоянство разрушает непостоянство, и это делает возможным четыре явления. Поэтому, хотя вещь производится вместе с непостоянством, бытие не всегда есть небытие.

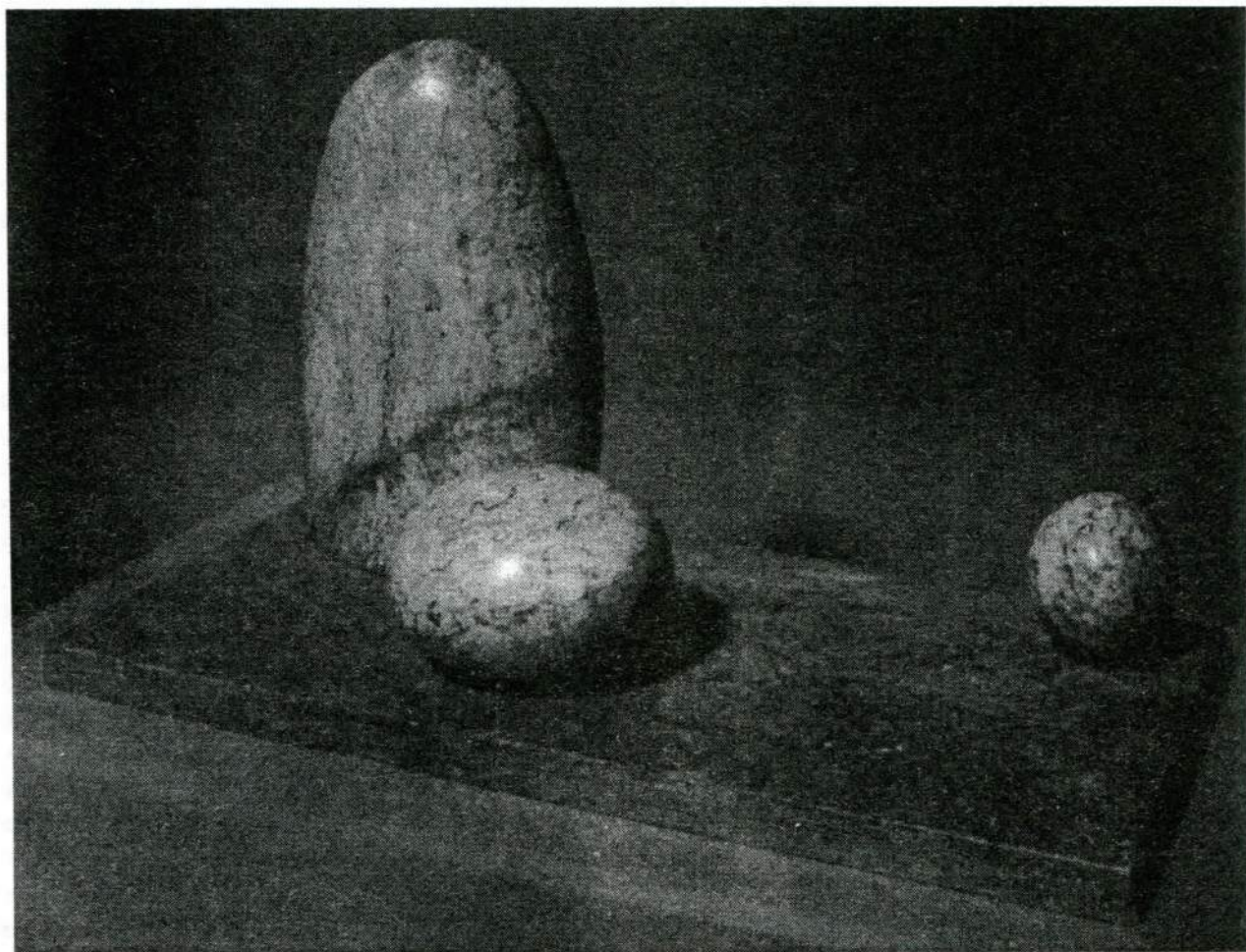
**Ответ:** Ты говоришь, что непостоянство — также признак разрушения, и оно производится с бытием. Тогда будучи производимо, бытие разрушается, а, разрушаясь, бытие производится.

Далее, не может быть произведения и разрушения. Почему? Во время разрушения не может быть произведения. Во время произведения не может быть разрушения, так как произведение и разрушение противоречат друг другу.

Далее, ты говоришь, что непостоянство и длительность производятся вместе. Но во время разрушения не может быть длительности, а во время длительности не может быть разрушения. Почему? Потому что длительность и разрушение противоречат друг другу.

Во время распада нет длительности, а во время длительности нет распада. Поэтому твой тезис, что непостоянство первично вместе с возникновением, длительностью, разрушением и распадом абсурдно. Почему? Предположим, что бытие производится вместе с непостоянством.





Непостоянство – признак разрушения. Когда вещь производится, она не имеет признака разрушения; когда она существует, она также не имеет признака разрушения. Когда же в таком случае может быть непостоянство?

Благодаря “бытию сознательным” может быть сознание; без бытия сознательным нет признака сознания. Благодаря “способности ощущать” может быть ощущение; без способности ощущать не признака ощущения. Возникновение есть признак происхождения; невозникновение не есть признак происхождения. Продолжительность есть признак длительности; непродолжительность не есть признак длительности. Изменение есть признак распада; неизменность не есть признак распада. Разрушение жизни – признак смерти; отсутствие разрушения жизни – не признак смерти. Итак, разрушение – признак непостоянства. Без разрушения нет признака непостоянства.

Предположим, что, хотя имеется непостоянство, оно не разрушает бытие во время возникновения и длительности, но разрушает позднее. Почему они производятся вместе? Только в тот момент, когда разрушается бытие, нужно непостоянство. Тогда неправильно говорить, что непостоянство производится вместе с бытием и позднее разрушает его.

Итак, единство бытия и небытия не может быть установлено, как и их разъединение. Поэтому бытие и небытие пусты. Так как бытие и небытие пусты, все сотворенные вещи пусты. Так как все сотворенные вещи пусты, несотворенные вещи пусты. Так как сотворенные и несотворенные вещи пусты, все чувствующие существа пусты.

*(продолжение следует)*



# Исламская культура и Европа

Bernard Lewis. *The Muslim Discovery of Europe, X. Cultural Life*

Перевод с английского Игоря Полуяхтова

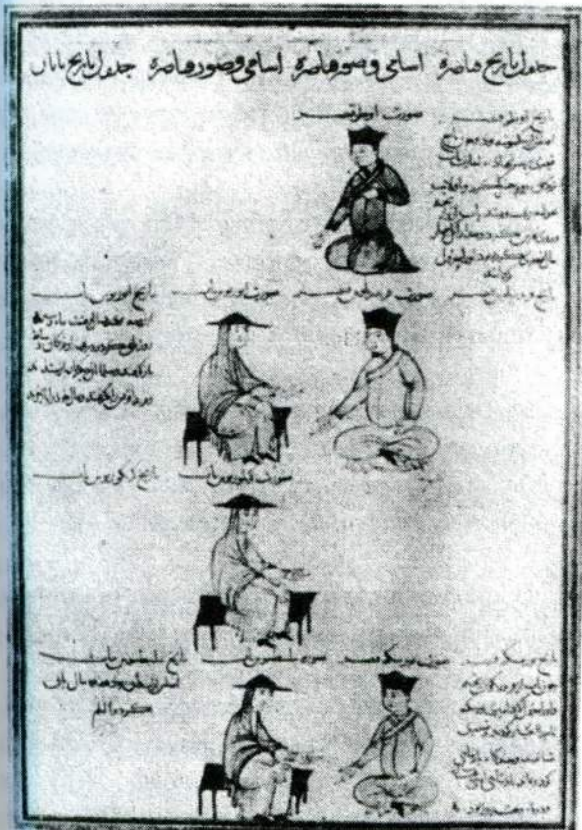
Нуросманская мечеть стоит у входа на самый большой базар в Стамбуле. Завершенная в 1755 году под руководством архитектора Челеби Мустафы в сотрудничестве с каменщиком-христианином по имени Симон, она обозначила поворотный пункт в исламской культурной эволюции. По генеральному плану Нуросманская мечеть, с ее единственным, центральным куполом, оставалась в рамках традиции великих имперских мечетей, какими оттоманские султаны начиная с Мехмеда Завоевателя украшали город Стамбул. Но в деталях и чертах малой архитектуры возникли изрядные видоизменения, явно отражающие влияние итальянского барочного орнамента.

Подобное можно было заметить еще ранее в отделке Императорского Дворца. Зримое влияние



Европы, в особенности на архитектуру оттоманских мечетей, вызывает нечто новое для Ислама – некую неуверенность в себе, сохранившуюся с тех времен, когда христианский враг наносил оттоманскому государству урон за уроном. То же чувство самосомнения выражено в пословице, которую произнес посол Турции в Париже, Мехмед Ефенди, гуляя среди прекрасных садов Трианона: “Этот мир – тюрьма для правоверных и рай для нечестивых”.

Первый признак волны культурного влияния, которое виделось в барочном оформлении Нуросманской мечети, датируется началом XVIII века, периодом, названным в оттоманских анналах как *Лале Деври*, Эпохой Тюльпанов. Этот период, начавшийся с подписания Конвенции с Австрией в 1718 году, получил свое название благодаря





всеобщей страсти к тюльпанам, поддержанной и османским обществом. Тогда была мирная эра, однако султан Ахмед III и его великий визирь Дамад Ибрагим-паша остро чувствовали опасность, которая грозила Империи с севера и была предотвращена на время подписанием соглашения о мире. В этой ситуации они преследовали две цели – избежать войны и найти новых союзников. Мирные переговоры в Карловице в 1699 году указали им путь. Зная об угрозе со стороны соседей в Центральной и Восточной Европе, они искали поддержку в Западной Европе и впервые вступили с ней в дружеские отношения.

В османской истории Эпоха Тюльпанов была эпохой миролюбия и культурного развития, а также эпохой открытия новых путей. Как видно, турки в первую очередь искали истоки собственной цивилизации и намеревались перевести на турецкий язык арабскую и персидскую классику, до тех пор не доступную в Турции.

Повышение интереса к западной словесности было еще более примечательным. Несколькими годами ранее, в 1716 году великий визирь Дамад Али-паша погиб в бою при Петервардене и оставил после себя внушительную библиотеку. Главный муфтий Империи, Абу Исмаил Ефенди запретил принятие этой библиотеки в дар от правоверного (*вакф*), ибо там были философские книги (причем на европейских языках), книги по истории и астрономии, а также поэзия. Книги были отправлены в Императорский Дворец.

Интерес к Западу изначально был ограниченным и практическим. Целью было усиление империи, совершенствование обороны от врагов. Самой предпочтительной информацией, которую можно получить от Запада, считалась военно-техническая, в приложение к нужным политическим сведениям. Однако в то же время возникало ощущение, что кроме военного дела и политики просочатся и иные элементы. Знаменательно, что в рекомендациях, данных Мехмеду Ефенди перед отбытием в Париж в 1721 году, указано, чтобы он “посетил крепости и фабрики, а также изучил культуру и средства обучения, и затем отметил, что из этого можно применить” в Турции.

Посольство Мехмеда Ефенди вызвало некое брожение в социальной и культурной жизни обеих

стран. В Париже появление турецкого посла и его свиты положило начало моде на все турецкое (*turquerie*) – от женских нарядов до архитектуры и музыки; параллельно то же самое происходило в других европейских столицах, которые он посетил. Меньше известно о всплеске французской моды в Стамбуле. Ее проявления главным образом наблюдались во дворцах, принадлежащих султану и его министрам в Эпоху Тюльпанов, а в частности, в садах. Мехмед Ефенди на протяжении всей своей службы посылал отчеты о садах Версаля и прочих, которыми он непомерно восхищался. Влияние типичного французского сада с мраморными фонтанами, окруженными симметрично расположенными проходами и цветочными клумбами, очевидно. Мебель в западном стиле, до тех пор неведомая, была установлена во дворце, очевидно, главным образом для гостей с Запада.

Мехмед Ефенди немногословно отзывался об изящном искусстве:

*Таков обычай у этих людей, что король дарит послам свой портрет, украшенный брильянтами, но так как у мусульман портреты непозволительны, мне подарили вместо него ошипованный брильянтами пояс, два коврика, сделанные в Париже, большое зеркало, ружье и пистолеты, шкатулку из позолоченной меди, из того же металла настольные часы, две фарфоровые вазы для льда с позолоченными ручками и сахарницу<sup>1</sup>.*

Посол Мехмед не одобрял – или хотел, чтобы все поняли, что он не одобряет – портреты. Ввиду отсутствия у него интереса к живописи, во дворце ему почти не показывали живописи:

*Затем мы начали осмотр чудесных картин, которые висели в совещательном кабинете. Мы обошли все вместе с королем, который сам объяснял, кто на них изображен.*

Наоборот, он разразился истым красноречием на предмет тканых полотен:

*Здесь работает ковроткацкая фактория, которая принадлежит королю... Узнав, что прибыл посол, они вывесили на стены все готовые гобелены. Так как производство уже*



*слишком разрослось, должно быть, на стены они вывесили больше сотни своих изделий. Когда мы их увидели, мы закусили пальцы от восхищения. К примеру, цветы выделаны таким образом, что кажутся живыми цветами в вазе. Людские лица – веки, брови, особенно волосы и бороды – изображены с таким искусством, какого Мани или Бехзад никогда бы не достигли и на самой лучшей китайской бумаге. Один показан смеющимся, явно веселым; другой – плачущим, третий – измученным недугом. Так что, с первого взгляда понимаешь, в каком состоянии человек. Прелесть этих работ – выше всякого описания и даже воображения.*

Реакция Мехмеда на реалистическое искусство, даже для XVIII века, поразительна и показательна, и особо важна разница его реакций на портреты и на гобелены. Масляная живопись, висят на стенах, была в новинку, это было чуждо ему и всецело вне его опыта. Гобелены (которые он называл *килим*) относились к привычным формам искусства и посему были удобопонятны. Контраст виден в его отрицательном интересе к одному и воодушевленном приятии другого.

Европейская живопись и, в частности, европейская портретистика, тем не менее, были известны на мусульманском Востоке. Есть свидетельство того, что султан Байезид II обратил внимание на работу Леонардо да Винчи. Хотя, конечно, интерес был больше к инженеру, чем к художнику, – в связи с созданием проекта моста через Золотой Залив. Проект тогда не состоялся, но именно в османскую эпоху возросло число европейских художников, посетивших Стамбул и другие мусульманские города.

Во времена до изобретения фотографии европейские послы и путешественники, имея на то средства, брали в свою свиту художников, которые служили той же цели, что и современный фотоаппарат. В Европе существовал солидный рынок живописи как для настенных картин, так, в особенности, и для печати, то есть книжных иллюстраций, изображающих диковины Востока.

Присутствие этих художников с Запада в их среде отнюдь не прошло незамеченным турками. Итальянский живописец Джентиле Беллини посетил Стамбул после его захвата и даже создал портрет завоевателя. Художник был избран и

послан Сеньорией Венеции непосредственно по заказу султана. После смерти Мехмеда II его преданный сын и престолонаследник Байезид II, не уважающий живопись и портретистику, в частности, разорил коллекцию отца и выставил картины на распродажу. Один портрет был приобретен венецианским купцом и в итоге попал в лондонскую Национальную галерею.

Портрет, как таковой, был чем-то новым для исламского мира. Священный закон Ислама, как его толковали, запрещал изображение людей. Этот запрет всецело касался скульптуры, которая не проникала в исламский мир до конца XIX века, ибо испытывала сильнейшее неприятие со стороны пуритан. Двухмерная живопись, однако же, практиковалась весьма широко, особенно в Персии и Турции. Она отличалась от западной живописи в двух важных аспектах. Во-первых, ее место ограничивалось книжной иллюстрацией и миниатюрой, а также изредка настенным оформлением. Практика вывешивания картин на стены была западной и не принималась мусульманами до конца XIX века. Во-вторых, персонажи этой живописи были в основном литературными и историческими. Портретистика не прижилась в классическом исламском искусстве, она была чрезвычайной редкостью и предметом сильного неприятия.

Принятие портретной живописи османскими султанами и их художниками – это многозначный признак европейского влияния. Пример Мехмеда Завоевателя не был поддержан его прямыми преемниками, но с XVI века эта практика стала всеобщей. Работа, завершенная в 1579 году, содержала даже альбом портретов османских султанов. Составителем книги был придворный историк Сейид Локман, автором-художником – придворный живописец Наккаш Осман; он создал портреты двенадцати султанов, которые правили в Турции вплоть до его дней. Судя по всему, Локману нелегко было найти портреты самых первых султанов, так что он и его коллега обращались к работе “франкских мастеров”. Очевидно, делалась ссылка на гравюры – в большинстве своем воображаемые, – которыми оформлялись современные европейские книги об Османской Империи. Подобное влияние видно и по той заботе, с которой добывались портретного сходства и точности даже в деталях одеяния каждого султана. О популярности этой книги



свидетельствует огромное количество сохранившихся копий, а также появление более поздних альбомов подобного типа – с царственными портретами.

К XVII и началу XVIII века султаны и даже просто сановники были готовы позировать портретисту. Выдающимся европейским художником в то время был Жан-Батист Ванмур (1671-1737): он прожил тридцать лет в Турции. Таким же был Антуан де Фаврэ (1706-1792?), мальтийский рыцарь, который находился в Стамбуле как гость французского посла. Многие из этих художников изображали аудиенции у султана или великого визиря для иностранных послов, выполняя заказы последних. Ванмур также создавал для продажи в Европе оттиски с изображением султана, великого визиря, бесчисленных сановников, хотя не известно, позировали они или нет. То, что эти работы западных художников были фактически заказными, видно из коллекции Дворца Топкапи.

Однако же, гораздо интересней, чем работы западных художников в исламском мире, представлялась перемена, осязаемая в самих исламских художниках. Два портрета Мехмеда Завоевателя, хранящихся в стамбульском Дворце, принадлежат кисти турецких художников, вдохновленных итальянскими прототипами. Их стиль – еще исламский, но с заметным западным влиянием, особенно в использовании тени. Один из портретов приписывают первому знаменитому османскому художнику Синану, который был учеником венецианского мастера по имени Паоли.

В XVIII веке, а именно ближе к его концу, западное влияние на турецкое искусство становится явным. Одна из причин состоит в том, что иностранные художники находили работу при османском дворе или у приближенных ко двору. Один из них, поляк, взявший имя Мекти, был даже обращен в мусульманскую веру. Несколько картин армянского живописца по имени Рафаэль видели во дворце визитеры из Европы между 1781 и 1785 годом. К концу XVIII века старая художественная традиция фактически умерла, и даже иллюстрации для турецких литературных произведений были преимущественно в западном стиле. Вестернизация ранее всего коснулась турецкого изобразительного искусства, затем уже литературы и еще позднее музыки.

Художественное влияние Запада не

ограничилось только Турцией, оно наблюдалось также в Иране и на Дальнем Востоке. Одной из выдающихся личностей в исламском искусстве был живописец Бехзад, достигший расцвета в конце XV – начале XVI века. Он воспитал многих учеников, последовавших его стилю и основавших то, что ныне известно как Школа Гераты. Существует масса работ этой Школы, включая портреты правителей, написанных самим Бехзадом. Прежде подобные портреты писали очень редко; такая практика, как заказ портрета и позирование перед художником, несомненно, связана с влиянием европейской манеры и сугубо западной организации художественного ремесла. Похоже, что это влияние распространилось из Турции в Иран, где уже в начале XVI века появилась копия картины Беллини, выполненная персидским художником. Эту работу приписывают Бехзаду, хотя мнения в принципе расходятся. Знаменательно то, что известна не турецкая копия картины Беллини, а только персидская.

После воцарения династии Сафавидов в 1502 году, Иран развил близкие связи с Османской Империей и Западной Европой, откуда в иранские порты и города начали прибывать зарубежные гости. Один из первых шахов этой династии, Тахмасп особенно интересовался живописью, и пригласил великого Бехзада возглавить монаршие художественные мастерские в Табризе; эту должность мастер занимал до самой смерти в 1537 году. К тому времени экспорт шелка и парчи в Европу стал главной статьей государственного дохода Персии, и шахи делали все, что могли, чтобы поддержать и развить эту торговлю. Аббас I перенес столицу в Исфахан, санкционировал создание там католических общин и способствовал дипломатическим и коммерческим отношениям с Европой. Аббас также заботился об украшении и улучшении этого города. Итальянский гость, Пьетро делла Валле, посетил Исфахан и был принят шахом. Пьетро не был впечатлен персидской миниатюрной живописью, и говорил о ней неуважительно. Однако он заметил, что итальянские картины продаются в Исфахане, в лавке венецианского купца, причем самой посещаемой в городе. Сам шах посетил эту лавку, “полную картин, зеркал и других итальянских диковин”. Шах отнесся к Скудендоли [венецианскому купцу] с большой сердечностью и показал индийскому послу [который был с ним]



эти картины – большей частью портреты князей, подобные тем, что были проданы на Пьяцца Навона в Риме за одну крону, “но сюда привезены за десять цехинов”, – и предложил ему выбрать себе любую из них. Еще одно историческое свидетельство влияния европейского искусства мы находим у испанского посла, Дона Гарсиа де Сильва Фигуеры, которого Филипп III Испанский направил к шаху в 1617 году. Описывая после своего посещения малый монарший павильон, он заметил, что “там были прекрасные картины, несравненно лучше написанные, чем те, что мы обычно видим в Персии... мы узнали, что живописца... звали Жюль, что он родился в Греции и приехал в Италию, где и научился своему искусству... И совершенно нетрудно понять, что это – работа европейца, потому что узнается итальянская манера...”

Шах Аббас умер в 1629 году, но его преемники продолжали интересоваться западным искусством. Например, один из них, Аббас II, был невероятно увлечен этим искусством. Он приглашал итальянских и голландских живописцев в Исфахан, где они, благодаря монаршей воле, весьма повлияли на дальнейшее развитие искусства миниатюры. Шах сам пожелал взять уроки рисования у голландских мастеров.

Контакты с Европой, особенно с Венецией и Нидерландами, способствовали расширению европейского художественного влияния. Существование влиятельных сообществ европейцев в Иране и установление регулярных связей между этой страной и Европой дали многим западным художникам возможность приехать в Иран и на какое-то время остаться, чтобы местные художники могли узнать и оценить их произведения. Влияние заметно во множестве настенных работ в монарших дворцах Исфахана, воспроизводящих сцены из придворной жизни и представляющих известных персонажей, и даже в миниатюре.

Влияние западных образцов и художественной техники вскоре становится явным и в развивающейся персидской миниатюре. Декор бледнеет и превращается в фон. Фигуранты отходят на задний план и исчезают. Центральная фигура тут же становится доминирующей и более свободной, ее строго идеализированные и стереотипные штрихи смягчают живыми очертаниями. Художник открывает преимущества

портретистики, возможности света и тени, и так прикасается к реальности. Этот новый реализм возрастает в персидском искусстве в течение XVII и еще более в XVIII веке, а в начале XIX века становится главенствующим.

Как это было в Турции, некоторые европейские художники, чьи имена нам поныне известны, оставались в Иране и кое-кто из них работал у шахов. Еще более замечателен тот факт, что Аббас II посылал персидских живописцев учиться мастерству в Италию. Один из них, по имени Мухаммад Заман, поселился в Риме, где он изучал современную технику рисунка. Он принял католическую веру, и иногда его упоминали как Мухаммада Паоло Замана. Другие персидские художники того времени выказывали европейское влияние, полученное если не в самой Европе, то от европейских мастеров в Иране.

Тот же процесс происходил и в Индии, где царствующие Моголы были большими покровителями искусств и проявляли немалый интерес к новым стилям, завезенным европейцами, начавшими все глубже проникать в их страну. Уже в 1588 году некий индийский живописец подготовил альбом копий картин на христианские темы для императора Акбара. Его престолонаследник Джахангир приобрел у гостей из Европы их европейские картины, чтобы развесить на стенах дворца. Свое эстетическое воздействие Европа оказала больше на индийское, чем на персидское искусство. В отличие от Ирана, чьи культурные традиции много веков были исключительно исламскими, Индия была страной культурного и религиозного плюрализма. Индийские художники были знакомы как с индуистскими, так и с исламскими эстетическими традициями, и, кроме того, имели навыки скульптуры, что не присуще другим мусульманским странам. Все это облегчало для них принятие и ассимиляцию европейского искусства. Но любопытно, что ни в Иране, ни в Индии никто не был склонен перенять материальную технику западной живописи. Например, масляная живопись, столь существенная для развития европейских художеств, не была принята персами и индусами, предпочитающими сохранить средства и материалы своей старой традиции.

Интересна манера изображения исламскими художниками западных мужчин и женщин. Это



позднее достижение. От всей эпохи Крестовых походов, например, сохранилось только одна картина, изображающая крестоносцев. Она была найдена в Египте и датируется XII веком. Изображен бой у крепостной стены, показан, судя по всему, мусульманский воин с круглым щитом, сражающийся сразу с несколькими противниками, по крайней мере, с четырьмя, у каждого – щит в виде воздушного змея; похоже, что это норманны.

Интерлюдия монгольско-европейских контактов в течение XIII и XIV веков отразилась как в художественных, так и в литературных памятниках. Некоторые манускрипты франкской истории Рашида аль-Дина обильно иллюстрированы портретами императоров и пап. Конечно, портреты созданы по воображению, и в них отчетливы признаки сино-монгольского влияния – в костюмах, позах и даже чертах лица. Но достаточно узнаются и аутентичные элементы средневековой европейской одежды, особенно церковного облачения, то есть персидский художник воочию видел европейцев или хотя бы их изображения. Такое же свидетельство европейского иконографического влияния ясно видно в иллюстрированных манускриптах, созданных в Ираке и Западном Иране в XIII и XIV веках.

Деятельности европейцев в Ливане и Северной Африке большее внимание уделили мусульманские писатели, нежели мусульманские художники. Следующие попытки изобразить европейских гостей были предприняты в конце XVI – начале XVII века в Иране. Два дворца – Чихиль Сутун (“Сорок колонн”, конец XVI века), и Али Капу (начало XVII века) в Исфахане, – использовались иранскими шахами для аудиенций и приемов иностранных гостей. Картины, которыми были увешаны стены обоих монарших палат, изображали самых разных визитеров, побывавших там. Наряду с индусами изображались европейцы, чаще в испанских и португальских нарядах. Подобные образы обнаруживаются и в персидской миниатюре того же периода.

Западное присутствие в Индии эпохи Моголов наложило отпечаток на индийское и мусульманское искусства. На некоторых сохранившихся миниатюрах представлены европейские мужчины и только изредка – женщины. Даже встречались портреты с именами

персон – например: английский посланник сэра Томас Роу, представший перед властителем Джahanгиром (1605-1627), а также портреты двух чиновников Британской Восточно-индийской Компании, знаменитого Уоррена Хастингса, изображенного в придворном одеянии, и сидящего в кресле Ричарда Джонсона, надевшего мундир, красный плащ и треуголку. При нем находится слуга с зонтом.

Наиболее интересными, с художественной точки зрения, представляются картины турецкого мастера Абдулджелила Челеби, известного под именем Левни. Этот уроженец Эдирне устроился подмастерьем в “художественную контору” (Накишхане) в Стамбуле. Он начинал иллюстратором, но даже в этом традиционном ремесле, как видно по сохранившимся работам, выказал влияние западного рококо. Позднее он стал живописцем и был назначен придворным художником у Мустафы II (1695-1703) и Ахмеда III (1703-1730). Левни создавал альбомы, иллюстрировал манускрипты, создал ряд персональных полотен. Кроме портретов, он писал картины о дворцовых празднествах. На некоторых изображены иностранные послы, легко узнаваемые по европейской одежде и тому обстоятельству, что они, в отличие от других присутствующих, сидят в креслах. Их непременно сопровождают толмачи и телохранители. Например, имеется очаровательная картина с двумя молодыми европейскими джентльменами. Турецкий манускрипт, датируемый примерно 1793 годом и содержащий портреты европейских дам и господ разных национальностей, указывает на еще более сильное влияние Европы и, возможно, отчасти копирует европейские гравюры. Однако костюм – не смотря на шляпку с триколором у французенки – относится к предыдущему веку.

Европейское художественное влияние заметно не только в живописи, но гораздо шире – в архитектурном декоре. В Иране и Турции настенная живопись все чаще занимает место цветочного узора, который более связан с традиционным стилем. Изображение красками наносилось непосредственно на штукатурку, зачастую создавались обрамления с барочными мотивами. В Иране часто обрисовывались придворные сцены и персонажи. В Турции главным образом живописали пейзажи, часто виды Стамбула, порой и других городов, а также все



разнообразие мечетей. И портреты людей, и городские виды были чем-то новым для исламской традиции, они просто иллюстрировали вторжение европейских стилей и вкусов. Для оттоманских художников вестернизация в пейзажной живописи проходила легче, чем в портретной. Оттоманское искусство имело свою традицию “топографического” рисунка. Изображение сцен и зданий не вызывало сложных нравственных и религиозных проблем, как изображение человеческого тела. По той же причине даже во времена, когда влияние европейской живописи и архитектуры стало не просто мощным, но доминирующим, все же существовало тотальное сопротивление против скульптуры и даже архитектурного рельефа.

Новые тенденции в изобразительном искусстве Турции, Ирана и мусульманской Индии не имели параллелей в арабских странах, где искусство миниатюры почilo еще в Средние века и где архитектура, за исключением далеких западных краев Северной Африки, была не более чем провинциальной копией оттоманских стилей. До второй половины XIX века западное искусство и архитектура не имели ни малейшего влияния в Египте и других арабских странах.

Музыке из чужой культуры, пожалуй, было труднее проникнуть, чем живописи. Интерес Запада к художествам Азии и Африки был гораздо больше, нежели к музыке этих континентов. Мусульмане восприняли и воспроизводили западную живопись задолго до того, как стали слушать западную музыку. В относительно недавние времена эти интересы и влияния были в самом деле нулевыми. Первые мусульманские путешественники в Европу почти не имели никакого отношения к музыке, и вряд ли слышали ее. Ибрагим ибн Якуб, говоря о германцах, заметил:

*Я никогда не слыхивал худшего пения, чем у жителей Шлезвига. Это фырчанье, исходящее из их глоток, напоминает собачий лай, но более зверский<sup>2</sup>.*

Спустя столетия, оттоманец Евлия Челеби в Вене был более терпимым. Кроме всего прочего, он описал оркестр неверных, чьи музыкальные инструменты звучат, как он заметил, совершенно отлично от музыкальных инструментов в Турции,

но обладают “чрезвычайно привлекательным, теплым и плавным звуком”. Он также отозвался с похвалой о выступлении и внешнем виде венского хора мальчиков. Если не говорить о книгах, то для него это было самым близким приближением к культурной жизни Европы. Во время своего пребывания в Париже Мехмед Ефенди добросовестно ходил на оперы, но воспринимал их больше как театральное, нежели музыкальное явление:

*Есть в Париже особое развлечение под названием опера, где показывают чудеса. Там всегда большая толпа людей, все великие мира сего приходят туда. Часто бывает регент, время от времени бывает сам король, и я тоже решил сходить... Каждый садится согласно своему чину, и я сел рядом с креслом короля, где был постелен красный бархат. В тот день присутствовал регент. Не могу сказать, сколько там было мужчин и женщин...*

*Место роскошное; лестницы, колонны, потолки и стены – все в золоте. Эта позолота и блеск золоченых нарядов на дамах, как и драгоценностей, что избилуют на них, – все в свете сотен свечей – производят самое прекрасное впечатление.*

*Перед зрителями, в том месте, где находятся музыканты, висит парчовый занавес. Когда все усядутся, занавес поднимается и появляется дворец с актерами в сценических костюмах и почти дюжина ангелоликих дев в платьях с галунами, что излучают новый свет в аудиторию. Потом возникает музыка, вслед за тем затевается танец, и вот опера начинается...<sup>3</sup>*

Затем посол рассказывает о содержании оперы, описывает декорации и костюмы. Он заметил, что директор тут – важнейшая персона, и опера – это очень накладное искусство.

Марокканский визирь аль-Гассани имел что сказать об испанской музыке. Он назвал три музыкальных инструмента, признаваемых в этой стране. Наиболее популярна арфа (*арба*), на счет которой он заметил, что “она издает приятные звуки в руках умеющих на ней играть”, и что ее используют в церквах, на праздниках, и она имеется в большинстве испанских домов. Нет



лютни, но испанцы любят инструмент, напоминающий ее и называемый “гитара”. Затем, говоря о церквах и богослужении, он упоминает третий инструмент, орган – “очень большой инструмент с посеребренными трубами, издающими замечательные звуки”. Посетив Испанию в 1690 году, визирь узнал об испанской музыке не более чем это. Оттоманский посланник Вазиф, приехавший в Испанию на девяносто лет позже, мог сообщить еще меньше. Испанцы, как он заметил, обожают музыкантов и певцов, и он привез их с собой в Турцию. Он не восхищался: “Все знатные люди, по воле короля, приглашали нас к себе на обед, и мы страдали от их навоящей скуки музыки”.

Классическая исламская музыка в основном ограничивалась только традиционным пением и передавалась изустно; в XVII и XVIII веках не делалось никакой нотной записи, так что мы не можем судить о влиянии европейских звучаний. Первый официальный шаг к западной музыке был сделан после устранения янычарства в 1826 году. Султан, проводя модернизацию своих вооруженных сил, решил заменить знаменитый янычарский тростниковый *мехтер*, трубы, цимбалы и литавры оркестром западного образца.

В 1827 году *сераскир*, то есть военный командир, Мехмед Хосрев-паша просил сардинского министра в Стамбуле помочь ему приобрести набор музыкальных инструментов, который используют военные оркестры Сардинии. Он также просил одолжить дирижера, чтобы он обучил группу первых музыкантов. Власти Сардинии и Турции пришли к соглашению, и тогда Джюзеппе Доницетти, брат композитора Гаэтано Доницетти, был направлен в Стамбул, где он руководил или, скорее, командовал императорским оркестром и впоследствии возглавил Императорскую Оттоманскую Школу Музыки, призванную обеспечить армию нового стиля барабанщиками и трубачами. Эти начинания были описаны его европейскими современниками, посетившими Турцию. Итальянский соотечественник отметил: “Менее чем за год молодые люди, прежде не слышавшие европейской музыки, были обучены синьором Доницетти, профессором из Бергамо, так, что теперь они могут создавать вполне сносные военные оркестры, в которых каждый исполнитель

способен читать ноты и играть довольно хорошо”.

В книге, опубликованной в 1832 году, английский путешественник поделился своим впечатлением от такого оркестра:

*...Турки музыкальны от природы, но эти молодые люди не имеют времени на приобретение навыка, ибо судьба ставит перед ними иные цели. Это только зачатки великой империи; когда они закончат свои испытательные занятия в школе, изучат Коран и вместе с тем музыку, они будут способны занять важные посты; и полагаю я, глядя на них, что через месяц мы увидим капитана фрегата с флейтой, начальника крепости с басовым барабаном, командира кавалерийского полка с рожком...<sup>4</sup>*

Доницетти был возведен в чин *миралая* и стал пашой. В последующие годы он обучал и руководил оркестром девушек из гарема, во славление слуха султана Абд аль-Хамида II.

Не смотря на это и еще на ряд дальнейших мероприятий, принятие западной музыки исламским миром шло очень медленно. Хотя некоторые талантливые композиторы и исполнители из мусульманских стран, особенно из Турции, имели успех в западном мире, на родине отклик на их музыку был до сих пор относительно слабым. Музыка, как и наука, является внутренней цитаделью западной культуры, одной из тайн, в которую должны проникнуть новоприбывшие.

Было одно только массовое представление, которое совсем не привлекало мусульман, – испанский бой быков. Марокканский посол Гассани неодобрительно описал один из таких боев, но, очевидно, в этом случае тореадором выступил любитель, еще не ставший профессионалом:

*...Кто-то гибнет, а кто-то убивает быка. Король занимает свое личное ложе над ареной. Его сопровождают супруга и свита. Люди всех сословий сидят на местах, плата за каждое из которых за один день праздника намного превышает плату за весь год...*

Аль-Газзаль, другой посол Марокко в Испании, выразил неприязнь сильнее:



*Когда нас спросили, мы в дань вежливости ответили, что нам нравятся их игрища, но на самом деле мы против, ибо терзания животных не приемлемы нами ни по Божьему закону, ни по закону природы...*

Иные представления имели большой успех. Например, Гатти Ефенди, посетивший Вену в 1748 году, отметил:

*У них в Вене есть игровой дом в четыре или пять ярусов, театр, чтобы показывать их постановки, которые называют комедией или оперой. Там собираются мужчины и женщины всякий день, кроме дня для посещения церкви; и очень часто император с императрицей самолично приходят туда, чтобы занять свои личные ложи. Прелестнейшие немецкие девушки и прекраснейшие молодые люди в золотых нарядах исполняют различные танцы и чудные сценки; отстукивая ногами по сцене, они дают редкостный спектакль. Иногда они представляют действия из Книги Александра, иногда разыгрывают любовные истории, чьи сокрушительные молнии испепеляют убежища терпимости и безучастия.*

Влияние более непосредственное, чем при случайных визитах, оказывали еврейские иммигранты из Европы, которые давали драматические спектакли в Турции в XVI и XVII веках. За ними последовали греческие, армянские и даже цыганские театральные труппы. Евреи, в частности, новоприбывшие из Европы, сыграли важную роль в процессе формирования у турков понятия о театральном спектакле. Они поставили первый в исламской стране спектакль, они же обучили первых мусульманских актеров, в основном цыган. Во времена султана Мурада IV (1623-1640) выступления молодых цыган проходили во дворце каждый четверг. Эти влияния весьма содействовали развитию самобытного турецкого искусства, *орта ойуну*, то есть народного, во многом импровизированного драматического представления, отличного от итальянской *Коммедиа дель'Арте*. Образец такого представления изображен на миниатюре, уцелевшей в альбоме султана Ахмеда I (1595-1603). Турецкое искусство *орта ойуну* имеет несколько источников – сохранившаяся традиция

античных мимов, спектакли нового типа, введенного испанскими евреями, а также, во все возрастающей мере, собственно пример итальянского театра, ставшего известным благодаря европейцам, жившим в Стамбуле, и контактам с Европой, особенно с Италией. Возможно даже, что европейские пьесы стали известны в этой самой версии. Тема Отелло, например, вполне понятная мусульманской аудитории, положила основу для народного и популярного искусства *орта ойуну*.

Турецкий пример популярного драматического спектакля оказался заразительным и далее на востоке, в Иране, где постановка, изображающая мученичество Хусейна и его рода, впервые осуществлялась в конце XVIII – начале XIX века.

Однако для западной литературы был поставлен барьер. В случае изобразительных, зрелищных и музыкальных искусств, нужно лишь видеть и слышать, а еще иметь начатки понимания вообще. Но есть трудность иного рода, а именно – овладение иностранным языком и обретение страсти к познанию.

Примечательно, к примеру, что даже образованные мусульмане, приехавшие в Европу в качестве посланцев, не проявляют особого интереса к европейской словесности. Разумеется, им интересны лишь плоды их собственной цивилизации. Так мусульманские посланники в Испании упоминали о великом собрании арабских манускриптов в библиотеке Эскуриала. Далеко не удовлетворенные таким вот расширением мусульманского культурного влияния, они смотрят на эти книги как на пленников в руках неверных; они требуют скорее их освобождения, а не исполнения ими роли носителей мусульманской культуры на Западе. Оттоманский посол Вазиф, которому была показана библиотека в Эскуриале и вручена копия каталога арабских книг, совершенно искренне заявил: “Когда мы обнаружили, что в библиотеке имеется около десятка ранних рукописей Священного Корана и бесчисленные сочинения по Святому Закону, теологии и традиции, мы были глубоко тронуты и опечалены”. Марокканские посланники зашли так далеко, что включили книги из этого собрания в свой список мусульманских невольников, за которых надлежит внести выкуп. Невольники повышаются в цене, когда за них отдаются



большие суммы. Высокая ценность арабских манускриптов не связана с их литературной оценкой. Скорее, она связана с желанием вызволить арабо-мусульманские писания из осквернения и изгойства. В том же духе, марокканский посол XVIII века, аль-Микнаси, даже хотел “выкупить” мусульманские монеты, чтобы они не вращались в руках неверных, ибо несут на себе имена Бога и Пророка, а также священные строки Корана. Марокканские посланники не питали интереса к европейским книгам; из турок только Евлия описал свое посещение христианской библиотеки, что в венском соборе Св. Стефана.

Он был впечатлен обширностью библиотеки – куда большей, чем библиотеки мечетей Стамбула и Каира, причем содержащей “множество книг на всех начертаниях и языках неверных”, – и оценил попечение о ее сохранности: “Неверные, при всем своем неверии, чтут все, что полагают словом Божиим. Они чистят от пыли все свои книги еженедельно, призвав к этому делу семьдесят или восемьдесят слуг”. Должно быть, это первый пример сравнения мусульман с европейцами, в котором последние выигрывают и, следовательно, достойны подражания. Есть еще несколько примеров, возникших до реформ. Один из них двусмыслен. В венской библиотеке, как заметил Евлия, хранится много иллюстрированных томов: “Но у нас картины запрещены и поэтому нет разрисованных книг. По той же причине так много их в венских монастырях”. Из наличествующих фолиантов он называет только *Малый Атлас* и *маппемонд*, и обращается в основном к “трудам по географии и астрономии” – другими словами, к практическим наукам, которым можно поучиться у европейцев. Об искусстве и литературе Запада Евлия не сказал ничего.

Оттоманская держава проявляла к франкской Европе то же отношение, что и классический халифат к Византии. Необходимым было только политическое и военное знание, польза могла быть только от науки и разработки вооружения. Остальное безынтересно. Все же к XVIII веку внушительный свод арабской и, в меньшей степени, персидской и турецкой поэзии был доступен в переводах на большинство европейских языков, хотя ни одного литературного произведения не существовало в переводе с

европейского языка на какой-либо из исламских. Первым турецким сочинением, имеющим западный источник, было переложение Али Азизом адаптации “Тысяча и один день” (*Mille et un jour*) Пети де ла Круа. Но это само по себе было попури на темы “Тысячи и одной ночи” – произведения, впервые тогда переведенного на французский и едва ли способствующего открытию собственно западной литературы.

Следующей книгой для перевода стала “Телемак” (*Tülûmaque*) Фенелона; ее арабская версия был подготовлена в Стамбуле в 1812 году арабом-христианином из Алеппо. Она никогда не печаталась, но сохранилась рукопись в парижской Национальной библиотеке. Похоже, что “Телемак” вызвал особый восторг у мусульманских читателей на Ближнем Востоке. Через полвека эта книга стала первой переведенной и опубликованной и на турецком и на арабском языках.

Другим ранним переводным произведением была арабская версия “Робинзона Крузо” (Defoe’s *Robinson Crusoe*), опубликованная на Мальте в начале XIX века. Не прошло и десятилетий, как французские, а потом и английские литературные сочинения появились на арабском и турецком языках. Тем не менее, “Робинзон Крузо” и “Телемак” послужили хорошими проводниками к сокровищам европейской литературы.

#### Примечания

<sup>1</sup> Здесь и далее автор цит.: Mehmed Efendi, *Le paradis des infidels*, ed. Gilles Veinstein, (Paris, 1981).

<sup>2</sup> Автор ссылается на изд. *in editio princeps* by F. Wÿstenfeld: *Zkarija ben Muhammed ben Mahmud al-Cazwini’s Kosmographie*, II, *Kitab Athar al-bilad*. *Die Denkmöler der Ländner*, (Guttingen, 1848). // Quazvini, p. 404.

<sup>3</sup> Mehmed, pp. 83ff.

<sup>4</sup> Далее цит. по перевод. изд.: Bernard Lewis. *The Muslim Discovery of Europe*, X. *Cultural Life*. – London, 2003, pp. 273-275.



АЛЕКСАНДР ХАМИДОВ

# ФЕНОМЕН ОБСЦЕННОГО

Статья Вторая

## Процесс конституирования оппозиции “пристойное – обшценное”

В настоящей статье воспроизводится, с некоторыми изменениями, текст, опубликованный в журнале “Адам Элеми” (2001, № 2.), статья Первая вышла в альманахе “Тамыр” (№1(2), 2000).

Мы выяснили /1/, что феномен обшценного отсутствует в архаической культуре; искать его следует в культуре постархаической. Разложение Архаики, архаического типа социальности и переход к Постархаике (строже: к *антагонистическому* типу социальности) – процесс сложный, многоступенчатый и многопланый. Последнее означает, что здесь

изменения и трансформации осуществляются одновременно на разных уровнях (в разных планах), с разной скоростью и с разной степенью влияния на ход исторического процесса. Это также значит, что здесь зарождаются, существуют и набирают силу одновременно несколько тенденций, каждая из которых участвует в преодолении Архаики.

Мы обратим внимание лишь на *три* основные, имеющие непосредственное отношение к нашей теме, т.е. о б у с л о в и в ш и х конституирование в составе культуры оппозиции “пристойное – обшценное”. При этом следует отметить, что две из них были в свое время обозначены и проанализированы М. М. Бахтиным; обозначение, анализ и интерпретация третьей (повторяем: в плане темы настоящей статьи, а не вообще) принадлежит автору настоящего текста. Сначала мы их обозначим, а затем поочередно дадим им более или менее развернутую характеристику. *Первая* – тенденция расчленения общественного Целого на сферы публичной и приватной жизни; *вторая* – тенденция расслоения Общества как Целого на сферу официального





и сферу *вне-официального*; *третья* – тенденция урбанизации, или расслоения человеческой действительности на Город и Деревню.

Однако начнем мы наше рассмотрение не с них, а с тенденции, зародившейся в недрах Архаики задолго до вышеназванных. Это тенденция *маскулинизации* культуры, т.е. трансформации отношения между Мужчиной и Женщиной на началах доминирования первого. Сама по себе данная тенденция непосредственно не ведет к конституированию оппозиции “пристойное – obscene”. Однако она наложила весьма отчетливую печать на эту оппозицию и особенно на характер некоторых форм и способов функционирования obscene в составе культуры (в частности, на obscene – и что важнее – на *инвективную* – obscene лексику). Но об этом мы, разумеется, в данной статье говорить еще не будем. Итак, начнем с тенденции маскулинизации.

### 1. Тенденция маскулинизации культуры и цивилизации

*Существуют два понятия, принадлежащие к древнейшим, с которыми человечеству приходилось с самого начала кое-как перебиваться в своей духовной жизни. [...] Я говорю здесь о понятиях: мужчина и женщина.*

Отто ВАЙНИНГЕР /2/

*Знаем ли мы вообще, в чем суть различий между мужчиной и женщиной?*

Эрих ФРОММ /3/

*Все ныне существующие концепции сущности мужчины и женщины состряпаны наспех и очень приблизительно.*

Юлиус ЭВОЛА /4/

“Человек, - писал Н. А. Бердяев, - является существом половым, то есть *половинчатым*, ущербным и стремящимся к восполнению, не только в своей физиологии, но и в своей психологии” /5/. Но и, разумеется, не только в них: ведь Человек – многомерный и многоуровневый Микрокосм. Мужчина и Женщина суть *противоположности*. Их противоположность, во-первых, *примордиальна* как филогенетически, так и онтогенетически /6/, во-вторых, обнаруживается

на всех уровнях Человека как Микрокосма. Стало быть, противоположность эта глубоко *онтологична*, укоренена в мире Бытия и в до-бытийном мире Небытия /7/.

При этом, во-первых, Мужчина и Женщина суть противоположности отнюдь не *дуалистического* типа; поэтому тезис об их якобы “*взаимодополнительности*” принципиально *нерелевантен*. Они суть *нераздельно-неслиянные* полюсы единого целого - Человека. По своему *типу* они аналогичны полушариям головного мозга, соотносящимся по принципу *функциональной асимметрии* /8/. С одной стороны, Мужчина и Женщина *самосузи*. “Вот почему для каждого из полов критерием меры не может служить пол противоположный, но только сама по себе “идея” его пола, собственного” /9/. Но, с другой стороны, и Мужчина, и Женщина содержат в себе в снятом виде собственную противоположность. То есть “в каждом человеке есть и мужское и женское, но в разных соотношениях” /10/. Причем присутствует не на каких-то отдельных уровнях, но *на всех* (и на соматическом, и на энергетическом, и на психическом, и на интеллектуальном, и т.д.).

Во-вторых, Мужчина и Женщина - противоположности, онтологически *эквивалентные, равнодостоящие*, являясь незаместимыми ипостасями Человека, его бытийственными модальностями. Они объективно соотносятся по *горизонтали*, а отнюдь не по *вертикали*, т.е. между ними изначально не существует отношения *иерархии* /11/. “Вопрос “выше ли женщина мужчины или ниже по сути, по положению?” *бессмыслен...*” /12/. Равно как бессмыслен и аналогичный вопрос относительно Мужчины. Однако эта онтологическая *эквивалентность* Мужчины и Женщины в границах социо-культурного измерения интегральной сущности Человека (а оно является преимущественной формой бытия Человека в Мире) подверглась *деформации* еще в недрах глубокой Архаики. Но прежде чем перейти к этому, коснемся еще одного аспекта муже-женской определенности Человека.

Н. А. Бердяев писал: “Пол не есть только специальная функция в человеке, связанная с половыми органами; он разлит по всему организму человека” /13/. Более того. “Пол имеет природу



духовную и плотскую, в нем скрывается метафизика духа и метафизика плоти. Пол – не физиологической и не эмпирической природы, в нем скрыты мистические глубины” /14/. Но у пола имеется еще и социо-культурная ипостась. Можно поэтому сказать, что пол разлит во всей человеческой, социо-культурной действительности, во всем мире Человека. В этой связи над полом чисто биологическим (анатомо-физиологическим) надстраиваются уровни социо-культурного (или проще: социального) пола. Благодаря усилиям теоретиков феминизма для их фиксации были взяты термины из английской языковой традиции. Термином *sex* стали обозначать био-пол, термином *gender* – социо-пол. С первым Человек рождается, второй он приобретает в процессе социализации /15/. Попутно отметим, что многим представителям феминистских, женских и гендерных исследований подчас непреодолимую трудность составляет решить проблему соотношения пола и гендера. Они то впадают в дуализм, то в абстрактное отождествление /16/.

Не вдаваясь в детали, напомним, что Человек многомерен и многоуровнев. Его уровни соотнесены по логике иерархии. Такова же и архитектура мира человека. Не следует впадать ни в половой, ни в гендерный редукционизм; Человек больше всего этого. Но наиболее, конечно, явленными предстают его половое и гендерное измерения. На каждом из уровней функциональная асимметрия мужского и женского Начал проявляется специфически. Можно поэтому говорить и о *гендерной асимметрии*, причем в *положительном*, а не только в отрицательном (как её толкует феминисты и иже с ними) смысле. “В обществе возникает система норм поведения, предписывающая выполнение определенных половых ролей; соответственно возникает жесткий ряд представлений о том, что есть “мужское” и “женское” в данном обществе” /17/. Эти представления могут быть онтологически релевантными, но могут быть (а на деле – так только и бывают, о чем – ниже) и иррелевантными. Стало быть, существует *гендерное измерение* человеческой действительности и исторического процесса вообще.

Перейдем теперь к упомянутой выше деформации этого измерения. Суть ее в следующем.

Таким исследователям, как Л. Г. Морган, Дж. Мак-Ленан, Й.-Я. Бахофен (к ним примыкал и Ф. Энгельс) исторический процесс в его гендерном аспекте представлялся в виде последовательно сменяющихся друг друга фазисов: *промискуитет – матриархат – патриархат*. В современной науке эта “трехчленка” подвергается сомнению, а вопрос о матриархате и патриархате как об исторических стадиях является дискуссионным. В то же время существование в Архаике таких принципов установления родства, как *матрифилиация* и *матрилинейность*, с одной стороны, и *патрифилиация* и *патрилинейность* – с другой, считается общепризнанным фактом. Кроме того, наряду с *унилинейной* формой линейно-степенного родства встречалась и его *билинейная*, или *когнатная*, форма /18/.

Очевидно, на определенной стадии одни принципы преобладали в одних архаических общностях, другие – в других. Но постепенно, по мере развития форм предметной деятельности и усложнения общественной организации набирает силу тенденция *вытеснения* матрифилиации и матрилинейности патрифилиацией и патрилинейностью. С определенного времени эта тенденция стала *необратимой*. Это совпало с тем периодом человеческой истории, который вслед за английским археологом Г. В. Чайлдом принято называть *неолитической революцией*, начавшейся примерно 20 – 40 тысяч лет тому назад. Суть ее в следующем. “За миллионы лет до этого периода наш предок прошел путь от обезьяноподобного существа до похожего на нас кроманьонца, в то время как каменные орудия его почти не претерпели изменений. За последние десятки тысяч лет наблюдается обратная картина: бурная эволюция орудий и орудийной деятельности вплоть до современного машинного производства и очень незначительные изменения морфологии” /19/. В этот же период происходит интенсивный переход от *присваивающего* хозяйства к хозяйству *производящему*. На планете наступила *неолитическая эра* (длящаяся и поныне /20/, но уже близящаяся к завершению).

С наступлением этой эры Человек наращивает свою *техносферу*, т.е. сферу *средств*, что ведет к трансформации общего Миро-отношения (в частности, происходит *хтонизация* всей жизнедеятельности, а вместе с ней – сферы



сознания /21/ и общего Мироздания). Но самой радикальной, поистине судьбической, трансформацией стала *гендерная трансформация*, т.е. принципиальное изменение *статуса Мужчины и Женщины* в Социуме.

Стабильная (и отныне на многие тысячелетия перманентная) ориентация Человека на орудийную деятельность, расширенное воспроизводство, развитие и совершенствование орудийной сферы влекло за собой появление новых, притом часто специализированных форм предметной деятельности, что в свою очередь стимулировало развитие орудийной сферы, и т.д. Развивалась не только материально-производственная, хозяйственная деятельность, но и военное дело. В этой ситуации социумно значимыми и востребованными становились как раз те атрибуты и способности Человека, которые психо-соматически присущи *Мужчине*. Психо-соматические и физиологические особенности Женщины теперь становятся социумно *менее* значимыми. Женщина постоянно выпадает из престижных видов производственной деятельности (она то беременна, то кормящая, то у нее регулы, и т.д.). Это объективно *выдвигает* Мужчину на передний план Социума и влечет *отодвигание* на задний план Женщины. Постепенно Мужчина занимает *доминирующее* положение в Социуме.

Постепенно же, но неуклонно и всё более интенсивно и со всё нарастающими темпами, осуществляется трансформация всей системы социумных отношений *на началах мужской доминанции*. Происходит всё более набирающая силу и с определенного времени становящаяся необратимо-тотальной *маскулинизация* всей жизнедеятельности архаического Человека: всей его культуры и цивилизации. Более того, утверждается *маскулино-центризм* (феминистки применяют другой термин - *андроцентризм*), т.е. Мужчина становится действительным *центром* и *вершиной* Социума. Всё мужское и мужски значимое теперь определяется как *высшее* и первостепенное, как подлинно человеческое, как норма и образец. Масштабы, применимые только и исключительно к Мужчине и к мужскому, возводятся в *единое* и *всеобщее* Мерило. Маскулино-центризм дает метастазы и поражает всю сферу сознания, сферу нормативной

регуляции, ценностные ориентации и вообще мироздание, порождает своеобразные обычаи, традиции, привычки, стереотипы, предрассудки и т.д. Постепенно этим центризмом пропитывается и *женское* сознание, так что со временем Женщина адаптируется к новым установлениям, привыкает к ним, воспринимает их как должное и становится нечувствительной к произошедшей деформации между-гендерных отношений.

Следует специально отметить, что маскулинизация и маскулино-центризм повлекли за собой перестройку Социума в гендерном аспекте *по вертикали*: Мужчина отныне занимает в общественном Целом *верхнюю* позицию, Женщина же - *нижнюю*. Следует специально отметить, что данное отношение есть не *иерархия*, а *субординация*. Как отмечает В.С.Непонящий, "субординация есть тот относительный, временный и внешний "порядок" ценностей, который людям в жизни видится или который они сами сознательно или невольно устанавливают (порой даже думая, что он таков и есть или должен быть), - в то время как иерархия есть порядок ... "предвечный", то есть абсолютный и объективный" /22/. Конечно, понятия субординации и иерархии распространяются не только на ценности. Они применимы ко всему в мире Человека, как и в Универсуме.

Отношение *Мужчина - Женщина* по своей онтологической сущности не является ни отношением иерархии, ни отношением субординации. Неолитическая революция породила между ними отношения субординации. Между Мужчиной и Женщиной фактически устанавливаются и закрепляются отношения *господства и подчинения*. Это, по сути, есть *исторически первая* форма общественного *неравенства*, возникшая задолго до кастового, сословного, классового и иного субординационного расслоения Социума.

Итак, между-гендерные отношения из *горизонтальных* превратились в *вертикальные*. Это явилось, говоря словами Ф. Энгельса, "*всемирно-историческим поражением женского пола*" /23/. Конечно, подчинение Женщины власти Мужчины не сразу стало тотальным. Поэтому применительно к первым тысячелетиям, "говоря о социальном положении женщин, необходимо всегда уточнять, какая сфера жизни имеется в виду.



В развитом первобытном обществе положение женщины в хозяйственной и домашней жизни нередко было выше, чем у мужчин, а в социально-ритуальной сфере, как правило, ниже. Что же касается общей тенденции эволюции, то она заключается в том, что мужчины постепенно захватывали бразды правления также в хозяйственной и домашней сферах” /24/.

Вся власть в Социуме переходит к Мужчине. Он определяет ход исторического процесса, регулирует все стороны жизнедеятельности, включая и разделение общественного труда. Как отмечает С. де Бовуар, “разделение труда между мужчиной и женщиной могло бы стать дружеским сотрудничеством” /25/. Могло бы стать, если бы между-гендерные отношения оставались горизонтальными. Но теперь они построены вертикально. “Занимая доминирующее положение, мужчины оказывают влияние на положение женщин в разделении труда и создании материальных благ с целью достижения собственных преимуществ. Мужчины не только предписывают женщинам соответствующую им сферу жизни, но и навязывают ее; они определяют для женщин и образ жизни, который подчиняется мужскому миропониманию” /26/.

Женское сознание, сказано выше, деформируется, пропитываясь маскулино-центристскими идеями. Но и мужское сознание тоже подвергается деформации. Это ближайшим образом проявилось в выработанных и приобретших статус стереотипов идеологизированных *канонах Мужчины и Женщины* /27/, в мифологеме *мужского превосходства и женской неполноценности*, в идеологии и практике *феминифобии*. Так, еще в конце XIX-го века О. Вайнингер приписывал Женщине всевозможные недостатки и пороки. Он, в частности считал доказанным, что “женщина бездушна, что она лишена своего “я”, индивидуальности, личности, свободы, характера и воли” и что при этом “женщина всегда требует от мужчины души...” /28/. Своеобразной *превратной* реакцией на маскулино-центризм явился *феминизм* (на характеристике которого мы останавливаться не станем).

Далее мы проанализируем те тенденции общественно-исторического процесса, которые непосредственно обусловили конституирование

оппозиции “пристойное – общественное”. Но нельзя упускать из виду то, что они зародились и набирали силу уже после того, как произошла гендерная трансформация, стало быть, осуществлялись в контексте *извращенных* между-гендерных отношений, то есть *под эгидой* маскулино-центризма.

## 2. Дивергенция публичной и частной сфер

Архаический Социум не остается неизменным на протяжении всего своего существования. Напротив, он проходит целый ряд фазисов, характеризующихся трансформацией его структуры и прежде всего взаимосвязей между индивидом и Социумом и между индивидом и другими индивидами. Конечно, в архаическом типе социальности, как и далеко за его временными пределами /29/, доминирующими в Социуме являются *гетерономные* связи (по терминологии К. Г. Маркса, отношения личной зависимости, по терминологии Г. С. Батищева, социал-органические связи закрытого типа). Однако и место этих связей в составе Социума, и их характер исторически претерпевают трансформацию.

В самом начале исторического процесса лежат общины (независимо от их типа), всецело базирующиеся на *кровнородственных* отношениях их членов. “Их структура есть структура генеалогического древа” /30/. Здесь индивиды несвободно со-принадлежат Общине как Целому, каждый из них есть простой орган этого Целого-Организма. И хотя всякое Общество, в том числе и такое, есть “продукт взаимодействия людей” (Маркс), этот продукт подчиняет своей власти своих творцов. Просто на первых порах в историческом процессе социо-культурно оправданно для данного этапа доминирует социумо-центристская тенденция, подчиняющая жизнедеятельность индивидов задаче упрочения и воспроизводства наличного конечного Социума /31/. Постепенно кровнородственные связи, во-первых, оттесняются на периферию набирающими силу собственно человеческими, социокультурными отношениями, во-вторых, сами подвергаются окультуриванию.

Человек – существо трансцендирующее.



Неуклонно развиваются и дифференцируются формы предметной деятельности. становятся более содержательными и многообразными связи и отношения между людьми, зарождается и усиливается разделение и расщепление деятельности (и в частности, труда). Постепенно набирает силу тенденция относительного *обособления* индивидуума от социального Целого, тенденция относительной его *автономности*. И если на самых ранних ступенях исторического процесса (особенно в кровнородственной Общине) человеческий индивидуум не только предстает как функциональный орган социумного организма, но и весь он всецело *непосредственно* общественен и у него еще *нет* внутреннего - *человеческого* по своему содержанию и смыслу - мира /32/, то в ходе дальнейшей истории суть дела меняется. У относительно автономного индивида появляются свои *индивидуальные* (частные, приватные) интересы и цели, формируется собственный внутренний мир (“индивид для себя самого”).

Последней фазой Архаики является так называемая *земледельческая Община*. Ее спецификой является социумный *дуализм*: единство и сосуществование общинной (публичной) и частной (приватной) собственности. Стало быть, на данной ступени Архаики единое социумное пространство *расслоилось* на *публичную* и *приватную* сферы, сформировав соответственно *публичного* и *приватного* Человека. Стало быть, к этому времени прежде единая и единственная непосредственно общественная (социумная) жизнь Целого-и-индивидов, *расслаивается* на, с одной стороны, *опосредствованно* общественную, т.е. *индивидуально-приватную*, и на, с другой стороны, *непосредственно* общественную (социумную), но существующую как бы *рядом* с первой и вместе с тем *над* ней общественно-публичную сферы. Стало быть, топография Социума трансформируется не только по ценностной *горизонтالي*, но и по ценностной *вертикали*.

В публичной сфере концентрируются все социумно и исторически значимые реалии; эта сфера сосредоточивается в Центре и на Вершине Социума. В приватную сферу отходят быт и обиход, индивидуально или семейно значимые реалии; она сосредоточивается на Периферии и Внизу

Социума. Приватная сфера тяготеет к *закрытости*. “Все её события – *частное дело* изолированных людей: они не могут совершаться “на миру”, публично... Публичная же жизнь, всякое событие, имеющее хоть какое-нибудь общественное значение, по существу, тяготеет к опубликованию, необходимо предполагает зрителя, судью, оценивающего, для него всегда есть место в событии, он – *необходимый* (обязательный) участник его” /33/.

Итак, “высоким стилем” говоря, публичная сфера – это сфера Бытия, приватная – сфера Быта. Расщепляется и расслаивается не только социумное пространство, но и социумное время, прежде *единое*. Наступила пора, “когда время личных, бытовых, семейных событий индивидуализировалось и отделилось от времени коллективной исторической жизни общественного целого, когда появились разные масштабы для измерения событий *частной* жизни и событий *истории* (они очутились в разных плоскостях)” /34/. Конечно, астрономическое и календарно-хронологическое время осталось единым. Однако *событийно* оно перестало быть таковым. При этом если в сфере публичной жизни время сохраняет свою целостность и единство во всех его модусах (прошлого, настоящего и будущего), то в сфере “частной жизни время лишено единства и целостности. Оно раздроблено на отдельные отрезки, охватывающие единичные бытовые эпизоды” /35/. При этом ценностно значимые события и вехи индивидуальной или семейно-бытовой, обиходной жизнедеятельности теперь ни в какое сравнение не идут с ценностно значимыми событиями и вехами социумно-исторической жизнедеятельности. И те и другие теперь не только *не равнодостоинны*, но и *несоизмеримы*. Всё публичное по презумпции полагается и воспринимается как заведомо несравнимо более значимое и ценное, чем любое событие или любой феномен приватной сферы.

Вместе с расслоением Социума на публичную и приватную сферы расщепляется и сам Человек: он становится *двойственным*. “В нем разделились ядро и оболочка, внешнее и внутреннее” /36/. Его жизнь также стала двойственной: одна – жизнь в публичной сфере (публичная жизнь), другая – жизнь в приватной сфере (приватная жизнь). Но соотношение этих двух жизней в каждом Человеке



индивидуально. В соответствии с социумным разделением деятельности и социумной стратификацией индивидуумов у одних оказывается больше представлен и артикулирован момент публичности (публичный модус жизни), у других же – приватный. Более того, одни индивидуумы оказываются более определены со стороны публичной сферы (это прежде всего носители власти и функциональные обеспечители социумных устоев – вожди, жрецы, военачальники и т.д.), другие – со стороны приватной сферы (простолюдины всех рангов, а также почти поголовно – женщины).

Тенденция дивергенции публичной и приватной сфер достигает своего апогея в пределах Архаики в земледельческой общине. В то же время отношение между ними здесь еще не приобрело форму антагонизма. Это – перспектива постархаической истории. Тем не менее принципиальная трансформация Социума уже произошла. Для темы нашего цикла статей в этом процессе дивергенции двух сфер существенно следующее.

В предыдущей статье этого цикла отмечалось, что для Архаики *узловые моменты жизнепроявления* (напомним, что М. М. Бахтин именует их “элементами комплекса”, “членами соседства” и “рядами жизни”) индивидного бытия, бытия Социума и бытия Природы представляли качественно изоморфными и сущностно эквивалентными, т.е. воспринимались тремя модусами единой “субстанции”. Теперь необходимо в это положение внести коррективы. Общая парадигма, конечно, сохраняется на протяжении всей Архаики, а некоторые ее аспекты – и в Постархаике. Расслоение социумной действительности на публичную и приватную сферы влечет за собой прежде всего выделение и обособление “индивидных жизненных рядов” от “социумных рядов” и от социумного Целого вообще. Тем самым прежде единые (изоморфные и эквивалентные) для обоих рядов ансамбли узловых моментов жизнепроявления наделяются самостоятельностью относительно друг друга и распределяются по противоположным сферам Социума: одни отходят в приватную, другие – остаются в публичной.

Вместе с этим происходит переосмысление *ценностного статуса* каждого из узловых

моментов ансамбля. Когда-то равнодостоинные и равноценные, они становятся *разно-достоинными*, и *разно-ценными*. Под влиянием этой аксиатики происходит *деструкция* прежде единого ансамбля и дислоцирование одних из элементов комплекса преимущественно (а некоторых – и всецело) в публичной сфере, других – в приватной. “Члены комплекса переживают внутреннее распадение и трансформацию. Такие члены соседства, как еда, питье, половой акт, смерть, отходят в *быт*, уже индивидуализующийся. С другой стороны, они входят в *обряд*, приобретая здесь *магическое* значение (вообще специфически культовое, ритуальное). Обряд и быт тесно сплетены друг с другом, но внутренняя граница между ними уже есть... Эта граница становится все резче и четче” /37/. Постепенно обособляются относительно друг друга быт, обряд и материальное производство, что сказывается и на “членах комплекса”. В частности, вне-ритуальная, вне-обрядовая, вне-культовая и аналогичная этому сексуальная жизнь (и вообще весь генитально-коитальный комплекс) уже сосредоточивается исключительно в приватной сфере, оказывается *лишь ее* принадлежностью и достоянием. Теперь она уже *не входит* в публичную сферу: отныне она в ней, в ее хронотопе уже *иррелевантна*, т.е. *не-уместна*; им в ней *нет места*. То же можно сказать и об уринационно-дефекационном комплексе. Публичная сфера теперь стремится не допускать внутрь себя *всю* область Телесного Низа.

В данном пункте содержится ряд важнейших условий для выделения феномена общественного. Ряд, но *не всё*. Решающим оказалось влияние другой тенденции, действие которой фактически явилось полным разрушением Архаики и переходом Истории в пост-архаическую эпоху. Уделим внимание этой тенденции.

### 3. Контрадикторность сфер официального и вне-официального

Уже в земледельческой Общине, этой последней фазе архаического типа социальности, имело место имущественное неравенство, складывалась групповая дифференциация индивидов. Эта тенденция усиливалась и в результате появилось государство, этот надгробный памятник Архаике. Государство –



первый социумный институт, и он остается главным на долгие тысячелетия. Постепенно формируются и иные институты, обслуживающие государство. Эта тенденция возникновения всё новых и новых социумных институтов получила название *институционализации*. Институционализация различных сфер и форм общественно-человеческой жизнедеятельности неизменно сопровождалась и обеспечивалась *функционализацией* индивидного и группового бытия в Социуме. Социум расщепляется и структурируется *по вертикали*: на одном его полюсе и *Внизу* находится гражданское общество (в широком смысле), на другом полюсе и *Наверху* сосредоточена система социумных институтов во главе с государством. В этой связи “человек не только в мыслях, в сознании, но и в *действительности*, в жизни, ведет двойную жизнь, небесную и земную, жизнь в *политической общности*, в которой он признаёт себя *общественным существом*, и жизнь в *гражданском обществе*, в котором он действует как *частное лицо*, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до роли средства и становится игрушкой чуждых сил” /38/.

Процесс институционализации М. М. Бахтин именуется процессом *официализации*, а институциональную сферу – соответственно *официальной*. Ей, стало быть, противостоит сфера *вне- и не-официальная*. При этом сфера официального максимально смыкается и срастается со сферой публичного, а сфера внеофициального – со сферой частного. Эти сферы поэтому можно именовать соответственно *официально-публичной* и *внеофициально-частной*. Официально-публичная сфера – это сфера, где сосредоточена государственная власть, армия и судебные органы, религиозные учреждения и т.д. Эта сфера *насквозь маскулинизирована*; Женщина почти всецело *вытеснена* в сферу внеофициально-частную и допускается лишь на периферию официально-публичной сферы (разумеется, исключения всегда существовали, но они не являлись репрезентативными). Это закрепляло и без того низкий социумный статус Женщины, гласно или негласно санкционированный официальной сферой и ее институтами.

Отношение между вышеназванными сферами

Социума, разумеется, строится *по вертикали*. При этом в связи с усиливающейся тенденцией официализации происходят следующие изменения. Вертикаль становится более четкой, а демаркация между официальной и внеофициальной сферой приобретает более строгий характер. Между ними устанавливается ценностная дистанция и отношение *контрадикторности*. Эти сферы становятся более автаркичными относительно друг друга и до известной степени взаимно непроницаемыми. Индивид, ведущий преимущественно официально-публичный образ жизни, и индивид, ведущий преимущественно внеофициально-частной образ жизни, несопоставимы и взаимно чужды друг другу по большинству параметров. У официально-публичного Человека появилось множество функций, потребностей и интересов, форм проведения досуга и т.д., которые просто-напросто недоступны сознанию внеофициально-частного Человека. В свою очередь и последний всё больше отдаляется от первого. “У частного человека в его частной жизни появилось очень много сфер и объектов, вообще *не подлежащих* опубликованию (половая сфера и др.) или *только интимно-камерному* и условному выражению” /39/.

Происходит также трансформация *топографических координат* Модели Мира. Суть ее в следующем. Во-первых, подвергаются *стабилизации* Верх и Низ, Перед и Зад. Взаимозамещение и взаимопревращение противоположностей *блокируются* и даже *устраняются*. Во-вторых, происходит ценностный *отрыв* этих топографических универсалий друг от друга и ценностное же *противопоставление* их друг другу. Верх отрывается от Низа и противопоставляется ему; то же происходит с Передом и Задом. В-третьих, за оторванными друг от друга, противопоставленными друг другу и в этих оторванности и противопоставленности за *застывшими* топографическими универсалиями были закреплены строго *однозначные* ценностные смыслы. Однозначно *позитивные* ценности были приписаны Верху и Переду, однозначно *негативные* – Низу и Зад.

Новыми топографическими соотношениями была пронизана вся социумно-цивилизационная



действительность. Прежде всего категория Верха была приписана официально-публичной сфере (разумеется, ею самой), а категория Низа – сфере внеофициально-приватной. Но и внутри этих сфер присутствует та же оппозиция Верха и Низа. То есть, не только в сфере официально-публичной, но и во внеофициально-приватной сфере. То же верно и в отношении Переда и Зада. Первый выступает и выставляется на первый план, второй отодвигается на второй план и всячески маскируется. Это видно, например, в архитектуре: фасад и зад (возникает, так сказать, тенденция “фасадизации”).

Вообще тенденция официализации приводит к расслоению единой культуры на две культуры: специфически *официальную*, почитающуюся “*высокой*”, и специфически *неофициальную* (иначе: *народную*), определяемую как “*низкая*”. И в той и в другой топографические координаты архаической Модели Мира уже не проступают во всём своем величии. “Поблекли и стерлись топографические координаты действия, слова и жеста, они оказались в плотном (непроницаемом) бытовом и отвлеченно-историческом плане, сквозь который перестали просвечивать пределы и полюсы мира. Сохраняющиеся топографические элементы (низы и верхи, переды и зады) становятся относительной и условной, неощущаемой формой” /40/.

В этом разорванном и дуалистически устроенном Социуме узловые моменты жизнепроявления архаического комплекса претерпевают дальнейшие трансформации. “По мере дальнейшего развития классового общества и всё большей дифференциации идеологических сфер всё более углубляется внутреннее распадение (раздвоение) каждого из членов соседства: еда, питье, половой акт в своем реальном аспекте уходят в частный быт, становятся *частным* и *бытовым* делом по преимуществу, приобретают специфическую узкобытовую окраску, становятся маленькими и житейски “грубыми” реальностями. С другой же стороны, эти же члены в религиозном культе (а отчасти в высоких жанрах литературы и других идеологий) до крайности сублимируются (половой акт сублимируется и зашифровывается часто до неузнаваемости), приобретают отвлеченно символический характер; отвлеченно-символическими становятся здесь и связи

элементов комплекса. Здесь они отказываются от всякой связи с грубой бытовой реальностью” /41/.

В этих трансформациях и состояло выкристаллизовывание феномена обсценного и противопоставление его всему *пристойному*. Ведь официально-публичная сфера уже не просто стоит над сферой внеофициально-приватной, но и *противостоит* ей как нечто *заведомо высокое*, рафинированное, первостепенное, единственно подлинное и чистое – *заведомо низкому*, упрощенно-грубому (вульгарно-брутальному), второстепенному, не-подлинному и грязному. В контексте данного противостояния весь комплекс сферы Телесного Низа – как в его *реальном*, так и в *идеальном* (т.е. включая изображения, телодвижения, жесты, образность, символику, лексику и т.д.) плане предстает в свете норм и ценностей официально-публичной сферы как *низ* самого этого Низа. И весь этот комплекс последовательно, перманентно и тотально *элиминируется*, изгоняется из хронотопа официально-публичной сферы и *не допускается* в него. Вхождение Телесного Низа, и особенно генитально-коитального комплекса, внутрь, на территорию этой сферы квалифицируется ею как *грубое* и принципиально недопустимое *нарушение* и *попрание* ее норм, ценностей, святынь, идеалов, максим и императивов, а потому всячески *порицается* и *осуждается* этой сферой (заметим: всё же порицание и осуждение – санкции, куда более мягкие и гибкие, нежели архаические *табу*).

Итак, область Телесного Низа расценивается официально-публичной сферой как *предельный* низ внеофициально-приватной сферы. Вот почему ее обнаружение на высоких (т.е. отныне таковыми *считающихся*) уровнях Социума не только предосудительно, но и принципиально недопустимо: ему *не пристало* сюда входить и здесь находиться. Стало быть, она не просто *неуместна*, она – *не пристойна*, обсценна.

Таким образом, обсценность, непристойность – это (*первоначально*), во-первых, *явленность* жизнеобнаружений Телесного Низа (в первую очередь – генитально-коитальных) – как в реальной, так и в идеальных ипостасях – внутри, в границах, на территории, одним словом, в континууме хронотопа официально-публичной сферы *для самой* этой сферы, *то есть* в свете ценностей, норм, святынь и т.д. *данной* сферы. Во-



вторых, предикат обценности определяется здесь не имманентно, не изнутри области Телесного Низа как таковой, но исключительно *извне*, внешним образом /42/. Это, следовательно, не *собственная* определенность и не *собственный* атрибут данной области (как в целом, так и ее аспектов) *самой по себе*, а определенность и атрибут, *приданные, вмененные ей* – как изгнанной из официально-публичной сферы и не допускаемый в нее – *внешним* образом в *одностороннем порядке* самой этой официально-публичной сферой. Атрибут обценности, стало быть, *предсказывается* Телесному Низу данной сферой, *узурпировавшей* себе в Социуме монопольное право на обладание высшими Мерилами и абсолютными, непререкаемыми Критериями.

Масштаб, задаваемый официально-публичной сферой, со временем становится общеобязательным и общезначимым масштабом для всего Социума, стало быть, *также* и для сферы внеофициально-приватной. Постепенно квалификация области Телесного Низа, как в ее реальном (т.е. *несублимированном*), так и в ее многообразных идеальных формах, как *обценной* намертво “прирастает” к этой области и становится *общезначимой* также и *за пределами* официально-публичного измерения Социума, т.е. *и во* внеофициально-приватной сфере. Тем самым отнесение того или иного феномена (действия, поведения, жеста, слова, изображения и т.д.) к разряду пристойного или не-пристойного со временем становится нерелевантным, автоматическим и как бы само собой разумеющимся практически для каждого индивидуума.

Разумеется, оппозиция “пристойное – обценное” также располагается на ценностной *вертикали*: обценное здесь занимает предельно, даже абсолютно низкую позицию, пристойное – предельно высокую. Однако со временем формируется и бытийствует еще одна оппозиция: “приличное – не-приличное”. Это как бы *буферная* оппозиция, помещаемая *внутри* оппозиции “пристойное – не-пристойное”. Она тоже располагается по вертикали: приличное занимает верхнюю позицию, неприличное – нижнюю. Собственно говоря, основная ценностно-смысловая нагрузка здесь лежит на понятии

*неприличного*, так как приличное почти совпадает с пристойным.

Неприличное является пограничной зоной между областью пристойно-приличного и областью непристойного, обценного. К области неприличного относится всё то, что неприемлемо и нежелательно в официально-публичной сфере, но что так или иначе, со всевозможными оговорками и т.д. все же является *терпимым* внутри нее, а потому и, в конечном счете, *допустимым*. Область неприличного – это самый *низ* и *периферия* официально-публичной сферы. Более того, она *подвижна*: какие-то ее проявления могут сдвигаться то в сторону пристойно-приличного, то в сторону непристойного. В целом шкала выглядит следующим образом:

*Пристойное и приличное*

*Неприличное, но пристойное*

*Непристойное*

Однако окончательное закрепление оппозиции “пристойное – обценное” исторически осуществляется благодаря действию третьей тенденции, амплифицирующей и во многом обеспечивающей действие двух вышерассмотренных тенденций. Перейдем к ее рассмотрению.

#### **4. Тенденция урбанизации**

*...Существуют два мира (сельский и городской), для каждого из которых характерен свой образ мыслей и действий.*

Карл МАННХАЙМ /43/

*Поскольку все мыслители всех культур сами обитают в городах (даже если пребывают телесно в сельской местности), они абсолютно себе не представляют, что за поразительная штука город”.*

Освальд ШПЕНГЛЕР /44/

Человечество, как известно, начинает свою историю с мобильного существования; “люди оседлы не от природы...” /45/. Но со временем они переходят на оседлый образ жизни (начало этого



перехода ученые связывают с неолитической революцией). Возникает *Деревня*. Именно в Деревне происходит дивергенция публичной и частной сфер Социума. Но на определенном историческом этапе формируется *Город*. Обычно Деревню и Город рассматривают как лишь различные типы *поселения*. Например, город, согласно М. Веберу, “есть *поселение*, в котором действует рынок” /46/. Между тем различие между ними более существенно. Более того. Они суть принципиально противоположные способы бытия Человека в Мире и соответственно – противоположные типы его мироотношения. И хотя между Деревней и Городом в собственном смысле исследователи допускают существование промежуточной формы – “*протогорода*” /47/, первые города в социально-экономическом, политико-административном и в религиозно-культурном отношениях, скорее всего, мало чем отличались от деревень, тем не менее онтологически Город изначально по своей сущности не только противоположен Деревне, но и *противостоит* ей. В. Г. Чайлд, выдвинувший понятие неолитической революции, говорил также об “*урбанической революции*”. Ученые, принявшие первое понятие, усомнились в релевантности второго. Но если учитывать именно онтологический аспект Города (“*метафизику Города*”), то данное понятие может считаться вполне релевантным. Говоря об отделении Города от Деревни и об их противоположности, К. Маркс писал: “Можно сказать, что вся экономическая история общества резюмируется в движении этой противоположности...” /48/. Но экономическая история есть лишь аспект исторического процесса. Поэтому тезис Маркса может быть универсализован: в движении противоположности Города и Деревни резюмируется вся последующая история человеческого Общества.

Для более четкой характеристики этих противоположности и противостояния, мы возьмем, так сказать, трансцендентальный Город, Город “в чистом виде”, т.е. некую идеальную модель Города, в которой его *идея* выражена максимально эксплицитно.

Противоположность Города и Деревни видна уже на уровне сферы собственно материального производства. В Деревне преимущественно

производятся *средства потребления*, в Городе же – преимущественно *средства производства средств потребления*. (То обстоятельство, что в Городе тоже производятся средства потребления, в счет может не идти: ведь основное сырье для них поступает из Деревни). И уже это радикально трансформирует *характер* отношения Человека к внешней Природе. В Деревне Человек, во-первых, есть, по выражению К. Маркса, лишь *пособник* сил Природы. Она сама всё осуществляет: зачинает, вынашивает и плодоносит (и на уровне флоры, и на уровне фауны); Человек же лишь помогает ей в этом. Конечно, он *вносит изменения* в природные процессы, т.е. так или иначе *изменяет* Природу. Но, во-первых, эти изменения *не затрагивают* ее сколько-нибудь глубинно и *не являются* необратимыми. Во-вторых, в Деревне Человек относится к Природе как к Целому. В-третьих, его внимание и его действия сосредоточены преимущественно на уровне *живого*: он выращивает злаки, разводит и держит птицу и domesticiрованных животных (скот, собак, кошек и т.д.). В Городе же Человек, во-первых, относится к Природе *частично*, нецелостно; во-вторых, в своей активности (прежде всего производственной) он сосредоточен преимущественно на *неживой* Природе (ремесло, промышленность). В идеальном, т.е. всецело соответствующем своему понятию, Городе *живая* Природа присутствует лишь по принципу *резервации* (или *гетто*): клумбы, газоны, скверы, парки, зоопарки и т.д. В-третьих, *урбанический* Человек не только изменяет Природу, но и *преобразует* ее, порождая, в том числе – и чем дальше в ходе истории, тем больше – *необратимые* процессы и феномены /49/. При этом, что существенно, в этой своей преобразовательной активности он выступает отнюдь *не* от имени самой Природы (т.е. не с позиций ее собственных имманентных тенденций и возможностей), *но* от имени себя и наличного Социума, исходя из своих индивидуальных и социумных потребностей и интересов, стало быть *свое-мерно* и *свое-центрично*. Урбанический Человек вовсе не стремится “вписать” свой деятельный акт в развивающуюся гармонию Природы; он изначально действует *дис-гармонически* по отношению к ней. Тенденция урбанизации в ходе



исторического процесса неуклонно нарастала, породив на определенном этапе, по выражению О. Шпенглера, “каменный, окаменяющий мировой город” /50/, Мега-Полис. Противоположность Города и Деревни накладывает печать на всё существо деревенского и городского Человека: “Сельский и городской человек – два разных существа” /51/. Формируется специфически деревенский и специфически городской образы жизни и соответствующие им размерности сознания и даже мировоззрения.

Для темы нашего цикла в тенденции урбанизации существенным является следующее. Деревня до известной степени есть *естественное* образование, составная часть Природы, а деревенская, сельская жизнь есть до известной степени *продолжение* и как бы иная форма жизни Природы. Город же с самого начала есть, можно сказать, *искусственное* образование, артефакт; он сплошь (а в тенденции – тотально), *рационализован*. “Он отрицает всю природу. Он желает быть чем-то иным и высшим” /52/. В свете реальной направленности исторического процесса Город связан с *антагонистическим* типом социальности; он фактически и конституируется вместе с возникновением государства и дальнейшими процессами институционализации. Деревня же – по всем основным параметрам – является наследницей *архаического* типа социальности и его непосредственным *продолжением*. Город есть *отрицание* Архаики и *отречение* Человека от нее; он – исключительно выразитель *нового* строя социальной жизни с его *резким* разграничением Социума на сферы публичного и приватного, официального и вне-официального, резким и жестким их противопоставлением (разграничением и противопоставлением *по вертикали*). Именно в Городе сосредоточивается максимум всего официально-публичного и принятого (официально-публичной сферой) за *высокое*. Именно в городе сосредоточены административные учреждения (а в столице – государственная власть), торгово-промышленные, религиозно-культовые /53/ и культурные центры. В Деревне же оказывается сосредоточенным максимум всего вне-официального и принятого (официально-публичной сферой) за *низкое*.

Отношение “Город – Деревня” также строится *по вертикали*: Город располагается на ценностном Верху Социума, Деревня же занимает ценностный Низ последнего. И процесс дальнейшей, всё возрастающей и стремящейся к тотальному охвату всего Социума официализации публичной сферы осуществляется преимущественно *в Городе* и *под эгидой* Города. Тенденция противостояния Города и Деревни постепенно (особенно в буржуазной цивилизации) перерастает в неприкрытый *антагонизм*. При этом стороны данного антагонизма не равны: преимущества сосредоточены на стороне Города, отношение которого к Деревне всё больше становится формой *эксплуатации* последней.

Во избежание возможных недоразумений отметим, что Город не является исключительно *негативным* феноменом. Он онтологически *антитетичен*. Город не только родина Цивилизации, но также и родина Культуры. Многие формы и виды культурного творчества, высокие взлеты и достижения культуры оказались (и не могли не оказаться) возможными лишь *благодаря* Городу и *только* в Городе. В частности, “индивидуальное художественное творчество выступает на сцену в истории *лишь* вместе с появлением городской культуры, ...его развитие совпадает по существу с развитием городской культуры...” /54/. Однако в силу того, что в историческом процессе доминирующей на протяжении тысячелетий являлась и продолжает являться *социумо-центристская* тенденция, а в Обществе как Целом господствующим продолжает быть *социумно-цивилизационное* его измерение, негативные аспекты Города и феномена урбанизации вообще, выступают на передний план и неизмеримо *превалируют* над позитивными. Для нашей же темы принципиально значимыми оказались именно негативные аспекты.

Расслоение жизнедеятельности на официально-публичную и внеофициально-приватную имеет место как в Городе, так и в Деревне. Однако и *соотношение* их, и их *характер* там и там существенно различаются. Во-первых, в Городе превалирует официально-публичная сфера, тогда как в Деревне – наоборот. Во-вторых, в Деревне доминируют (вплоть до эпохи индустриализации сельского хозяйства при



капитализме) *социал-органические* связи и отношения *закрытого* типа; в Городе же почти с самого начала безраздельно господствуют *социал-атомистические закрытые* связи и отношения. Поэтому здесь *публичная* сфера не только максимально официализована, но и имеет (в силу того, что атомизация рождает *вещные* отношения, отношения *вещной зависимости*) как бы абстрактно-анонимный характер. *Приватная* же сфера в Городе не только является строго не- и вне-официальной, но и *атомизованной*, индивидуализованной. В этой связи бытие Человека Города и Человека Деревни столь же противоположны, как и сами Город и Деревня. "Противоположность между городом и деревней...одного превращает в ограниченное городское животное, а другого – в ограниченное деревенское животное..." /55/. И их ограниченность также противоположна по своему существу. У урбанического Человека индивидуальные жизненные ряды не только всецело уходят в приватную сферу, в атомизованный частный быт и обиход. Они к тому же "подвергаются здесь специфическому *вырождению*. Еда, питье, совокупление и т.п. теряют здесь свой древний "пафос" (свою связь, свое единство с трудовой жизнью общественного целого), становятся маленьким частным делом, кажутся *исчерпывающими всё свое значение* в пределах индивидуальной жизни" /56/.

Город и урбаническая цивилизация вообще изначально (т.е. по своим – первоначально неявным – мироотношенческим установкам) и принципиально *антагонистичны* Природе. Их доминирующая интенция – противление Природе, борьба с ней, покорение ее и стремление подчинить ее силы своей власти и господствовать над ней, а в конечном итоге – разрушить ее гармонию и уничтожить ее. Встав над Деревней, Город утверждает себя посредством *отрицания* Деревни, а стало быть, - и выработанных в ней и исконно бытийствующих форм жизнедеятельности (включая и формы отношения к Природе) как чего-то *тоже природного*, как проявления Природы же. И, следовательно (в свете урбанического разума), - как чего-то необузданного, дикого, *непокоренного*, нецивилизованного.

Вместе со всем этим урбаническая цивилизация, Город не приемлет и отвергает тот *статус*, каковой занимает, и те *формы*, какие принимает, в деревенской культуре жизнепроявление сферы Телесного Низа. Ведь Город, как мы отметили, в принципе, *вне- и анти-природен*. И эти вне- и анти-природность его в концентрированной форме и эминентной степени представлены в урбанизованной официально-публичной сфере, а самым их средоточием является отношение данной сферы к области Телесного Низа, и к генитально-коитальному комплексу – в особенности. Вот почему именно в Городе и благодаря Городу оппозиция "пристойное – общественное" окончательно *стабилизируется* и *окостеневает*. Общественное безоговорочно подвергается остракизму и изгоняется *из всех сфер* "высокой" культуры, которая также дислоцируется преимущественно в Городе.

### 5. Новый статус сферы Телесного Низа и новая Модель Тела

Рассмотренные тенденции приводят к *изменению статуса* сферы Телесного Низа в составе культуры и цивилизации. Особенно решающей в этом является тенденция урбанизации. Дело в том, что Город как искусственное (*противо-естественное*) образование оказывается как бы *изъятым* из Природы как Целостности (и прежде всего – из *живой* Природы, из *биоса*) и противопоставленным ей, притом противопоставленным по ценностной вертикали.

Урбанический Человек завязывает и строит свои активно-деятельностные связи и отношения с Природой преимущественно на ее уровне *неживого*. Плодоносящие процессы и плодородная сила Природы, а равно и *деревенская* (земледельческая, животноводческая) деятельность входит в городскую жизнь лишь своими *результатами*, отделенными от *процесса* их получения. Город потребляет плоды деревенской жизнедеятельности, *не ведая* специфики самой этой жизнедеятельности, а следовательно, – и тех *уз* Человека с Природой, которые создаются ею. Сам оторвавшись от живого Целого Природы, *урбанический* Человек



оторвался и от ее плодородных процессов и сил. Более того, между зачинающей, вынашивающей и плодоносящей активностью и сферой Природы и производительной, детородной активностью Человека воздвигается (им же самим, разумеется) барьер, отгораживающий первую от второй и заслоняющий для него первую. Плодородная жизнь Природы предстает для него как нечто постороннее и потустороннее, сугубо внешнее (даже чуждое), не имеющее не только глубинной связи, но даже и содержательного аналога с детородной (следовательно, сексуальной) сферой Человека как такового. В урбаническом сознании и венчающем его урбаническом мировоззрении человеческая сексуальная жизнь (да и вообще жизнь сферы Телесного Низа) отрывается от производительных процессов Природы и качественно, сущностно и в смысловом отношении уже не сопоставляется с ними. Так для Человека урбанической цивилизации утрачивается космически-природный (а впоследствии – и родовой) аспект и пафос его сексуальной сферы и Телесного Низа вообще. Оторванная от плодородной активности Природы, она замыкается для урбанического сознания исключительно в мире человеческой действительности и даже более того – в индивидуальной психо-соматике.

То же справедливо и относительно иных аспектов и функций сферы Телесного Низа. В Городе она принципиально окончена, умалена и физиологизована. Так, в Деревне, скажем, продукты дефекации не изъяты из круговорота веществ в Природе. Они суть и результат усвоения (потребления) того, что взрастила, произвела Природа, и, будучи отданы, возвращены Природе, продолжают участвовать в росте и созревании растительного мира (в узком смысле – будущей пищи). В Городе же продукты дефекации – это только и исключительно отходы потребления, усвоения пищи; они целенаправленно не возвращаются Природе в качестве факторов ее плодородия. В Городе вообще весь цикл: “зачинание – созревание – плодоношение – потребление – дефекация” принципиально разомкнут: он перестал быть бесконечным Кругом и превратился в конечную Линию. Его моменты превратились в стадии. Теперь для урбанического сознания зачинание происходит, осуществляется

на одном конце Линии и на стороне Природы; дефекация же осуществляется на другом ее конце и на стороне Человека (урбанического Человека). В Деревне же по-прежнему сохраняется модель Круга. Поэтому в деревенском сознании никакие моменты цикла не противопоставляются друг другу, как не противопоставляются в нем друг другу Человек и Природа.

Под влиянием процессов урбанизации со сферой Телесного Низа происходят некоторые метаморфозы. Во-первых, происходит ценностно-смысловое отделение друг от друга и взаимное противопоставление генитально-коитального и дефекационно-уринационного комплексов. Они становятся как бы несопоставимыми и несовместимыми. Во-вторых – это явилось более существенным, – произошло отделение друг от друга и надделение самостоятельностью относительно друг друга прокреативной и гедонистической функций сексуальной сферы Человека. Прокреативная, детородная функция отодвигается на второй план и как бы “прописывается” в приватной сфере. Гедонистическая функция сексуальной сферы и особенно – коитуса гипертрофируется и амплифицируется. В гениталиях теперь усматривается преимущественно средство реализации гедонистической функции секса и удовлетворения гедонистических коитальных потребностей и интересов.

Наделение самостоятельностью гедонистической функции секса и, по сути дела, редукция его к ней вызвали множество феноменов негативного порядка, к числу которых относятся аборт, сексуальные перверсии и многое другое. Из всего этого мы упомянем лишь о разврате и проституции как формах внутрисоциумного поведения Человека. Разврат есть такая форма сексуального поведения, целью которого является удовлетворение гедонистической сексуальной потребности (это, так сказать, секс ради секса). Проституция же, о которой существует специальная литература /57/, есть, напротив, такая форма сексуального поведения, цель которого вне-, или транс-сексуальна; оно, стало быть, изначально и всецело ориентировано на внешнюю целесообразность. Поэтому вступление в коитус для проституирующего индивидуума есть лишь средство для достижения вне-коитальных целей.



Однако для того, кто пользуется услугами проституирующего, коитус и есть *цель*; он стремится реализовать именно гедонистическую функцию секса, удовлетворить свои сугубо сексуальные потребности и интересы. Стало быть, проституция есть разновидность *товарного* отношения. Для проституирующего индивида партнер по половому акту – именно как сексуальный партнер – вообще *не интересует*; его

утвердившийся благодаря тенденциям официализации (институционализации) и урбанизации, накладывает неизгладимую печать и на феномены разврата и проституции. Они изначально приобретают ярко выраженную *гендерную* артикулированность. По отношению к разврату вырабатывается *двойной стандарт*: для Мужчины он социумно допустим, для Женщины – нет. Что касается проституции, то ею на



интересует лишь тот *эквивалент* (какова бы ни была его форма), который он получает за предоставление своих услуг. В случае же разврата партнер по половому акту интересует уже именно как сексуальный партнер. Но и в данном случае внутренний, душевно-духовный мир партнера может весьма мало интересоваться отдающегося разврату индивидуума; главное – лишь бы он доставил ему ожидаемое сексуальное удовольствие и наслаждение.

Маскулино-центризм, особенно прочно

протяжении истории почти на все сто процентов была и остается занятой Женщина. Все это – лишь проявление того, что со времени неолитической революции Женщина в составе Цивилизации реально превращена в нечто вторичное, подсобное, в *средство*. Маркс писал: “В отношении к женщине, как к добыче и служанке общественного сладострастия, выражена та бесконечная д е г р а д а ц и я, в которой человек оказывается по отношению к самому себе...” /58/. И эта деградация продолжается...



Рассмотренные тенденции обуславливают принципиальную *трансформацию* сознания и мировоззрения (прежде всего, конечно, у урбанического Человека). Кардинально трансформируются *Модель Мира* и *Модель Тела*. *Безусловная* и *абсолютная* топография Мира и Человека замещается *условной* и *относительной*. Пределы и полюсы Мира теперь отодвинулись и стали неразличимыми. Человек и его действия теперь осмысливаются *не* в контексте Мирового Целого, *но* локализованы в *конечном* хронотопе: “место человека лишь в ближайшем целом – семейно-бытовом, жизнено-сюжетном, историческом...” /59/. Ведь и Человек этот – отнюдь не Родо-Космический Человек Архаики, а эмпирический конечный индивидуум с набором эмпирических же индивидуальных предикатов. В этой связи архаическая Модель Тела становится irrelevantной. Она демонтируется и замещается другой – *противоположной ей* по всем основным параметрам.

Новая Модель Тела изображает “тело совершенно иначе, в совсем иные моменты его жизни, в совершенно иных отношениях к внешнему (внетелесному) миру. Тело... прежде всего – строго завершенное, совершенно готовое тело. Оно, далее, одиноко, одно, отграничено от других тел, закрыто. Поэтому устраняются все признаки его неготовности, роста и размножения: убираются все его выступы и отростки, сглаживаются все выпуклости (имеющие значение новых побегов, почкования), закрываются все отверстия. Вечная неготовность тела как бы утаивается, скрывается: зачатие, беременность, роды, агония обычно не показываются. [...] Акцент лежит на завершенной самодовлеющей индивидуальности данного тела. Показаны только такие действия тела во внешнем мире, при которых между телом и миром остаются четкие и резкие границы; внутрителесные действия и процессы поглощения и извержения не раскрываются” /60/.

В данной модели, стало быть, родо-космичность Тела замещается изолированной биологической (психо-соматической) индивидуальностью; универсальность и метафизичность – единичностью и эмпиричностью; открытость и неготовность – закрытостью и готовностью; процессуальность –

статичностью; взаимопереливы и взаимопроникновения Тела и Мира устранены; между Телом и Миром устанавливается качественная дистанция; Верх и Низ стабилизируются и стабилизируется их *ценностная асимметрия* (Телесный Верх наделяется исключительно *положительными* ценностями, тогда как Телесный Низ – исключительно *отрицательными*); Телесный Низ (и особенно его генитально-коитальный и дефекационно-уринационный комплексы) камуфлируется, драпируется, заслоняется и даже замалчивается. Другими словами, всё что было *центральным* и *ведущим* в архаической Модели Тела, в новой отодвигается на *периферию* Тела и подвергается радикальной *переоценке*.

И эта новая Модель Тела становится *мерилом*, которое прилагается к человеческой жизнедеятельности, в особенности – к телесно-низовой жизни, становится *критерием* различения пристойного и непристойного, становится ядром самой *концептмы* (т.е. квазиконцепции) обценности.

\* \* \*

Итак, мы выяснили, что оппозиция “пристойное – обценное” конституируется в постархаической цивилизации под влиянием целого ряда тенденций, основные (на наш взгляд) из которых мы проанализировали в настоящей статье. Мы, в частности, установили, что именно тенденция урбанизации вносит свои последние и решающие штрихи в конституирование данной оппозиции, в придание ей на многие тысячелетия статуса *необратимости* и в окончательное и безоговорочное определение *сферы* и *границ* феномена обценного. Именно с появлением Города завершается *предыстория* оппозиции “пристойное – обценное” и начинается ее *действительная история*.



Примечания

1 См.: Хамидов А. Феномен обсценного. Статья первая. Предыстория оппозиции “пристойное – обсценное”: статус сферы Телесного Низа в архаической культуре // “Тамыр”, № 1 (2), 2000. Необходимо сделать следующее замечание. В данной публикации допущена следующая техническая ошибка. На с.62 после рубрики “Примечания” помещена еще рубрика “Примечание”. На деле первые четыре строки данной рубрики должны быть помещены в примечание № 9 вместо слов “см. приложение” (с. 61), а пятая должна находиться в примечании № 12 вместо слов “см. приложение” (Там же). Перечислю остальные темы серии “Феномен обсценного”, запланированных мной. Статья третья “Сферы, формы и способы функционирования обсценного в культуре”; статья четвертая “Обсценная лексика как феномен культуры”; статья пятая “Креативность и обсценность”; статья шестая “Эротическое искусство и порнография. (На подступах к постановке проблемы дистинкции)”; статья седьмая “Этнокультурные модификации и культурно-исторические трансформации обсценного”.

2 Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. – М., 1992. С. 11, 12.

3 Фромм Э. Мужчина и женщина. – М., 1998. С. 123.

4 Эвола Ю. Метафизика пола. – М., 1996. С. 64.

5 Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. С. 134 (курсив мой. – Авт.). Ср. с. 33. См. также: Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М., 1991. С. 252.

6 В онтогенезе половая определенность устанавливается с момента зачатия. В даосском трактате “Нань цзин” сказано: “Женский плод вращается вправо. Мужской плод вращается влево” (Цит. по: Алексеев Г. Т. Правое – левое в древнекитайской медицине // Тринадцатая научная конференция “Общество и государство в Китае”. Ч. 1. – М., 1982. С. 177).

7 Е. П. Блаватская отмечает, что “Проявленная Вселенная исполнена двойственности, которая является как бы самой сутью её Проявленного Существования” (Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т. I. Космогенезис.

– Rig, 1937. С.50. См. также с. 53). Любопытно, что представители (по большей части это представительницы) феминистских, так называемых женских и гендерных исследований настаивают на необходимости “преодолеть настоящее положение, при котором пол провозглашается онтологической категорией и таким образом, провозглашаются разные возможности для развития мужчин и женщин” (Шорэ Э., Хайдер К. Вступительные замечания о совместном русско-немецком научном проекте // Пол, гендер, культура. – М., 1999. С. 16. Курсив мой. – Авт.). Знакомство с этими исследованиями позволяет сделать вывод, что на деле преодолевать следует не это, а одностороннее и узкое понимание онтологии.

8 Наиболее адекватной моделью такого типа соотношения противоположностей является древнекитайский символ Тай цзи (Великого Предела): круг, разделенный пополам синусоидой на светлую (янскую) и темную (иньскую) части; при этом на белой половине присутствует темная, а на темной – белая точки.

9 Эвола Ю. Метафизика пола. – М., 1996. С. 72 (курсив мой. – Авт.). “Иными словами, о женщине можно судить лишь по степени ее приближения или удаления от “абсолютной женщины”, и то же самое можно сказать о мужчине” (Там же).

10 Там же. С. 67. См. также с. 68, 70.

11 Между тем многие представители феминистских, женских и гендерных исследований находятся под сильным влиянием теории деконструкции Ж. Деррида, для которого всякие противоположности суть оппозиции (т.е. дуально соотносящиеся), из которых одна непременно доминирует над другой. На деле в Универсуме существуют различные типы соотношения противоположностей, в том числе, конечно, и те, которые имеет в виду Деррида.

12 Там же. С. 72 (курсив мой. – Авт.).

13 Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 134

14 Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви. С. 241.

15 Отсюда понятны слова С. де Бовуар: “Женщиной не рождаются, ею становятся” (С. де Бовуар. Второй пол. Т.1. Факты и мифы. Т.2. Жизнь женщины. – СПб., 1997. С. 310). Аналогичное может быть сказано и о Мужчине.



16 Об этих трудностях и поисках их преодоления см., напр.: Батлер Дж. Гендерное беспокойство // Антология гендерной теории. Минск, 2000; Хоф Р. Возникновение и развитие гендерных исследований // Пол, гендер, культура. – М., 1999.

17 Шабурова О. В. Гендер // Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск, 1998. С. 177. Прав. стбц.

18 Экспликацию всех этих терминов см. в работе: Шнирельман В. А. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. – М., 1986. С. 365 - 366.

19 Арсеньев А.С. Экологическая проблема. Взгляд философа (Окончание) // Известия АН РК. Серия обществ. наук. 1992. № 4. С. 6.

20 Ж. Деррида совершенно прав в том, что неолитическая эпоха породила "те глубинные структуры, на которых мы строим свою жизнь и поныне..." (Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000. С. 276).

21 А. С. Арсеньев именуется это сознание "земляным" (см.: Арсеньев А.С. Экологическая проблема. Взгляд философа (Окончание) С. 7).

22 Непомнящий В.С. Поэзия и судьба. Над страницами духовной биографии Пушкина. – М., 1987. С. 30.

23 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 21. – М., 1961. С. 60.

24 Шнирельман В. А. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей. С. 384. "Муж захватил бразды правления и в доме, а жена была лишена своего почетного положения, закабалена, превращена в рабу его желаний, в простое орудие деторождения" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 21. С. 60). Энгельс говорит здесь о "почетном положении" Женщины, полагая, что существовал период матриархата, сменившийся патриархатом.

25 Бовуар С. де. Второй пол. С. 88.

26 Адлер А. Воспитание детей. Взаимодействие полов. – Ростов-на-Дону, 1998. С. 238. "Таким образом, разделение труда – это не что иное, как надделение мужчин гарантированными привилегиями" (Там же).

27 Сюда, очевидно, уходят своими корнями квазипонятия "сильный пол" (Мужчина) и "слабый пол" (Женщина).

28 Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. С. 218, 226.

29 В Западной Европе по феодализму включительно, на Востоке – на протяжении всего существования так называемого азиатского способа производства.

30 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 19. – М., 1961. С. 418.

31 См. об этом: Хамидов А. А. Основные проблемы философии истории (Окончание) // Известия АН РК. Серия обществ. наук. 1992. № 6. С. 3 - 12 (параграф "Две глобальные тенденции и два измерения в историческом процессе").

32 Здесь "индивидуум живет весь вовне, в коллективном целом..." (Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М., 1975. С. 356. См. также с. 284, 285 - 286).

33 Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. С.273 - 374.

34 Там же. С. 357.

35 Там же. С. 279.

36 Там же. С. 286.

37 Там же. С. 361.

38 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 390 - 391. Ср. с. 307 и 310, а также: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 2. – М., 1955. С. 134.

39 Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. С. 286 (курсив мой. – Авт.).

40 Бахтин М. Собр. соч. в 7-и т. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – М., 1996. С. 97.

41 Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. С. 362.

42 "В чем, - недоумевал М.Монтень, - повинен перед людьми половой акт - столь естественный, столь насущный и столь оправданный, - что все как один не решаются говорить о нем без краски стыда на лице и не позволяют себе затрагивать эту тему в серьезной и благопристойной беседе? Мы не боимся произносить: убить, ограбить, предать, - но это запретное слово застревает у нас на языке..." (Монтень М. Опыты. В 3-х кн. Кн. III. Изд. 2-е. – М., 1979. С. 60).

43 Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994. С. 469.



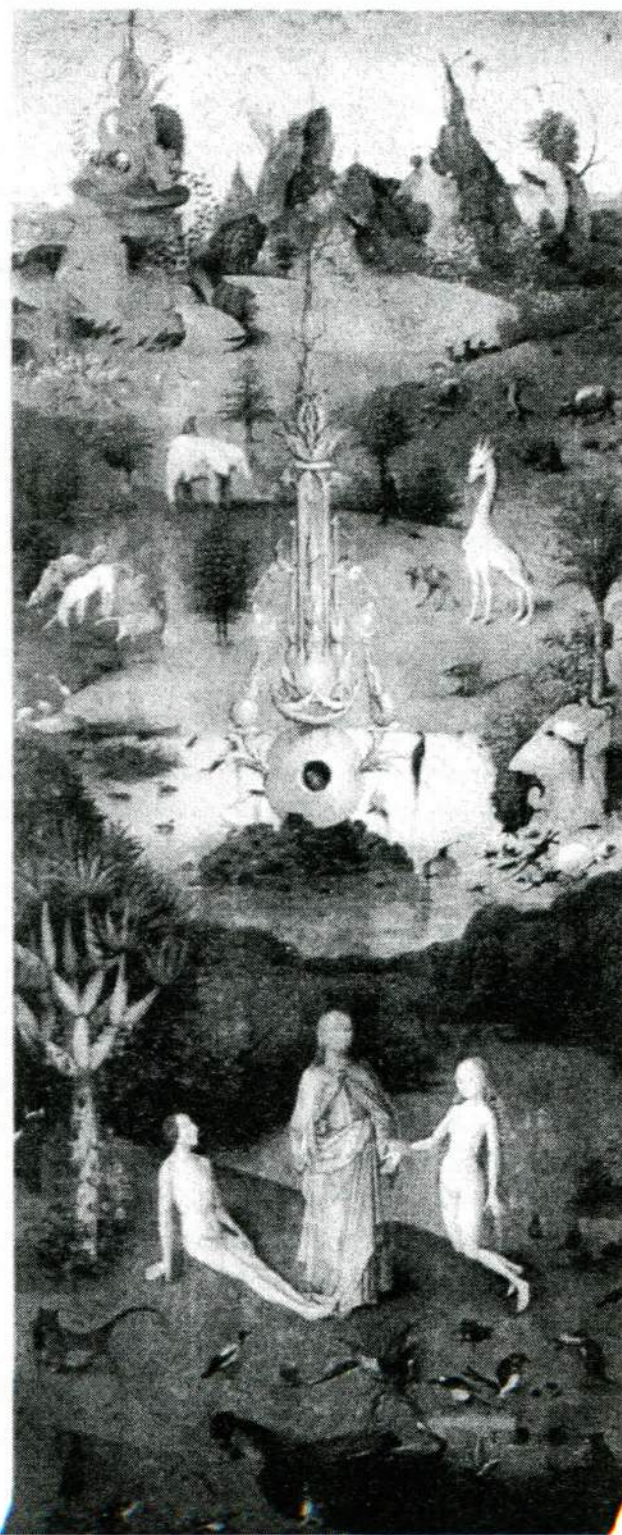
- 44 Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. [Т.] 2. Всемирно-исторические перспективы.* – М., 1998. С. 92.
- 45 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. 1. С. 462. “...Только в особенно плодородной природной среде возможно, чтобы они, как обезьяны, сидели на одном каком-нибудь дереве, обычно же они бродят, подобно диким зверям...” (Там же). При этом бродячий образ жизни не следует смешивать с номадизмом. Как отмечает известный специалист по номадизму А. М. Хазанов, “бродячие охотники и собиратели, с одной стороны, и подвижные скотоводы, с другой, имеют между собой слишком мало общего, чтобы объединять их под общим наименованием. Основы их хозяйства, в первом случае присваивающего, во втором - производящего, принципиально различны; поэтому сама их подвижность вызывается различными причинами и носит различный характер. [...] Поэтому за охотниками и собирателями, не ведущими оседлый образ жизни, лучше всего закрепить термин “бродячие” (соответственно: полубродячие, полуседлые и т.д.), за подвижными экстенсивными скотоводами - “кочевые”” (Хазанов А. М. *Кочевники и внешний мир. Изд. 3-е, доп.* – Алматы, 2000. С. 83, 84). К номадизму переходили оседлые народы, чаще всего под влиянием резких климатических трансформаций (к примеру, аридизации).
- 46 Вебер М. *Избранное. Образ общества.* – М., 1994. С. 310. Между прочим О. Шпенглер не признавал наличие рынка достаточным для определения поселения как города (см.: Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. [Т.] 2. Всемирно-исторические перспективы.* С. 93).
- 47 См.: Куббель Л.Е. *Возникновение частной собственности, классов и государства // История первобытного общества. Эпоха классовобразования.* – М., 1988. С. 250 - 251.
- 48 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 23. – М., 1960. С. 365. Ср.: Куббель Л. Е. *Возникновение частной собственности, классов и государства.* С. 251.
- 49 Вполне можно утверждать, что современная глобально-экологическая ситуация на планете Земля имеет своим истоком именно тенденцию урбанизации и противостояние Города Деревне.
- 50 Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. [Т.] 1. Гештальт и действительность.* – М., 1993. С. 164. *Мировой Город* – это уже не просто город, которому противопоставит деревня; ему противопоставит провинция: “Вместо мира – город, некая точка, в которой сосредоточивается вся жизнь далеких стран, между тем как оставшаяся часть отсыхает...” (Там же. С. 165).
- 51 Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. [Т.] 2. Всемирно-исторические перспективы.* С. 93 (курсив мой. – Авт.).
- 52 Там же. С. 97
- 53 Некоторые религии вообще имеют городское происхождение. Так, согласно А. В. Уотсу, “христианство в целом имеет определенно урбанистический характер...” (Уотс А. *Природа, мужчина и женщина. Путь освобождения.* – Киев, 1992. С. 36) А. В. Уотс, в частности, замечает: “Когда христиане впервые провели различие между собой и язычниками, слово “язычник” (pagani) означало “сельский житель”” (Там же).
- 54 Фукс Э. *Иллюстрированная история эротического искусства.* – М., 1995. С. 3 (курсив мой. – Авт.).
- 55 Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология.* – М., 1988. С. 48.
- 56 Бахтин М. *Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет.* С. 364 (курсив мой. – Авт.).
- 57 См., напр.: Блох И. *История проституции.* – СПб., 1994; Дюфур П. *История проституции.* – М., 1999; *История проституции.* – СПб., 1994 (сюда включены: “История проституции в России”. М. Кузнецова, “Торгующая телом” Б. Бентовина и главы, посвященные проституции, из книги Э. Фукса “Иллюстрированная история нравов от средних веков до настоящего времени”. – Авт.); Дюпуи Е. *Проституция в древности.* – Кишинев, 1991; Ламброзо Ч. *Женщина преступница и проститутка // Он же. Гениальность и помешательство.* – М., 1995; Иванов Л.Л. *Вакханки и куртизанки. С древнейших времен и до наших дней. Критико-биографические очерки.* – М., 1993.
- 58 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 115 (разрядка моя. – Авт.).
- 59 Бахтин М.М. *Собр. соч. в 7-и т. Т. 5.* С. 98.
- 60 Бахтин М.М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Изд. 2-е.* – М., 1990. С. 36 - 37. Ср. с характеристикой архаической Модели Тела: Там же. С. 33.



ИГОРЬ ПОЛУЯХТОВ

# Комедия диковин: Бог и Босх

Прозрение и видение 1431-1516,  
или Личные эпохи Франсуа из Монкорбье и Хиеронимуса ван Акена



Эпоха Хиеронимуса, прозванного Bosch по месту рождения в 's-Hertogenbosch (брабантском городке, в Голландии) протянулась лишь на пятьдесят шесть лет. Все эти отпущенные ему годы потомственный художник провел в провинции, вне какой-либо явной зависимости от суждений, ренессансных влияний и школ XV века. Но он и без Данте вообразил кущи земного Рая и недра европейской Преисподней. Ему хватило одних лишь локально хранимых традиций и жутковатого таланта, чтобы создать собственный космос сюрреалистического святопочитания. Он прожил в спокойных трудах в весьма имущей мастерской. Над его провинцией высился виднейший в Нидерландах кафедральный собор Св. Иоанна.

Рожденный ранее живописца, поэт-висельник Франсуа провел главную часть своей крамольной жизни в самом центре Европы, в Париже, где взял фамилию приемного отца – Villon. В свою персональную новую эру он в одиночку перевернул картину мира, вывернул средневековую традицию, по сути, наизнанку. Более или менее целостный образ белого света, созданный поэзией до него, после его *баллад* и *завещаний* дал множество трещин, теряя внутренние связи, структуры, “валентности” – смыслы. Даже смерть поэта покрыта мраком и покрывает мраком ту провинцию, в какую он был изгнан по суду... таким же мраком, какой глядит из трещин диковин и потусторонних предметов на картинах Босха. Открылись новые точки мировоззрения. Это ясно и мрачно одновременно.

**Современность навсегда,  
или Новое видение через старые  
проломы смысла**

И все же гротеск и бутафория Босха, как и ироническая пародийность без насмешки *Вий...*  
*вызывали в их текущие эпохи какой-то новый см...*



Ван Мандер не раз упоминал об этом восприятии. Даже большой любитель инквизиции, мрачный король Испании Филипп II покупал работы Босха не более чем для “благородного развлечения” двора. А подлинный Вийон – он прежде всего *кукольник*, управляющий множеством марионеток<sup>1</sup>, его же собственных тезоименных личин. Наш Мандельштам отметил в свое время, что Вийон “никогда не переходит известных границ интимности”, он “нежен, внимателен, заботлив к себе не более, чем хороший адвокат к своему клиенту”. Ибо все равно: всем гениям эпох, вызывающим к небесам, мир на земле казался непреодолимо грешным. И как будто они вот-вот заплачут.

*...Я различаю смерть, целящую любя.  
Я различаю все, что здесь неразлично.  
Я различаю все, но только не себя.*<sup>2</sup>

Средневековый поэт мог позволить себе пародировать всё и так, как затем завершил это дело Рабле. Священные и, казалось бы, неприкосновенные действия в этой связи привлекали сатирических насмешников и трагических пересмешиков более всего, а именно: богослужение, литургия – католический культ. Чаше деву Марию у них подменяла пьяная девица. “В скабрёзном духе снижались церковные тексты, включая Библию, вышучивались святые, которых наделяли непристойными именами... пародировались слова самого Иисуса на кресте (“Посему Господь велел и наказал нам крепко пьянствовать, изрекши сие слово: *Жажду*”), пародировались государственная власть, двор, судопроизводство”<sup>3</sup>. Последнее дело поэта-вора тем более было предметом фарса. Вийон пошел куда как далее традиционных *sottes chansons* – “дурацких песен”. В Средневековье уже существовала “вывороченная” поэзия, буффонада, скепсис, Вийон же выворотил саму *вывороченную* поэзию, перефарсировал сам фарс. Он, короче говоря, превратил самое свою жизнь в *фарс*-мажорное обстоятельство. И *Завещание*, и *Эпитафия*, и все, что может быть каноническим, исполнено было с эффектом семантического, омонимического-паронимического и даже собственно культурологического каламбура. Это тоже ясно, это исследовано и на нашем веку – и

это прочитывает всякий наш современник в прозрачных стихах Вийона, оставшихся от дальнего XV века. Персонажи, стили, образы, интонации впадают в свальный грех, в чудовищное столпотворение. Такова толчея этих карикатурных личин – в *Большом Завещании* поэта. Все знакомые нам ныне и отнюдь не менее отвратные фигуры мы различаем в его гладких старофранцузских строках. А если нет –

*В болотине, где копошится стадо  
Пиявок, жаб и им подобных гадов,  
Облезлых крыс, червей и слизняков,  
В кромеишной тьме среди густого смрада  
Да сварят языки клеветников!*<sup>4</sup>

Лирический Вийон, трагический Вийон, сатирический Вийон, готовый к повешению, умирающий... всегда отходит от серьезности, любое его обращение к жизни и смерти, родной матери и Богородице, к возлюбленной или ко всем людям, иже им презренны, снижает тон, но дополняет этическую картину мироздания. Драма бытия состоит в том, что бытие не достойно ни собственно драмы, ни комедии, ни трагикомедии. Не к тому ли пришли модернисты и, тем более, постмодернисты XX века – столетия куда более трагедийного, чем XV-е? Жизнь не приближает к Богу, смерть не есть гарант благочестивых размышлений, и упование духовное не есть знак искупления времен. О, Приснодева! Тем самым предметность, изобразительность у Франсуа оказались свободными от средневековых смыслов и связей, перестали отсылать к моральной целокупности вселенной. Предметы и реальные явления занимают Вийона не потому, что сопряжены с трансцендентальными ценностями, а потому просто, что они – *здесь и теперь*. Нет символической глубины и многозначности, как у средневековых стихотворцев, зато Вийон ввел конкретность и первичную сюрреалистическую зримость<sup>5</sup> Но еще более далекий путь в том самом направлении, по краю этих внове образованных трещин в образе мира, по-над пропастью пролома в сложившейся картине бытия, через двадцать лет после рождения поэзии Вийона прошел Босх. Это ясно, как историко-культурологическая метафора и всякий парадокс.



## HETERONYMOUS HIERONYMUS

### Сад Наслаждений и Сбор урожая от мира сего

До нас дошло большинство живописных работ Босха, почти все<sup>6</sup>. Это все алтарные изображения или фрагменты оных, снабженные его сигнатурой, но ни разу не датированные. Однако окончание работы над триптихом “Сад Наслаждений” относят приблизительно к 1503-1504 годам. Из-за “странности” образов кое-кто видит в этом художнике еретика, но нет сомнений, судя по частотности евангельских сюжетов, что он служил вселенской, соборной и самой мощной власти тех времен – Святой Католической Церкви, полностью управляющей бытием европейца той эры. Босх даже вступил в респектабельный религиозный союз – “Братство Богоматери”. Трудился он по заказу Филипа Красивого и его годы как раз предшествовали Реформации, периоду пертурбации и сотрясения гуманитарного сознания. Средневековье угасло, пришла его *осень*. Церковь же усугубляла страх человеческого существа перед вечным проклятием; казалось бы, в чаще греховной и сам путь к Спасению потерян. Советское учебное пособие сообщает, что “фантастические образы Босха не являются, однако, плодом больного воображения художника, воплощением давящих его кошмаров; в них почти всегда скрыто аллегорическое значение, понятное его современникам и еще далеко не полностью расшифрованное... Босх был, несомненно, начитанным человеком, знакомым с большими богословскими трактатами, житиями святых, поучительными религиозными сочинениями, красочно описывающими блаженство рая и муки ада, был знаком со средневековой наукой и астрологией; в его произведениях нашли отражения и народные верования и представления”<sup>7</sup>. Картины Хиеронимуса стали, прежде всего, зеркалами отношения Церкви к былой вере, но также они отражали и тенденции изнутри обновляемого мира. Весь белый свет, мир в целом позировал Босху, и более никакая частность его не занимала, только вселенная в целом. Тот мир, что написал он, мы едва ли увидим до конца и полностью даже к исходу нашей эры. И Босх имел само понятие “мир” не как данный

человеку в ощущениях комплекс добра и зла, а как нечто бесконечно противопоставляемое Царствию Небесному. Этот самый мир по определению есть сплошное зло; добро ему вовсе никак не присуще. Мир у Босха враждебно окружает святых и отшельников, мучеников и искушаемых повсюду страстотерпцев. Прекрасно символизирует это когорта истязателей, приступившая к беспомощному Христу на картине “Коронавание терновым венцом”. Самым масштабным образом этот мир представлен на центральной панели первейшего шедевра Босха – “Сада Наслаждений”. Его энигматическая сложность проясняется в базисном плане, но метафоризм картины остается непревзойденным – ни до, ни после новейших сюрреалистов. “Сад” как главный алтарный шедевр изображает путь человека из Рая через земную юдоль в Ад. Таков неодолимый триптих бытия, скрижаль пессимистической философии. Нет и малейшего намека, что хоть одна душа достигнет своего земного рая. Каждая из душ может получить от жизни только специально для нее уготованные мучения, для каждого предусмотрено наказание в бесовском инвентаре; и всякая душа систематически сподобится на поступление во ад, специфицированный для нее. Все искушают всех, идет война всех против всех и все приглашают всех на пляску смерти. Об этом Босх не говорит прямо и не использует, как изначально Вийон, созданные в Средневековье символы, иносказания, метафоры, эмблемы, а изобретает их сам. Чем и остается знаменитым на столетия после всех времен. Каждый из зримых образов “Сада Наслаждений” – головоломка, душеловка, но не просто ребус-загадка. Хитроумные сопряжения далековатых и несовместимых доселе предметов и существ стали реализацией собственных аллюзий Босха, метаметафор, гипераллегорий – визуальной буквализацией идиом и языковых оборотов. И все – на библейском фоне или на фоне народных поверий. Это же дело подхватил Питер Брейгель во Фландрии. И все методы трансформации, трансфигурации, комбинации, сопряжения Босха безмерны; его воображение исчерпывающе шире, чем, например, у позднейших Арчибольдо или Дали (не смотря на расстояния между их вертикальными сферами). Фантастикон Босха включает, пожалуй, все возможные монструозные



мутации, изумляющие бездонно, заключая не просто двойной или тройной смысл, а смысл астрономических порядков. Вечная магия сопряжения идей. Образованный зритель того времени, наверняка знающий контекст, конечно, умирал от восторга, расшифровав образы, раскушав блюда невероятно блистательной кулинарии Босха, испытав составляющие ингредиенты, приправы и пряности. Так “король католиков” Филип Испанский стал почитателем, умевшим разобрать изображение со смыслом, почти утраченным для нас. И это ясно, как энигма или вразумительный нонсенс. Но остается в остатке – нам в наследство – логика сновидения, недоразумения, бреда, абсурда и веры. И символы Босха природны, неабстрактны, а значит, не поверхностны; между различными деталями слагается сумма напряжения. И Босху мало втягивания двух рациональных элементов для создания иррационального третьего. Элементов приведено бесконечно больше, причем каждый из них и сам по себе убедителен. Достаточно выдать зрению один элемент, и это даст ворох ассоциативных салютов в ответ. Ибо живопись Босха и с первого взгляда красива сама по себе. Как красивы натюрморты, цветы, утварь, животные, сами пейзажи и дали, закаты, протоки, леса, минералы и прочие царства закатного или рассветного солнца. Красот таких до Босха словно не писали; да и вряд ли его превзойдут в превосходных пейзажах. Заимствованы для комбинирования диковин эмблемы всех деталей реальности и воображения, причем прекрасно все – но только не сам человек. Бездонен сосуд Греха. Беспощадна мистерия Зла. Апофеоз апокалипсиса, всегда пронзавший натуру и свойственный ей. Это ясно, как видение и видение иного одинаково или того же самого – иначе.

Створки триптиха: шар мироздания в целом. Левая панель: рай надземный. Центральная панель: наземная жизнь. Правая панель: подземная преисподняя. И собственно *Наслаждения*... “по коду движения множатся... нечаянные встречи, страды странствующего глаза: мегалит в виде розы, силуэт сборщика апельсинов, парочка, спящая из реторты в форме бутона, но все эти наслаждения размечают дорогу, ведущую никуда. Спящие утехы. Что такое этот *locus voluptatis*, как

и другие сады влюбленных и мистиков? Что происходит в нем? Неисчерпаемая эпифания<sup>8</sup> форм и красок становится все подробней, а картина – все более непрозрачной. Она прячется, показываясь. Организованная по всем эстетическим правилам потеря смысла”<sup>9</sup>.

Не мы смотрим на картину, а картина смотрит на нас своим центральным, фокусирующим *оком*. Окоем бытия по всем сторонам света в *Саду Наслаждений*. Зрачок в фокусе каждого панно, зрак, повторяющий земной шар на внешней стороне складня, подобный сфере изображений на доске круглого стола “Семь смертных грехов” (1475-80). Невыносима современность вынуждающей брутальности. Как будто бесполое, но тщасиеся наслаждаться и размножаться, люди похожи на питомцев Божьего зверинца, прозрачного и постыдного. У них нет прямого, прямоугольного выхода из *Сада*: все насмерть замкнуто, закруглено и наглухо завершено в самом себе. С этого шедевра начинается разворачиваться драма самого масштабного и важного видения Босха. Как прелюдия к драме явилось Творение Мира – наружная картина алтаря, зримая, когда закрыты створки. Когда они открыты, панель слева открывает взору Создание Евы на фантастическом ландшафте Земного Рая, и это понятней всего означает начало человеческой истории. Три крупные фигуры расположены Босхом на склоне лужайки в саду, окаймленном прудом на переднем плане. Создатель, стоящий в центре, глядит на зрителя и держит руку сотворенной им только что *Евы*. Она, скромно потупив взор, преклоняет колени на травяной холмик; силуэт ее хрупкой фигуры подчеркнут золотом длинных ниспадающих волос. Она противостоит мужчине, сидящему на траве слева; он глядит на нее с восхищением. Маленькая крольчиха за ее спиной символизирует предвидение грядущего плодоношения матери всего человечества. За спинами троицы протянулся сад Эдема, богатый красивейшими, красными, зрелыми яблоками. Ближе к Адаму вздымает ладонеобразные ветви чудесное, чудное, экзотическое древо. Причудливый ягодоядный паразит взбирается по стволу, изящно изгибаясь. По мысли Босха, именно эти похожие на ядовитые ягоды, а не яблоки, должны быть запретными плодами в райском саду. А что если бы Адам и Ева вкусили не яблоки, а



нечто иное и еще более невероятное? Лужайка и пруд терпят нашествие кишачих тварей, которыми впервые Босх и начал олицетворять многообразие и всевозможность Зла. Кошка впервые, изначала мира поймала мышшь, а ширококлювая птица предприняла первую в Бытии охоту на лягушку. Невероятная цапля с тремя головами и прочие монструозности здесь вовсе не доисторические, они плоть от плоти самой природы, исполненной зла. Розовое, цвета зари строение – фонтан – смотрит на нас, пока мы узнаём и размышляем над символом или энигмой слона, жирафа и единорога, а также иных представителей фантастической фауны Земного Рая.

### Преддверие и задворки Сада, или Обианки обитателей

Роль анимального, зооморфного, териософского, то есть животного элемента весьма велика в мировой мифологии. Фантастическая зоология Босха превзошла буквально, по-видимому, и античные классические “Метаморфозы” Овидия, и аллегорическую систему апологов, и средневековые бестиарии; в конце концов, даже такой литературный указатель, как “Бестиарий: Книга вымышленных существ” Хорхе Луиса Борхеса, не охватывает босхианства. “Так мы снова приходим к тому, с чего начали... Возьмем мантихора: “...у него три ряда зубов, которые смыкаются и заходят один за другой, как зубцы гребня; лицо и уши у него человеческие, голубые глаза отливают кровью, туловище, как у льва, а хвост заканчивается жалом, как у скорпиона”. Мантихор проходит по средневековым бестиариям, волоча за собой громахающий шлейф символических толкований, но Борхес абсолютно не интересуется тем, что мантихор обозначает. Для него мантихор – это мантихор и не обязан быть аллегорией”<sup>10</sup>. В первой же иллюстрации русского издания этой книги использована центральная яйцеобразная фигура “Ада” из данного триптиха Босха. Вымышлением несуществующих существ занимались и Эдгар Аллан По (в “Повести о приключениях Артура Гордона Пима”), и К. С. Льюис (“Переландра”), и Льюис Кэрролл (Чеширский кот, Снарк), и Франц Кафка (например, Одрадек в “Исправительной колонии”). Гюстав Флобер написал свою книгу

(причем повторив название Босха) “Искушения Святого Антония” (1874); ее активно цитирует Борхес в своем “Бестиарии”.

*Вот херувим, рожденный бездной:  
Друзья, он славит рай небесный,  
Где мы сойдемся наконец,  
Когда позволит нам Творец.”<sup>11</sup>*

Это написал Гийом Аполлинер в цикле стихов “Бестиарий, или Кортеж Орфея” (1911) и тут же прокомментировал: “В небесной иерархии существуют те, кто обречен служить божеству и восславлять его, а среди них встречаются создания невиданных форм и удивительной красоты. Херувимы – это крылатые быки, но вовсе не чудовища”<sup>12</sup>. Даже философы, визионеры и натуралисты приложили фантазию к сюрриализму. Например, Кондильяк представил себе одушевленную статую из чувствующего мрамора; Уильям Блейк описал деву из мягкого серебра или яркого золота; Уильям Т. Кокс подготовил указатель “Странные существа лесных чащ”. Но существа из Сада и других энциклопедических ландшафтов Босха превосходят всех воображенных тварей и уводят в кошмар еще дальше. В их классификации и даже элементарном подсчете не поможет даже изданная у нас “Энциклопедия сверхъестественных существ” в полтысячи страниц с библиографией, касающейся и Востока: Китая, Кореи, Японии, Индии. “Помимо божеств и духов в энциклопедии представлены чудесные животные, рыбы и птицы, рассказывается о чудесных деревьях и растениях, а также о местах *постоянного обитания* сверхъестественных существ”<sup>13</sup>.

Вечное место обитания Босховых диковин дало бесноватый предмет для пресноватых исследований. “Утеха комментаторов, силящихся понять... место, о котором идет речь... изображение всегда остается областью различий: с одной стороны, это контраст между замкнутым пространством картины и беспредельным рассеянием комментариев, с другой – внеположность удовольствий глаза по отношению к трудам слова. Или изгнание из этого рая и есть условие речи? Как будто его нужно утратить, чтобы создать о нем текст... И напрасно искать здесь начало, чтобы выстроить единую смысловую



линию. Это пространство заворачивается само на себя, наподобие кругов и эллипсов, которые оно плодит, упорно избегая квадрата... выход не предусмотрен"<sup>14</sup>. Перед нами только несводимый к однозначности Сад, включающий все, тем более запретные, Наслаждения, и "садовник", *бегущий от любого предмета, который можно назвать*<sup>15</sup>, Босх. "Мемуары невропата" Шребера твердят, что этот художник вызвал к *бреду истолкования*, оставаясь вне всякого времени, пространства, вне троп к смыслопроизводству. Рой гипотез о читаемом алтарном сюжете, подвигшем Босха к уникальнейшей живописи, "не зависимой от любой прозы мира", приводит М. де Серто: Фридендер говорит об "апофеозе греха", Френгер – об *ars amandi* (Овидиевом "искусстве любви") Братьев свободного духа, Даниэль – о сатире "северного Савонаролы" на мирскую тщету, Г. Рот – о празднике чувств, Виленский – просто о райской жизни как она видится во сне; Хюбнер – о *Commedia Satánica* (Сатанинской Комедии в дополнение к *La Divina Commedia* Данте), Гомбрих – о мире до Потопа. Так и есть: Диковина в истории художественной религии. Блажащий и блаженствующий бог Босх.

### Немного философской эстетики

Эстетик-позитивист Этьен Сурио<sup>16</sup>, выявляя природу прекрасного, пошел на сравнение всех категорий с самостоятельной категорией безобразного, которое он понимал как "неудавшееся прекрасное". Безобразное не является ценностью в себе, но часто смысл его существования в искусстве является функциональным. Особым образом среди аналитических размышлений подчеркивается категория живописного, относящаяся к таким явления в искусстве, как забавное, странное, необычное, пикантное. К ним же примыкают категории темпа, ритма, виртуозности, мастерства, оригинальности. Полный набор Босха. Сурио придает колоссальное значение возвышенному. Возвышенное устанавливает контакт с надсуществованием, так как оно включает призыв к надсуществующему плану. Мистическая концепция сущности категорий не нуждается у него в историческом анализе, в выявлении социальных причин эстетической оценки, ибо

определяется одним – степенью выражения потустороннего. Формально-мистическая концепция искусства вполне укладывается в эстетизм Босха. Итак, забавное, странное... органично входят в категорию живописного, а карикатурное, сатирическое, юмористическое, ироническое, причудливое входят как составляющие в комическое. Сюда же примыкает и *гротескное*. К трактовке того же гротеска Шарль Бодлер, как и Босх, исследовавший Зло (среди *Цветов Зла*), подошел еще в статье "О природе смеха и комическом в пластических искусствах". В своем понимании поэт исходил из представления о "сатанинском" начале жизни – извечном себялюбии людей. В основе романтизма Зла – извращенное чувство удовольствия от смеха над другим, который *падает в пропасть*. Но эгоистическому смеху Бодлер противопоставлял смех от гротеска. "Сказочные создания, существа, причины и основания которых не отыщешь в кодексе здравого смысла, возбуждают в нас нередко дикую неистовую веселость, которая переходит в бесконечную душевную боль и обмирание сердца"<sup>17</sup>. Так объясняется в романтизме традиция комического, и все исходит из безобразия мира, его изначальной нелепости и греховности человеческой природы. Сфера гротеска – в явлениях природы, а не социальных коллизий; сфера гротеска – фантастические образы животных, жуткие лики вещей. Такова трагическая несуразность мира – в интерпретации Бодлера, давшего в своем романтизме почти что экзистенциализм с понятием безысходности, абсурдности, а также теоретически выведший иррационалистическую систему перевода на язык эстетики понятий абсурда и страха.

### Сад и Ад

Несусветный фонтан появляется в центре срединного портала "Сада Наслаждений"; тут привлекает не столько флора и фауна, сколько стайка юных купальщиков и купальщиц. В них вперяется несколько гигантских птиц, возможно, бывших свидетелями Грехопадения. Первая часть завершается только Созданием Евы и не включает последующие главы из библейского романа первых влюбленных. Но центральная часть алтаря, в сути, изображает результат сотворения и



последующей деятельности Женщины. Босх пока не показывает свою иллюстрацию к вкушению Адамом и Евой запретных плодов, хотя ясно, что инцидент грехопадения традиционно символизирует начало половой жизни и сексуальности человечества. Босх предполагает эту идею в своей последующей и последовательной репрезентации повторного, продолжающегося грехопадения людского век за веком на земле, отданной Богом в наследство коленам Адама.

Сценография этой земной жизни в его живописи разложилась гигантскую карту мира. Четыре невообразимых строения в верхней плоскости обозначают четыре стороны света, а четыре водных потока, направленных к ним, есть, пожалуй, те четыре всесветные реки, которые истекают из Земного Рая. По Босху, их истоком явился тот самый розовый райский фонтан. Это новая мировая версия Источника Жизни, который фонтаном стоит в центре водоема, сливающего воедино стороны света. Этот фонтан содержит особый символизм. С тех пор как жизнь на земле заняла своим началом взаимоотношение полов, сей новый мировой фонтан стал символом безмерно откровенных отношений. Его можно назвать Фонтаном Похоти: поведение голых пар, оживленно, многолюдно населяющих ландшафты, не дает усомниться в актуальности подобных толкований. Что здесь изображено, кроме половой тяги и вожделения, желания ласк, извечной и нескончаемой чреды совокуплений и наслаждений? Другими словами, это и есть то владение, которое в Средневековье считалось принадлежащим греху похоти – царице вожделения по имени *Luxuria*. Действительно, в одном из источников суть реальной жизни была обозначена этим самым наименованием. У римлян почиталась и отдельная богиня наслаждения *Voluptas*. Также, по средневековому мнению, все грехи и пороки взаимосвязаны, одно проистекает из другого. Таким образом, это не только *luxuria*, живописанная “северным Савонаролой” у себя в провинции, но также – все грехи, предполагаемые этим пороком; то есть все пороки исходят от *luxuria*<sup>18</sup>. Это вполне очевидно на правом крыле триптиха, где в ужасающем аду предложены и уже предприняты наказания за все разновидности греха.

Светлая зеленая лужайка и окаймляющая безмятежная голубая вода полна кишашими, не ведающими никаких одежд мужскими и женскими фигурами. Растительность иногда служит прикрытием срама, не более; но и срама они не имеют. Плоды, растения и различные животные, птицы и раба несусветного огромного размера на переднем плане определяют взаиморасположение каждой из групп. Две крупные розовые шарообразные скорлупины растительного вида плывут по воде. Эти фантастические сферы комбинируются или изящно перерастают в вегетативную формацию, чтобы служить убежищами-перевозчиками для человеческих существ. Из плода-скорлупы слева такие же розовые листья вырываются в чарующих изгибах, преобразаясь в стебель фантазмагорического цветка. Огромный пузырь органического происхождения исходит из этого цветка. Внутри этой прозрачной сферы влюбленная пара занимается нежной любовью. Такова картина сладкой и ласковой приязни. Греховная суть их поведения, однако, самоочевидно вырисовывается посредством символов, данных под сферой: мышь всегда обозначала прегрешение и зло. Мышь, крыса, комар, оса и прочие “создания дьявола” не могли не творить зла; по существу, они способны причинять человеку лишь вред. Группы, занятые разными забавами, делами очевидно сексуального характера, рябят в глазах на фоне Сада повсюду. Мужчина несет на себе любящуюся пару в несоразмерной устричной раковине. Плавающая громадная ягода из семейства ежевичных подвергается нападению отряда, по горло утонувшего в воде. Картина голода и жадного желания-стяжательства: каждый участник обжорства ожесточенно стремится урвать свою долю. Поедание плода, без всяких сомнений, символизирует Грехопадение, наказанное в Библии; и этот мотив настойчиво повторяется в живописи и почти в каждом мощном произведении Босха. В пословицах всех народов различные плоды играют важную роль в символикации секса. Также верно это относится к животным и рыбам, но особенно к птицам. В своих символических группах Босх как бы буквально реализовал пословицы, те устойчивые выражения в метафорах из повседневного языка его времени. Посему, стало быть, толкующая *речь* здесь избыточна и излишня.



На правой стороне переднего плана продолжается парад символических групп. Голые вступают в комбинации с непомерными животными или фруктами; или высовываются из невообразимых строений и образований; или укрываются в кораллоподобных формациях, а то и в некоем прозрачном куполе: все связано с символическим светопредставлением. В каком моменте вдруг кажется возможным уяснение смысла, значения, назначения их действий хотя бы отчасти. Двое юношей правее: один вынимает лилии из заднего прохода другого. Так визуальное реализован каламбур, существующий в латинском и французском языках. Репрезентация эмблемна и засвидетельствована в лексическом значении словосочетания "au cul lis", которое по-латыни звучит как "oculis", то есть в значении существительного "глаза". В этой эмблематике слово впадают в латинское предложение "habe mortem prae oculis" – *держи смерть перед глазами*. У Босха же, перед глазами держится похоть, выраженная в действиях более чем странных нагих групп. Похоть (и далее в картине) наполняет собою глаза, *предстает*. Открой глаза, и душу наполнит грех, а значит, смерть. Это только один пример (за недостатком объема не могу ввести в изложение иные), но и он ясно иллюстрирует метод репрезентации, выработанный Босхом. Группы вовлечены живописцем в строго символические действия, которые сами по себе отнюдь не порнографичны: непристойности в изображении нет принципиально, но сам их вид намекает на семантическое значение иллюстрированных пословиц. В русском смысле это может быть и мат, как и любое другое фразеологическое сращение, единство – идиома сексуального и бранного значения. Опять же – визуализация, зримая реализация, воплощение, представление взору в рисунке идиоматики и метафорике, лексической гиперболы, литоты и так далее. Но это лишь база очещипательной поэтики Босха.

В трех группах видятся фигуры негритянок; это одна из множества обладающих той же грацией, но только черных фигур, разбросанных среди прекрасных, стройных, обнаженных белых тел, превалирующих на картине. Комбинация может обозначать, что похотливый порок (*luxuria*) распространен во всех расах; и это же было в дохристианских магических культурах, затем в

стихах и сказках, сохранившихся в разных частях Европы до нашего времени. Например, в русских заветных сказках, обладающих своеобразным юмором. В дьявольских и сексуальных происках, суммированных в этих текстах, вариация черных и белых фигур получает местами ведущую роль. До Босха природа и секс были морально увязанными с бесами и Злом, и художник мог вполне традиционно увязать свой метод с древней языческой демонологией. Однако же, Босх учит, но не поучает; он пишет все похотливо сексуальное, но не порнографично; его картинность стоит *над* непосредственной изобразительностью; смысл удерживается за уясняемыми пределами смысла; знак значит, но не означает, не навязывает значимость. Босх выражается с глубинным юмором, но не смешит глупостью.

Драма человечества завершается потрясающим все недра гибельным страхом, сумеречной сценой, написанной в мрачных и мерцающих цветах. Такова колористика сущего Ада в третьей части триптиха. Исход бытия. За сладостью греха следует ужас наказания. Речной ландшафт, с омерзительностью иллюминированный всесветным пожаром, открывается *вверху* изображения фантазмагорической Преисподней. Жгучие искры среди обломков и запустения, огневое свечение вырывается из развалин – и заполняет мутное тучами небо, нависшее над этой жуткой ночью. Ниже всесожжения: в четырех группах приступают к наказаниям за грехи. Слева, действие связано, возможно, с возмездием за то, что по-латыни называется *acedia* – лень и праздность. Показано, какая кара ждет людей, которым было лень ходить в церковь. Пренебрежение духовным ликом входит в исконную концепцию порока. Изображение справа представляет наказание за гнев – *ira*. Два гигантских уха пронзены стрелой; нож, который держат уши, возможно, идентифицировался в ту эпоху с завистью – *invidia*. Знаменитейший монстр в средоточии Босхова Ада: скорлупотелый полый юноша в костяной широкополой шляпе, на ногах-корягах в лодке на заледеневшей адской реке, символизирует, по всей видимости, порок обжорства – *gula*. Его тело громоздко, пустое яйцо пробито голыми ветвями



его ног. Туловище напоминает остов разваленной туши, в которой гнездятся остатки тяжелой еды и блевотины. Через проломанный задний проход в теле его видна группа несчастных душ, сидящих без движения, закоснелых, оцепеневших от ужаса и уже не способных жрать и напиваться. Их обслуживает бесовидная хозяйка заведения. Белая, трупная голова монстра слита с крупным убором, снабженным розовой волынкой; поля его головного убора, как видно, служат столом. Проклятые души в сопровождении страхотворного эскорта ходят по столу кругом, совершая тяжкую послеобеденную прогулку. Тонущие лодки – ступни чудища – символизируют все тот же вечный порок *gula*. В XV веке это прегрешение сравнивалось с морской бурей, опрокидывающей суда и топящей в скверной пучине плывущих. Выдающийся, сразу бросающийся в глаза фрагмент картины Ады посвящен чревоугодию, обжорству, греху излишества. И это оказывается основной темой алтарной росписи Босха? Согласно старой церковной традиции, именно *gula* – чрево, плотка – привела человека к вкушению запретного плода в Раю, что вызвало Грехопадение и пустило корень Похоти. Но Босх не судит человека, он констатирует, живописуя, что нет иного входа, как и выхода из Рая через Сад земных восторгов в Ад. Грех неизбежен и искупление греха невозможно. Отдельных сюжетов в “Аду” Босха насчитывается более сотни...

Другим триптихом, причем почти что сходной алтарной архитектуры, стала работа Босха под названием “Воз сена” (1500-1502). На левом крыле – четыре сюжета в одном пространстве: Падение восставших ангелов, Создание Евы, Грехопадение человека, Изгнание из Рая. На правом крыле: Ад. На центральной панели, собственно: Воз. “Воз” и поныне там, в мадридском Прадо.

Тщета мирской жизни представлена здесь в простейшей аллегории празднования конца страды, по завершению сбора урожая. Воз движется слева направо на фоне широчайшего ландшафта, как бы в иллюстрацию скоротечности всего земного, призрачности благ, а группы людей символизируют пять чувств как бы в “живых картинках”, которыми обычно торгуют на сельских ярмарках, и они занимают передний

план. Пословичный лубок от Босха: Воз нагружен огромною горою сена. Это ль не символ ничтожности мира сего? Люди гибнут за клочок сена. Это ли не символ, взятый из библейских стихов в качестве различных пословиц о том, что мир – это тлен, персть и прах; все в нем как солома, всякая плоть: трава. В 1 Послании Коринфянам (см., например, 3: 12-15) апостолом Павлом поставлен вопрос: “строит ли кто на этом основании из золота, серебра... сена, соломы? Дело прогорит, а человек из огня спасется?” Так и люди у Босха, окружившие воз, есть само человечество в целом, не способное осознать духовную тщетность всех мирских “благ”. Группа между колесами отчаянно рвется ухватить себе охапку сена (на ночлег, как в стихах Вийона) из кучи на возу. Они вступают в драку, попадают под колеса, и так впадают во все возможные грехи, попадают в переделку и даже под нож, стараясь уцепить в этой жизни свое. Слева монах с любовницей, притулившейся у его колен, а рядом показан ее незаконнорожденный ребенок в руках странного персонажа, который внимает лжепророку, проповедующему некое “евангелие сена”. Жирному обжоре монашенка приносит клочок. Папа, император, вельможи – все следуют за возом, как бы в направлении к заботам о сем мире и благах его. Все разновидности глупости можно узреть на картине. Такое явление, емчайший образ которого выносил Босх, как *luxuria*, вновь занимает главное место среди всего прочего. Этот грех представлен обнимающейся парочкой в самом верху, в кустах на везомой и весомой горе сена, а также музицирующей группой у их ног. Это счастливые создания на вершине мире, на верху блаженства; и они расположились как раз между ангелом и дьяволом. Последний аккомпанирует их музыке на inferнальной флейте, а ангел поднял взор ко Христу, явившемуся среди светлых облаков, и ангел молит о спасении сих душ. Но это понапрасну, ибо когорта монстров тянет воз со всеми сопровождающими в Ад, в долину преисподних ужасов (разверзнувшуюся на правой части триптиха). Это ясно; тема та же, но и тем более убойна эстетически, этически и культурологически в целом.



“Искушение времен сих”

Очевидно, как сон, что этот художник пятивековой мудрости, автор вечной Комедии Диковин не мог не повлиять на сюрреализм. Сюрреалисты ведут от него родословную. Он также был любимым художником мощнейших поэтов XX века, к примеру, Т. С. Элиота. В его поэме “Земля Бесплодная” светится образ Часовни Страха (или Часовни Опасностей), и это видение возникает в финале рыцарских поисков англосаксонского спасения посредством Грааля. Легенда о Святом Граале лежит в подтексте поэмы, скрытой притчи о тщетности усилий среди поглощающей современный мир Похоти, о кошмарном, хотя и библейском, магическом алисмани, Чаше с каплями крови Христовой, Граале, способном спасти Короля-рыбака и все человечество от бесплодия и духовного разброда. Первый же русский комментатор поэмы, В. Муравьев указывает относительно строки “A woman drew her long black hair out tight...”: “С ее волос распущенных... – одна из реминисценций... становится здесь адским видением в стиле Босха, одного из любимых художников Элиота”<sup>19</sup>, и не иначе. Наш последний новый комментатор поэмы указывает, говоря о воссоздании образа страшных ряд завернутых в плащ людей (преемников Христа) и образа разрушенной часовни (символе церкви), что “в новом контексте уже знакомая читателю символика открывает свой зловещий смысл. “Лиловый воздух”, окутывающий разрушающиеся города, становится не символом плодородия, а обозначением сумерков, гонимых над цивилизацией, и смерти... Волосы женщины перестают функционировать как атрибут богини плодородия, черный цвет делает их воплощением разрушительных сил смерти”<sup>20</sup>. Сравним далее: Екклесиаст, 12: 5 – “...и высоты будут им страшны, и на дороге ужасы...” Возможно, отсюда возникли и образы пустынной земли вокруг Замка Грааля, Черной Девы, как бы высвеченной из сюрреалистических панорам Иеронимуса, и пение из пустых колодезь, источников воды, *cisterns*: в опере Рихарда Штрауса “Саломея” Иоанн Креститель поет именно из *пустой емкости*. И магические вопросы (дающие право на Чашу и Копье) задавать некому...

иссушен, обезвожен и бесплоден теперь уже Сад Наслаждений. Проломы в мировом яйце, трещины, выбоины, ниши, и в них – сухая пустынная тьма из лилового света. Поэт апокалиптически рисует на краю этой бесплодной земли, когда рушатся башни, а Лондон, Вена, Александрия, Иерусалим уже призрачны:

*Девушка черны космы приструнила  
И скрипкой прядь звучала шелестя  
В лиловом свете детолики шерстокрылы  
Лихуя и свистя  
Сползали вверх ногами с темна свода  
И башни в воздухе свисали  
Напоминающе звоня вслед за часами  
И голоса лились из бочек и источников  
безводных*<sup>21</sup>

Далее, после нетопырей с младенческими лицами, в сугубо англиканской драме Т.С. Элиота “Убийство в Соборе” Хор вопиет при явственном лицемерии почти Босховых, несуразных и тем более зловещих, губителей сиятельных жизней и непорочных тел; Жены вопиют, оплакивая гибель непомерно испытывавшего все мирские и духовные искушения святого мученика, архиепископа Кентерберийского Томаса Бекета. Искусителей у элиотовского святого агониста было четыре и убийц четверо, как и четыре фонтана о четырех сторонах света – у Босха...

*Обоняю их, смертоносцев, нюх оживился  
Острым предчувствием; я слышу  
Свирель в полночь, свирель и сову, вижу в  
полдень,  
Чешуйчатые крылья крелятся, огромны,  
неуклюжи. Ощущаю  
Привкус гнилой плоти на ложке. Осязаю  
Тяжесть земную во тьме, нелепо, беспокойно.  
Слышу  
Хохот в гомоне зверей, издающих диковинные  
звуки: шакала, осла, галки; панические  
возгласы мыши и тушканчика; смех гагары,  
птичьего лунатика. Я вижу  
Изгибы серых шей, двоеение крысьих хвостов, в  
густом рассвете. Снедаю  
Складные создания, еще живые, с  
сильносоленым привкусом подводной жизни;  
пробую*





*Живьем омара, краба, устрицу, прыща и  
креветку; они живут и плодятся в моих  
кишках, а кишки разлагаются в утреннем  
свете. Обоняю*

*Смерть в бутоне, смерть в штокрозе, в  
сладком горохе, гиацинте, примуле и  
первоцвете. Я лицезрю*

*Бивень и рог, клык и копыто, торчащие в  
чуждом им месте;*

*Я возлежу на ложе морском и дышу дыханием  
морской анемоны, поглощенной с  
жадностью губки. Возлежу в почве и  
созерцаю с пристрастьем червя. В воздухе,  
Заигрывая с воздушным змеем, я устремляюсь  
за ним и пугаюсь крапивника. Осязаю  
Усик жука, чешую гадюки, подвижную  
бесчувственную кожу слона, скользкий  
рыбий бок. Обоняю*



Протухлость в снеди, благовонье в отхожем  
месте, вонь среди воскурения, запах прачки  
на лесной тропке, отвратный душок на  
поляне лесной, покуда почву тошнит, рвет.  
Я вижу,

Круги света нисходят, приводя  
В ужас обезьяну. Не ведомо ли мне, не ведомо,  
Что предстоит?

### Коронование Терновым Венцом

Нетрадиционное изображение *Коронования Христа* висит в лондонской Национальной галерее. Четыре крупные головы на нейтральном фоне окружают фигуру Спасителя, но это не напоминает просто сцену из Страстей, это обрело у Босха вновь какое-то вселенское значение, вновь показало противостояние демонического мира Царствию Небесному. Мучители Христа отчетливо характеризуются как представители этого мира, высвеченного на их лицах, и они, в общем, становятся символами. Например, человек в нижнем левом углу имеет головной убор с изображением полумесяца – знака Ислама, воспринимаемого в Европе Средних веков как срьсь. Турбан истязателя в левом верху пронзен стрелой, и этим Босх символизирует вечную смерть, как и прежде. На мой взгляд, в образе чувствуется протекторат Рима в Иудее. В правом верху, на шапке другого мучителя имеется дубовый листок. Дуб почитался в языческих культах; и даже в библейских текстах дуб указывает на язычество (Исаия, 1: 29-30 – “Они будут постыжены за дубравы, которые столь вожделенны для вас”). Босх, возможно, дает намек на обычай носить зеленые листья во время Пасхи. Дохристианские обряды, весенние ритуалы во многих странах Европы сохранились доныне. Правое нижнее лицо, несомненно, принадлежит иудею, одному из непосредственно просивших о распятии Мессии, ибо не уверовали в Его приход. Четыре лица символизируют четыре различных человеческих типа, четыре типа средневекового сознания, создающего вкпе картину человечества в целом. Четыре выражения злобы вкпе символизируют дьявольский мир, с четырех сторон мировой тьмы окруживших свет лика Христова. Инсус глядит на зрителя с глубокой грустью, как бы желая сказать: “Видите, что они

творяют со Мною. Поборите же грехи и пороки в душах ваших и отвратите пути зла в этом мире”. Спаситель изображен в образе какого-то рыжего брабантского простофили, а может быть, и самого Хиеронимуса Босха.

### Примечания

<sup>1</sup> по выражению исследователя поэта, Г. К. Косикова; см. его предисловие “Франсуа Вийон” в сб.: *Franzois Villon. Ыувтес.* – М., 1984.

<sup>2</sup> Пер. И. Эренбурга (*Баллада примет*).

<sup>3</sup> Г. Косиков, там же, с. 15сл.

<sup>4</sup> Пер. Ф. Мендельсона (*Баллада о том, как варить языки клеветников*).

<sup>5</sup> Об этом и говорил Г. Косиков в указ. соч.

<sup>6</sup> как указывает босховед Lotte Brand Philip.

<sup>7</sup> История искусства зарубежных стран. Средние века, Возрождение. – М., 1982, с. 290.

<sup>8</sup> т.е. богоявление.

<sup>9</sup> Мишель де Серто. Сад: блажь и блаженство Хиеронимуса Босха. – “Художественный журнал”, № 13, 1996, с. 26.

<sup>10</sup> Анжела Картер. Борхес – классификатор. – В кн.: *Хорхе Луис Борхес.* Бестиарий. Книга вымышленных существ. (Серия “Антология мудрости”). – М., 2000, с. 330сл. (Пер. Б. Дубина).

<sup>11</sup> Пер. М. Яснова.

<sup>12</sup> Гийом Аполлинер. Эстетическая хирургия. Лирика. Проза. Театр. – С.-Пб., 1999, с. 57.

<sup>13</sup> как пишет в Предисловии К. Королев, составитель тома серии “Ad Marginem”: Энциклопедия сверхъестественных существ. – М., 1997.

<sup>14</sup> М. де Серто, там же, с. 26.

<sup>15</sup> Слова Андре Шенье об “Искушении Святого Антония” Босха.

<sup>16</sup> E. Souriau. Les cathogories esthйtiques. – P., 1960.

<sup>17</sup> Цит. по кн.: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5-ти томах. – М., 1965, т. 3, с. 699.

<sup>18</sup> По-латыни слово означает “похоть”, “вожделение”, а также “избыточность” и “своеволие” (как грех). Об этом же говорит Л. Бранд Филип.

<sup>19</sup> Муравьев В. Примечания – в сб.: Т.С. Элиот. Бесплодная земля. Избранные стихотворения и поэмы. – М., 1971, с. 171. Пер. А. Сергеева.

<sup>20</sup> Аствацатуров А. Т.С. Элиот и его поэма “Бесплодная земля”. – С.-Пб., 2000, с. 225.

<sup>21</sup> Здесь и ниже пер. – мой, И. П.



**АЛИЯ АБИШЕВА**

# Проблема свободы в свете идеи культуры Шпенглера

Все формы человеческого бытия, своеобразие культуры каждой эпохи, особенностей социальных отношений, правовых норм, искусства, науки и т.д. выступают символизацией, и так выражают собой глубинные основания человека – его главные жизненные смыслы, их многообразие. В отличие от животного, способ бытия которого предопределен природой, генетически унаследован, вследствие чего оно выступает непосредственной данностью, способ бытия человека таков, что он сам определяет себя, строит свое существование сообразно своим, свободно творимым и выбираемым им духовным смыслам, которые он может изменять, выбирать иные смыслы как жизненные ценности и этим в корне изменять себя, а значит и свое бытие. Человек, в конечном счете, субъект своих ценностей, их творец, и в принципе, он открыт своим бесконечным возможностям, порождая многообразие смыслов и ценностей.

Думается, именно свобода может составлять глубинное основание человека, точнее, его

онтологическое основание, что ставит его в такую ситуацию выбора в самом бытии, где он открыт миру, многообразию возможностей. Но из всех возможностей он выбирает способом своего бытия именно тот путь, в котором он видит главный смысл всей своей жизни, представляемый для него



SPENGLER  
ШПЕНГЛЕР



ЗАКАТ  
ЕВРОПЫ



неким должным путем, ценностным идеалом, без чего он не мог бы чувствовать и идентифицировать себя как определенного человека. Но в то же время он может и не выбирать, так как если бы он был вынужден выбирать, как это представляет Сартр, то это предстояло бы как необходимость, а не свобода. Ценности и смыслы, которые человек берет за основу своего бытия, он стремится претворять и утверждать в жизни и этим он творит свое особое бытие, неповторимый духовный мир, прежде всего, в своей душе. Он может не согласиться с наличным бытием, не принимать его, выработать к нему свое определенное отношение и оценку.

Животное не несет ответственности за свое бытие, так как его образ жизни и поведения заданы ему генетической наследственностью. Оно не выбирает способ своего поведения, его способ жизнедеятельности предопределен его природно-видовой данностью, предстоит перед ним как необходимость, которую он не воспринимает как необходимость.

Конечно, человек тоже связан условиями жизни, необходимостью, предъявляемой потребностями его организма и требованиями социальной среды, но к ним он вырабатывает собственную позицию, отношение, считает их приемлемыми для себя или не принимает их. Он может исповедовать ценности, которые ставит выше своих органических потребностей.

Но и в том случае, когда для него главным смыслом становится обеспечение своей органической жизни, то не затем, что он совпадает с ней, а потому что придает ей некий человеческий смысл, выбирает ее как главную ценность. Принять необходимость за должное и подчиниться ей может существо, находящееся в ситуации выбора, и в этом последнем случае человек остается онтологически свободным, так как и отказ от свободы является его решением.

Животное не воспринимает свой способ жизнедеятельности как необходимое, оно просто является частью природы, элементом приспособления к внешней среде и выживания в ней. Его устремления и влечения находятся ниже того порога, где нужны мотивация, воля, решение, выбор, сознание. Оно не нуждается в них, так как

не может выйти за рамки эволюции, являясь ее следствием и конечной формой ее выражения.

Только к XX веку в направлениях экзистенциализма, персонализма, философской антропологии и др. начинают рассматривать свободу как онтологическое основание человека, исходную предпосылку его бытия в противовес традициям понимания человека классическим европейским рационализмом как некоего сущего, с определенной данной сущностью, которого можно постигать, но не изменять, а только совершенствовать. Последнее предполагает линейно-прогрессистское развитие человека, отрицающее иные возможные пути развития. С позиций такого прогресса предполагается, что все исторические этапы развития человечества – от античности до современности – есть неукоснительное становление, с необходимостью движущееся от простых и частных целей к наиболее всеобщему духовному смыслу человечества, более адекватно отвечающему истинному основанию человека вообще.

Начиная с Фридриха Ницше в XIX, и далее Освальдом Шпенглером, Карлам Ясперсом, Хосе Ортега-и-Гассетом признавалось, что нет единой линейной всемирной истории человечества, что каждая эпоха или культура есть нечто замкнутое в себе, самостоятельное образование, осуществляющее собственную идею, имеющее в своей основе неповторимую жизнь души, особый тип человека.

Как, в частности, отмечалось Шпенглером, прежде, согласно схеме: Древний мир – Средние века – Новое время – предполагалось, что все предыдущие эпохи являлись этапами общего развития Запада, достижения западной культуры, ее идеи, в том числе метафизические, наука, искусство и т.д. берут свое начало и идейную направленность еще в античности. Таким образом, дух Запада был отождествлен со смыслом мира, отмечает он /с. 148/. Его дух выражал истину, вокруг которой, как вокруг центра, вращается вся история, все иные культуры.

Однако не существует одной единой истины, как и не существует одной науки, например, математики, или искусства, религии, государства, утверждает он. Каждая культура, будь то



индийская, египетская, китайская, античная, западная, имеет сугубо свою жизнь, стиль, духовное содержание, они не являются бесконечными во времени, а переживают собственную юность, расцвет и увядание. Эпоха и культура жива, пока жив ее дух.

Например, душа индийца и древнего грека были аисторичны, для них предания старины, мифологические сказания соприисутствовали и имели реальную значимость в каждодневных событиях их жизни, судьбы, имели значение настоящего, а не прошлого, становящегося, а не ставшего. Напротив, египтянин и новоевропеец представляли все события, историю тысячелетних царств как длящиеся во времени, в определенной хронологии, в прошлом, настоящем и будущем. Мир им представлялся бесконечным в пространстве, отсюда и развитие соответствующих астрономии и математики (в том числе и у вавилонян).

Шпенглер также отмечает, что не только в искусстве, но и в представлениях о числе отражена определенная картина мира, некая идея человеческого существования, оно символизирует устремление души, ее жизненный мир, постигаемый как гештальт, присущий только определенной культуре. *“Не существует и не может существовать никакого числа в себе. Есть множество миров чисел, так как есть множество культур. Мы обнаруживаем индийский, арабский, античный, западный тип математического мышления и вместе тип числа, каждый по самой сути своей представляющий нечто самобытное и единственное, каждый являющийся выражением особого мирочувствования, символом некой значимости, точно ограниченной также и в научном отношении, ставшего принципом устройства, в котором отражается глубочайшая сущность одной-единственной, а не какой-нибудь еще души, той самой, которая является средоточием именно этой, а не какой-нибудь иной культуры. Таким образом, существует более чем одна математика”* /с. 208/. У древнего грека, для которого мир представляется как нечто чувственно осязаемое, измеримое, настоящее, имеющее конкретные формы, пространственно конечное, пределы, число могло выступать как чистая

величина, мера. Его мировоззрению оставалось бы чуждым и иллюзорным Западно число как отношение, функция, нечто выражающее безмерное стремление к абстрактно бесконечному у человека другого, фаустовского типа.

Шпенглер рассматривает различные культуры как большие индивидуумы, каждая со своей душой, не сводящейся к другой, со своими желаниями и страстями. Жизнь каждой из них есть становление, логически разворачивающееся из собственной неповторимой идеи, имеющей определенную направленность, путь, не пересекающийся с вектором развития иной культуры и вообще других культур, ее живая душа – чувствующая, переживающая, организующая жизнь культуры из своих глубинных интенций, – выступает как возможность, которая затем воплощается в действительность культурных форм, в нечто ставшее – в саму плоть культуры, ее характерные фиксированные черты, воплотившиеся в способах мышления, науке, искусстве религии, особенностях государства, правовых норм и т.д. Каждая из этих черт отражает в себе эту неповторимую идею, страсть, интенцию души.

Однако различие между становлением и ставшим есть различие между живой жизнью души и застывшей схемой ее движений, логическим результатом. Это судьба любой культуры – пережить юность, расцвет, зрелость, увядание и завершиться в утверждающей себя эмансипированности мировых городов, империй и соответствующих им новых людей – людей фактов, наличной действительности. *“Греческая душа и римский интеллект – вот что это такое. Так различаются культура и цивилизация. И это можно сказать не только об античности. Все снова и снова всплывает этот тип крепких умом, но совершенно нематафизических людей. В их руках духовная и материальная участь каждой поздней эпохи. Они провели в жизнь вавилонский, египетский, индийский, китайский, римский империализм. Чистая цивилизация, как исторический процесс, состоит в постепенной выемке (Abbau) ставших неорганическими и отмерших форм /с. 164/. Так на смену культуре приходит цивилизация с характерной для нее законченностью,*



типичностью, массовостью, с совершенно иным духом, направленным на утверждение себя во внешней действительности, а не в силу культурной потребности к внутреннему само-совершенствованию.

Выражая глубокую мысль, что определенная идея, смысл которой имеет всеобщий характер для некой культуры, эпохи, цивилизации, ее души, придающему ей уникальность, несводимость к другим культурам и цивилизациям, Шпенглер, однако, выводит сущность каждой культуры, ее возможности из особенностей ландшафта, который придает произрастающей из ее материнского лона культуре смысл и форму, неповторимые в других культурах, у других народов /с. 151/.

Индивидуальность культуры с ее внутренними возможностями выходит, предопределяется условиями природных недр, рельефом. Хотя Шпенглер признает, что индивиды, народы создают собственную культуру, однако, получается, что не человек является конечной причиной, творящей и выбирающей свой жизненный смысл как ценность или идею и делающий ее глубинной основой своей психодушевной жизни, уникальным смыслом своего бытия, особой культуры. Человек сам и его духовный мир, формы его творчества, по Шпенглеру, все же остается материалом, над которым она поработала, ее закономерным следствием.

Им утверждается мысль, что ни одна определенная культура или этнос-народ не могут изменить ход своего развития, в корне изменить содержание своих духовных интенций, способы мышления, менталитет, так как они изначально заданы характером ландшафта, и всякие попытки инакомыслия, другой веры и т.п. в принципе не могут прижиться, увлечь за собой, захватить души людей и укорениться в них. И, наконец, каждый отдельный индивид данной культуры, этноса, сформированный и возвращенный ею, остается детерминированным так, что для него не остается свободы и выбора индивидуальных возможностей, самоидентификации субъекта сугубо своими ценностями, автономности, собственного отношения к миру, другим и, прежде всего к

самому себе; он предопределен миром сущего, средой обитания. Так, Шпенглер пишет о судьбе целых народов в период перехода культуры в цивилизацию: “Я учу здесь понимаю *империализма*, окаменелые останки которого вроде египетской, китайской, римской империи, индийского мира, мира ислама могут сохраняться еще столетиями и тысячелетиями, оставаясь зажатými в кулаки то одного, то другого завоевателя, – мертвые тела, аморфные, обездушенные человеческие массы, потребленный материал какой-то великой истории, – как типичного символа развязки. Империализм – это чистая цивилизация. В этой непреложной форме проявляется судьба Запада. ...Здесь нет выбора. Здесь даже сознательная воля отдельного человека или целых классов и народов ничего не решает” /с. 170-171/. Человеку остается только следовать необходимости истории, велению ее времени, так как бесполезно пытаться изменить ход ее течения. Поэтому, мудрым решением, считает Шпенглер, для современного человека цивилизации является – соответствовать духу времени, а не измышлять и развивать новые метафизические концепции, двигаться не по логике свободы, а по логике необходимости. “Впредь обязанностью каждого будет изведывать будущее в том, что может произойти и, значит, *произойдет* с неотвратимой неизбежностью судьбы и что, следовательно, находится вне какой-либо зависимости от личных идеалов, надежд и пожеланий. Если мы пользуемся рискованным словом “свобода”, мы вольны уже осуществить не то или иное, но только *необходимое или нечто*. Ощущать это как “благо” или порицать – не значит изменить это. С рождением связана смерть, с юностью старость, с жизнью вообще ее гештальт и предназначенные границы ее длительности. Современная эпоха – эпоха цивилизации, а не культуры. Тем самым отпадает за невозможностью целый ряд жизненных содержаний” /с. 174/.

В концепции Шпенглера о множестве культур и цивилизаций выражена глубокая мысль о своеобразии и уникальности каждой из них, несводимых друг к другу и не имеющих генетических связей, то, что каждая культура основана на собственной идее, в нашем



понимании – ценностном смысле. Однако остается неразрешенным следующее противоречие: каким образом и почему каждая культура необходимо движется через расцвет к своему угасанию, если ландшафт, с которым она генетически связана, не претерпевает никаких изменений. И почему на одном и том же ландшафте, как известно, исторически сменялись различные культуры, не совпадающие по своему духу, идее или ценностным ориентациям или же, наконец, в условиях одного и того же ландшафта могут сосуществовать различные народы, этносы, цивилизации.

По Шпенглеру, живой жизнью культуры, ее организующим ядром является душа, духовный мир людей, выражающийся и понимаемый как внутренние интенции, идеи, стремления, желания, мироощущение. Однако не человек является конечной причиной в ряду причин, не он созидает культуру, а наоборот, она, исходя из возможностей ландшафта, формирует определенный тип человека, с его особым мировоззрением. Отсюда и вытекает логически, закономерный вывод в рассуждениях Шпенглера о свободе как познанной необходимости, о том, что каждый индивид, познавая свою культуру, ее особенности и возможности, должен понимать и свое положение в ней, сознательно ограничивая множество своих человеческих возможностей только определенными. Однако, говоря об определенной идее культуры, выступающей ее всеобщим духовным содержанием, глубинной интенцией, Шпенглер не учитывает, что изначальным и конечным субъектом, свободно творящим и выбирающим определенную идею как ценностный смысл и идеал, с которым он идентифицируется в глубине своей души, отождествляет себя с ним как определенным типом человека, каким он хочет быть, а не вынужден быть, является каждый конкретный индивид. Именно индивиды, строя свои отношения соответственно своим ценностям, их смыслам, созидают соответственно определенный тип общества, культуры.



*Ссылки по изд.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Геистальт и действительность. – М.: Мысль, 1993.*



ОКСАНА ШАТАЛОВА

# Алхимический брак по расчету, или ИСКУССТВО ВОСТОКА – ЭТО ТЕРАКТ

*Автор данной статьи однозначно негативно относится к любым проявлениям насилия и террора. Но, однако, неприятие терроризма и различные формы "солидарности" не должны ограничивать свободу мысли. Потому что таковые ограничения – и особенно самоограничение, самоцензура, боязнь высказать что-то кроме "мы негодуем" – есть тоже разновидность насилия и одна из главных целей терроризма.*

20-21 октября 2004 года в Казахстане (Алматы, Немецкий театр) прошел международный фестиваль видеоарта "Видеоидентичность: Сакральные места Центральной Азии", организованный Центром современного искусства Сороса – Алматы при финансовой поддержке Фонда Кристинсена (США). В конкурсной программе участвовали 38 работ 33 авторов из четырех государств Центральной Азии: Таджикистана, Узбекистана, Кыргызстана и Казахстана.

Итоги фестиваля: первую премию получил фильм "Ноев ковчег" Саида Атабекова (Казахстан), второе место занял Владимир Хан (Казахстан) с работой "Камни". Три третьих места разделили: "Степное барокко" Алмагуль Менлибаевой (Казахстан), "Скорбящие" Александра Угая (Казахстан) и Романа Маскалева (Кыргызстан), "Шам" Гульнары Касмалиевой и Муратбека Джумалиева (Кыргызстан).



Поощрительную премию получила Елена Камбина из Узбекистана с фильмом "Территория неприкасаемых".

Фильм "Скорбящие" А. Угая и Р. Маскалева был рекомендован куратором Чарльзом Эшче к участию в 9-ой Стамбульском бьеннале.



## Интро

Начну незапланированно – с благодарности организаторам.

С того, что я уже несколько лет с удивлением наблюдаю, что современное искусство в Казахстане не захлебывается, не тускнеет, – несмотря на неадекватную ментальность (о чем, собственно, я и буду говорить в настоящей статье) – а даже, наоборот, вроде как набирается сил и здорового эгоизма. И всё это происходит благодаря Центру современного искусства Сороса-Алматы, который является одним из немногих островков свободы и креативности, и вообще чего-то прикольного в моей стране. Это звучит как подхалимаж – однако тот, кто раньше читал какие-нибудь мои статьи, подтвердит, что это мое первое – что я признаю со стыдом – публичное спасибо СЦСИ. Впервые за семь лет нашего знакомства с Валерией Ибраевой, директором СЦСИ, во мне проснулась совесть. Не знаю, почему она проснулась. Может, опять уснет. В любом случае, СЦСИ действительно делает нашу жизнь ярче, противопоставляя локальному пафосу и скуке нечто живое и интересное.

Вот такое лирическое вступление.

А теперь будет эпика.

О фестивале.

Я не буду говорить о конкурсных работах – о них, думаю, скажут другие, а буду говорить о том, что было до фильмов и пребудет после – о ментальных тенденциях. Вернее, об одной и главной тенденции.

О том, что фестиваль получился сильно восточным.

Нет, я не о тибетейка-контенте, – тема была “Сакральные места Центральной Азии”, тут уж ничего не попишешь. На Востоке, как известно, на Востоке, что за жизнь без растения “конопля индийская”. Это всегда обязывает.

Я о другом. Обо всём. И астрал, и ментал, и сенсуал, – всё на нашем фестивале было глубоко восточным. Не ориентальным, а именно восточным.

Дальше – больше.

## Мы

“Им не сойтись никогда”, – брякнул когда-то Киплинг о Западе и Востоке, не подозревая, что оные пророческие словеса благодарные потомки живо растащат на зубочистки. Но однако и вопреки – *они сошлись*, как сказал поэт, вода и камень, стихи и проза, чай и липтон. Сошлись в пределах одного международного жюри. От Запада там были: Томас МакИвли, художественный критик и писатель (США), а также Чарльз Эшче, директор ВанАббеМузеума (Нидерланды), куратор будущей Стамбульской бьеннале. От Востока были больше: Сакен Нарынов, художник (Казахстан), Олег Карпов, директор Музея Кино (Узбекистан), Парвиз Курбанов, кинорежиссер (Таджикистан) и миниатюрная симпатичная дама-кинокритик из Кыргызстана, имя которой в программке не указано. И вот они *сошлись*, но не смешались. Не стали, как опять кто-то сказал, на лицо все приятно смуглявенькие, не соединились в алхимическом союзе, а сидели тихо и каждый в своем слое коктейля. Не слышали друг друга. Вообще на фестивале многие друг друга не слышали. Все говорили много, и каждый себе. Каждый крутился на собственной иррациональной орбите. А это, право, очень восточно.

Надо пояснить и проиллюстрировать?

Ну вот, например, главным вопросом фестиваля был – “Что такое видеоарт?”. В широких дискуссиях и кулуарных беседах оный вопрос настойчиво всплывал то одним, то другим боком, – так что невольно делались понятны страшные масштабы подводной Атлантиды.

Поддавшись этим интенциям, Томас МакИвли (которого нам представили как автора 48 книг) даже прочел в финале мероприятия получасовую лекцию на тему “Что такое видеоарт”. Напомню, что лекция эта была прочитана не в кружке пенсионеров “Познавательные пятницы”, а на фестивале видеоарта. “Что такое видеоарт” – на фестивале видеоарта. Восточные художники творят по-восточному интуитивно, и рациональный компонент расходовать понапрасну не хотят.

Однако гораздо больше, чем художники, не хотят судьи. Почти вся восточная часть жюри явилась на фестиваль из среды кино. Явилась,



видимо, из соображений политкорректности и вовлеченности. Явилась и не поняла, куда она явилась. Возникло ощущение, что товарищи попросту ошиблись фестивалем, восприняв, что они оценивают младшего братишку “Звезд Шакена”. Особенно репрезентативно прозвучали слова О. Карпова из Узбекистана, сказавшего нечто вроде: “Надеюсь, что в скором времени этот постыдный эвфемизм “видеоарт” вообще не понадобится, и будет одно сплошное и хорошее кино”. Поясняю – он говорил искренне, с искренним надрывом. А зал искренне внимал. Самое анекдотичное то, что оный перл был исторгнут узбекским товарищем сразу после вышеупомянутой лекции автора 48 книг, – в коей лекции был заботливо выложен весь джентльменский набор – и постмодернистская дозволенность, и сниженность, и нелитературность, и т.п. Но члены жюри, как я уже сказала, совершенно не слышали друг друга (что ж поделать – стихи и проза). То есть узбекский товарищ даже не полемизировал – он, повторяю, просто ничего не слышал. Рацио тут бессильно. Жюри так и осталось в девственном неведении, что видеоарт это такой автономный жанр, а вовсе не суб-кино, не трамплин для кинорежиссеров и даже не кино экспериментальное. Жюри считывало те сакральные значки, что начертаны у них на внутренней стороне век. Потому что Восток дело мягкое и эластичное. Легко принимает любую форму, не меняя химической формулы.

А на следующей день один – опять же узбекский – художник ничтоже сумняшеся заявил мне, что видеоарт действительно может стать неплохим полигоном для кино. Он не шутил, нет. Он впитал заветы своего земляка. Это была не шутка. Это была восточная перцепция.

(Кстати, придется разочаровать друзей из солнечной республики – видеоарт в нашем регионе является трамплином не для кинорежиссеров, а для рекламистов.)

В общем, было много восточнистых речей – во время дискуссии по поводу конкурсных работ. Некоторые мнения поражали монументальным прямодушием. Например, один (кажется, кыргызский) юноша заявил, что видеоискусство то же самое что живопись, токмо картинка там шевелится. Таких юношей было несколько. Они

говорили о катарсисе и психоделике, о шедевральности и подлинности, о мастерстве и возвышенности, порывались писать стихи. В общем, мы не то что застряли в парадигме модернизма, как хотелось вначале написать, не то что безнадежно отстали. Для нас вообще не существует “позже” или “раньше”, не существует сомнительных западных хронологий и точек отсчета (хотя некоторые полагают, что существует). И в этом смысле тема фестиваля – “Сакральные места Центральной Азии” – была очень правильной, очень репрезентативной. Дайте нам ваши новые меха, а мы уж их заполним под завязку нашим старым. Следующий вопрос – а действительно, нужны нам их парадигмы? Об этом позднее.

Сперва же вспомним реплику голландского гостя г-на Эшче, промолвившего, что мы – Восток и Запад – должны учиться друг у друга. Это были очень деликатные, очень политкорректные слова. Однако наши кураторы не выбирают западных художников для участия в какой-нибудь Центрально-азиатского бьеннале. И мы сами больше любим те наши проекты, которые получили высокую оценку западных экспертов (тут есть один примечательный момент – современное искусство, как известно, заряжено утопическим пафосом избавления от всех критериев, – но взамен тех (традиционных) критериев, которые удастся отсечь, немедленно вырастают другие, – и вот, в частности, у нас главным и неоспоримым критерием стало одобрение Запада).

Иными словами, учеба происходит в одностороннем порядке. Мы – отстающие, вечные студенты, и всегда будем таковыми (конвейер: Запад производит новое искусство, мы его осваиваем). На Западе находятся эксперты и последняя инстанция. Мы же – объект, который Запад изучает и классифицирует (“Центральная Азия – последняя тайна” – Томас МакИвли). Этими интенциями отчасти и объясняется популярность вопроса “Что такое видеоарт”. Наши художники ждали, когда им дадут точное определение, что такое видеоарт, – чтобы делать видеоарт. Чтобы соответствовать. По этому поводу даже были обиженные – мол, учили нас на семинарах, что в видеоарте не обязательны нарративность, сюжет;



мы постарались сделать так, как говорили (постарались, вняли, услышали), а нашего стремления не оценили.

Любопытная получается ситуация. Видеоарт естественно и свободно возник на Западе, а сюда, на Восток, привезен как готовое клише – чтобы помочь нашим художникам свободно самовыразиться.

Возможно ли это? И вообще – что есть современное искусство Востока? Не оксюморон ли это? И в чем его принципиальное отличие от искусства западного?

### Они

Вспомним, что та история искусства, которую изучают в вузах, – начиная примерно с Возрождения – есть по преимуществу история западного искусства. Это история разрушений, история борьбы с культурой, борьбы за определенность, за “окончательный ответ”. Это трагическая борьба, обреченная на поражение, – ибо окончательный ответ может дать лишь Бог, а западное искусство всегда было атеистично и антропоцентрично. То есть я настаиваю, что западное искусство, по сути, никогда не было религиозным. И “ницшеанская утрата”, и “последняя метафизическая мутация” Уэльбека есть на самом деле лишь возвращение к собственным истокам. Чтобы осознать это, надо и обратиться к истокам. Истоки Запада, как известно, это Древняя Греция – маленький западный нонсенс среди тотального Востока. Причины возникновения этого феномена я рассматривать не буду, потому что их не знаю (и считаю неубедительными все измышления ученых по этому поводу – взять хотя бы известное утверждение А. Зайцева, что причиной явилось “распространение железа и связанные с этим социальные потрясения”). Эллада была аномалией, когда Восток был нормой. Эллада была до неприличия антропоцентрична. Вспомните хотя бы дерзкие антропогенические мифы – человек самостоятельно вырастает из земли, либо его создает бунтарь-богоборец Прометей (но не владыка Зевс). Вообще, некоторые ученые (С.А. Токарев) отмечают крайнюю скудость греческого антропогенического мифа (мифа о происхождении

человека). Человек словно появляется из ниоткуда, наперекор богам, это их соперник, они ему завидуют. Греческие боги отнюдь не всемогущи – они подчинены Судьбе, – и не всеведущи – есть мифы, где боги обращаются к прорицателям. А уж степень их человечности давно стала общим местом. В общем, можно долго рассуждать о крайне условной набожности греков – о том, что божества были политическими символами, а жрецы, в отличие от Востока, никогда не занимали исключительного положения. Можно вспомнить Гомера, у которого истинно трагичен мог быть только человек, а боги часто изображались иронично и даже анекдотично. Можно, наконец, припомнить самое прославленное изобретение греков – их экстравагантную политическую систему, их понятие гражданства, их “любовь к несогласию” (Иосиф Флавий о греках: “Они, не задумываясь, противоречат друг другу, спорят между собой, обвиняют в ошибках не только друг друга, но даже наиболее общепризнанные их авторитеты – Гомера, Геродота и Фукидида”). Это колыбель Запада. Тут коренятся все так называемые либеральные ценности, отсюда экспортированы все священные коровы, все яблоки, все золотые шары. Можно долго рассуждать об этом, можно приплести сюда древние Микены (есть очень интересные и поучительные примеры), однако рамки статьи не позволяют взяться за Большую Тему.

Итого, признаем, что истинным божеством Запада всегда был человек, истинной ценностью – критический разум. Вспомним, что западный мир смог только тогда принять восточного бога, когда тот стал человеком. Но спустя несколько столетий отрекся и от него, вернувшись к той наследственной боли, о которой так убедительно и точно говорил Шеллинг: “Часто спрашивали, как разум греков мог вынести противоречие, заключенное в их трагедиях: смертный, предназначенный роком стать преступником... страшно карается за преступление, которое было велением судьбы! Основание этого противоречия... коренилось в борьбе человеческой свободы с силой объективного мира, в борьбе, в которой смертный необходимо должен был... погибнуть... То, что преступник, лишь подчинившийся могуществу судьбы, все-таки



карался, было признанием человеческой свободы... Примирить свободу и гибель не могла и греческая трагедия”.

Западный мир, в сущности, не знал и не знает Бога. Западный человек, ищущий счастья по сю сторону, отравлен осознанием собственной бренности (“Бессмертия – вот чего они жаждут” – Платон). И именно Запад томим ностальгией по трансцендентному, одержим влечением к тайне (отсюда многочисленные нью-эйджи и семинары по групповой чистке кармы). Запад грезит о сакральных местах, которые мнит островами спасения, надеется, страстно взывает. Но нету ответа, “скрипит лишь доска, и в сердце поэта вползает тоска”. Борис Энгельгардт говорил: “Я заметил, что люди неверующие и никогда не верившие преувеличивают значение веры”.

На самом деле для Запада явственно существует лишь культура как поле творчества человека, и он открывает для себя “сакральные места” лишь на ее территории. Чтобы сакральное место стало сакральным, нужно сакрализовать его искусством. То есть – в древности мы имели сакральное в форме искусства, а теперь наоборот – искусство как форму сакрального. Малевич создал проект собственного супрематического гроба – квадрат, круг и крест. В этом гробу его и похоронили.

Западный человек отравлен рефлексией. Он с обреченностью сознает, что вынужден тщетно проходить тот земной путь, который прошли миллионы до него, повторять тысячи раз сказанные слова, совершать тысячи раз совершенные поступки: “человек, достигший сорока лет... уже видел все прошедшее и все имеющее быть... Окинь мысленным взором хотя бы времена Веспасиана, и ты увидишь все то же, что и теперь: люди вступают в браки, возвращают детей, болеют, умирают..., злоумышляют, ропщут на настоящее, любят, собирают сокровища, добиваются почетных должностей и трона” – Марк Аврелий (конечно, всякий тут припомнит и восточного Екклезиаста, однако Екклезиаст – одно из немногих исключений, а Марк Аврелий – правило).

Западный человек отравлен культурой, для которой нет альтернативы. Пафос его – пафос мировоззренческого бунта. В этом смысле образец

истинно западного человека – это Витгенштейн, который вознамерился раз и навсегда “закрыть тему”, разоблачить, разрушить, сказать последнее слово. Каждое произведение западного искусства – это последнее слово. За которым, однако, следует еще одно последнее, и еще.

Западный человек бесконечно разрушает культуру – но культура неуничтожима, каждый разрушительный акт только позволяет ей разрастаться шире и шире. Это и есть история западного искусства.

### Те

А что же Восток? Если Восток – действительно *иррацио* (как уверяет нас западный миф), то у него нет средств для собственного описания, и у нас тоже нет. Мы не знаем, каков на самом деле этот рафинированно-восточный человек, не знаем, существует ли он, – поэтому придется принять привычную западную версию. Версию о том, что Восток – это Другой Запада, это тайна, которой страшится Запад. “Запад я понимаю, – говорит западный (норвежский) писатель Эрленд Лу, – но что касается Востока – тут я барахтаюсь, как щенок, брошенный в воду, Восток – это нечто запредельное, там все размыто”. И, увы, нам придется пользоваться западным рациональным языком (не лишенным, однако, поэтичности) – хотя бы языком апофатическим.

Итак, у восточного человека, в отличие от западного, нет острых, драматичных взаимоотношений с собственной культурой. Восточному человеку не нужны катастрофы и пертурбации на культурном поле. Он не понимает, что такое видеоарт, поскольку он ему не нужен. Культура для него – это русло традиции, которое совершенно не обязательно направлять вспять, – для этого просто нет смысла. Поэтому он невольно принимает видеоарт за кино, а редимейд за скульптуру.

Восточный человек не одержим страстью скатать небо в свиток. Какие у него взаимоотношения с небом – не будем трепаться всеу, и опять же – для этого означаемого нет адекватного означающего. Но допустим, с небом



у него все окей. Однако проблемы у восточного человека, конечно, имеются, – но лежат они гораздо ниже. Это, можно сказать, практические проблемы.

Итак, пафос Запада – в борьбе с собственной культурой. В чем же пафос Востока? Может быть, в борьбе с Западом? С дерзкой аномалией, возмнившей себя нормой? Восток стремится стать мистической преградой на пути экспансии Запада. Восток не страшится смерти. Напротив, смерть – самое сильное его оружие (террористам-шахидам “удалось превратить собственную смерть в абсолютное оружие против системы, которая исключает саму идею смерти... “Что нам американские бомбардировки! Наши люди в той же степени жаждут смерти, в какой американцы хотят жить” – Бодриар).

Жизнь человека – безусловная ценность Запада – для Востока незначима. Почему? Запад верит, что у Востока есть альтернатива жизни. Во что верит Восток, неизвестно. Известно лишь, что он стремится подточить протестантское Царствие Божие на земле. Но на что надеются исламские террористы? Всякий серьезный разговор о “халифатах”, разумеется, невозможен. Тезис о том, что цель террористов – свалить режимы в Саудовской Аравии и Пакистане, неубедителен и мелок (исламистам, живущим на Западе, “мало дела до смены режима в той или иной мусульманской стране... Более того, исламисты Запада как раз и образуют передний край борьбы с этим самым Западом” – Ю. Каграманов. Продолжение войны другими средствами. [www.russ.ru](http://www.russ.ru)).

Это поистине мистическая война, война без надежды на победу. Так же, как и западный человек в искусстве не надеется победить смерть, но не может не бороться, – так и исламский террорист не может не сражаться против Запада. Это и есть современное – радикальное – искусство Востока, его творческое пространство (слова Штокгаузена о том, что разрушение ВТЦ есть потрясающее произведение искусства, получили широкую известность и неоднократно повторялись там-сям). Здесь Восток не является отстающим, – хотя такое лидерство не радует.

Поэтому вполне понятны попытки прирастить

западные – альтернативные – ростки искусства на восточной почве.

Как сажают деревья против разрастания оврагов.

### Мы чуть-чуть

Впрочем, Центральная Азия, Казахстан, – это Восток довольно миролюбивый, неострый, это почти и не Восток, это Великая Степь, – хранящая, однако, по западному мифу, многие восточные черты (все перечисленные выше – консерватизм, пластичность, иррациональность). И, поскольку прививать видеоарт в Ираке или в Афганистане как-то несподручно, приходится прививать там, где получится. Прививать с ахиллесовой обреченностью и настойчивостью. Обреченно клонировать себя. Ибо на самом деле Запад не желает алхимического брака с Востоком – ни по любви, ни даже по расчету. Запад желает, чтобы Восток стал Западом. Младшим таким Западом, Западом в тубетейке. Нищим, однако, либерально мыслящим.

Наши художники тоже этого хотят. Как и все прогрессивные люди планеты.

И мне, честно говоря, этого хочется. Даже нищета не пугает, так дорог либерализм.

А еще хочется, чтобы мы чуть пригласили пиетет по отношению к Западу. Ведь на самом деле в западном искусстве много откровенно тупого и мертвого. Наше искусство бывает гораздо живее и умней.

Однако – у них мэйнстрим, а у нас все-таки спорадические моменты. Потому что наше искусство – на самом деле не наше, хотя и весьма привлекательное.

И дальше будет так. Художники будут, кураторы будут, Центр современного искусства (дай Бог ему здоровья) будет, – однако посольство, как известно, есть территория другой страны.

Существует мнение, что западное искусство естественно привьется в нашем регионе только тогда, когда у нас появится активное гражданское общество.

Но для этого нужно, чтобы в лоне Востока возникла еще одна Греция.

И снова непонятно почему.



БЕРИК ДЖИЛКИБАЕВ

## “Пьяный корабль” в пути

Выход в свет очередного журнала “Тамыр” само по себе событие в событиях. Мои заметки посвящены № 3 (5) за 2001 год. Если номер снова стал интересным явлением в культурной жизни нашего общества, то помещенные в нем переводы великих поэтов Франции – Поля Верлена и Артюра Рембо – это замечательный подарок читателям. Подборка материалов в журнале укрепила мое мнение о главном редакторе Ауэзхане Кодаре: это человек с тонким литературным вкусом, умеющий заметить и оценить “новый литературный факт”. Не буду касаться переводов Поля Верлена, выполненных Жанатом Баймухаметовым, а перейду к центральной вещи – к поэме Артюра Рембо “Пьяный корабль”.

Мне кажется, что смысловое поле поэмы допускает варианты других названий – заголовков, таких, например, как “Корабль Агасфер”, “Заблудившийся корабль”, “Корабль изгнанник” и т.п. Потому что “пьяный” не совсем точно передает сюжетную ситуацию, а, строго говоря, вообще не соответствует сюжету, фабуле, стилистике и идеологии произведения. Но уж так установилось в переводческой





традиции после великолепного опыта Павла Антокольского, и название поэмы безоговорочно принимается всеми переводчиками. Принял это название и Жанат Баймухаметов.

Мне трудно судить об адекватности перевода, сделанного в свое время замечательным поэтом Антокольским, чье прочтение Артюра Рембо было одухотворено не только искусом декаданса, но в гораздо большей степени отражало очень высокий уровень поэтической эстетики русского переводчика. Авторитет Антокольского долгое время держал меня в уверенности о максимальной приближенности всех сторон поэтической формы перевода к оригиналу. Ритм, эвфония, усложненный синтаксис, прерываемый неожиданными провалами, скачками презентуемых образов; отсутствие навязанных читателю русизмов, когда лексика оригинала искусственно втягивается в атмосферу “русского духа”, “народной речевой стихии”. Такая позиция переводчика была, на мой взгляд, огромным достоинством его опыта. Перевод Павла Антокольского, наверное, остается классическим опытом открытия поэзии Артюра Рембо русскоязычной аудитории.

Однако, признавая великолепные достижения переводчика, надо сказать и о моментах, затрудняющих доступ читательского сознания к тексту “Пьяного корабля”. И тут волнообразие сюжетной линии, смена ярких образов, соединенных чисто интуитивно; разорванность видимости и логических связей, скрытно присутствующих “за кадром”; скрупулезное следование за буквой текста и авторской поэтикой – все это отражается на читательском восприятии. Происходит непонимание, неполное восприятие текста; образ самого автора – Артюра Рембо уходит в туман аллегорических, аллюзивных, ассоциативных фрагментов, клочковатых, разорванных, то взмывающих к небесам, то стремительно летящих в адскую бездну. Мне думается, что читатель, не знающий языка подлинника и самого подлинника не сможет оценить во всей полноте все изящество и филигранность перевода, выполненного Антокольским.

Жанат Баймухаметов предлагает такой перевод, который многим читателям будет явно “не по умам” и “не по зубам”. Перевод Баймухаметова

в принципе отличается от перевода Павла Антокольского. Если Антокольский стоял на позиции отождествления поэтических реалий французского и русского декаданса с уступкой широкому массовому читателю в плане доступности внешней сюжетно-образной стороны, то у Баймухаметова совершенно иной принцип. Это принцип, изложенный в трудах французских семиотиков-лингвистов, в частности, в работах Ролана Барта, посвященных проблеме метасемантики поэтического текста. Такой образец метасемантического текста дает нам, читателям, Жанат Баймухаметов. С этой точки зрения он превосходно справился с поставленной задачей. Что я имею в виду?

Перевод Баймухаметова начисто исключает всякие попытки сделать подстрочник в общепринятом понимании этого дела. В переводе Баймухаметова дан такой подстрочник, который помогает максимально приблизиться к тексту поэмы, не дает совершить промахов, содержит указующие стрелки, куда идти, куда сворачивать, где самые главные сюжетные фигуры, а где “упаковочный материал”. То есть, перевод Баймухаметова – это материал, пособие для переводчиков, работающих на широкого читателя.

Я долгое время находился под обаянием перевода Антокольского. И вот, прочтя опыт Жаната Баймухаметова, почувствовал, что освобождаюсь от плена устоявшихся симпатий, что Артюр Рембо не совсем такой и тот, каким сложился в моем представлении. Я понял еще другое: появилась возможность раскрепощенного подхода к реализации поэтического перевода этого шедевра. Метасемантический принцип, использованный Жанатом, открывает множество путей, и на каждом из них возможны такие воплощения на русский язык, которые будут достойны подлинника.

Это чувство раскрепощенности, а также благодарность тонкому знатоку французской поэзии Жанату Баймухаметову, вдохновили меня предпринять попытку перевода поэмы “Пьяный корабль”. Я использовал в своей работе подстрочник, предложенный Жанатом Баймухаметовым, кое в чем я остался под эгидой классического перевода Антокольского. Предлагаю читателю самому судить, что у меня вышло.



ПЬЯНЫЙ КОРАБЛЬ

перевод с французского Берика Джилкибаева

*Теперь один, похоже, плыву я средь реки.  
Добычей краснокожих остались бурлаки:  
Их с воплями вязали к раскрашенным столбам,  
В глаза вонзая гвозди, искали путь к мозгам.*

*А я один остался. Плыву куда-то вдаль.  
На пытки обреченных нисколько мне не жаль.  
Во мне английский хлопок, фламандское зерно:  
Что есть они, что нет их – мне это все равно.*

*Сбежав от лютой стужи, от яростных ветров,  
Оглух я, стал я хуже младенца – бестолков.  
За полуостровами следить мне не с руки:  
Ведь в солнечном тумане не разглядишь ни зги!*

*Бушуют ураганы! Встречал я их не раз:  
Они меня, как пробку, пускали в дикий пляс,  
И дьявольская пляска тянулась много дней  
В крошечной тьме, где нету ни звезд, ни фонарей!*

*Волнами океана, как сидром опьянен,  
Я жил в блаженном детстве. А сам был обречен:  
Потерян ржавый якорь и покорежен руль,  
Замыты пятна гнусные, где пьяный шел разгул.*

*Плыву я одиноко просторами морей –  
Я стих в Поэме чудной! Я брат звезды морей!  
Я весь в сиянье, в искрах коралловых лагун,  
А рядом друг-утопленник, могильных полный дум.*

*Лежит простор лазурный – синюшный трупный яд:  
Дрожит мотив унылый, зовет настырно в ад!  
Но в этой мерзкой гнили я вижу новый мир,  
Где страсть хмельнее спирта и звонче сладких лир!*

*Познал я ужас смерчи и ток глубинных струй,  
Небес ночное сито, веселых звезд игру.  
И в шуме глубинных тревожных стай Восток,  
И тайны, о которых не знал еще никто!*



*Я видел солнца гибель, дрожащий слабый диск,  
И наступленье ночи, слепой, как Василиск,  
И грохот океанских валов над головой –  
Трагедии античной катарсис роковой!*

*Я плыл в плену мечтаний: то снег, то изумруд  
Глаза мои целуют, проснуться не дают,  
И фосфора свеченье на страшной глубине  
Волшебной чудной силой вливалось в сердце мне.*

*Но океан бесился, как тысяча быков,  
Готовых уничтожить всю прелесть островов.  
А я терял надежду, что эту злую страсть  
Армады тупорылой смирит Мариш власть!*

*Флориды всех оттенков, их нежный аромат  
Цветут в глазах пантеры, как в сказках пышный сад.  
Там радуга-лиана сплетает дивный храм,  
И ливни изумрудные всюю резвятся там!*

*Я повидал болота – позор далеких стран,  
Там жирной, смрадной тушей лежал Левиафан,  
А штиль сковал цепями движенье бурных вод,  
Был пляске океана туда закрыт проход.*

*Там глетчер серебрится, там полдень – перламутр,  
А пристани в заливах – зловонной грязи муть.  
Гигантские деревья обвили гроздьи змей:  
Их жрут клоны, терзают колонии червей.*

*Эх, видели б мальчишки: какие рыбки здесь!  
Жемчужно-золотистые, любых окрасок смесь!  
Цветов поющих пена баюкала мой сон,  
А парус мой изодранный вытягивал свой стон.*

*От полюса до полюса моря я пересек:  
Меня качали волны, и скрежетал песок.  
Всю роскошь океанских просторов и глубин,  
Как избранная Женщина, я получал один!*

*Заваленный пометом бродячих дерзких птиц,  
Под шорох, щебетанье, неповторимый свист  
Утопленникам бедным я должный дал приют:  
Впугнул в себя под своды салонов и кают.*



Но нежиться по бухтам лесистым я не мог:  
Меня гроза швыряла на Запад и Восток,  
Меня кружили волны, надежно скрыв грозой,  
От розыска фрегатов, направленных Ганзой.

От дыма почерневший, пятнистый, как олень,  
Я небо будто стену таранил каждый день!  
Я плыл подарков полный, от них придут в восторг  
Эстеты и гурманы, влюбленные в Восток.

От скатов электрических не знал, куда бежать.  
За шустрыми коньками пришлось мне путь держать.  
В ушах гремит раскаты июльских буйных гроз,  
С небес ультрамариновых – то пекло, то мороз!

Всего я насмотрелся: влачил меня Мальстрем...  
Храпящих бегемотов я охранял гарем!  
Прядильщиком туманов я плыл сквозь времена,  
И мной была Европа в мечтах сотворена!

Встречал архипелаги я на сумрачном пути,  
И острова седые, где рожи паутин.  
Летучие голландцы, как птицы всех лесов,  
Мне пели мощным хором на сотни голосов!

Моих страданий муку слезами не излить!  
Претит луны жестокость и солнечный графит.  
Пусть вдребезги о камни подводные мой киль  
Навеки расшибется, а я заруюсь в ил!

Увижу ли Европу хотя б издалека?!  
Пусть суждена мне лужа, ничтожна и мелка!  
И пусть мальчишка грустный склоняется над ней,  
Пустьив кораблик-кроху с крылом от мотылька!

Окончится ль? Окончится ль проклятый этот путь?!  
Плыть за судами с хлопком, рискуя потонуть?  
Смотреть на кляксы – тряпки – знамена всяких стран,  
От каторжных баркасов запрятавшись в туман?...



ЖАНАТ БАЙМУХАМЕТОВ

# Пери-патетика у западной цитадели

Рецензия на книгу Греты Соловьевой  
“Современная западная философия: от Серена Кьеркегора до Жака Деррида”. – Алматы, 2002.

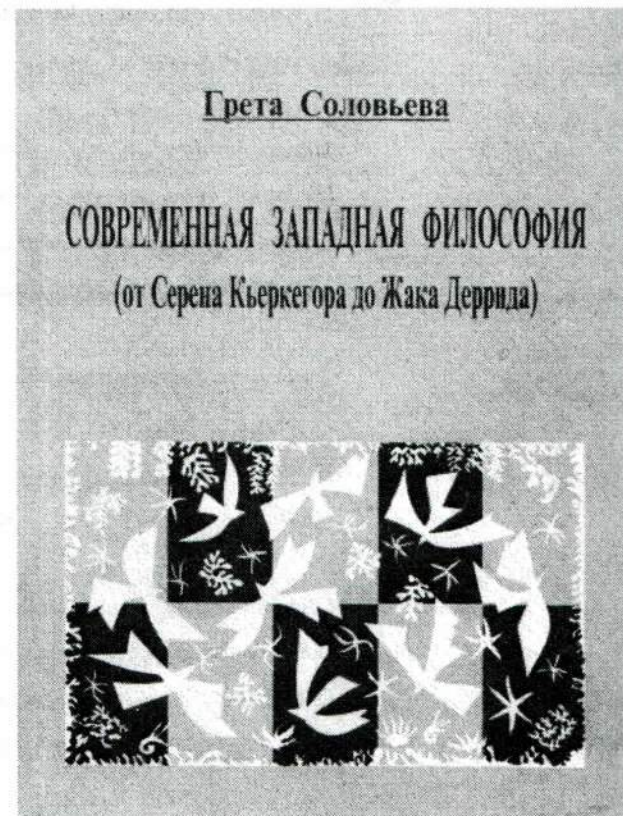
Книга Греты Соловьевой – это, на мой взгляд, вполне профессионально составленный путеводитель по интеллектуальным ландшафтам западной постклассической философии. Со времени первых лет существования независимого Казахстана, пожалуй, эта книга является одной из первых смелых и масштабных попыток со стороны представителей казахстанской академической философии сбросить с себя прохудившийся мундир блюстителя “диалектической догматики и заняться непосредственно освоением богатого опыта “современной буржуазной философии”. Этот, несомненно, позитивный процесс разворачивается на фоне широких научных дискуссий относительно культурного диалога между Востоком и Западом, между различными этническими группами, который призван сломать лед многовековой враждебности и противостояния.

Помимо основополагающей интенции автора данной книги, а именно представить существенную характеристику представителей западного постклассического бомонда от Кьеркегора до Деррида, эксплицитно присутствует в ней и намерение обсудить проблемы, связанные с рецепцией западным философским мышлением восточных ментальных практик. Думается, начало методической проработки этих проблем уже положено, если исходить из того факта, что в нашей стране все больше и больше возрастает значимость компаративистских философских

стратегий.

Именно в конце XX века возникли мощные импульсы к новому осмыслению методологических основ гуманитарного знания и построения философского дискурса, основанного на компаративистском анализе текстов различных культур. Такая сравнительно молодая отрасль знания, как философская компаративистика, держит в центре своего внимания дискурсивные практики, образующие предметное поле семантики, которое позволяет выявить значение сравниваемых категорий, выработанных в недрах той или иной культуры.

На наш взгляд, рецензируемая книга демонстрирует не столько возможности компаративистской стратегии, сколько пытается





представить такую интерпретативную модель, которая позволяет западную философскую постклассику рассматривать как открытую систему, оказавшуюся способной интегрировать в себя опыт Другого, прежде всего восточных ментальных практик. Автор книги весьма точно определяет тот круг философов постсовременности, который определенным образом способствовал такого рода культурной интеграции. В качестве родоначальников данной традиции мы видим Кьеркегора с его неприятием основ классического рационализма и выработкой таких категорий человеческой экзистенции, как *выбор*, *свобода*, *вер*; Ницше с его перспективистским воззрением на порядок сущего; Бергсон с его интуицией становящейся длительности. Учения именно этих философов, по мнению автора, явились импульсом к осуществлению синтеза культур Востока и Запада. Следует при этом помнить, что попытки синтезировать культуры Востока и Запада имели место еще задолго до современной науки. Появлению “герменевтики” – искусства понимания Другого – мы обязаны грекам, которые, как известно, были блестящими адептами культуры Ближнего Востока. Однако лишь в постсовременную эпоху появилась беспрецедентная возможность таких прочтений текстов культуры, которые предполагают единство философских, лингвистических, семиотических, культурологических и психоаналитических аспектов. Как высказался Ханс-Георг Гадамер, “герменевтика не опирается на одну точку зрения; скорее, она относится к взаимной практике”.

В строгом смысле, герменевтика трансформировалась в философию благодаря появлению феноменологии, философской дисциплины, основанной Эдмундом Гуссерлем с его концепцией “жизненного мира”, которая является предпосылкой интерсубъективности, включающей в свой мир всю совокупность объективного. Обращение к теме интерсубъективности было, безусловно, вызвано намерением Гуссерля

преодолеть кризис европейской культуры посредством выявления смысла духовной истории Европы в ее интенции к постижению бытия-в-мире.

Путь к истине бытия обозначенный *Мартином Хайдеггером*, рассматривается автором книги в контексте феномена *экзистирования*, т.е. выхождения за пределы, свойственного человеческому бытию в его открытости. Этот основополагающий мотив фундаментальной онтологии Хайдеггера, по мнению автора книги, позволяет говорить о “возможности компаративистского прочтения творчества двух выдающихся мыслителей Востока и Запада – Абая и Хайдеггера” (с. 119). Следовало бы добавить к этому, что существует целый ряд достоверных свидетельств о том, что в поздний период своего творчества Хайдеггер тяготел к учению дзэн-буддизма.

В следующих главах, где речь идет о философском аспекте психоаналитического учения, представленного именами *Зигмунда Фрейда* и *Карла-Густава Юнга*, автор акцентирует свое внимание на гендерном составляющем их теорий, на оппозиции сознательное/бессознательное, как уверяет автор, которая вполне сопоставима с оппозицией женское/мужское, где “женское начало, продуцируя архетипы коллективного бессознательного, оказывается ответственным за целостность и единство человеческой личности”.

Последнее утверждение имплицитно содержит в себе определенную интуицию, в соответствии с которой оппозиция мужское/женское вполне сопоставима и симметрична геокультурной оппозиции Восток/Запад. Насколько оправдано такое, пусть и абстрактное сопоставление, трудно судить, однако если обратиться к образу Девы Марии, символу Софии, Премудрости, особенно значимому для судеб западного католического мира, то станет ясно, что такого рода сопоставление основано на уж очень



прямолинейной дихотомии, нужно согласиться, не вполне корректно.

Наиболее впечатляющей, на мой взгляд, оказалась глава, посвященная творчеству *Теодора Адорно*. Его философская концепция является своеобразным выражением духа отрицания, этого, по мысли Адорно, источника всякого подлинного творчества. Именно Адорно выразил ставшую эпохальной мысль о том, что после Освенцима никакая вера в идеологические метанарративы уже невозможны, желая тем самым указать на чудовищное преступление, с которого, собственно и начинается постсовременность. Нужно отдать должное автору рецензируемой книги, посчитавшей нелишним указать на те экзистенциальные обстоятельства, которые вызвали интерес к этому мэтру постсовременной философии, подвигли на более глубокое изучение его трудов. Очень живописным и впечатляющим выглядит пассаж, где автор делится с читателем своими теплыми и трогательными воспоминаниями о чудесном времени начала 90-х годов, времени “брожения умов, интеллектуальной весны: перестройка, смутные предчувствия, светлые надежды, освобождение от туго затянутых ремней идеологий... множество дискуссий, семинаров, круглых столов, настоящий всплеск идей и новаторских концепций... В МГУ вели свои спецкурсы непризнанные прежде великие умы. Московская интеллектуальная элита мечтала попасть на семинары Валерия Подороги... Громадная аудитория собиралась на лекции знаменитого философа Жака Деррида – его встречали как настоящего пророка. Фантастическим событием стал конгресс, посвященный столетию Мартина Хайдеггера” (с. 156). Можно сказать, что это “лирическое отступление” придает шарм и колорит не только главе, о которой идет речь, но и, пожалуй, всей книги в целом.

Однако вернемся к Адорно. В своем проекте альтернативной рациональности, преодоле-

вающем прежние господствующие тотализирующие дискурсы, Адорно, по мысли автора книги, осуществляет процедуру так называемого философского “паратаксиса”, суть которой выражена Адорно следующим образом: “Из моей теории... нельзя построить аргументативную связь в обычной ступенчатой последовательности... целое должно монтироваться из ряда частичных комплексов, которые в равной степени одинаково важны и располагаются концентрически на равных ступенях; их констелляция, а не следование должна выдавать идею” (с.178). В приведенном автором фрагменте из книги Адорно “Эстетическая теория” выражен основополагающий принцип паратактического мышления, который восходит к поэтике позднего *Гельдерлина*. Его поздние гимны, которые, насколько мне известно, казались даже его современникам недоступными для понимания, по своей поэтически-заклинательной силе вполне сопоставимы с речитативом степного шамана во время камлания. Ведь исполняя свою сакральную функцию как поэт, так и шаман предпринимают усилие, направленное на непосредственное схватывание смысла и предвосхищение совершенства:

*Что же меня  
К древним блаженным берегам  
Приковывает, что еще больше  
Их, чем отечество свое, люблю?*

Так вопрошает Гельдерлин в надежде достичь этого совершенства. Паратаксис – это своеобразный способ мыслить по горизонтали с учетом смежных пространств, организующих порядок движения дискурса. Безусловно, в паратактическом мышлении есть нечто от номадического способа перемещения в тактильном пространстве природно-ментального. Строго говоря, паратактическое мышление возникает в результате опыта священного: там –



это здесь, тела вездесущи, пространство не протяженно, а качественно; вчера – это сегодня, прошлое возвращается, будущее уже случилось. Есть некий центр, который соединяет и разделяет, возносит и свергает, движет и останавливает. Священные даты возвращаются, следуя определенному ритму, и тот же ритм соединяет и разделяет тела, будоражит чувства, превращает боль в наслаждение, удовольствие в страдание, добро – во зло. Ритм – ткач полотна пространства и времени, чувств и мыслей, суждений и поступков. А еще – в другом месте и в другое время. Не себя и исполнено собой. И ощущение, что ты движешься по воле волн и живешь по воле случая, перерастает в прозрение, что всем заведует что-то нам радикально постороннее и чуждое. Эта парадоксальная эстетика, описанная *Октавио Пасом*, определенным образом характерна и для строя эстетической рациональности Адорно, разворачивающейся в пространстве так называемой конstellляции, понятия, наиболее точно описывающего принципы паратактического мышления.

Как поясняет автор рецензируемой книги, “конstellляция” – астрономический термин, обозначающий “созвездие, где существуют совершенно особые отношения между отдельными звездами и их условным центром: звезды движутся относительно друг друга и одновременно – относительно “плавающего”, “мигрирующего” центра” (с. 175-176). Так вот, этот термин Адорно использует, чтобы выразить идею нового “ненасильственного” синтеза” (с. 176). В конечном счете, в философско-эстетическом жесте Адорно проглядывает стремление к сохранению целостности жизни, хотя бы в сфере искусства в самом широком смысле этого слова.

Сохранению или точнее описанию феномена целостности жизни, но уже в этнологическом ее измерении, всю свою творческую жизнь посвятил и такой выдающийся философ, как *Клод Леви-Строс*. Глава, где идет речь о его философском

наследии, любопытна тем, что в ней затрагиваются, так или иначе, темы актуальные и для нашей отечественной истории и этнологии, а именно: *язык, миф, этническое и первобытное мышление*. Как указывает автор книги, Леви-Строс интересуется даже не столько первобытное мышление, сколько тип сознания, который учитывает “некоторые уровни, утраченные современным человеком и проявляющиеся в шаманизме, древних ритуалах, магических заклинаниях. Шаманская практика, состояние транса, огнехождение, первобытные ритуалы, духовные практики целительства, различные паранормальные явления...” (с. 348).

Размышляя же о структуре мифа, Леви-Строс отмечает тот знаменательный факт, что первоначального текста, повествующего о том или ином мифе не существует, возможно лишь его вариативное прочтение. Проблематизация архаики – не симптом ли нашей лишившейся корней эпохи? При чем симптом, вызванный к жизни нашими феноменальными успехами в различных отраслях знания, но отнюдь не целого? К случаю сказать, уж если уместно вспомнить о феномене харизмы, почему бы не вспомнить о той харизме, которой обладал Леви-Строс в свое время? Я полагаю, именно ему принадлежит пальма первенства в отношении пробуждения интереса в послевоенной Европе к “задворкам мира”. Хотя, как знать, не был ли этот шаг предусмотрен всем ходом гуманистической традиции Запада, восходящей в обозримом историческом горизонте ни к чему иному, как к наследию Эразма Роттердамского. И здесь в очередной раз не подвела интуиция автора, когда аккордом звучит следующее утверждение: “Оставаясь верным идеалам западной науки, он [Клод Леви-Строс] открывает для Запада иные горизонты.

К иным горизонтам сделал попытку приблизиться и *Мишель Фуко*, по всеобщему мнению, признанному мэтру по части археологии знания, истории эпистем и научной дискурсии.



Окинув свой концептуальный взгляд на историю клиники, тюрем и других социальных институций Запада и порожденного ею особого “дисциплинарного пространства”, Фуко подвергает анализу ту самую основу всякой культуры, которую нынче принято называть “дискурсивной практикой”. Собственно говоря, сам Фуко для меня примечателен хотя бы тем, что он в своих интервью не стеснялся признаваться в тех недостатках, которые он усматривал в своих предыдущих работах. Причем эти признания воспринимались им достаточно серьезно, поскольку он аргументировано выявлял суть того, в чем состояли эти недостатки и двигался дальше – от археологии знания к эстетике существования.

Но как бы то ни было, Фуко постоянно занимает тема истории, вернее сказать, ее пределов. Согласно Фуко, любая культура конечна, ограничена, но вовсе не потому, что ни одной из них не удастся стать универсальной. Это обстоятельство он объясняет тем, что каждая культура, изначально отказываясь от целого ряда возможностей, полагает некий водораздел в целях обретения своей идентичности. Главным водоразделом, обеспечившим нахождение Западом своей идентичности, основанной на рации, безусловно является противопоставление Востока и Запада. Таким образом, Фуко призывает обратиться к тем возможностям, которые таятся в иной сфере по отношению к западноевропейской модели разума, а именно, к неразумию, до сих пор, по мысли Фуко, обреченному на молчание. В этом многие критики Фуко усматривают своеобразный вариант *нигилизма*, скрывающегося под маской позитивистского мировоззрения. Так или иначе, автор рецензируемой книги, проводя разбор фукоистской анатомии власти, а также порождаемого ею дисциплинарного пространства, верно подмечает вышеозначенный момент, утверждая, что Фуко в своем тезисе о конце человека, имеет в виду прежде всего “конец человека классической и даже постклассической

эпох и рождение человека – симулякра, встроенного в электронные сети, подданного всемогущей империи Интернета” (с. 379).

Что касается глав, посвященных разбору концепций *Жан-Франсуа Лиотара*, *Жака Деррида* и *Жюль Делеза*, я считаю, что эти главы имеют в большей степени просветительский характер нежели критический, и это вполне объяснимо по целому ряду причин. Назову некоторые из них. Во-первых, существует вполне объективная ситуация, в которой оказывается отечественный исследователь, а именно, ситуация связанная с дефицитом информации относительно критической литературы о них, издающейся за рубежом, а отсюда недостаточно полное представление о культурных контекстах, в недрах которых возникает та проблематика, разрешением которой заняты современные философы, склонные, как правило, обозначать в своих работах весьма изощренные дистинкции. Во-вторых, немаловажен и субъективный фактор, вызванный, попросту говоря, глубоко сидящим в нашем постсоветском менталитете пиететом, который мы подчас испытываем ко всякого рода авторитетам, независимо от того, являются ли они подлинными или мнимыми. С последним случаем, как показывает житейский опыт, мы сталкиваемся, к сожалению, гораздо чаще.

И все же, к чести автора книги, надо отметить присутствующее в нарративной тональности искреннее желание как можно более адекватно ухватить суть поднимаемых тем или иным философом проблем и, если необходимо, даже оспорить кое-какие не вполне корректные их положения. Этим желанием заряжены, к примеру, следующие размышления автора, в отношении рецепции Делезом восточно-номадического опыта бытия. “Трактат о номадологии” нам только предстоит изучить и осмыслить. Для нас важна попытка определить специфику восточной науки сравнительно с западной... Мысль сопоставить типы мышления с типами отношения к



“территории” может показаться весьма продуктивной – она позволяет схватить характеристики науки Востока и Запада. Весьма неожиданно, однако, кочевье приравнивается к “ризоматической множественности”, “поверхности”, месту обитания “симулякров”. Такое сближение кажется неоправданным... Путь кочевника не есть путь по поверхности, лишенной глубины. Кочевник “углубляется” прежде всего в прошлое, вызывает духов предков, аруахов. Кочевник знает и “высоту” бога неба Тенгри. Он не движется по ленте Мёбиуса как симулякры постмодернизма. И все же, взгляд на Восток весьма симптоматичен” (с. 423).

Безусловно, сегодня, как никогда, западная воля открыла для себя нечто иное по отношению к своим целям и замыслам и вокруг и внутри себя находит нечто, что избегает быть описанным с помощью традиционных западно-центристских категорий. К этой “вещи в себе”, каковой до сих пор являлся Восток для Запада, и делают попытки подступиться философы, о которых идет речь в рецензируемой книге.

В заключение хотелось бы в немногих словах выразить то общее впечатление, которое я вынес в процессе знакомства с содержанием книги Греты Соловьевы, посвященной современной западной философии. По своему фундаментальному настрою, эта книга сродни книге Боэция “Утешение философией”, трактату,

который появился на переломе двух исторических эпох – уходящего в прошлое древнего мира и наступающего мира просвещенного средневековья, эпохи, которой, как мы знаем, наилучшим образом удалось интегрировать гуманитарное знание как Востока, так и Запада. Я уверен, что в нынешних условиях планетарного мышления дело подлинной философии – призывать к “спасению мира”, напоминать людям об их причастности к универсальному бытию, о котором они не должны забывать. Книга Греты Соловьевы – именно об этом.





АСЫЛБЕК ИСХАН

# Автобус

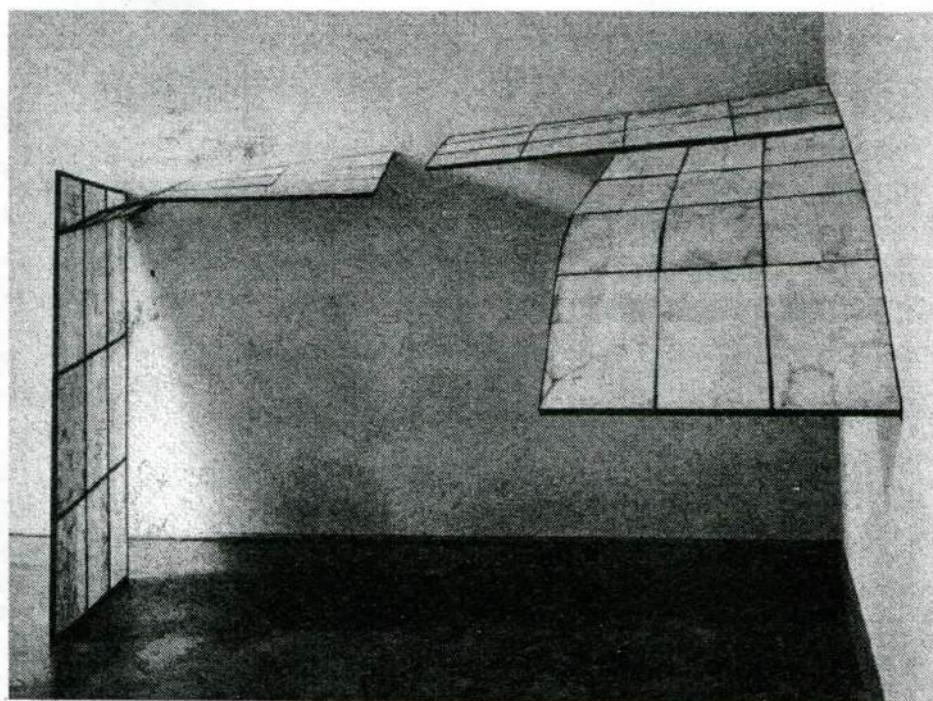
Перевод с казахского Ауэзхана Кодара

Вышедший из предрассветных сумерек автобус свернул к остановке и, крутанувшись по гололеду, осел на правый бок. В открывшиеся с лязгом входные двери хлынул заждавшийся на морозе народ. Набившаяся в узкие двери, неповоротливая в зимней одежде толпа, спотыкаясь, ввалилась в салон только под напором следующей волны пассажиров. Погруженный в сумрак салон дыхнул сыростью с металлическим привкусом. Люди, вошедшие первыми, остановились в растерянности у свободных посадочных мест, от которых веяло холодом. У потрепанных сидений из темно-красного кожаменителя кое-где разошлись швы, и сквозь них проглядывала железная основа: изношенный поролон был местами испещрен.

Когда автобус неожиданно рванул с места, приостановившийся люд невольно плюхнулся в ледяные сиденья и, поеживаясь от холода, угрюмо сторбился.

– Эй, не дрова везешь!

Однако, это опасливое бурчание, донесшееся от задней двери, никто не поддержал. Все были безучастны. Мухит, правым плечом вклиниваясь в толпу и продвигаясь вперед, заметил свободное пространство возле





стройной женщины, стоящей у окна. Когда снова автобус качнуло, Мухит выскользнул из людского месива и встал туда, к окну. Автобус, еле волочась, проехал несколько улиц. Видно, из-за трудного подъема в гору он двигался вряд ли быстрее пешехода. Поодаль, не обращая внимания на гололед, с ревом и скрежетом промчалась грузовая машина. Взявший чуть влево автобус, проскользив, ударился задним колесом о бордюр и резко остановился. Мухита обдало горячим дыханием женщины, столкнувшейся с ним лицом к лицу. Когда вспыхнувшая от смущения женщина отвернулась, из-под ее озорно вильнувшей серьги показалась родинка прямо под ухом. Маленькая, словно зернышко проса, серьга сверкнула и исчезла, как бусинка, упавшая на белый атлас.

Автобус застрял. “Видимо, наткнулся на выбоину, которую забыли залатать летом”, – подумал Мухит. Ему уже было не так холодно, кровь веселее бежала по жилам. Стало слышно беспрестанное зудение забуксовавших задних колес осевшего набок автобуса. Ни на йоту не продвигаясь вперед, он все скользил и скользил по краям рытвины. От проникавших сквозь подошву непредсказуемых, неистовых толчков, сотрясавших пол салона, пассажиров бросало в дрожь. Чтобы не продуло спину, Мухит сунул в проем портфель.

– Сынок, куда мы приехали?

Старик, у которого из-под хорьковой шапки выглядывал краешек бархатной тюбетейки, уставился на юношу, сидящего у окна. Где-то спереди заплакал младенец. Никак не унимаясь, он так и зашелся яростным ревом. Голос матери перемежался с голосами тех, кто пытался его утихомирить.

– Разве берут в дальнюю дорогу женщин с младенцами? Ведь зима вон какая! Эх, молодозелено, что с такого шофера возьмешь!

Старик, не поддержанный пассажирами, вещал голосом прошлого.

Внезапно плач младенца прекратился.

Послышался голос раздраженного водителя. Автобус, наткнувшись на нужный уступ, продвинулся вперед. За окнами, темнея, исчезали очертания домов и деревьев.

Мухит, прижавшийся спиной к межоконному пространству, повернулся к окну. Солнце уже поднялось – на горизонте, будто головка

подсолнуха, виднелся контур желтого круга. Солнечные лучи отражались от морозных узоров и холодно поблескивали – не в силах пробиться сквозь толстый слой инея на стекле. Внутри проникал лишь какой-то свечной отблеск солнца. Униженная своим бессилием Солнечная Дева пряталась в суровых объятиях Деда Мороза.

– Сынок, ну, где же мы?

Опередив парня в вязаной спортивной шапочке, на вопрос ответил школьник.

– Дедушка, ничего не видно. Кажется, мы у Проектного института.

Небольшие лампочки, рассыпанные там и сям по потолку с облезлой темной краской, едва испускали тусклый рассеянный свет.

Мухит, озираясь, заметил на желтой поверхности изношенного плафона множественные следы от мошкары, оставшиеся еще с лета. Насекомые скопились в выемке эдаким куском живописного мусора. У края выемки виднелся мотылек. Казалось, что эта громадная бабочка вот-вот взлетит, пошевеливая усиками и подрагивая на морозном воздухе яркими желтыми крылышками. Глаза засохшей моли были подобны соринкам. Черные, бездонные, бездвижные, они были уже по ту сторону жизни и смерти.

Черный цвет – признак вечности, примета бесконечности. Он никогда не позволит открыть свой секрет простому смертному. Заурядные люди считают черный цвет спутником печали. Он их ужасает, как будто нет ничего слаще их единственной жизни. Они понимают, что стоит им окунуться в черноту, как от них и следа не останется на земле. Поздновато осознав упущенные возможности, они теряют покой. Страшно страдают.

Повернувшись к окну, Мухит увидел иней внутри железного обода. Он был цвета выкипевшего молока. А что по ту сторону? Белый цвет. Разве белый не является последним из сорока степеней цвета, ведущих к черному? Черный цвет – это свет. Белый цвет, наподобие омота, неуверенно собравшийся вокруг черного, вдруг проникается особенной силой, напрягается в вихревом кружении, но неколебимая темнота молча тянет его в свою пучину.



Какой цвет следует за черным?

Что видел слепец, стоявший перед пустой рамой в Лувре?

Вспомнилась прошлая осень. Была какая-то сумеречная пора. Мухит шел к остановке. В полдень он оторвался от бумаг и посмотрел в окно. Тихо шел снег. Он потихоньку открыл одну створку окна, занимавшего всю стену. Стайка воробьев, сбившись в кучку, села на березовую ветку. Вращая туда-сюда головками, они о чем-то почирикали между собой. Потом они дружно вспорхнули и на бреющем полете перевалили через соседнее здание. В лицо пахнуло холодом. Не в силах собраться с мыслями, он долго стоял перед окном.

– Первый снег, а не слишком ли рано ты выпал?

Тонкая снежная пленка, не выдержав теплого дыхания почвы, уже растаяла. Подобно кускам пряжи, не попавшей на веретено, снег поблескивал тут и там. Резко остановившись, Мухит повернул назад. На асфальте лежал мотылек. Он осторожно взял его в руки. “Бедненький, ты совсем замерз?” Его кожа ощутила прикосновение мягких шелковых крыльев. В крошечных глазках бабочки мелькнул свет промчавшейся мимо машины. Скорченный мотылек поражал своей беззащитностью.

Мухит сунул руку с мотыльком за пазуху. В автобусе незаметно для посторонних он приоткрывал ладонь: мотылек, сложив свои шелковые крылья, был абсолютно недвижим. Это был какой-то до сих пор невиданный огромный мотылек. На полдороге ему показалось, что в ладони что-то дрогнуло. Он не обратил внимания, но, немного погодя, это повторилось. Мотылек шевелил усиками. И это был только миг, после которого все прекратилось. Но вот в ладони опять началось шевеление. Кажется, на этот раз заработали ножки. Он поднес руку к глазам; похоже, мотылек стал оживать: двигая крылышками, он пополз по большому пальцу. У Мухита потеплело на сердце, сладкая волна умиления и великодушия разлилась по груди.

Впиваясь острыми ножками и щекоча усиками, мотылек пытался найти просвет в ладони Мухита.

– Что, страдаешь клаустрофобией? – пытался урезонить его Мухит. – У тебя небольшой выбор: теснота в автобусе или холод на улице. Так что, сиди и не дрыгайся. Сейчас приедем домой, пушу тебя в зал, и летай сколько хочешь. Правда, тебе опять придется оказаться в замкнутом пространстве. Но что поделаешь, не погибать же на улице.

– Дамы и господа, почему я должна опаздывать на английский?

Этот трогательный вопрос молоденькой девушки вызвал множество улыбок, а автобус, не успев захлопнуть двери, тронулся с места.

Добравшись до дома, Мухит пустил бабочку в зал. Мотылек, покружив по всей комнате, бросался к окну. Каждый раз, ударяясь о стекло, он скользил мордочкой вниз и не уставал взлетать снова и снова. Ему и в голову не пришло сесть на одно из комнатных растений.

С тех пор серый мотылек стал как бы членом семьи. Если какое-то время он не показывался, домашние искали его, дети всюду ставили пиалы с водой, таскали те же горшки с цветами, чтобы гость-летун не погиб от жажды и голода.

Так прошло где-то около недели. Но однажды он пропал по-настоящему. Мои близкие перерыли все шкафы, всю одежду до самых подкладок. Настенный ковер был ревизован до последнего сантиметра. Искали буквально по всем закоулкам; недвижимостью, долгие годы так и остававшаяся недвижимой, пришла в бурное движение.

За ужином сын сообщил, что обнаружил форточку открытой. Только через некоторое время как-то случайно, убирая со двора снег, Мухит, ткнув в ступеньку лопатой, увидел под ней серого мотылька. Видимо, он вернулся, чтобы согреться, да так и не попал в дом.

– Эй, шофер, останови, я проехал! Поверни обратно!

Голос студента был удивительно чист. Мухит увидел, как изо рта студента, позванивая, вылетели серебряные колечки и растворились в кабине



шофера. Мухит поразился прозрачной чистоте этих завитков. Старая кабина в серых, желтых, красных подтеках от выцветшей краски молча поглотила хрустальные звуки.

...Он никак не мог понять, как сумел заметить мотылька в таком сумраке.

– Мы не сможем остановиться, тормоза нет, – равнодушно откликнулась кондукторша.

– Так что же, мы без тормоза едем?

– Тормоз у шофера. Будь он у меня, давно бы остановила, чтобы не выслушивать вашу ругань.

Старуха с лоскутной холщовой сумкой, сидящая в переднем ряду, обрадовалась возможности досадить кондукторше.

– Остановки надо заранее объявлять. А иначе, зачем ты тут нужна? Это же прямая твоя обязанность!

– Обратитесь в 5-ый автопарк, пусть мне сделают прибавку к зарплате. Зачем мне даром плотку драть на таком морозе?

– Никакого порядка! В какое время живем!

– Не нравится, сойди!

Мухит, повернувшись к средней двери, увидел, как в рот кондукторше вошла сухопарая белая собака и тут же вышла, обернувшись в лохматую сивую псину. Сивая сука еле волочила по земле тяжелые груди с ягодинками красных сосков. У собак были неразомкнутые пасти, глаза как у мертвой рыбы, пропитанной солью. Жизнь едва теплилась в них.

Мухита вдруг охватила печаль, от жалости и сострадания запершило в горле. В груди его зазвучала беспокойная скорбная музыка, неясная по форме, еще не успевшая родиться, грубая мелодия, больше похожая на звуки кобыза.

Старуха, потрясая холщовой сумкой, так и затряслась от оскорбления.

– Ты что это так разоралась? Судите по этой вот моей сумке и думаете, что я из аула? Надо же, какого вы обо мне мнения! Я уже полвека в городе живу, милочка! Меня и этого хотели лишить, да холстинка крепкой оказалась – не нашлось ножа, чтобы ее перерезать. А иначе, родня, что ли, мне мешковина или я вместе с ней родилась?

Мелодия, распиравшая грудь так и заметалась. Она летала в поисках прибежища от гнезда к

гнезду, ей хотелось уже парить, взмыть величественно в поднебесье.

Привлеченные густотой хвоста и гривы,  
Не выбирайте жеребца худой породы.

В средние двери с шумом и гомоном ворвалась толпа подростков. Над головами, кочуя из рук в руки, плыла коробка с тортом, перевязанная крест-накрест синей шелковой лентой. Салон автобуса вмиг наполнился переключкой, блеском озорных глаз, румянцем пылающих щек. Высокая блондинка, слизывая язычком кончики волос, спадающих на щеки, сердито воззрилась на парня успешного занять свободное место.

– Ну, ты, кавалер!

Юноша с плеером, вытащив из ушей одну пуговку наушника, вопрошающе вытаращить глаза на девушку.

– Чего уселся, спрашиваю!

– Так я тебе кричал, а ты не услышала.

Долговязая девушка, сев на колени подростка, воткнула себе в уши другой конец наушника.

Подростки с тортом, протискиваясь дальше, подобрались к женщине с ребенком. Смешно разевая рот, недоуменно таращась на веселую толпу, растопырив припухлые пальчики, младенец то и дело тянул руки к тарту. Сама невинность гнездилась в его губках с блуждающей улыбкой. Сквозь целлофановую пленку, вырезанную на коробке в виде сердечка, виднелись украшавшие торт желтые и красные лепестки. Девушка с открытым, доверчивым лицом, склонив голову на плечо парня, держащего торт, стрельнув взглядом из-под длинных загнутых ресниц, ласково улыбнулась ребенку.

– Как тебя зовут?

– Бакдаулет, – ответила вместо сыночка молодая мама.

– Бакдаулет, приходи сегодня к нам в общежитие. Гостем будешь. Сможешь не спать до утра?

– Он разве что проплакать может до утра, – ответствовала мама, прижавшись щекой к щеке дитя.

Мальчик лет семи-восьми, пристально смотревший на загадочные узоры инея, внезапно поднял голову и резко повернулся к матери.



– Эх, мама, поймать бы мне Усамму бен Ладена!

Полноватая женщина поморщилась, точно от боли в пояснице, и уставилась на своего говорливого сына так, будто из его рта виделся хвост крокодила.

– Тогда бы я купил машину тебе, машину папе, машину Назым. А себе я купил бы машину с шофером. Построил бы у подножия горы коттедж, как у Нуржана, нет, даже больше, чем у него, в пять этажей. Там было бы три бассейна, картинг, тир...

– Миленький ты мой, но что делать бен Ладену в нашем городе?

– Мама, он же предпочитает маленькие города. Ты что, не читала книгу Торвальда “Век криминалистики”? Я из интернета узнал, как он меняет свой облик. Я его фото вытащил из компьютера.

Мальчик вытащил из нагрудного кармана фотографии бен Ладена.

– Вот, в зубах сигара; так он может ходить в Англии. Здесь он без усов и бороды, бритый, одет как крестьянин; так он может выглядеть в Латинской Америке, на плантациях. Здесь у него на голове шапка-ушанка, на ногах – валенки, одет в фуфайку. Так, в образе русского мужика он может появиться в России или у нас.

– Он же не знает по-русски!

– Ну, ты, мама, даешь! Он же прикинется глухонемым, будет разговаривать на пальцах!

– Но, сыночек, ты же не справишься с ним, тебе еще и десяти нет!

– Мама, я договорился с друзьями. Нурлан ходит на бокс, Миша – на классическую борьбу, Алмас – чемпион города по каратэ. Я сам вчера записался на таэквандо. После уроков мы разделимся на две группы и будем караулить по аэропортам и вокзалам.

– Айбек, зачем тебе Ладен, уроки свои хорошенько учи. Поступи в институт. Защити кандидатскую.

– Как папа?

– Ну, знаешь, хватит!

– Так ты же сама...

– Все, довольно!

Мальчик, обратившись в заледеневшее окно, замолк. Потом опять встрепенулся.

– Мама, если Назым выйдет за крутого парня, свадьбу будут делать за границей?

Мать, уткнувшись в газету, ничего не отвечала. Мальчик потянул ее за рукав.

– Ее муж мне купит что-нибудь?

– На что богачам бедняки?

– И то правда... Да и угри на лице у Назым еще не сошли.

Мальчик опять уставился в заиндевелое окно.

Мухит в самом центре салона увидел громадного парня-великана. Видимо, он уступил свое место кому-то, ибо раньше его не было видно. Головой он подпирал потолок, круглая тонкая шапка-бобрик налезла ему на глаза; как будто стесняясь своей огромности, он горбился, вобрав голову в плечи. В массе мелкого народа он выглядел эдакой угловатой подпоркой, сгибающейся под собственной тяжестью.

В салон вошли девушка и парень. Стоило автобусу резко рвануться вперед, как у парня, не успевшего еще восстановить равновесие, дернулась рука с портфелем. Девушка, рассмеявшись, поддержала парня. Это было похоже, скорее, на негласное объятие.

– В такой тесноте решил брейк станцевать?

– Да будет милостив Аллах, если бы не Вы, я, ничтожный, валялся бы у Ваших ног!

В этом экзотическом “Вы” была изрядная доля интеллигентности. Этому впечатлению мешала некоторая выпренность, столь характерная для столичных актеров.

– Ты не из тех, кто падает! Ты сегодня спишь?

– А ты?

– Я буду ждать. Я все приготовила.

– Если вернется до двенадцати, пусть позвонит или придет.

– Ты – хулиган.

– Где ты была в обед? Я не нашел тебя.

– С Балым-апай пошла в кулинарию. Купила закуску.

– Значит, будешь ждать со сметаной и баурсаками? А если это будет молодой парень?

– Ты, грешник, в Бога не веришь. Сегодня нельзя говорить непотребное.

– Как ты его узнаешь? Он какие цвета любит – зеленый, белый?

– А вдруг он придет в твоём образе?



– Ты, наверно, сразу меня на почетное место посадишь?

– Я тебе даже зимой снега не дам!

– А вот я, если бы он пришел в образе твоём, на руках бы понес, посадил бы на самое почетное место.

– Это ты только во сне увидишь!

Девушка ткнула своим кулачком в объемистую лопатку парня.

– Выходи давай, твоя остановка.

...Тот мотылек был втрое больше этого. Пожалев, он поднял его с земли, совсем замерзшего. Вначале он думал, что положит его под стекло.

В салон вошла группа пассажиров. Они ворвались, как ветер, возбужденные, краснощекие, весело переговариваясь. Девушка с пунцовым румянцем на щечках, сняв черную кожаную перчатку, убрала за уши волосы, прилипшие ко лбу. Хоть она и старалась не подавать вида, по ее раздувающимся ноздрям было заметно, что она запыхалась.

Раздался возбужденный голос человека со стеклом над головой.

– Роденькие мои, я же квартиру получил! Вчера только ордер дали на руки. Я тоже оказался из терпеливых, двадцать лет ждал. Они, конечно, не торопились, но и я не уступал. Вот и отхватил трехкомнатную.

Вдруг он заплакал навзрыд.

– Жаль только, что мать моя, бедная, не дожила до такой радости... Я же и ее тащил все эти двадцать лет вместе с четырьмя своими детьми... Мы с женой и жилье поглядеть успели – комнаты просторные, кухня – как гостиная. Вот стекло раскроил, чтобы балкон застеклить! Вы... меня простите, я же от радости. Не подумайте чего... Я давно уже не употребляю этой треклятой... Дайте пройду.

По раскрасневшимся на морозе рукам было видно, что их обладатель принадлежит к породе светлокожих. Человек со стеклом стал продвигаться вперед. Сдвоенные стеклянные квадраты по всей длине были завернуты в кашне. От каждого движения стекла страшно скрипели. Видимо, между ними остались стекольные

крошки. Старик, приподнявшись с места, подозвал парня.

– Дорогой мой, как бы не опрокинул ты эти стекла на нас, дай их сюда, я подержу.

– Отряхайся снаружи!

Кондукторша бросилась к коренастому горбоносому парню, отрясавшему снежинки с кучерявой головы.

– Оплачивайте проезд!

– А мы раз уже оплачивали, вон за тот автобус, который поломался.

– Он из другого автопарка, платите!

– Ну, тогда с этого автопарка и бери! Скажи спасибо, что сели в твою развалюху!

– Тогда слезай!

Кондукторша схватила одного за рукав. Новоприбывшие растворились в толпе. Она закричала в сторону кабины.

– Стой! Этих надо вытолкать взащей!

По локоть высунувшаяся из кабины рука досадливо отмахнулась, как бы говоря: “Черт с ними!” В салоне стоял такой треск, как будто по небу кондукторши перекатывалась черная тонкая жестянка.

Мухит отвернулся.

Замедливший движение автобус, скользнув на два метра, остановился. Отовсюду исходил непроходимый рев машин разных габаритов. Значит, – подумал Мухит, – автобус подъехал к мосту, прозванному в народе “радугой”. Шофер прокричал кому-то на проезжей части.

– Рашид, салем! Чего стоите?

– Салем, Саке! Наверно, к обеду растает.

– А где наши дорожники? Солью бы хоть посыпали!

Ответ шофера был краток. Лицо женщины, стоявшей перед Мухитом, так и вспыхнуло. Остановившаяся рядом огромная машина накрыла их своей тенью. В потемневший салон вошел горький запах копоти и дыма. Притормозившая дальнобойная фура, взревев, двинулась вперед. Как бы в единоборстве с этим могучим ревом, сотрясавшим всю округу, послышался бодрый возглас шофера.

– Ну, в таком случае, я поехал!

Однако поехать оказалось не так-то просто. Задние колеса груженой фуры пробуксовывали на одном месте. Донесся натужный, осипший



водительский голос. Видимо, высунувшись из кабины, он подбадривал свою машину. Вдруг кабина затряслась, и сторожко двинувшаяся машина, проехав метра два, остановилась перед возвышенностью. Шофер лихорадочно переключал скорость; железки, едва сдерживая огромную тяжесть скатывающегося вниз автобуса, так и стонали. Казалось, что их детали вцепились своими челюстями в смертельной надмирной схватке друг с другом. Пассажирам не оставалось ничего другого, как молча сидеть, отдавшись потоку насилия. Ко всему прочему добавился запах горелой резины. Казалось, автобус держался на какой-то тонкой ниточке, еще немного – и все покатится в тартарары. Пассажиров вдавило в кресла предощущение неминуемой гибели. Опять послышался лязг трущегося металла; автобус затрясся всем корпусом. Послышался отчаянный вопль водителя. Не найдя нужной опоры, автобус покатился назад. Округа наполнилась ревом, стоном и шумом. Машины – начиная с еле слышного придыхания “Запорожца” до respectable баритона солидных иномарок и басового гула грузовиков, – казалось, все хотели превзойти друг друга в этой звуковой какофонии.

Мухит удивился поразительной тишине в салоне. Автобус, задом спустившись с моста, вдруг резко повернул направо.

Тишину нарушил визгливый старушечий голос. Пассажиры так и встрепенулись. Чрево автобуса было подобно корпусу домбры с туго натянутой струной. Присутствующие сразу распознавали, какого лада этот звук, в котором отразилось даже сердцебиение исторгшей его.

– Эй, куда поехал этот черт?

Старуха с холщовой сумкой свирепо вперилась в кабину водителя.

– Тебя решил украсть! – умиротворенным тоном произнес сидящий неподалеку старик. Отовсюду послышались смешки, хмурые лица посветлели. На месте дислокации молодежи раздался взрыв хохота.

Видимо, машина двигалась вдоль берега. Шофер, как повернул направо, так и ехал вперед. Еще немного езды в том же темпе, и он приедет обратно в город. Так что же он задумал? Берег реки

в этом месте столь высок, что скотина не может пройти к водопою. Летом здесь островками колыхается густой камыш, а в некоторых местах греются на солнце желтоголовые змеи. Казалось, что только вчера на узком перешейке привольно раскинувшейся реки, где между двух берегов неразличим человеческий крик, построили горбатый мост, который бы соединил близлежащие аулы и поселок с городом. До сих пор люди и машины передвигались на пароме. Да и этот паром запустили здесь, когда сломался старый мост. У Мухита похолодело внутри. Он понял задумку шофера. И действительно через какой-то миг автобус, отыскав пологий скат с высокого берега, ринулся вприпрыжку вниз. Когда колеса коснулись льда, автобус закружился. Раздался веселый голос шофера, выправившего положение. Было такое впечатление, что автобус плывет по ровному, как доска, льду. Люди по-прежнему помалкивали, слышалось только легкое поревывание мотора. До пологого ската другого берега надо было ехать еще целый километр; пока автобус доковыляет туда, пройдет много времени.

Мухит почувствовал, как судорожно женщина схватилась за его локоть. Вдоль еле заметной морщинки на белом высоком лбу выбилась прядка волос. Женщина скользнула рукой по лбу, и прядка спряталась под косынку. Мухит стал потихоньку отряхивать крохи ржавчины, упавшей с потолка на плечи и грудь; поднял с пола портфель.

– Ух, аж сердце заколотилось!

Как бы пытаясь отдышаться, женщина удивленно озиралась по сторонам. По-детски распахнутый, невинный взгляд. Ее голос оказался не серебристым, как ожидал Мухит. Это был мягкий бархатный голос виолончельного тембра. Казалось, звуки исходили из самой груди.

– Я так боюсь воды.

– На коньках катаетесь?

Мухиту самому стало стыдно за свой беспардонный вопрос.

На потолке все в той же компании с мошками распластала свои шелковые крылья черная моль.

– Лед тоже не по мне.купаюсь только на мелководье, тогда мне и море по колено, ничего



не боюсь. Дошколенком так и проводила все лето в воде, черная, как замша, и худая, как жердь.

Неподалеку переговаривались трое пассажиров сильных задним умом.

– Интересно, насколько тут глубоко?

– Закидушка на сорок метров уходит в лунку до упора.

– Видать, шофер неопытный, настоящий водила ни за что бы сюда не поехал.

– Наверно, раньше на грузовике работал. Я думаю, живыми не доедем.

– Да, недалекий шоферюга попался. Когда ехал по наклонной, ему надо было отключить скорость, пустить машину накатом, а на льду надо было включить первую скорость.

– Эх, завидую тем, кто остался на мосту. Они-то наверняка уже доехали.

– Я же сказал, давайте к ним проберемся!

– Я тоже так хотел, но потом подумал: чего буду прыгать с места на место, как кузнечик? Да и холодно было.

– Так выдержит нас этот лед или нет?

– В прошлое воскресенье мы выходили на рыбалку, лед был примерно 15-20 сантиметров.

– Чтобы выдержать наш автобус, он должен быть толщиной не меньше метра.

Женщина посмотрела на лучи солнца, играющие на заиндевелом окне. Они так искрились на бугристых узорах инея! Окна стали молочного цвета. От медленной, неспешной езды возникало чувство покоя, в крови требовал отзвучивать то ли зов жизни, то ли клич бытия. Вот донеслось медвяное дыхание Матери-Земли. Холод, проникавший снаружи, пощипывал мочки ушей. Прохлада всегда ассоциируется с чистотой. Мухита охватила беспричинная радость. Он и сам не заметил, как стал напевать себе под нос:

О мой резвун, не знающий страха,

О мой скакун, вольный, как птаха.

Послышался шорох бумаги из задней двери. По салону разнесся приторный запах подсолнечного масла и горелого лука. Мухит заприметил обезьяну, высунувшуюся из-за красочного плаката, приклеенного к задней части

кабины. Шимпанзе, чья грудь наряду с сосками была полна желто-оранжевых ягод, склонив голову, смотрела совсем по-человечески. В следующий момент она, подскочив, схватилась за ручку люка. В ее глазах было что-то двойственное: то ли удивление, то ли печаль.

У кого-то затрезвонил сотовый телефон. Мелодия напоминала шлягер 70-х.

– Алло, Миша, как дела? Ты там устроился? А мы по-прежнему. Плохо слышно. Не слышно ничего. Почему? Не получилось? Передавай привет Эльмире.

Пожилой мужчина сунул мобильник в правый карман дубленки. Потом, почему-то забеспокоившись, вытащил снова, и сунул в левый карман. Потом, как будто разговаривая с самим собой, произнес:

– Это мой сосед. Переехал в Бразилию, теперь вот возвращается обратно. Говорит, что там слишком жарко. А когда уезжал, жаловался, что здесь холодно.

Он вытащил из внутреннего кармана портсигар с изображением оленьей головы и ружья, взял сигарету, долго мял ее, поднес к губам, затем засунул обратно в портсигар. Потом, озираясь по сторонам, произнес с гордостью:

– Мы с ним тридцать лет прожили душа в душу.

До Мухита донесся навязчивый запах дешевого беляша.

Он посмотрел в небо. Точка, падающая с небосвода, быстро увеличиваясь, отразилась в бриллиантовых каплях на пальцах женщины с печальными глазами и вспыхнула зеленым светом. Прицепившаяся к кольцу белая вуаль, развеваясь на ветру, плавно опустилась на автобус. Постепенно стало темнеть, сначала спереди, а потом и повсюду. Автобус, перекошенный на один бок, прокатился немного и замер. Вдруг из-под колес послышался паршивый звук. Это прошла по льду длинная трещина.

Обладательница печальных глаз, ледяных серег и развевающегося на ветру платья растаяла в небе.



Опять слышались голоса крепких задним умом. Отраженные в крупных серебряных серьгах женщины они выглядели как продолговатые тыквы.

– Надо было подождать на мосту. Захотели отличиться, вот и попали в туман.

– Наверно, надо двигаться потихоньку.

– Здесь проклятое место, где однажды утонуло два матроса. Как развиднеется, надо двигаться вдоль берега.

– Мы стоим у подножья холма, на том берегу, из полыни поднимается пар, поэтому здесь округа вечно в тумане.

– Да ты что! Нам надо тогда немедленно сходить с автобуса. Хоть пешочком, но доберемся. Почему молчите?

Сухощавый парень долго бы еще разорился, раздраженно размахивая руками, если бы старик, глядящий в даль поверх скандалиста, не произнес задумчиво, как бы смакуя каждое слово:

– Раз зима с туманами, значит, нынешнее лето будет дождливым; скот наберет в теле, что крестьянам только в радость.

Потом он медленно продолжил:

– В человеке есть что-то от козла. И жара не по нему, и холод не устраивает. Окажись он в раю, и то, видимо, найдет какой-либо недостаток.

Глядя на заржавленный люк, старик немного посидел молча и продолжил:

– Были времена, когда этот Боксак был бурной рекой, никому не дающей переправы. Наши деды говорили нам, что сами слышали от стариков: здесь некогда были громадные рыбы, убивающие ударом хвоста двухгодовалого бычка. Вот кто был настоящим хозяином и оберегом Боксака. В те времена она текла, кипя и пенясь, поэтому ее называли Бурк-сарк, то есть кипучая, искрометная. Потом, когда у ней прыти поубавилось и силы истаяли, ей дали нынешнее название. А означает оно “зловонное”. Сейчас кто-то этому поверит, а кто-то – нет. С тех пор и рыб размером с верблюда здесь уж не встретишь.

На потолке поочередно зажглись лампочки.

В легкие Мухита проник запах застойной воды и прошлогодних водорослей; показалась чистая, прозрачная река. Раскачивая спутанные водоросли,

разметавшись в разные стороны, косяками плыли рыбы. Плыли севрюги, осетры с удлинненными мордами. Иногда показывалась огромная белуга. Поблескивая брюхом, распуская усы, проплывал сом. Маленькие лещи величиной с ладошку, безмозглые судаки, плотненькие светлые сазаны, роскошные белорыбицы, предпочитающий одиночество окунь; кокетливо извиваясь, проплыла стайка красноперок. Под камышами караулила свои жертвы полосато-пятнистая щука. Грудью рассекая воду, оставляет за собой узенький след раковиноподобный бакалшак. С выпученными из орбит глазами, с подрагивающим зобом сидит жаба. Иногда показывается остов некой огромной покачивающейся рыбы. Такой рыбы не существует в земных водах. Ее подставляемые течению треугольные крылья как будто вылиты из стали. Вдоль берега в окружении подрагивающих поплавков плывут удочки. Мухит схватил показавшегося из-за водорослей жереха. Рыба, шевельнувшись, выскальзывала из рук; ему не оставалось лишь крепко схватить ее за хвост. Другой рукой он схватил ее за жабры. И тут же у Мухита промелькнуло в голове, что держать рыбу за хвост – плохая примета.

Вдруг вода взволновалась, изнутри ее поднялись грязные потоки, огромные, величиной с гору волны повлекли все за собой в Курдым – в “омут небытия”.

На дне реки, протянув перед собой ладони, сидела кондукторша. Рыбы, шевеля привздутыми губами, клевали с ее рук корм. Кругом простирались сплошные водоросли. Вокруг женщины кружил мотылек с шелковистыми крыльями, выросший до размера небольшой птички.

Пассажиры, одетые в поношенную одежду, вереницей шли по льду, по-детски хрупкому. На сиденьях вповалку лежали одежды. В салоне осталась только женщина с ребенком: младенец с закрытыми глазами, ухватившись пальчонками за белоснежную материнскую грудь, безмятежно сосал ее, раздувая розовые щеки.

В центре пешеходного моста, протянутого



наподобие серебряной проволоки в махе от поверхности реки, стоял лакированный стол. В черном кожаном кресле с высокой спинкой сидел младенец. Он стал взрослым. Перед ним на столе стоял автобус.

Младенец, стремясь вырваться из материнских объятий, всем телом дернулся вперед и коснулся пухлой ладошкой окна. Причем оберег на его узорном браслете заблестал сотней цветов и оттенков. Иней растаял под теплой маленькой ладошкой, и возникло видение старика с посохом. Ребенок, хлопая в ладоши и улыбаясь, выражал все признаки радости. На окнах испарялся иней. Солнце мощным потоком ворвалось в салон. Быстро высохшие окна сияли, как улыбка добряка, не помнящего долго обиды. Только кое-где на стекле, как напоминание об инее, который, казалось, никогда не растает, остались следы от капель.

Солнечные лучи, отражаясь от ручного зеркала женщины, били в глаза Мухиту. Заморгал из-за яркого света, он потупил взгляд. Женщина, заметившая его смущение, вдруг весело рассмеялась. Солнечные зайчики с той стороны, где смеялась женщина, играющие на лицах привлеченных смехом людей, разбежались по автобусу.

Путники, привыкшие к полумраку, словно больные, только что выглянувшие на свет божий после долгой болезни, опасливо поглядывали по сторонам, смаргивая с глаз пелену слез или еще чего-то, смотрели друг на друга, как бы пытаясь выведать, кто же источник этого чистого, серебристого смеха.

– Да святится имя того, кто вернул нам этот свет! Так он существует-таки?!

Отвыкший от света старик вытащил из внутреннего кармана черные очки и водрузил их на нос.

Похоже, они долго простояли у подножья холма. В салоне стало душно и жарко. Некоторые, сняв свои головные уборы, стали обмахиваться ими в качестве веера. Сзади автобуса донеслось: “Где шофер? Почему двери не открывает?”

Стоящие в середине решили открыть люк. Стоило долговязому горбоносому парню начать,

как сразу протянулись другие руки. Годами не открывавшийся, почти сросшийся с потолком люк был неподатлив. Старик сперва хотел вскочить и запротестовать, но, схватившись за поясницу, рухнул обратно. И все же, демонстрируя свое несогласие, замахал руками.

– Дорогие мои, дети мои, может не стоит вам его открывать? Как бы чего не вышло? Смотрите, какая у нас тишь да благодать! И куда спешить? Живы будем, рано или поздно доберемся.

С задней двери послышался чей-то радостный возглас: “Вон кувалда нашлась! Бейте кувалдой!” Лес рук по-над людскими головами быстро доставил чугунный инструмент. Внезапно ощутив в своих руках столь внушительное орудие, парень-великан смутился, как невестка, только вошедшая в дом. Как будто его заставляли делать нечто постыдное, под дружное подбадривание, он неловко двинул молотом, но попал рикошетом. Толпа неодобрительно зашумела. Великан, и без того обуянный беспричинной робостью, увидев, как погнул потолок, покраснел еще больше. На него было жалко смотреть. Его полуголые руки торчали, словно верблюжьи мослы.

– Эй, что с этим верзилкой, даже ударить не смог как надо!

Плотного покроя молодой парень вырвал молот у великана и, схватившись двумя руками за короткую рукоятку, стал дубасить по потолку. С каждым ударом сыпалась ржавчина. После нескольких ударов люк вылетел как пробка. Сквозь четырехугольный заржавленный проем показалось небо. Было такое впечатление, что автобус повис в бескрайнем пространстве на длинной пуповине неба. В вышине не на чем было остановиться взору, везде подрагивала дремотная тишина.

Возможно, слепец, стоявший в Лувре перед пустой рамой, беседовал с такой вот бесконечностью.

Возбужденный, пришедший в движение народ взломал теперь и двери: складные дверцы, слетевшие с петель, беспомощно торчали в разные стороны.

Автобус стоял на заснеженной возвышенности. Издалека город, в котором,



превратившись в единое целое, сравнялись большое и малое, казался качающимся между небом и землей в мареве любви и печали. Издали он был как будто притягательным и приятным, но стоило войти в него, и он становился холодным и неприветливым. Впереди, обвивая холмы, недостижимая, но такая близкая, стелилась старинная караванная дорога. Раньше, когда действовал старый мост, все, кто направлялся в город, сворачивали на эту дорогу.

Ступая по незапятнанному белому снегу, Мухит полной грудью вдохнул удивительно чистый, наисвежайший воздух. И видно, слишком жадно он глотнул, ибо от изобилия ледяной свежести у него потемнело в глазах, мир закружился вокруг, и Мухит прислонился к сосне. Присев на корточки, он закинул себе в рот две пригоршни снега, зачерпнул еще горсть, провел по лицу, вниз вдоль затылка. Ему сразу же стало легче, щеки порозовели, в глазах появился блеск. И тут Мухит увидел Небесного Жеребца, или, по-казахски, Кок Айгыра. Величаво распрямив свою лебединую шею, кося горящими раскосыми глазами, благородное животное призывно заржало. Казалось, что от его огненного дыхания вспыхнет пожар, а копыта рыли землю, как бы призывая к великому походу. Жеребец тебеневал, ходил зиму на подножном корму, перед ним было свободное от снега пространство величиной с юрту. Посреди белой вселенной в своем легком зеленом наряде подернутая маревом чистоты показалась Весна.

Вдруг донеслась песня. В рассекающем холодный воздух чистом и могучем голосе была бесконечная, неумалимая мощь. Вечнозеленая хвоя, ерошась и щетинясь, трепетно отзывалась на порывы ветра.

Голос можжевельника, подобно реву верблюдицы, чье вымя полно молока, долго парил в горах, но в один момент прильнул к земле, барахтаясь среди снежного и солнечного великолепия; в другой момент с какой-то тонкой ноты он взмыл ввысь и, повиснув в воздухе, пропал где-то среди горных расщелин.

Мелодия облепили, вернувшейся из

кругосветного путешествия, была полна светлой печали. Единственной своей ягодой, уцелевшей с зимы, она пела легенды далеких стран, долетевшие сюда на крыльях шаловливого ветра. Возвышенная песнь трогала за душу, бередила кровь.

Вековой дуб, не знающий уныния, отдавая песне всю душу, исторгая густые басовые ноты, величаво колыхался в такт музыке, лившейся полноводным потоком.

Чинара, предавшись чистому чувству, пела песнь сердца, опьяненного любовью.

У каштана брызжущий из корней свет играл на листьях, создавая удивительную гармонию меж глубиной и поверхностью.

Ромашки били барабанную дробь, как будто тысячи копыт, цокая по гладкому такыру, шли в грандиозное наступление.

Среди ковыля, чьи седые метелки развевались на ветру, как волосы святого старца, ведущего беседу с небом, стоял такой гул, словно табун диких коней летел вихрем, щекоча поднебесье сивыми гривами.

Стройный ядовитый укоргасын звенел, словно булатный меч, ударивший о шлем бахадура-кочевника.

Откуда-то дошел запах дикого лука. Отменив все другие запахи, он установил свою личную гегемонию. Это был тот самый густой забористый запах, который возникает весной в песчаной степи. Это тот самый запах, который рождает в тебе странное влечение и удовлетворение и который вдыхаешь с наслаждением, во всю раздувая ноздри.

Мухит увидел вонзившуюся в небо пирамиду капель. У подножия бархана в пустынной степи, внутри прозрачной пленки материнского последа сидел невозмутимый слепец с глазами, полными слез.



Что интересно, никто не заметил Небесного Жеребца. Только женщина, глядя на клубящееся в морозном воздухе дыхание Кок Айгыра, то ли не желая его спугнуть, то ли от изумления, прислонилась к сосне и осталась недвижна.

Голоса деревьев и растений, слившись в одно русло, достигли заснеженных горных вершин. От пестрого потока разноголосой, прихотливой музыки горы тоже возликовали, но стоило им присоединиться к общему восторгу, как неожиданно раздавшийся одинокий крик сорвал готовую двинуться с гор лавину.

– А где шофер? Где шо-о-фе-е-ер!

С этим отчаянным воплем человек открыл дверцу кабины и застыл как вкопанный.

Вместо шофера на тыльнике кабины было приклеено фото советской кинозвезды 60-х. Обаятельная актриса со снопом белокурых волос вежливо скалилась в белозубой улыбке.

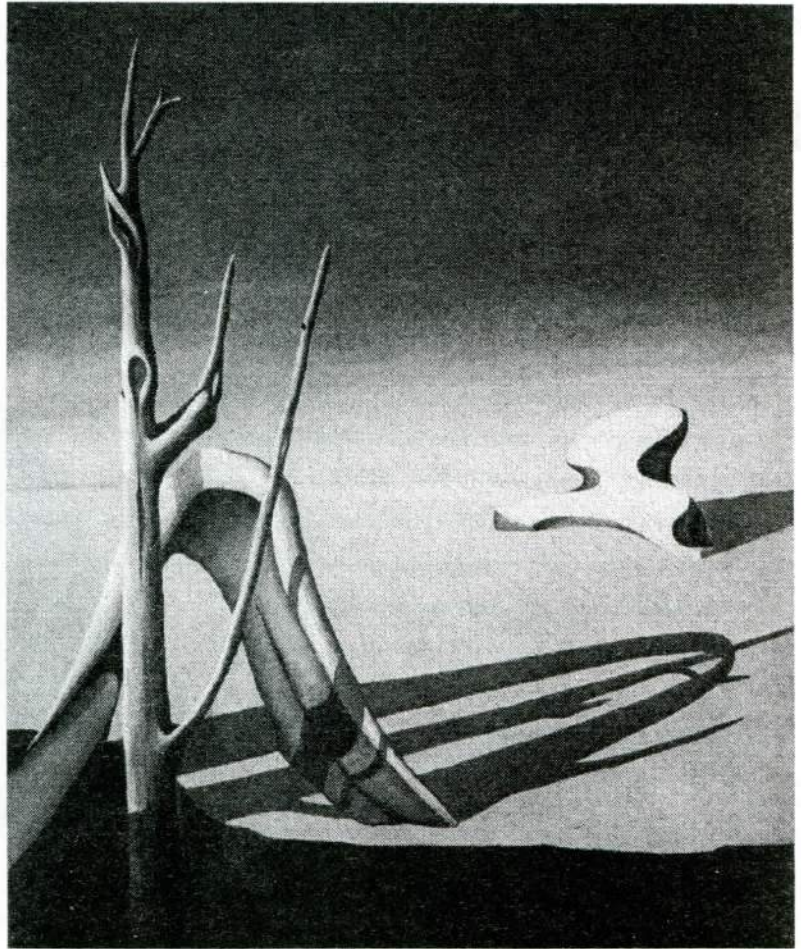
– Наверно, пошел за сигаретами?

– Какие сигареты в горах?

Люди, впрыгнув в автобус, стали смотреть по углам. В салоне остался только великан. Он сидел, разложив кумалак, гадая на овечьих катышках. И даже бровью не повел на вошедших. Пристально глядяваясь во что-то прищуренными глазами, он все что-то бормотал себе под нос, причем вместе с губами у него шевелились усы.

– Нет его нигде! Что он – на небо взмыл или провалился сквозь землю?

Горбоносый казах хотел, было, обогнуть автобус с левой стороны, но парень с сухошавым лицом не пустил его:



– Не ходи, поскользнешься еще, потом ищи тебя в пропасти.

Услышав о пропасти, народ попятился назад. Все высыпали на зеленую полянку величиной с юрту. Откуда-то прилетела бумага с впитавшимся подсолнечным маслом. По степи пошел гулять приторный запах жареного лука и растительного масла.

Ребенок забеспокоился в материнских объятиях, протягивая куда-то руки и раздувая губы.

Мухит не смог увидеть Небесного Жеребца.

Из-под машины высовывались ноги шофера в брюках с лампасами и кирзовых сапогах. Из дырки на колене проглядывала вата. Рядом на промасленной тряпице – остатке старой скатерти – валялись разные гаечные ключи.



АУЭЗХАН КОДАР

# МИСС НОЛЬ

Совершенномудрая мисс Ноль  
 Вошла в мою жизнь  
 С этих пор, когда  
 Я что ни день меняю очки,  
 Не находя нужной диоптрии.  
 Она утверждает, что лучший цвет – белый.  
 И не нужно оттенков,  
 Поскольку они умножают соблазны.

Ее голос еле слышен в ночи,  
 А вместо плеч ее я ловлю пустоту.

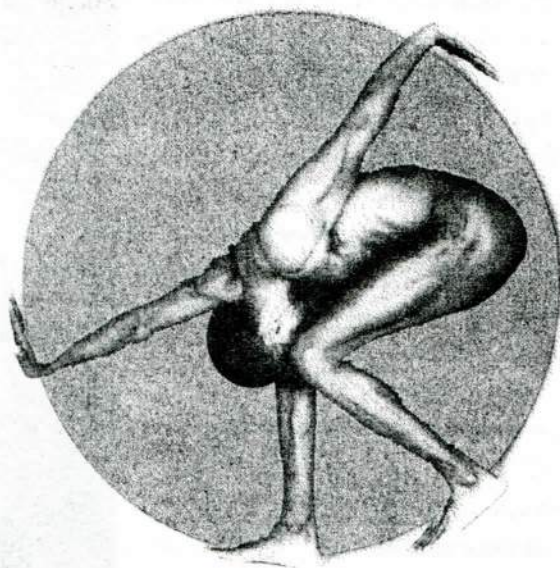
Когда спорю с кем-нибудь  
 До боли в затылке,  
 Она посыпает мне голову пеплом,  
 И ведет в пустыню,  
 Где богом и людьми забытый дервиш  
 Стал частью пейзажа.  
 А вокруг валяются трупы волчат,  
 Подошедших от голода.

\*\*\*

Сумасбродная мисс Ноль  
 Ходит на тоненьких шпильках,  
 Оставляя следы дырокола  
 На девственном папирусе асфальта.  
 Но кому нужно это бесконечное досье,  
 На котором ни буквы, ни иероглифа?  
 Приходится констатировать исчезновение  
 текста.  
 Нечего интерпретировать.  
 Игра значений изничтожилась  
 Под каблуками мисс Ноль.

Главное, нет адресата.  
 Только мертвый глаз старухи-луны,  
 И ничего не выражающие ягодицы мисс Ноль.

\*\*\*



Моя госпожа, мисс Ноль,  
 Рыжей лисицей прячется в осени.  
 Небо и память...  
 Верней, невозможность припомнить, объять.  
 Тяжелое чувство немочи мысли,  
 Вынужденное сопричастие  
 К царству ложных эффектов.  
 Возможно, я тот, кто склонен  
 К излишней аффектации.  
 А мою подругу зовут Зеро.  
 Существо без сущности.  
 Длинные ноги,  
 Шагающие в никуда.

\*\*\*



Полог забвения беспросветнее ночи,  
 В нем нет даже звезд.  
 Он чернее квадрата Малевич, или Каабы:  
 Твой вечный опекун и тюремщик.  
 Как одинок ты в этом зиндане?!  
 Только зренья твое, увы, бесполезное.  
 Только губы, забывшие о поцелуях;  
 Только усилие слуха;  
 Только кожа в пупырышках жалких  
 И безграничная возможность дышать,  
 Как и всегда, при тебе.  
 Как богат ты с телом своим,  
 Соперником ночи и хлада.

\*\*\*

Мисс Ноль, предел понимания.  
 Стройная как единица,  
 Она по ту сторону жизни и смерти.  
 Она – Харон, сжегший стигийскую лодку,  
 Она – Орфей, забывший о Персефоне,  
 Она – “красный кирпич”, знак запрета,  
 Тропа, обрывающаяся в пропасть.  
 Я жму на тормоза и поворачиваю обратно,  
 Но и там я вижу мисс Ноль,  
 Задорную, как стих Пастернака.

\*\*\*

Мисс Ноль, чистый лист бумаги,  
 Новая страница истории,  
 Где историй сколько угодно,  
 А страницы все напрочь пикантны,  
 А бумага – лишь туалетная,  
 Но и в ней обитают Боги.

\*\*\*

Мисс Ноль, это артель “Напрасный труд”.  
 Она пишет стихи,  
 Переводит поэмы английских авторов,  
 Создала свой web-site,  
 На который никто не ходит.  
 Недавно ее стихи похвалил  
 Оживший именно для этого случая Иосиф  
 Бродский.  
 Говорят, он хлестал коньяк  
 И хватался за сердце,  
 А она хваталась за него,  
 Как за соломинку.  
 Но назавтра он исчез и, кажется, навсегда.  
 А наши кумысные патриоты предпочитают  
 читать  
 Миссис Десять Тысяч,  
 Хотя легче прочесть Гомера, Гесиода и Овидия  
 вместе взятых.  
 Там хоть восполнишь пробелы пушкинского  
 легкомыслия,  
 А у Миссис – ничего кроме пробелов.  
 Они самое светлое воспоминание от ее текста.  
 Это – единственный казус,  
 Где чтение – напрасный труд.

\*\*\*

Мисс Ноль, моя подруга,  
 Или друг,  
 Точнее, милый андрогин,  
 Чья цельность равна ее отсутствию,  
 Вернее, вечному круговороту  
 Незакатного “Сегодня”.  
 А я – господин Ничто,  
 Существующий прежде и после,  
 Но никогда в настоящем.  
 Я обнимаю все и прохожу через все,  
 Словно стержень и овал,  
 Причина вала и обвала.  
 Я – уничтожитель генетического кода,  
 Письма и Писания.



Я тот, кто сзади, но не позади.  
 Я – морская волна, бьющаяся об утес  
 И жующая одно и то же,  
 Стойкий минерал бытия,  
 Не стачиваемый за тысячелетия.  
 Я – Одно, бьющееся о Дно.  
 Я – высота, да не та.  
 Суета сует и всяческая суета.

\*\*\*

Приют усталого раба – кирпичного цвета.  
 Снаружи он похож на замок,  
 Точнее, благодаря мансарде,  
 На маленький Париж:  
 В запущенном саду из яблонь и орешника.  
 С бассейном из страны чудес,  
 Где Алиса всегда или больше, или меньше, чем  
 есть,  
 Как и все, что ее окружает.  
 Есть у нас и запретная территория,  
 Это подвал, где есть подземный ход к самому  
 Багдаду,  
 Логову змеиного царя,  
 Пленного ныне Кучерявым Техасцем,  
 Самым крутым из всех ковбоев.  
 Что сказать еще о моем оазисе?  
 Там часто слышен звонкий безудержный  
 хохот,  
 Это смеется мое сокровище, моя Алиса.  
 Смех и лазанье по деревьям –  
 Ее способы познания мира.  
 Она беспечно прыгает с ветки на ветку,  
 А я каждый раз волнуюсь,  
 Чтобы ее не поймали ловцы чужих снов  
 И гасители чужой радости,  
 Ковбои из Беслана или Техаса.  
 Моя обитель – вдали от обеих столиц,  
 И вообще, от столиц всего мира.  
 Здесь очень тихо, здесь настолько тихо,  
 Что тишина опрокидывает в себя

И начинаешь многое слышать,  
 Слышать и понимать.  
 Здесь я долго ворочаюсь,  
 Не могу заснуть.  
 Вот тогда и рождаются стихи,  
 Такие, как это судорожное стихотворение,  
 Кардиограмма, оформленная в текст.

\*\*\*

Мисс Ноль – роса,  
 Я – слеза.  
 В чем разница между нами?  
 В послании этому миру?  
 Быть может, она – начало послания,  
 А я – ее завершение?  
 Роса – это слезы без горечи,  
 Слезы – роса из бутона души.  
 Они оба – не любители дневного света и  
 посторонних глаз.  
 Они оба из одного алмазного состава.  
 Путь вверх и вниз – один и тот же.  
 Влага она и есть влага.  
 Она – одна.

\*\*\*

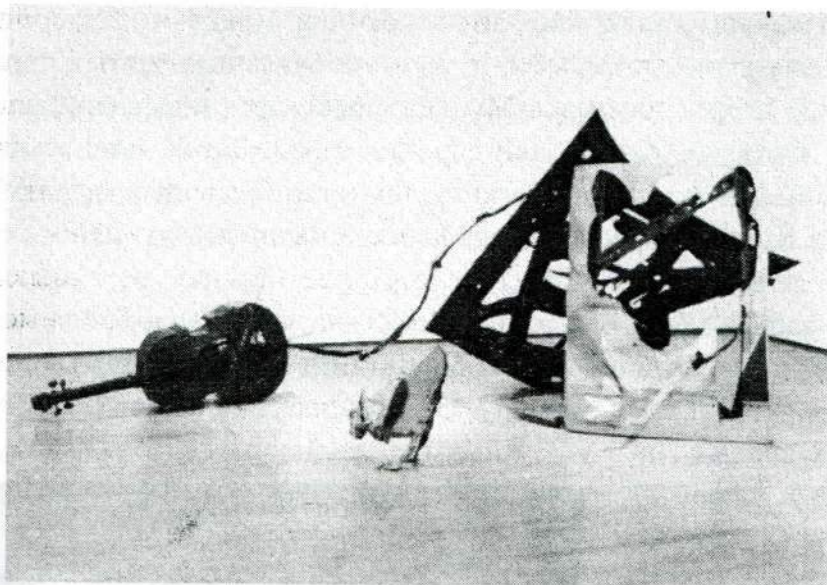
Когда астеник попадает к хтоникам –  
 Это ошибка.  
 Это враждебные взгляды в спину,  
 Холодные, как укол шилом,  
 Растянутый в бесконечность.  
 Не только вампиров убивают ударом в сердце,  
 Чаще всего так убивают вампиры.  
 Высосут всю кровь, а потом еще и пришьют.  
 Так, для верности, для посмертного гербария.  
 Одному – бесприютно,  
 Но с ними – еще бесприютней.  
 И только мисс Ноль меня понимает –  
 Так, как понимала бы смерть.

\*\*\*



ЖАНАТ БАЙМУХАМЕТОВ

# Алматинская полифония



“Енді не саган керек?” –  
на казахском Бог мне рек.  
“Tat twam asi” – я ему.  
Было ль это по уму?  
“Разве знает он санскрит?” –  
моя совесть говорит.  
Мне же он: “Интеллигент!  
Волк тамбовский тебе кент!  
Сенін досын ит-шошка,  
Кет, жогалт бит-кумырска!”  
“Я все понял” – говорю.  
И с тех пор я: “гав” да “хрю”.

Самосознание пирожка как трансцендентальное условие лингвистического регресса у человекообразных насекомых или “Ал, коп сойлеме, акша давай”

Как заманчив пирожок,  
Но тенге менде все жок!  
Может лучше гамбургер,  
Если ты не ардагер,  
А положим, бизнесмен?  
Жить в эпоху перемен –  
Это просто керемет!  
Не гляди на хвост комет,  
А поройся калтада,  
И поймешь, что ты – балда.  
If you haven't money, shit, –  
“Со щитом или на щит”  
C'est la fin de l'histoire,  
Если ты еще не стар.  
“Ich bin Führer, милый друг” –  
пирожок промолвил вдруг,  
и прибавил: “Ergo sum,  
а ты кто без круглых сумм?”.

Вольный перевод на язык уличного алматинского сленга стихотворения Райнера Мария Рильке “Alles wird wieder groß und sein und gewaltig...”

Все будет снова классно, кереметно!  
Земля и речки будут все конкретны,  
деревья – Супер, стены ростом с пони;  
не хилая контора из мамбетов  
на нашем снова будет жить районе.

Церквям кирдык тогда придет, в натуре,  
за то, что бог у них в коммендатуре,  
еще кричат: “Ой, жалко пацана”, –  
жратвы на всякой хате будет валом,  
и отвечать мы будем не в западлу  
все друг за друга, чуешь? старина!

Потустороннее фуффло не будем ждать,  
смерть, депрессуха, нам – по барабану.  
Мы на земле будем все пахать,  
ну, чтоб по жизни всем была нирвана.



# ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ

## Мәдени мұра

**Дхаммапада**, Мұхаммед пайғамбарға телінетін хадистер сияқты, Будданың әртүрлі жағдайларға байланысты айтқан нақыл сөздері. Бұл жинақта ежелгі буддашылдықтың этикалық ілімі, оның басты қағидалары ауызекі дәстүрдің эстетикасында өте жинақы түрде берілген. Ойлап қарасаңыз, қазақ жыр-аңыздарында, мақал-мәтелдерінде кездесетін өткіншілік, баянсыз дүние тақырыбы іс жүзінде буддашылдықтың терең философиясына суарылғандай әсер қалдырады. Мұның себебі, орта ғасырдан бастап буддашылдар дүниетанымы Орталық Азияда кең тараған, тіпте, Түркі қағанатында атышулы Тоныкөктің қарсылығын тудырған. Соған қарамастан буддашылдар кітабы түркі тіліне аударылған. Егер Қорқыт туралы аңызда қазақ данышпаны дүниенің төрт бұрышын кезсе, ол да буддалық символданудың көрінісі. Жалпы, осы аңызда буддашылдықтың көптеген ықпалы бар. Будда ілімінің қазақ дәстүрімен байланысы жөнінде өзге де мысалдар келтіруге болады. Демек, бұл ілімнің қазаққа жаттығы жоқ. Дегенмен, ең дұрысы, оның түпнұсқасына бойлау. Біз төмендегі үзінділерді Әлішер Ақышевтың тәржімасынан аудардық.

### Будданың ізгілік жолы (Дхаммапада, таңдамалы)

Ізге адамдардың жаман сөздері мен істерін, немесе жақсылығын жоққа шығарып әуре болма: одан да өзіңнің күнәң мен мініңе қара. [Жасалған және жасалмаған күнәлар: жасалған және жасалмаған заттар]

Хош иісі жоқ, бірақ көзге жағымды бір жарқырақ гүлдер болады, нәтижесі жоқ жағымды сөздер де сондай.

Өзінің ақымақтығының хикмет екенін білген ақымақ, бірақ өзін хикметті санайтын ақымақ нағыз ақымақ.

Саған өз мініңді көрсеткен адамды інжу-маржан деп бағала. Сені тексеріп ұрысып тұратын адаммен дос бол. Міней алатын ғана хикметті. Сондай қауым іздеушіге жаман емес, жақсы болады.





Нашар достардан қаш, зұлым қауымнан қаш: достарың текті және асыл мінезді болсын.

Узгілік жолымен ауырсынбай жүр, әулиелер жыламайды және құмарлыққа ырынбайды: хикметтілер мінезіндегі өзгерісті білдірмейді, оларға бақыт та, бақытсыздық та әсер етпейді.

Жаратушы жағалауына аздаған адамдар ана жетеді: өзге көптеген көпшілік оның ек шетінде тұрады.

Кейбіреулерде бұл дүниеде байлық болмайды, бұлар нәпсісін тигандар, олардың мақсаты өмірдің тұл және өткінші кенін ұғынудан туған еркіндік: аспандағы ұстардың самғауындай, олардың ізін табуымын.

Асаулығы басылған аттай сабырлыны ұдайлар да үлгі тұтады.

Тыңдаушыға тыныштық әкелетін бір тағыналы сөз мыңдаған бос сөзден қымбат.

Тыңдаушыға тыныштық әкелетін бір н мыңдаған еріккен әннен қымбат.

Тыңдаушыға жүздеген бос ән айтқанша, сабыр әкелетін бір жөнді өлең айтқан дұрыс.

Егер біреу ұрыста мыңдаған адамды жеңсе, өз-өзін жеңген одан да күшті, атырлардың батыры сол.

Өзіңді жеңу өзге жеңістерден қымбат. Өз-өзін ұстайтын және әрдайым сабырлы адамның жеңісін құдай да, жарты құдай да, Мара да, Брахма да жоя алмайды.

Егер ай сайын жүз жыл бойы біреулер мыңға тұратын құрбандық жасаса да, және өз-өзін ұстайтынға өзге біреу бір сәтке бас исе де, ғибадаттың ең үздігі осы.

Егер біреу жүз жыл бойы айдалада қасиетті от көсесе, ал өзге біреу өз-өзін ұстайтынға бір сәт тізе бүксе, ғибадаттың ең үздігі осы.

Рухқа, ойға шомған өмірдің бір күні, ластық пен құмарлыққа салынған жүз жылдан артық.

Мың жыл ақымақтық пен құмарлықтан гөрі хикметтілік пен ойға шомған өмірдің бір күні артық.

Жалаңаштық та, тұтасқан шаш та, ластық та, ауыз бекіту де, әулиелі жерлерге түнеу де, күл де, нәпсіні тыю да, бұлардың ешбірі адамды тазартпайды, егер ол өзі күдікке толы болса.

Мирабтар суға қарайды, садақшылар оқ жонады, ағаш ұсталары ағаш кеседі: және олардың бәрін қалыптастырып һәм бақылайтын имандылар.

Бәрі отта лаулап жатқанда ләззат беретін қуаныш қайда? Қараңғыға түскенде сен шырақ іздемейсің бе?

Мына салынған суретке қарашы, жаралы және гүмпиген, аурушаң және құмарлыққа толы, ешбір тұрақсыз.

Мынау тұралаған нұсқа науқас ордасы және ол өте нәзік: ол шірікке толы һәм өлуде. Өмірдің ақыры - өлім.

Күздегі асқабақ сияқты шашылған сарғайған сүйекті көргендерге қуаныш қайда?



Міне, тән мен қанға көмкерілген сүйектердің қамалы: ол кәрілік пен өлімге, әумесерлік пен қастандыққа толы.

Билеушінің салтанатты күймесі тозатындай адамның тәні де кәрілікке шалдығады. Бірақ киелі заң ешқашан ескірмейді: әулие оны әулиеге үйретеді.

Сенің жасаған өнерің өзің жасаған зұлымдықпен бұзылған, ол сен жасамаған зұлымдық, сен тазартқан өнер. Тазалық пен ластық адам үшін құпия заттар. Ешбір адам өзгені тазарта алмайды.

Азғындық емес, ізгілік жолына түс. Ізгі өмір екі дүниеде де құтты.

Өлімнің падишасы дүниені елес, көбік санайтындарды көрмейді.

Бұл дүниенің адамдары соқыр, тек кейбіреулерінің ғана көздері көруге жаралған, тек кейбір құстар ғана тұзақтан құтыла алады, көкке аттанатындар аз.

Жер патшалығы ізгі, көкте туылу ізгі, жалпыға бірдей мемлекет ізгі, бірақ осының бәрінен өзгеріс жемісі артық.

Міне, қуаныш! Біз ешкімді жек көрмейтін қастандық адамдары арасында рақаттана өмір сүрудеміз. Онда олардың арасында қастандықсыз өмір сүрейік.

Міне, қуаныш! Біз рахаттана өмір сүрудеміз: саулар арасындағы науқас. Онда олармен бірге саушылықта өмір сүрейік.

Шынында да біз рахаттана өмір сүрудеміз: әуреден қашалғандардың арасындағы әуресіз.

Біз рахаттана өмір сүрудеміз ешнәрсеге иелік етпей: осы қуанышпен қоректеніп, өз салтанаты жарқырағандарша өмір сүрейік.

Жеңімпаз қастандық тудырады, жеңілген қайғыда ұйықтайды. Сабырлы адам жеңіске де, жеңіліске де мән бермей, бейбітшілікте ғұмыр кешеді.

Нәпсіден мықты өрт жоқ: қастандықтан жаман құт жоқ. Тірлік етуден бетер қайғы жоқ: нирванадан артық рахат жоқ.

Сүйіспеншілікті бос нәрсе деп сана, шарапатты жоғалту нашар іс. Сүйіспеншілігі мен қастандығы жоқта шідер болмайды.

Бауыр басу қайғы әкеледі, бауыр басу қорқыныш әкеледі. Бауыр басудан бостар қайғы мен қорқынышты білмейді.

Махаббат қайғы мен қорқыныш әкеледі. Сүймейтіндер қайғыны да, қорқынышты да білмейді.

Ләззат қайғы мен қорқыныш әкеледі. Ләззаттан бостар қайғыны да, қорқынышты да білмейді.

Нәпсіқұмарлық қайғы мен қорқыныш әкеледі. Нәпсіқұмарлықтан бостар қайғыны да, қорқынышты да білмейді.

Құмарлық қайғы мен қорқыныш әкеледі. Құмарлықтан бостар қайғыны да, қорқынышты да білмейді.

Адам сабырлықпен ашуын бассын, жақсылық пен жамандықты жеңсін, сараңды жомарттығымен баурасын, өтірікшіні - шындығымен.



Шындық айт, ашуланба, өзің кедей бола тұрып, сұрағанға бер: осы үш ізгілікке ерген адам құдайлар қауымында болуға хұқылы.

Сенің өмірің бітті, сенің өнерің өлім бар екеніне көзін жеткізді: енді сенде демалатын орын жоқ және сапарыңа азық жоқ.

Өз-өзіңе пана тап, кел, талаптан, хикметті бол! Өз міндеріңді өрте, сосын туылуды да, қартаюды да білмейсің.

Өзгенің мінін көру оңай: өзіңдікін көру қиын. Адамдар өзгелердің мінін сабанша електен өткізеді, ал өздерінікін сүм ойыншы ұтпайтын картаны тыққандай жасырады.

Ұстамсыз бен арсыздан құрылған төбе иманды қылмайды. Құмарлыққа һәм сарандыққа толы қалай иманды болсын.

Жыл мезгілінің ығалдысын мен осында өткіземін, қыс пен жаз осында деп ойлайды ақымақ. Ол ертең не болатынын ойланбайды.

Содан соң өлім келін бала мен малға сүйіспеншіліктен ақымақтанған, дүнияуи заттарға шырмалып қалған оны, тасқын ұйқылы ауылды алып кеткендей, жойып жібереді.

Өлім саған шеңгелін салғанда ұлдарың да, әкең де, жақын туыстарың да құтқара алмайды: олардың арасында саған пана жоқ.

Осыны дәл біліп, даналық һәм ізгілік жолындағы адам дереу Нирванаға жол іздейді.

Құмарлықтары іштен де, сырттан да әсер ете алмайтын оны мен Брахмин деп атаймын. Қорқынышы жоқ қана ерікті.

Ойға шомған, жүрегі таза, жалғыз, өз борышын орындап, мінінен құтқарылғанды, мақсатқа өз күшімен жеткенді, мен Брахмин деп атаймын.

Ұйысқан шашы да, шыққан тегі де, белгілі каста да адамды Брахмин етпейді. Тек шындығы, ізгілігі, тазалығы бар – Брахмин.

Брахмин анадан туғанды мен Брахмин атамаймын, Брахмин деп мен ешнәрсеге бауыр баспағанды атаймын.

Мен шідерлерді үзіп, ләзаттан бас тартқан, барлық кедергілерді жеңгендерді Брахмин деп атаймын.

Барлық арқан, шідер, бұғаулардан босаңғандарды, оққа қол созбағандарды, осындай данышпандарды мен Брахмин атаймын.

Брахмин деп ашуға ерік бермейтін, имани борышын мүлтіксіз орындайтын, арлы, таза, өз-өзіне еге, соңғы туылуға жеткенді атайды.

Қарсыластарға қарсы емес, ұрысқандардың арасындағы сабырлы, ашқарақтана қол созғандардың арасында қол созбайтынды атайды.

**Қазақ тіліне аударған**

**Әуезхан Қодар**