

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кафедра русской и зарубежной литературы

Г.Ю. Карпенко

**ТВОРЧЕСТВО И.А. БУНИНА И
РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ
РУБЕЖА ВЕКОВ**

Учебное пособие к спецкурсу «Литература и религиозное сознание»

Для студентов дневного и заочного отделений специализации
«Русский язык и литература»

Издательство «Универс-групп»
2005

*Печатается по решению Редакционно-издательского совета
Самарского государственного университета*

УДК 821.161.1 Бунин И.А. +2-58
ББК 83.3 (2Рос=Рус) 6 Бунин И.А. + 86.2
К26

Карпенко Г.Ю.

К26 Творчество И.А. Бунина и религиозное сознание рубежа веков: Учебное пособие к спецкурсу «Литература и религиозное сознание» для студентов дневного и заочного отделений специализации «Русский язык и литература». Самара. Изд-во «Универс-групп», 2005. – 68 с.

ISBN 5–467–00052–7

В пособии творчество И.А.Бунина рассматривается в соотнесении с религиозными и метафизическими настроениями конца XIX – начала XX века: привлекаются тексты Библии, Талмуда, Корана, Сутты-Нипаты, размышления Марка Аврелия, Г.В.Лейбница, А.Шопенгауэра, Г. Лотце и др. Такой культурно-исторический подход позволяет автору определить специфику бунинского мышления, уяснить закономерности сопряжения разноречивых библейских и буддистских идей, религиозно-метафизических концепций и антропологических теорий и в конечном счете помогает понять типологическую насыщенность и уникальность образного мира произведений Бунина.

УДК 821.161.1 Бунин И.А. +2-58
ББК 83.3 (2Рос=Рус) 6 Бунин И.А. + 86.2

Рецензент Т.В. Казарина

ISBN 5–467–00052–7

© Карпенко Г.Ю., 2005

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Становление «библейского» мышления в творчестве И.А. Бунина	7
Проблема «сотворенного мира» в творчестве И.А. Бунина и ветхозаветная традиция	18
Проблема смерти в творчестве И.А. Бунина и ее возможные религиозно-философские источники	31
Проблема памяти в творчестве И.А. Бунина и в культуре рубежа веков	48
Примечания	56

Как смешно преувеличивают люди, принадлежащие к крохотному литературному миру, его значение для той обыденной жизни, которой живет человеческий мир, справедливо знающий только Библию, Коран, Веды!

И.А. Бунин

ВВЕДЕНИЕ

В предлагаемой работе творчество И.А. Бунина рассматривается в свете религиозных и метафизических идей, бытовавших и получивших свое распространение в отечественной культуре конца XIX-начала XX века. С этой точки зрения творчество писателя предстает как отражение «вселенских» линий развития духовной мысли человечества, как воплощение важнейших поэтико-ментальных состояний, аккумулярованных русской культурой рубежа веков.

На первый взгляд может показаться, что такой «контекстуальный» подход затеняет специфику бунинского мирозерцания, минует характерные его особенности. Но нужно помнить, что когда речь идет о принципиальных основах мировидения писателя, то они лучше всего постигаются в соотнесении с общими тенденциями религиозно-философской и антропологической мысли эпохи. «Самосознание человека как личности, – очень точно замечает В.С. Горский, – определяется не индивидуальными особенностями, отличающими его от всеобщего, а соотнесенностью и выражением всеобщего»¹.

Конечно, типологический подход, «контекстуальное» чтение существенно переориентируют исследовательский поиск и эстетическое восприятие: в центре внимания оказывается не отдельное произведение писателя с только ему присущими поэтическими особенностями, а все его творчество в составе культуры, не конкретные жанровые или стилевые проявления, а некие общие для Бунина и отечественной мысли в целом духовные универсалии. Но недостаточное внимание к самозамкнутой целостности художественного произведения, к жанровым и стилеобразующим структурам искупается широтой открывающихся перспектив: бунинское творчество, озаренное светом религиозных и метафизических идей, обнаруживающее с ними свое родство, укореняется в глубинных пластах культуры, в архетипических структурах человеческого духа. Интеллектуальная атмосфера эпохи выявляет такую «нравственно-философскую подоснову, которая скрывается за художественными образами каждого большого произведения»², открывает в творчестве писателя такой «избыточный смысл», обна-

ружение которого невозможно при помощи приемов медленного чтения или методов теоретической поэтики.

Это, разумеется, не значит, что культурно-исторический подход отрицает другие методы исследования и восприятия литературного творчества. Хорошо известно, насколько они плодотворны при непосредственном «вчувствовании» в текст, при знакомстве с ним «один на один» и при выяснении его индивидуальных поэтических закономерностей, способствующих более глубокому эстетическому пониманию. Точнее и правильнее будет сказать: культурно-исторический подход не только не отрицает, а естественно дополняет их, служит осмыслению художественного творчества в единстве культуры. При «контекстуальном» чтении смыслы творчества высвечиваются не только со стороны поэтического функционирования художественного слова в самозамкнутом пространстве литературного текста, но и «с другой стороны», скрытой от непосредственного и теоретического взора, – со стороны духовных реалий. Свет культуры служит более полному пониманию художественных произведений. В его лучах отчетливее видно единство устремлений, направленных на осмысление первосущностных начал человеческого бытия, – единство, ощущение которого всегда являлось мощным стимулом для творческой деятельности писателей, в том числе и Бунина.

Понять содержание литературного произведения в единстве человеческой культуры – цель вполне оправданная, необходимая и высокая. «Литературное слово, – справедливо пишет С.С. Аверинцев, – должно быть соотнесено с историей, с социальными и политическими реалиями истории, но соотнесено не иначе, как через человека, нельзя миновать человека, его самоощущение внутри истории, его догадки о самом главном – о его месте во вселенной»³. Следовательно, **«контекстуальное» чтение само по себе становится трудом и творчеством**, требует от читателя умственной бодрости и душевной активности, неиссякаемой энергии переживания и постоянной готовности понять и переосмыслить понятое, – в итоге дарует человеку возможность вступить «в сферу гармонического созвучия душ... где мы созерцаем друг друга в любви и в безграничном понимании»⁴, и порождает одно высокое неизбывное настроение: **«Все мы связаны родством, созданы Богом по образу и подобию Его»**⁵.

При осмыслении идейно-эстетических воззрений Бунина в их целостности важно учитывать, как говорил сам художник, «тот цикл идей, чувств, настроений, которые господствуют в изучаемую эпоху»⁶. В «Автобиографической заметке» писатель раскрывает «механизм» преломления в его творчестве религиозных, философских, научных идей и умонастроений. Бунин рассказывает о периоде гимназического и творческого ученичества, когда его учителем в области художественного творчества были Пушкин и Лермонтов, а учителем «всего гимназического курса» – его брат Юлий. «Он, – вспоминает писатель, – занимался со мной языками, читал

мне начатки психологии, философии, общественных и естественных наук; кроме того, мы без конца вели с ним разговоры о литературе. И помню, что в ту пору мне все казалось очаровательно: и люди, и природа, и старинный с цветными окнами дом бабки, и соседние усадьбы, и охота, и книги, один вид которых давал мне почти физическое наслаждение, и каждый цвет, каждый запах...» (IX, 259).

В воспоминании Бунина четко обозначен характерный для его творческой натуры переход от философских и научных знаний к восторженному восприятию разнообразных проявлений многогранной жизни. При переходе как будто совершенно исчезает весь наработанный **мировоззренческий потенциал**, но на самом деле он **уходит в созерцание, в эстетически целостное обозрение обширной панорамы бытия**. И не случайно **«скрепляющим звеном»** такого перехода является литература. Постоянные думы о ней – это признак напряженной внутренней работы Бунина (см.: IX, 259): и научно-философские сведения, и личные впечатления – все это формирует основу для последующих творческих воплощений, в которых и то и другое предстанет в сплаве высшего художественного качества.

И если **Чехов**, по словам Л. Шестова, **«умеет очень хорошо изложить систему мировоззрения»**, **«объективировать»** ее в своем творчестве⁷, то **Бунин** ее переживает, отторгает ее или делает органическим компонентом собственного мировосприятия, **«субъективирует»**, растворяет ее в ткани художественного произведения. От этого научные, религиозные, философские факты получают не внешнюю наглядность, а внутреннюю выраженность, скрываясь в знаках, символах и состояниях, отражающих сущность человеческой жизни, природного и вселенского бытия.

Увидеть в творчестве писателя ореолы дополнительных смыслов, возникающие только в лучах «контекстуального» чтения, – задача сложная, но увидеть их – это, значит, прикоснуться к трепетному нерву бытия, к тем переживаниям и мыслям, которые составляют несокрушимую правду и сокровенный смысл жизни.

Становление «библейского» мышления в творчестве И.А. Бунина

Становление идейно-эстетических взглядов И. Бунина проходило в атмосфере духовного брожения эпохи, в период, когда активизировались как идеалистические, так и материалистические концепции мира, когда не приходилось удивляться возникновению самых невероятных и причудливых сочетаний идей¹. Но «неустойчивость» была творческим преимуществом времени: образы и настроения религий Ближнего Востока и Индии, идеи и теории многочисленных философских систем, научные открытия и наблюдения, особенно в области физиологии и психологии человека, формировали культурно-историческую основу духовных исканий писателя.

Среди разнообразных источников человеческой мысли, повлиявших в той или иной степени на становление мировидения Бунина, выделяется круг религиозно-философских произведений, внутри которого, в свою очередь, центральное место принадлежит ближневосточным по происхождению текстам – Ветхому Завету и Корану².

Воздействие той и другой «священной книги» на духовный мир Бунина огромно. Но в данном случае речь будет идти об особенностях «библейских» взглядов писателя, о «ветхозаветных» чертах бунинской концепции человека. При такой постановке вопроса приходится несколько затенять отличительные признаки Корана и рассматривать его как своеобразное продолжение Библии. Хотя можно, конечно, говорить и о мотивах «мусульманской книги» в творчестве Бунина.

Коран привлекал писателя своей «орнаментальной загадочностью»: ведь суры Корана, их замысловатая последовательность словно повторяют ковровый узор, полный таинственных смыслов и влекущих значений. В истории мировых религий Коран был по времени последним подступом к тайнам бытия и содержал в себе признаки их разгадки. Бунин остро чувствовал такую причастность Книги ислама к сокрытым тайнам мира и духовной жизни человека. Ковсерь, ночь Аль-Кафра, мекам – эти и другие чарующие слова входили в произведения писателя как символы, хранящие глубину сакрального смысла. А от начальных букв большинства сур – АЛМ – веет и совсем магической силой. АЛМ – Элиф. Лам. Мим. Непроясненное содержание этих букв, ставшее темой бунинского стихотворения «Тайна», указывало на достижение человеком абсолютного предела в постижении сокрытого смысла жизни. Кажется, еще одно духовное усилие – и их тайный смысл, всеобщий смысл бытия будет прояснен. Но смертному не дано перейти предел: разгадка связана с Богом:

Нет в мире Бога, кроме Бога,
Сильнее тайны – силы нет. (I, 222)

А там, где начинает брезжить Божий свет, **Коран смыкается с Библией, его пронизывает библейский дух, который и выявляет в Книге**

ислама ветхозаветную основу. Для такого сближения Библии и Корана есть достаточные и весьма убедительные основания, которые были известны, судя по всему, и Бунину. Факт творческого родства Библии и Корана отмечался уже в первых изданиях книги Магомета³. В «Коране М. Казимирского», которым, как указывает А.К. Бабореко (см.: I, 548), пользовался Бунин, говорится: «Коран состоит из правил нравственных, религиозных, политических, перемешанных с увещеваниями, угрозами и обещаниями жизни будущей и рассказами, взятыми с различной верностью из библейской древности»⁴.

Сам Магомет, ревностно отстаивающий идею единобожия, выстрадавшую и утвержденную основателями библейской культуры, неоднократно напоминает о родстве с ними всего арабского народа.

В стихотворении «Магомет и Сафия» Бунин очень тонко передает чувства духовно-кровного родства пророка с ветхозаветным прошлым. Одинадцатая жена Магомета Сафия жалуется ему, что ее все арабы дразнят «жидовкой»:

Магомет, с усмешкой и любовью глядя,
Отвечает кротко: «Ты скажи им, друг:
Авраам – отец мой, Моисей – мой дядя,
Магомет – супруг».

(I, 366).

Магомет просит Сафию назвать его соплеменникам имена библейских пророков и тем самым не просто признаться ей в своем происхождении, в том, что она еврейка, а в первую очередь напомнить им о их собственном родовом корне. Авраам и Моисей – кровные и духовные отцы арабов. Магомет – прямой потомок Измаила, сына Авраамова. Каждый мусульманин знает об этом. Следовательно, и Сафия – их родная сестра. И она, и они, как бы друг к другу ни относились, люди одного происхождения, одного культурного древа.

Стихотворение «Магомет и Сафия» характерно для Бунина во многих отношениях: оно занимает одно из центральных мест в бунинской концепции единства всего человечества. Но в данном случае следует выделить общую его «ветхозаветную» направленность, внимание Бунина к теме человеческого родства, устанавливаемого на основе библейской духовности.

Ветхозаветность глубоко волновала писателя, помогала осмыслить вечную драму бытия. Трагическая тональность «священных книг» оказалась созвучной бунинским настроениям.

Хотя нужно подчеркнуть, что трагическое мировосприятие Бунина складывалось прежде всего в процессе осознания им конкретных социально-исторических событий эпохи и проблем человеческого существования. «Священные книги» открывали писателю то, что им самим уже выводилось из окружающей жизни, они только усиливали личные наблюдения, переживания и выводы художника: жизнь, озаренная предвечным светом древних текстов, не утрачивая социально-исторической достоверности,

«вписывалась» в надвременной, метафизически-ценностный поток бытия, приобретала в существенных своих характеристиках очертания «вечной» устойчивости и универсальной значимости.

Но говоря о «библейском» мироощущении Бунина, нужно иметь в виду, что идейно-эстетические взгляды писателя нельзя свести к какому-либо одному комплексу представлений. Для бунинского мировидения характерна такая черта, которую Э.Геккель подмечал «у тонко чувствующих людей», называл ее «миксотеизмом», «смешением религиозных представлений различного рода, часто даже противоречащих друг другу», и считал ее «самой важной и замечательнейшей из всех»⁵. «Библейские» воззрения Бунина есть все основания рассматривать как первоначально сложившуюся форму трагического восприятия мира, которая в процессе творческого развития взглядов писателя обогащалась новым религиозно-философским содержанием, при этом не утрачивала своих устойчивых системообразующих черт.

Следует также сказать и о том, что именно ветхозаветный строй мыслей и чувств больше соответствовал бунинскому мироощущению, чем христианские чаяния Нового Завета. Мессианские настроения Евангелия, его надежды на богочеловеческое спасение и его смысловые акценты, составленные на этических отношениях, не вполне отвечали онтологическим пристрастиям писателя, его интересу к неуничтожимым духовным сущностям сверхличного мира. Начальная духовная платформа бунинского мировидения складывалась в основном не под воздействием евангелических идей, а под влиянием ветхозаветных настроений.

Житие Иисуса Христа как Божьего сына и его нравственная проповедь, его свидетельства как Господа вторичны, считает Бунин, по отношению к эманации (проявлению-проступанию) в мир сущностей Бога-Творца⁶. Христос пришел в уже сотворенный мир и был не первым, кто «дышал» (I, 273) его воздухом. Его приход есть следствие утраты человечеством ветхозаветного смысла бытия и последняя героическая попытка восстановить «дух господний» (III, 373). Да и сам приход Христа – это лишь временное бывание его на земле. Он пришел и ушел: «Как сон прошли Христос и Магомет» (I, 325)⁷, – в то время как предвечное остается и таится в мире, «не подлежит даже и видоизменению» (V, 304). Поэтому, по Бунину, человек должен ожидать не богочеловеческого участия в своей судьбе, не прихода Сына человеческого, а определиться сам в главном – в своем отношении к Божьему миру, возродить в себе чувства «древнего человечества» (III, 305), «стремиться назад к привычному от вечности» (IX, 46), помнить «дни Господни» (V, 315)⁸. Писатель акцентирует иные возможности человеческого духа. И в этом смысле он так же, как и другие представители отечественной культуры, осознавая кризис традиционной христианской идеологии в России, осуществляет поиск «новых» священных истин, способных озарить сокровенность человеческого существования.

Близость мировосприятия Бунина ветхозаветной традиции существенно отличает его идейно-эстетическую позицию от воззрений многих русских писателей, таких, например, как Ф. Достоевский и Л. Толстой, религиозные взгляды которых генетически были связаны с Евангелием. Философским выражением в отечественной культуре сугубо христианских представлений о мире стали взгляды В. Соловьева: «Мы знаем природу и материю, отдаленную от Бога и извращенную в себе, но мы верим в ее искупление и ее соединение с Божеством, ее превращение в Богоматерию, и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного и совершенного человека, то есть Богочеловека в Его свободной воле и действии»⁹.

Бунин, разделяя мысли русских писателей о кризисном состоянии мира, придерживался все же другой ориентации: мир и человек в нем нуждаются в первую очередь не в христианской нравственности, не в «посреднике», не в усилиях богочеловека, а в ветхозаветном мироощущении¹⁰. Образно говоря, освобождающееся **земное место Иисуса Христа в творчестве Бунина занимает библейский страдалец Иов.**

Однако нельзя не заметить, что в своих произведениях Бунин достаточно часто использовал новозаветные образы Иисуса Христа, Божьей матери, мотивы Апокалипсиса. Но нельзя не заметить и другого. Бунин переосмысливает образ Богоматери и настроения Апокалипсиса так, что они делаются близкими по идейно-семантической функции библейской «божьей» природе: один – по своему милостивому, дарующему началу, другие – по своему завершающему и карающему концу. Бунин в них выделяет свойства, сближающие их с Богом-Творцом.

В рассказе «Эпитафия» о суздальской иконе Божьей матери говорится как о милостивой заступнице человека и его крова: «Старая икона дни и ночи охраняла старую степную дорогу, незримо простирая свое благословение на трудовое крестьянское счастье» (II, 194); «Здесь бодрствует над дикой снежной пустыней сама царица небесная... охраняет она свою деревню» (II, 195)¹¹.

Космологический масштаб ее образа очевиден, но он лучше воспринимается в дополнении. В рассказе «Господин из Сан-Франциско» Бунин описывает каприйскую фигуру Божьей матери: «Вся озаренная солнцем, вся в тепле и блеске его, стояла в белоснежных гипсовых одеждах и в царском венце... Богоматерь божия, кроткая и милостивая, с очами, поднятными к небу» (IV, 326).

О многом говорят мистически настроенному взгляду и озаренность фигуры Божьей матери, и нисходящие к ней и исходящие от нее тепло и блеск божественного неба, и ее взор, устремленный к нему. В контексте библейской символики все касающиеся Богоматери атрибуты и достоинства по принципу подобий и соответствий возносят ее к горнему миру, делая

вполне проясненным и сокровенно переживаемым выражение «царица небесная»¹².

Показательно также переосмысление образа Иисуса Христа. Бунин «размывает» нравственные черты образа, затушевывает этическое значение подвига Иисуса Христа и подчеркивает не страдальческие начала, сближающие его с человеком, а сыновнее и животворящее, одинаково роднящее его с Отцом. За «размытыми» контурами Христа в произведениях Бунина проступает лик Бога-Творца (см. стихотворения: «В костеле», «В Гефсиманском саду», «Христос воскрес», «Бегство в Египет», «Новый завет» и др.). Вот как Бунин, например, славит Христа в стихотворении «В костеле»:

Дивен мир твой! Расцветает
Он, тобой согрет.
В небесах твоих сияет
Солнца вечный свет.

Гимн природы животворный
Льется к небесам...
В ней твой храм нерукотворный,
Твой великий храм! (I, 74).

Можно сказать, что и **божественное место Иисуса Христа занято, оно отведено в творчестве Бунина Богу-Отцу.**

Но прежде чем непосредственно обратиться к библейским образам и мотивам в произведениях Бунина, весьма важно проследить, как в процессе творческого становления писателя складывались особенности его мировосприятия и как возникала естественная потребность осмыслить закономерности вселенского бытия и жизни человека в универсальных категориях и образах ближневосточной религии.

В этом плане полезно рассмотреть раннюю лирику Бунина (1886-1895), с которой начинался его творческий путь: в ней уже отразились существенные изначально-поэтические свойства бунинского мировидения и прежде всего такое его качество, как **пантеизм**, – страстное переживание божественной явленности мира, молитвенное созерцание одухотворенной красоты и величия природы.

Пантеистическим отношением к природе пронизаны первые поэтические опыты Бунина. В них передается ощущение души природы, ее тепло-го дыхания, божественной красоты и величия, чувство родства с ней:

Ты раскрой мне, природа, объятия,
Чтоб я слился с красою твоей! (I, 53).

В этих лирических строчках, написанных 16-летним Буниным, сказано то, что будет развиваться в течение всего творчества: человек и природа не чуждые, а взаимосвязанные друг с другом одухотворенные силы, между которыми возможен диалог, взаимопроникновение.

Пантеизм, с одной стороны, является мировоззренческим фундаментом для всех этапов творческого пути Бунина. Он рождает чувства общей связанности всего многообразного мира единством Верховной воли и личной причастности человека к этому освященному мировому целому. Художественный мир писателя пронизан трепетным чувством родства с природой и Богом. Оно выражено как в первых, так и в последних произведениях Бунина. И в 16 лет, и в 82 года он утверждает одно и то же: идею близости к Создателю и поднебесному миру:

Никого в подлунной нет,
Только я да Бог¹³. (VIII, 25).

С другой стороны, изначальное пантеистическое ощущение бытия становится для Бунина той благодатной мировоззренческой (первичнодуховной) почвой, которая впоследствии будет впитывать разнообразные религиозно-философские, антропологические идеи, не разрушая, однако, своего сущностного постоянного свойства – манифестации верховной духовности сверхличностных сил и чувства мистической близости к ним. В круг творческого осмысления и усвоения постепенно будут втягиваться мотивы Библии и Корана, настроения вед и философии Марка Аврелия, а также идеи буддизма и позитивной антропологии.

Привходящие настроения и образы различных религиозно-философских систем получают в творчестве Бунина пантеистическую окраску, но и не утратят своих характерных черт и качеств: библейский Бог, представленный Буниным воплощенным в зримых образах и явлениях природы, сохранит свою трансцендентную сущность, «непостижимую невидимость»; он будет не только «внутри» природы (пантеистическим), но и над ней, за ней (оставаясь трансцендентным, вне мира покоящимся и непостижимым). Точно так же и буддийское учение о прекращении страданий, хотя и повлияет на разработку Буниным философии поступка и поведения его некоторых героев, будет переосмыслено в пантеистическом духе: «буддистские» герои писателя (кроме рикши из рассказа «Братья») не уйдут из жизни в «ничто», в безвозвратную пустоту, а будут томиться возвращением в духовное лоно всеобщего, достигая или только «касаясь» его.

Пантеизм является, таким образом, наиболее общим свойством бунинского мироощущения, основой синтеза разнохарактерных культурно-исторических идей, к которым восходят те или иные взгляды писателя. Хотя, как показывают наблюдения, пантеизм раннего и зрелого Бунина – это меняющееся по тональности и внутреннему содержанию мировидение. Юношескому чувству, не обогащенному ни жизненным опытом, ни полной переживаний, еще не ведомы изломы и контрасты бытия – любовь к миру радостная и бестревожная.

Зрелый пантеизм Бунина уже связан с ощущением трагизма: в обширной панораме жизни обнажаются неустранимые противоречия и безысходные состояния. Кажется, что под давлением социальных и вселенских не-

избежностей, несущих горе, страдания и смерть, нужно отказаться от высшей пантеистической (всебожественной) оправданности бытия. Но и в такой трагической ситуации Бунин сохраняет и утверждает радостное чувство любви к природе, к ее Создателю, к ее неизменным ценностям.

Осознание трагизма бытия пришло к писателю очень быстро, в его творчестве период безмятежной молодости был коротким. Только в первых стихотворениях заметно желание, не свойственное Бунину: без горестных переживаний и страданий обрести в слиянии с природой «молчанье и покой» (I, 59). В окружающем мире он подмечает только то, что соответствует его юношеским настроениям: вокруг царит таинственный полумрак и загадочная сумрачность, – то, что в большей степени согласуется с максималистской мечтой найти успокоение в «тихой» природе:

Как печально, как скоро померкла
На закате заря! Погляди... (I, 56).

В темнеющих полях, как в безграничном море,
Померк и потонул зари печальный свет. (I, 58).

Помню долгий зимний вечер,
Полумрак и тишина. (I, 60).

Давным-давно закат, чуть тлея, чуть горя,
Померк... (I, 61).

Создается впечатление: еще немного – и жизнь затихнет, наступит «и темь, и теплота» (I, 61), время великого таинства приобщения души к божественной природе; кажется, еще чуть-чуть, еще мгновение – и замирающий полумрак приобретет очертания вечности. Но в этом готовом остановиться мгновении Бунин фиксирует исходящее от самой природы движение, сквозь затянувшуюся паузу пробивается бытийный ритм: обычная сменяемость дня и ночи, времен года. И совершается маленькое чудо. Поэт теряет чувство успокоения, ему открывается суровая истина – «годы идут» (I, 62):

Горько думать, что пройдет
Жизнь без горя и без счастья...
Что сырой туман унылый
Солнце скроет навсегда! (I, 63).

Значительно позже Бунин найдет религиозно-философскую параллель такому стремлению избежать покоя, прожить жизнь полнокровно, знать в ней и горе, и счастье. Цель выхода из гармоничного покоя, формулирует писатель в 1925 году, – это пройти цепь страданий и вернуться к покою, пройти путь, начертанный Всеединым: «Вечный и Всеобъемлющий! Ты никогда не знал Желания, Жажды, Ты пребывал в покое, но Ты сам нарушил его: Ты зачал и повел безмерную Цепь воплощений, из коих каждому

надлежало быть все бесплотнее, все ближе к блаженному Началу. Ныне все громче звучит мне твой зов: «Выйди из Цепи!..» Но еще горько мне разлучение с обманной и горькой сладостью Бывания. Еще страшит меня твое безначалие и твоя бесконечность» (V, 306).

Но в 1888 году Бунину важны первооткрытия: чаемый сумрак оказался «сырым туманом», скрывающим источник жизни – солнце; покой обернулся иллюзорным состоянием, не дающим ощущения полноты бытия. В результате Буниным преодолевается романтическая отрешенность от всех красок жизни. Если раньше «в трепетном сумраке» (I, 59) были еле заметны признаки жизни, то теперь «Жизнь зарождается в мраке таинственном» (I, 65). Привыкший соотносить жизнь человека и природы, Бунин понимает, что и та и другая развиваются по однородным законам. Только раньше, в самом начале творческого пути, «молчанье и покой» полнее отражали состояние природы и человеческой души: «В природе и душе – молчанье и покой» (I, 59), – теперь же, когда сделано несколько шагов, покой бытия взорван. Подлинная жизнь – это когда в мире «радость и гибель» (I, 65), когда «В душе и радости, и горе» (I, 63).

Стремясь приобщиться в затаенном мраке жизни к брезжущей сущности природы – к покою, Бунин прозревает другое: сокрытый смысл мира заключается в сшибке, в столкновении жизни и смерти, рождения и гибели, радости и горя. Так в творчестве Бунина наступает прощание с обольщением юности, запечатленное в стихотворении «Нет, не о том я сожалею, прощаясь с юностью моею!» (I, 77). В нем выражено откровенное признание: «Звучали струны, но не те!» Бунин пришел к постижению противоречивой правды личностного и природного бытия: в мире царит не только радость приобщения к «вечной красе Бытия», но в нем на равных господствует и жуткое величие, загадочное молчание Смерти. Смерть с большой буквы как имя собственное, как реальная сила существования:

И на пустынном, на великом
Погосте жизни мировой
Кружится Смерть в веселье диком
И развеивает саван свой! (I, 96).

Таким образом, к 1895 году в лирике Бунина формируются некоторые **устойчивые черты мировидения: трагическое восприятие бытия и одновременно ощущение его духовности**, – черты, которые будут определять направленность последующего идейно-эстетического развития взглядов писателя.

Все обозначенные особенности бунинского мировосприятия в полной мере проявились и в первых прозаических произведениях писателя. В них нашли воплощение и пантеистические чувства – «Как живо чувствовал он (Капитон Иванович, герой рассказа «На хуторе» – Г.К.) свое кровное родство с этой безлюдной природой!» (II, 34), – и горестное осознание суетности человеческих усилий: «Но что им, этим вековым молчаливым курга-

нам, до горя и радости каких-то существ, которые проживут мгновение и уступят место другим таким же – снова волноваться и радоваться и так же бесследно исчезнуть с лица земли?» (II, 54). В ранних прозаических произведениях Бунина отразилось видение трагизма земного существования. Оно сказалось в воссоздании противоречий и контрастов: социальных – между имущими и неимущими («Танька», «Вести с родины»), философских – между величественной нетленностью вечного и тщетным упорством человека обосновать свою жизнь надолго, на века («На хуторе», «На чужой стороне», «Перевал»).

В ранней прозе Бунина, как и в лирике, определилось то (пантеистическое и трагическое), что будет волновать писателя на протяжении всего творчества, чему постепенно все больше и больше будет придаваться универсально-философский смысл как коренному свойству бытия, для чего в орбиту всеобъемлющих обобщений будут втянуты образы и мотивы мировых религий, настроения многих метафизических теорий.

Поворот к религиозно-философской мысли и образности Буниным был сделан. Однако признание трагизма бытия и духовной святости сверхличного было еще недостаточным, чтобы можно было говорить о «библейском» мироощущении писателя. Бунину предстояло утвердить Бога и ценностно переориентировать мир и человека в связи с господством во Вселенной вседержавной силы.

К признанию бытия Бога писатель подошел в процессе постижения таинственного смысла, скрывающегося в простоте и будничности природных явлений и человеческих переживаний. Описывая с молитвенным постоянством самые простые и конкретные признаки и явления мира: небо, землю, море, ночь, день, свет, тьму и т.д., – Бунин придает им значение «первостихий», родовых «элементов» жизни. Особенно показательным в этом отношении движение света и тьмы. Оно изначально и «надмирно»: свет и тьма отражаются, присутствуют в окружающем мире, связаны с ним, но и не подчинены ему. Они «по своей воле» окрашивают его, сами не считаясь ни с чьей волей: «Могилы, ветряки, дороги и курганы – все смерклось...» (I, 93); «Синий мрак над нивами встает» (I, 93); «Ночь наступила, день угас» (I, 97); «И слабо брезжит свет над сумраком земли» (I, 93); «Неуловимый свет разлился над землею» (I, 93); «Но редет мрак холодный» (I, 98) и т.д.

В естественной смене и противоборстве света и тьмы Бунин видит торжество вселенского порядка, чувствует присутствие в мире сверхличной молчаливой силы¹⁴:

Поздний час. Корабль и тих, и темен,
Слабо плещут волны за кормой.
Звездный свет да океан зеркальный –
Царство этой ночи неземной. (I, 99).

Одно только звездное небо,
Один небосвод недвижим,
Спокойный и благостный, чуждый
Всему, что так мрачно под ним. (I, 101).

Все вкось чья-то сила уводит
Наш темный полуночный гроб... (I, 100).

Та же «чья-то» сила, связанная с неразрешимой тайной, упоминается Буниным и в прозаических произведениях этого периода (1892-1896). Герой-повествователь рассказа «Перевал» бросает «злой укор кому-то за все» (II, 9), что ему пришлось испытать в жизни. Или, наоборот, герой рассказа «Туман» «чувствовал к кому-то детскую благодарность» (II, 235).

Бунин вроде бы продолжает традиционные для своего творчества мотивы света и тьмы, о чем говорят даже названия произведений: «Все темней и кудрявей березовый лес зеленеет», «Не угас еще вдали закат», «Когда деревья в светлый майский день», «По вечерней заре», «Ночь печальна, как мечты мои», «Рассвет», «Закат», «Сумерки», «Ночь и день» и др. В них воплощена одна и та же устремленность:

Вслед заре, уходящей к закату,
Умирающим звукам вослед
Посылаю тебе мою душу –
Мой печальный и нежный привет! (I, 132).

В них те же мечты о том, «Что воскресит мне радость неземную печальная земная красота» (I, 137). Но это уже другой мир. **В нем существует Бог.** Бунин приходит к признанию истин извечного: той, что исстари записывалась в «священные скрижали»:

Старую книгу¹⁵ читаю я в долгие ночи
При одиноком и тихо дрожащем огне:
«Все мимолетно – и скорби, и радость, и песни,
Вечен лишь Бог. Он в ночной неземной тишине». (I, 140).

Если сомнение, что живое пребывание Творца в мире выветрилось в веках, и могло посетить Бунина в первых поэтических опытах, то ненадолго:

Не во тьме ль веков остался
День, когда с тоской
Человек, как раб, склонялся
Ниц перед тобой

И сиял зловещей славой
Пред лицом людей
В блеске молнии кровавой
Блеск твоих очей? (I, 73).

Начиная примерно с середины 1890-х годов такое сомнение вытесняется страстным утверждением бытия Бога: тот «день господний» не угас «во тьме веков», а существует в сегодняшней жизни как ее неуничтожимое, вечное духовное (онтологическое) начало: «Бог Вседержитель, коий пребывает и был во веки века и грядет!» (I, 157); «Всюду Ты, и всегда, и един» (I, 400); «Есть только Бог над горными огнями, есть только Он, несметный, ветхий днями» (I, 441). Мысль о нем начинает постоянно звучать в творчестве Бунина: «Бог бесконечен, безграничен, вездесущ, безымянен» (V, 298); «Бог – в небе, в непостижимой высоте и силе» (VI, 26).

Признание мира «божьим миром» (I, 142), признание Бога, «Хозяина и Отца, бытие которого совершенно несомненно» (IX, 160), ведет к изменению духовного, нравственно-психологического положения человека в этом мире, существенно влияет на характер его восприятия, особенности его самоориентации и познания, на содержание его представлений о мироустройстве. Природа оказывается не просто пантеистичной, в божественной насыщенности внутренне близкой человеку, но она становится подчиненной этой верховной силе. В пантеистичном мире человек всегда мог «скрыться» от земных горестей и страданий в ликующем приятии природы, так как «светлые» и «темные» сферы были поделены: светлое – радость, красота бытия – принадлежало духовному небу («И душа исполнена предвечной красоты и правды неземной» (I, 99), а темное – смерть, горе – неведомому земному, от которого отчуждено небо («Один небосвод... чуждый всему, что так мрачно под ним»). В божьем мире человеку «скрыться» уже некуда: и светлое, и темное есть проявление неземного: мир наполнен и «радостью неземной» (I, 137), и «неземным трауром» (I, 135).

Утверждение надмирной силы, воплощенной в Боге, стало определяющей чертой в становлении «библейского» мироощущения Бунина. Сугубо личностный поиск высшего смысла привел к тому, что высказанное в «старой книге» совпало с тем, что было писателем прочувствовано под воздействием конкретного движения «света и мрака» жизни. Духовная автономность бунинского созерцания мира обогатилась «святым» восприятием. Интерес писателя к изначальным сущностям совпал с тем интересом к первоначалам бытия, который проявился в Библии, в Ветхом завете. Ветхий завет стал для Бунина духовным источником, выражением универсальной правды жизни. Отныне писатель мог словами Библии определить нечто вечное, неизменное, то, что всегда от рождения века пребывает в душе каждого человека. «Было в простоте этих слов... что-то столь древнее и в то же время столь близкое во все времена каждому человеческому сердцу» (II, 328), – делает признание Бунин в рассказе «Белая лошадь».

Проблема «сотворенного мира» в творчестве И.А.Бунина и ветхозаветная традиция

Бог как зиждительная сила занимает особое место в мире бунинских произведений. Писатель постоянно возвращается к нему как к началу всех начал: осмысливает его роль и значение во Вселенной, в природе и в жизни человека, определяет его ценностные свойства и субстанциальные атрибуты. Бог оказывается средоточием и выражением всех основных свойств и характеристик космоса, природы и человека. Он творец первостихий, «первинок», «начаток» бытия и духа.

Так как этим словам – первинки, первостихии, начатки – в Библии придается особое значение и они порождают в ветхозаветном сознании целый комплекс мыслей и чувств, а в религиозно-художественном мире Бунина образы первостихий занимают одно из центральных мест, то представляется необходимым объяснить значение часто употребляемого слова, чтобы «законно» пользоваться им не только на правах термина, но и, что очень важно, придать ему некое эмоциональное звучание, возбудить в нем те рационально невыявляемые обертоны значений, которые, однако, имплицитно, скрыто в нем присутствуют и лучше всего переживаются религиозным сознанием при созерцании первостихий.

Древнееврейское слово «биккурим» на русский язык переводится по-разному. Н.А. Переферкович, переводчик Талмуда, передает его значение как «первины», «первинки» – первые созревшие плоды сада¹, а в синодальной Библии оно переведено как «начатки» (см.: Исход, 23:19). «Начатками» в Библии называются первые плоды земли, которые человек должен приносить «в дом Господа» (Исход, 23:19) как по праву ему принадлежащее, как начало, им порожденное и ему возвращаемое². В акте возвращения «первинок» Богу зримо содержится ответ на вопрос, откуда пошло бытие, и напоминание о том, что «начатки» вкоренены в само бытие. Религиозное сознание без труда видело «начатки» Бога и в человеке. Проникновенно об этом сказал апостол Павел: «Но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Послание к римлянам, 8:23).

Плодами божьего сада в Библии считаются также не только результаты природы, но и ее явления. Первостихии³ – это некогда бесформенная материя, обузданная и разделенная Богом на хлябь и твердь, на небо и землю, на свет и тьму, на жизнь и смерть – на отдельные состояния, вечно хранящие память о лоне своего первородства и о силе, их разделившей.

Итак, можно заметить, что для библейского сознания плоды сада, явления природы, человек – это «начатки» Бога. Они в одно и то же время и объект подлежащий, и субъект, таящий в своих глубинах сокровенность отчего Духа.

Для Бунина библейский опыт отношения к «первинкам» Бога был настолько важен, что многие его произведения получили онтологическую окраску, содержали картины природных и вселенских процессов. Такими «первинками» в его творчестве выступает природа, ее явления, жизнь, смерть и душа человеческая. В их созерцании и ощущении бунинский человек постигал изначальность отношения Духа к материи⁴.

Согласно «библейскому» мироощущению Бунина, бытие является излучением Божьей воли, оно есть «воплотившаяся сила той Воли» (I, 209):

Воистину достоин воспрियाти
Ты, Господи, хвалу, и честь, и силу
Затем, что все тобой сотворено
И существует волею твоею! (I, 157).

Свод радуги – Творца благоволенье⁵,
Он сочетает воздух, влагу, свет –
Все, без чего для мира жизни нет. (VIII, 12).

Его могущественное присутствие обнаруживается всюду: в неожиданных всполохах и сотрясениях земли:

Вновь мрак томления земного
Господь десницею расторг. (I, 139).

Бог, в довременный хаос погруженный,
Мрак сотрясает ропотом своим (I, 332).

Он даже там, в той стороне, где кажется, что всякая жизнь выветрилась: «Темным ветхозаветным Богом веет в оврагах и провалах вокруг наших останков великого города» (III, 365).

Его воля проявляется даже в механических предметах, созданных руками человека:

Но стрелку нашу в диске циферблата
Ведет сам Бог. Со всей вселенной в лад. (I, 333).

И сам человек послан в мир «той Волей», даровавшей людям «всех и вся равняющий и единящий завет», «завет между человеком и Богом», который передается ими «уже целые тысячелетия, из века в век, из часа в час, из сердца в сердце» (V, 316). Задача людей – «любовно и радостно исполнять свое назначение на земле и волю пославшего...» (II, 143), жить «смирной, нерассуждающей верой в Хозяина, пославшего их в мир с целью, недоступной нашему пониманию» (IX, 31).

Таким образом, все сотворенное в мире на уровне бытийных субстанций есть проявление Божьей воли, устраивается в соответствии со всевышней мерой красоты, порядка и лада: «Но ведь сам Бог любит, чтобы все было хорошо». Он сам радовался, видя, что его творения «весьма хороши» (VII, 346)⁶. Все совершаемое в мире хранится «заботой божеской

руки» (VII, 36); «Спите спокойно, добрые люди, вас стережет Божье благоволение» (VII, 40).

Разрабатываемая Буниным идея животворящих способностей Вседержителя имеет соответствующие библейские параллели. Укажем их. Сотворение мира описывается на первых страницах Библии. Причем результатом деятельности Бога явилось не просто бытие, а «жизнехудожество»: мир и человек, данные в онтологических (извечно сущностных) модусах добра и красоты. Оценивая совершенное в каждый день творения, Бог подводил итог своим усилиям словами: «это хорошо», «хорошо весьма» (Бытие, 1:10, 12, 18, 21, 25, 31). О творении говорится и в других книгах Библии: «Твои небеса и Твоя земля; вселенную, и что наполняет ее, Ты основал» (Псалтирь, 88:12); «Все соделал Ты премудро, земля полна произведений твоих» (Псалтирь, 103:24). Мысль о завете, «священных скрижалях Синая», восходит к библейскому первоисточнику, к Книге Исход, в которой описывается заключение договора между Богом и людьми: «И сказал Господь Моисею: «Вот Я заключаю завет» (Исход, 30:10). Образ стерегущего Бога – это также образ, навеянный Библией: «Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий правду и являющий милость в тысячи родов» (Исход, 34:6-7). «Бунинский» Бог, управляющий стихиями, – это в первопрочтении ветхозаветный Бог: «Под всем небом раскат его, и блистание его до краев земли... Давно гремит Бог гласом своим» (Кн. Иова, 37:3, 5); «Кто кроме него промышляет о земле? И кто управляет всею вселенною?» (Кн. Иова, 34:13).

Но важно не только установить многочисленные соотношения с библейским текстом и показать, что одна из характернейших черт бунинского мышления – это мышление историческими параллелями и аналогиями. Следует отметить и другое: Бунин созерцает мир как глубоко переживаемое личностное состояние: «О, как я чувствовал это божественное великолепие мира и Бога, над ним царящего и его создавшего с такой полнотой и силой вещественности» (VI, 18); «И вот Бог дал мне великое счастье видеть все это» (V, 330); «Как сладок сердцу божий мир» (VIII, 24); «Как, Господи, благодарить тебя за все, что в мире этом Ты дал мне видеть и любить» (VIII, 38).

Писатель не только точно и лично передает суть ветхозаветной онтологии, но и угадывает чутьем художника поэтическую душу древних толкователей Пятикнижия. Бунинское восприятие сотворенного мира сродни благоговейному лицезрению талмудистов. В его благодарениях Творца сохранился настрой их поэтического слова. В Талмуде – в духовном толковнике Пятикнижия – во втором «Прибавлении к трактату «Берахот» находятся шедевры древнееврейского поэтического славословия в честь Бога, Творца вселенной: «Благословен Ты, Господи, Боже наш, Царь вселенной, образующий свет и создающий темноту, водворяющий мир,

Творец всего сущего! Ты освещаешь землю и ее обитателей по милости, обновляешь по благодати ежедневно и непрерывно первоначально созданное. Как многочисленны Твои создания, Господи. Все премудростию сотворил еси, полна земля Творениями Твоими» (Талмуд, I, 42).

В тональности благодарений, возносимых талмудистами, настраивает и Бунин свое поэтическое слово, обращенное к сотворенному миру. Такой высокой настрой и всеильная поддержка библейского духа необходимы Бунину, чтобы личностным и вселенским центром утвердить того вечного Бога, вокруг которого вращалась жизнь человека ветхозаветного времени, чтобы втянуть в «божий круг» все заботы и события человеческие, исторические, космические, чтобы связать с ним решение целого комплекса специфических проблем и прежде всего основной – проблемы человека.

Если писатели XIX века, рассматривая загадку человека («Человек есть тайна. Ее надо разгадать»⁷), сводили всю ее сложность преимущественно к нравственным ценностям, соотносимым с духовными истинами Евангелия, то Бунин связывал ее решение с проблемами ветхозаветной онтологии:

И, радуясь, душа стремилась
Решить одно: зачем живу? (I, 292).

Зачем, о господи, над миром
Ты бытие мое вознес? (I, 451).

Чтобы ответить на вопрос, нужно приблизиться к тайнам мира, открыть то «ветхозаветное начало», которое покоится в мире как особая скрытая его сущность. Понять специфику этого начала, его роль и значение, черты и качества – значило для Бунина осмыслить и сущность человеческого бытия.

Но как можно постичь природу и Бога, то есть то, что непостижимо? Удел тайны – оставаться тайной. Характерны в этом отношении дневниковые записи Бунина. В 1893 году писатель вносит в дневник такую запись: «Я... цепенел в неразрешающемся чувстве... несказанной загадочности прелести мира и жизни» (IX, 348). А 14 мая 1906 года появляются следующие слова: «И опять, опять такая несказанно-сладкая грусть от этого вечного обмана еще одной весны, надежд и любви ко всему миру (и к себе самому), что хочется со слезами благодарности поцеловать землю. Господи, Господи, за что Ты так мучишь нас?» (VIa, 327).

Эту же мысль писатель высказывает и в художественном тексте: «А когда я смотрел кверху, мне опять чудилось, что этот месяц бледный образ какого-то мистического видения, что эта тишина – тайна, часть того, что за пределами познаваемого... зачем все это не просто, а полно какого-то глубокого и таинственного значения?» (II, 233-234).

Тайна ночи, загадочная прелесть жизни и мира – это «часть того, что за пределами познаваемого». Другими словами, **тайна – один из важней-**

ших атрибутов Бога. «Тайны... не могут открыть царю ни мудрецы, ни ваятели, ни тайновидцы, ни гадатели, но есть на небесах Бог, открывающий тайны», – говорится в Книге пророка Даниила (2:27-28). Высшую тайну сущего в Боге утверждает и Бунин: «Нет в мире бога, кроме Бога, сильнее тайны – силы нет» (I, 222)⁸; «Непостижим и вечен труд Творца» (I, 291); «Бог оставит тайну» (I, 450); «Велик и непостижим владыка» (III, 328); «Божья безответность, – непостижимая, но никак не могущая быть без смысла» (V, 327); «Я долго силился поймать то неуловимое, что знает только один Бог, – тайну ненужности и в то же время значительности всего земного» (II, 219).

На первый взгляд от всех этих настойчивых высказываний веет безысходным агностицизмом; кажется, что закрыты все дороги, ведущие к истине. Но нет оснований говорить об агностицизме Бунина: то, что недоступно рассудку, открыто для чувств, для духовного созерцания. «Бог непостижим, его можно только чувствовать» (III, 194), – произносит Бунин слова, принципиальные для понимания «библейского» мировидения.

Посягательства ума на абсолютное обладание истиной напрасны. Мир как целое, как единство – это не совокупность сведений и знаний о нем. По содержанию он больше любых рациональных определений, поэтому он тайна. За гранью постигаемого, того, что осваивается рациональным познанием, чувства улавливают бытийный непознанный остаток, составляющий тайну мира. Высшая тайна, совмещенная с Богом, не переводимая на язык логики, открывается только чувствующей душе, улавливается человеческим сердцем:

Есть ли тот, кто должной мерой мерит
Наши знанья, судьбы и года?
Если сердце хочет, если верит,
Значит – да. (VIII, 7).

Следовательно, чтобы соприкоснуться с тайной мира, «разгадать Бога»⁹, нужно не пускаться в пространные логические доказательства («Разум наш так же слаб, как разум крота» (IV, 275), а уметь «верить сердцем»; нужно вырваться от плена логики и схем рационального мышления в сферу «чистого созерцания», необходимо проделать работу, какую совершил Иов. «Я слышал о Тебе слухом уха, теперь же мои глаза видят Тебя» (Кн. Иова, 42:5), признается Иов, прозревающий Бога только тогда, когда преодолел все попытки рационального его постижения.

Путем Иова идет к истине землемер, герой рассказа «Белая лошадь». Бунин сознательно сближает своего героя с библейским, проводит многочисленные параллели между ними, в том числе указывая, что землемер чувствовал «себя почти равны Иову в безнадежности» (II, 328).

Землемер, много слышавший и читавший о Боге¹⁰, знал о нем умом, а не сердцем, «слышал слухом уха», но не видел его. Однако совершенно случайно (или волей Провидения) ему довелось пережить такой же биб-

лейский ужас, какой испытал Иов, увидеть то, что перед смущенным взором Иова демонстрировал Бог, – первозданное величие сотворенных им сил природы. По дороге домой землемер повстречал неведомо откуда взявшуюся «большую белую лошадь» и пережил леденящий душу ужас: «Сладострастный трепет ужаса еще раз колючим холодом прошел от корней волос по всему телу» (II, 318)¹¹. Белая лошадь напомнила ему нечто древнее, священное. Дома он сверяет пережитое с оригиналом и убеждается, что увиденное им – это часть извечного бытийного ужаса, навеваемого Богом: «Храпение ноздрей ее – ужас», – с безумным восторгом вспомнил он стихи о лошади в Книге Иова» (II, 329)¹². Землемер, как и его библейский собрат, через суровое испытание пришел к светлому очищению; то, что не мог разъяснить рассудок, открыл ему зримый ужас: в руках Бога, в его власти находятся не только человек и его жизнь, но и такие устрашающие человека своей мощью животные, как лошадь, бегемот, левиафан¹³. Они «первинки» бытия, божьи «начатки». «Это – верх путей божьих» (II, 330; Кн. Иова, 40: 14), – приводит слова из Книги Иова Бунин, рифмуя настоящее с библейским прошлым, духовное потрясение землемера – с переживаниями Иова. «Пути Божьи» познал, как и Иов, землемер, приблизившийся после пережитого потрясения к пониманию тайны мира, к осознанию смысла собственной жизни: «Он представил себе свое детство, младенчество, – и почувствовал невыразимую жалость к этому бедному маленькому «осленку», неизвестно зачем пришедшему в этот мир и осмелившемуся мудрствовать. Что ответит ему Бог «в шуме бури»? Он только напомним безумцу его ничтожество, напомним, что пути Творца неисповедимы, грозны, радостны, и разверзнет бездну величия своего, скажет только одно: «Я – Сила и Беспощадность». И ужаснет великой красотой проявления этой силы на земле» (II, 329).

Для землемера Бог, испытавший его, **выступил в качестве мудрого учителя и наставника**. «Бог высок могуществом Своим, и кто такой, как Он, наставник?» (Кн. Иова, 34:22) – вполне уместно вспомнить здесь слова из Книги Иова. «**Библейское**» страдание, выпавшее на долю землемера, стало **очистительным средством**. **От него сердце «подвиглось с места своего»** (Кн. Иова, 37:1), **прошел недуг, незрячесть духа и обострилась сокровенная чуткость землемера**.

Обращенность умственного взора бунинских героев в сторону «божьих стихий» – это одна из характернейших черт их мироориентации. Только смотря в эту сторону, герои Бунина могут успокоить самые заповедные свои волнения, решить смутно беспокоящие их вопросы. Путь, который ведет их к истине, – это путь смущенного рассудка, когда усилий разума недостаточно для объяснения тайн мироустройства, когда требуются усилия чувствующей души и чуткого сердца.

Среди всех изображенных писателем первостихий природы, перед лицом которых человек определяет свое место в мире и содержание собственного мироощущения, выделяются стихии неба и океана.

Образ первозданного океана-бездны многократно встречается в лирике Бунина: «темная бездна» (I, 214), «бездна пенистая и дикая» (I, 292), «Вдали – седая бездна¹⁴. Моря нет» (I, 320), «влажная бездна» (I, 321), «зыбь океана» (I, 333), «гробовой чернеет океан» (I, 343), «мутная хлябь» (I, 428), «крутыми черными валами ходил гудящий океан» (VIII, 32), «моря гробовая плащаница» (VIII, 38) и т.д. Столь же характерное **обозначение океана** наблюдается и в прозе: «черная пропасть» (III, 342), «текучая зыбь» (IV, 274), «взрытая утроба морских глубин», «слепая и темная, но стократ живая, глухо бунтующая Бездна» (IV, 381), «водная хлябь» (V, 39), «страшная водная беспредельность» (V, 66), «злая ледяная пучина» (V, 67), «бесконечные хляби» (V, 332), «от века и до скончания времен светоносный океан» (V, 329); «океан весь млечно-стальной» (V, 334) и т.д.

Небо как родная стихия океана часто сближается в творчестве Бунина по своему сущностному значению с бездонностью морской хляби. Создается впечатление, что писатель использует один и тот же ряд выразительных средств при художественном маркировании океана и неба: «бездонная твердь» (I, 232), «ночная бездна» (I, 298), «пропасть в небесах» (I, 414), «предвечное, могильное, грозящее созвездиями небо» (I, 432), «бездонное синее небо», «вогнутая синяя бездна» (VI, 10), «огненная жизнь бездны звездного неба» (IX, 351) и т.д. Иногда вне контекста даже не понятно, о какой бездне идет речь – океана или неба: «бездны страх» (I, 158), «бездны голубые» (I, 332), «бездна бездн» (I, 371), «и взгляд встречался только с бездной» (I, 492), «голубая бездна бездн» (VI, 274), «бездонная глубина» (V, 334), «млечная бездна» (VIII, 9). В такой неразличимости заметно поэтико-ментальное стремление Бунина соединить верх и низ, показать их внутреннее родство: «высоко в небе синело далекое, далекое море» (II, 446); «Вода ширилась, охватывала ненастные горизонты, мешалась с мгlistым небом» (IV, 373); «Заштилевшее в бездне знойного воздушного пространства... море» (IV, 377-378); «Млечной плащаницей подымается в небо море» (V, 299).

Даже тогда, когда говорится о различии, не устраняется близость и нерасторжимость неба и океана: «Отдалились небеса от седой пучины водной» (I, 98); «Внизу шумит прибой. И зыбь бежит. А выше – свод небесный и океан туманно-голубой» (I, 204); «бездна кверху, бездна книзу» (IV, 279); «ночная бездонность неба»; «ночное море. Бледное, млечно-зеленое, оно летаргически недвижно» (V, 121) или «неба дно» (I, 424). Все эти и другие примеры отражают общую тенденцию – желание сомкнуть пространства стихий, показать их изначальное единство¹⁵.

В описании первостихий неба и океана Бунин следует, как это трудно заметить, библейской традиции, сознательно, с настойчивым по-

стоянством используя ветхозаветную символику. Ориентация на библейский текст иногда заявляется открыто. «Под нами, вокруг нас бездонная глубина, та зыбкая хлябь, о которой так ужасно говорит Библия», – признается англичанин, герой рассказа «Братья», своему собеседнику капитану (IV, 275). Прямая ссылка на Библию (Псалтырь) звучит и в рассказе «Воды многие»; его название, эпитафия («Господь над водами многими...»), встречающиеся цитаты из Псалтыри, а также имеющиеся в рассказе описания океана связаны с соответствующими местами из Книги песней Соломона.

Но основной смысл всех очевидных параллелей, ссылок и цитат так же, как и «скрытой», навеянной Библией образности, заключается в другом: их цель не только напоминать первоисточник, но главным образом показать, что библейская первоизданность бытия, атмосфера первых дней творения, Дух божий не умерли в веках, а существуют в современном изменившемся мире как неискоренимое начало и как некая присущая этому миру духовная норма. Бунинский образ первостихий – это напоминание извечного: «И тьма над бездною; и Дух Божий носился над водой» (Бытие, 1:1), «Разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились» (Бытие, 7:11), «Бездна бездну призывает голосом водопадов Твоих; все воды Твои и волны твои прошли надо мною» (Псалтырь, 11:8); «Глас Господень над водами; Бог славы возгремел, Господь над водами многими» (Псалтырь, 28:3), «Путь Твой в море, и стезя твоя в водах великих, и следы твои неведомы»¹⁶ (Псалтырь, 24:20) и т.д.

Бездна – это первоизданный хаос, осененный Богом, это образ божественной глубины и загадочности. Дыхание бездны, ее могущественное присутствие чувствуют многие герои писателя. Они, словно «огоньки»¹⁷ или путешественники на корабле¹⁸, пребывают в «темной бездне меж небом и землею» (I, 214): «Я в бездне был... качался в бездне» (I, 463-464); «ночь провел, предавшись воле божьей возле тонкой железной стенки, за которой всю ночь шумно переливались волны» (III, 314); «В каюте, за тончайшей стеной которой, возле самой твоей головы, всю ночь шумит, кипит эта бездонная хлябь» (IV, 275); «Чанг... дышал взрытой утробой морских глубин, а корма дрожала, ее опускала и поднимала какой-то великой и несканно свободной силой, и он качался возбужденно созерцая эту слепую и темную, но стократ живую, глухо бунтующую Бездну» (IV, 381); «Все дни и ночи широко размахивало нас в океане плавная мертвая волна» (IV, 404); «И вдруг опять ударило, и опять дико засвистало и глубоко окунуло, опустило в расступившуюся водяную пропасть... «Началось!» – подумал я с нелепой радостью» (V, 65); «Борт передо мной летел в лиловеющее облачное небо, а небо куда-то прочь, в бездну, потом вдруг открывалась и отвесно неслась прямо на меня равнина моря» (VII, 274); «задумчивое море в отвесной бездне подо мной» (IX, 347-348); «океан... как в первые дни творения» (V, 131); «За воротами, в бесконечной темной пропасти, всю

ночь шумело море – довременно, дремотно, с непонятным, угрожающим величием... Бездна и ночь, что-то слепое и беспокойное, как-то утробно и тяжело живущее...» (VI, 177); «кусок моря, вдруг представшим мне страшным и дивным, первозданно новым...» (VI, 268); «А дальше муть, свинцовые просторы, холодный и туманный океан...» (VIII, 14); «Чувствуется море. Там хлябь и мгла. Угадываю их» (VIII, 23).

По Бунину, человек, ощущающий довременные стенания стихий, занимает удобную духовную позицию для постижения сокровенного смысла личностного бытия и вселенских духовных тайн. **Созерцание бездн** «вырывает» человека из привычных социальных и бытовых связей, растормаживает его чувства, «обнажает» его душу, **возрождая в ней «ветхозаветную» память близости к сотворенному миру:**

Пора, пора мне кинуть сушу,
Вздохнуть свободней и полней -
И вновь крестить нагулю душу
В купели неба и морей! (I, 392).

О море! Мглой и хлябью довременной
Ты все-таки родней и ближе мне,
Чем радости всей этой жизни брэнной! (VIII, 23).

У человека, чувствующего дремотное колыхание бездны, происходит как бы помутнение рассудка: перед ее устрашающим величием глохнет разум, а «нагая» душа переживает потрясение: «Я в бездне был, я жил кошмаром» (I, 463); «Но бездны страх – он не исчез»¹⁹ (I, 158). Бунин, придерживаясь ветхозаветной традиции, описывает особое состояние человека. Такой страх не зло, а благо. Леденящий сердце ужас, «колючий, смертный ужас» (IV, 373), священен. Он «раскрепощает», освобождает душу, и человек начинает испытывать «двойное», взаимосвязанное чувство: «сладкий страх» (I, 217), страх-ликование, восторженный ужас. **Со страхом**, как подчеркивает Бунин, **связано преображение человека. В страхе рождаются любовь и спасение, дарованные все той же бездной, силой, которая и сокрушила человека:**

...Со страхом ждал я ночи
И в страхе затворил я дверь ковчега,
И в страхе поручил свою судьбу...
И ливень стих. Я плакал о погибших
...я плакал,
Открыв окно и увидавши солнце. (I, 218-219)²⁰.

Столь же показательны и прозаические примеры: «Иногда представляю себе себя самого, спящего, – беспомощно, без мысли и сознания лежащего в этой каюте, затерянного в океане. Как страшно и как хорошо!» (V, 332); «Все время чувствовал тот жуткий в своей древности и вечности Образ... И это страшило, как страшит все великое, и восторгало» (V, 315).

В произведениях Бунина речь идет об особом состоянии, переживаемом человеком, – о священном страхе, возникающем в нем как атрибут самого бытия, как святое свойство самого Бога. Это тот страх, о котором в Библии говорится: «Страх Господень чист, пребывает вовеки» (Псалтырь, 18:10); «Страх Господень – слава и честь, и веселие, и венец радости. Страх Господень усладит сердце и даст веселие и радость и долгоденствие... Страх Господень – дар от Господа, и поставляет на стезях любви» (Кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 1:11-12, 13). Бунин описывает то библейское священное чувство, которое просыпается в человеке при созерцании первостихий. Оно «воспитывается» в нем природой так же, как библейский Давид воспитывал его в детях: «Придите, дети, послушайте меня: Страху Господню научу вас» (Псалтырь, 33:12).

В религиозно-философском плане **с безднами неба и океана согласуется и бездна смерти**. Она такая же предвечная стихия, как и бездны океана и неба. С предельной семантической ясностью о всех трех безднах Бунин говорит в стихотворении «Дикарь»: «И бездна смерти бездну довершила»²¹ (I, 312). Ее вспоминает Сосновская, героиня рассказа «Дело корнета Елагина»: «Итак, настал мой последний час... Бездна, Бездна!» (V, 267). Перед ее лицом с человеком может произойти такое же потрясающее душу перерождение, как и перед стихиями океана и неба. Ошеломляющее ужасом и чудом переживание испытывает герой рассказа «Преображение», оставшийся ночью наедине с телом умершей матери: «Он чувствует, что ему уже нет спасения, что он совершенно один не только в этой ледяной избе... но и в целом мире, что ночь так глубока, глуха, что ему уже не от кого ждать спасения и помощи. Что с ним случилось?... что его обуяло ужасом и он не может двинуться? Нет, случилось нечто гораздо более страшное и дивное, случилось нечто чудесное, и он поражен не ужасом, а этим чудесным...» (V, 79).

Только человеку с «помутненным» рассудком и «нагой» душой открывается не доступное рациональному пониманию божественное всеначало, таящееся в «чреве» первостихий. Человек «без мысли и сознания», охваченный «распирающим» его душу «смешанным» чувством, подступает к той линии бытия, от которой видно, как «там внутри» шевелится дух, объемлющий и пронизывающий все на свете, как «оттуда», **«из нутра» первостихий исходит свечение, дыхание, тот Дух, без которого «погибла бы всякая плоть»** (Кн. Иова, 34:15). Прозревая страшное, человек прозревает чудо: «там», в крошечном, есть нечто родное, отчее, что непреодолимо влечет: «Путь твой в море и стезя твоя в водах великих и следы твои неведомы...» И я был в страшной и сладкой близости твоей, и безгранична моя любовь к тебе, и крепка вера в родимое, отчее лоно твое!» (V, 336-337); «А я (совсем, совсем один в мире) лежу... глядя в бездонное синее небо, как в чьи-то дивные глаза, в отчее лоно свое» (VI, 10)²².

Таким образом, небо и океан²³ – это, по Бунину, две видимые человеком первостихии. Они – «верх путей божиих» так же, как и библейские образы: белая лошадь, бегемот и левиафан, – повергают человека в ужас, но тем самым открывают его очищенной душе возможность прикоснуться к невидимой стороне мира – к «отчему лону» – и уверовать во всемогущее бытие Бога.

В связи со «священным» ужасом, ужасом-чудом, последовательно приближающим человека к Богу, вполне уместно вспомнить библейские формулы и откровения Иова: «Я трепещу перед лицом Его; размышляю и страшусь Его. Бог расслабил сердце мое, и Вседержитель устрасил меня. Зачем я не уничтожен прежде этой тьмы, и Он не сокрыл мрака от лица моего!» (Кн. Иова, 23:15-17); «Держава и страх у Него» (Кн. Иова, 25:2); «От духа Его великолепие неба» (Кн. Иова, 26:13); «И окрест Бога страшное великолепие» (Кн. Иова, 37:22); «Служите Господу со страхом и радуйтесь перед Ним с трепетом» (Псалтырь, 2:11). Как видим, страх и радость перед Богом – это «библейские» чувства, но они живы в героях Бунина.

«Вечный» вопрос о непостижимости Бога, который тревожит героев бунинских произведений, разрешается ими не в плане размышлений и рациональных доказательств, а в сфере потрясений и душевных испытаний. То, что невидимо и немислимо, в их конкретных переживаниях зримо и ощущаемо. Через сокрушительные волнения души человек приходит к значительным результатам в постижении сокровенного смысла жизни, устанавливает реальную связь и духовную общность между собой и предстоящим всецелым, между собой и Богом.

То иррациональное отношение к миру, ведущее к осмыслению его сокрытого содержания, которое языком религиозной метафизики обосновывалось в культуре рубежа веков, в творчестве Бунина приобретает живую плоть и образную реальность, воплощаясь в состояниях и переживаниях конкретного человека. Писатель «овеществляет» иррациональное и святое в зримых картинах природы, делает духовность неустрашимым фактом бытия, являет заветную правду мира, о существовании которой догадывается его «метафизический» герой, не ставящий перед собой никаких специальных гносеологических, рационально осмысленных целей.

Религиозно-метафизическую проблему мистического и трансцендентного, которая по большей части находилась в ведении утонченных богословов, Бунин переводит посредством изображения конкретных душевных состояний человека в реальное и имманентное (в то, что присуще миру, укоренено в нем как неотъемлемая сущность). Такой переход от трансцендентного к имманентному возможен только тогда, когда мир признается пантеистичным, когда Бог «влит» в явления природы и в совокупный состав бытия.

Имманентность «бунинского» Бога миру позволяла писателю сблизить с ним богов и верховные силы различных религий и метафизических систем. Такому Богу можно присваивать любое имя: Дух, Душа, Разум, Дыхание, Атман, Всеединое и т.д. Сущность от этого не изменится: «А называйте, как хотите – Роману, Вишну, Фта... Дух жизни, одним словом» (II, 143). Он может приобретать пантеистическую окраску древнеиндийской философии или стоицизма, натурфилософии или даосизма: «Знаешь ли ты, – говорит герой рассказа «Сны Чанга», – что такое Тао... ведь это что такое? Бездна-Праматерь, она же родит и поглощает и, поглощая, снова родит все сущее в мире» (IV, 377). В любом случае Бог в творчестве Бунина присущ миру, имеет мощную пантеистическую поддержку со стороны религиозно-философской традиции, но все же в своей первооснове восходит к библейскому («Велик и непостижим Владыка»). И как таковой, обладающий двумя формами существования – имманентной и трансцендентной, – он открывается человеку, который стремится постичь непостижимое, узреть невидимое, обнаружить его в мире и в самом себе:

Дул южный бриз, и ночь была тепла.
На отмелях, на берегу отлогом,
Волна, шумя, вела беседу с Богом,
Не поднимая сонного чела.

И месяц наклонялся к балке темной,
Грустя светил на скалы, на погост.
А Бог был ясен, радостен и прост:

Он в ветре был, в моей душе бездомной –
И содрогался синим блеском звезд
В лазури неба, чистой и огромной. (I, 300).

То библейское, потрясающе жуткое, ошеломляющее душу, проводя человека через помутнение рассудка, открывает в мире величественное и непостижимое, но родственно-манящее и близкое чуткому сердцу. Устрашающий библейский Бог несет радость единения всех «элементов» бытия: моря, неба, ветра, тверди, жизни, смерти и т.д. «Дух животворит и роднит все сущее», – ссылаясь на древний первоисточник, пишет Бунин в «путевых очерках» «Тень птицы», созданных под впечатлением от посещения «святых мест» Ближнего Востока.

«Родство, близость с ним, единым отцом всего сущего» (VI, 8) – это религиозно-философская мысль, видоизменявшаяся в зависимости от художественных целей и идейно-эстетических средств выражения, но неизменно утверждавшая торжество отчего духа, постоянно звучит в произведениях Бунина:

Мир – бездна бездн. И каждый атом в нем
Проникнут Богом – жизнью, красотой.

Живя и умирая, мы живем
Единою, всемирною Душою. 1906 (I, 271).

Но что есть Бог? Кто он, несметный днями?
Он страшен мне. Он слишком величав
и слишком необъятен. Он молчанье;
Он штиль морей и пыль сожженных трав,
Он черный сад и бледных звезд сиянье.
Он разум мой²⁴. 1924 (I, 499).

Мир, пронизанный духовным единством, воплощенным в Боге, как и сам Бог, близки и родственны человеку. Их заповедный смысл открывается ему чаще всего тогда, считает Бунин, когда он, приближаясь к пределам бытия, переживает «священный» ужас, или, как говорил Т.Рибо, испытывает «нежные эмоции»²⁵.

Но для установления глубоко скрытой «брачной» общности (Н.Бердяев) между человеком и Богом не обязательно проходить испытания «священным» ужасом. И не все «библейские» герои Бунина их проходят. Для одних героев (англичанин, Зотов) действительно нужны испытания бездной, чтобы пробудилась в них родственная миру душа. Другим достаточно намек на ужас и жуть бездн, чтобы ожил «внемлющий дух»²⁶: «Думал о тех грозах, которые, по рассказам моряков, начинаются здесь (в индийском океане – Г.К.) с апреля и бывают так страшны. В полусне стало представляться, что облака эти становятся все величавее, темнее, ужаснее и уже блещут зарницы... В море, в пустыне чувствуешь над собой высшие Силы и Власти и всю ту строгую иерархию, которая царит в мире» (V, 331-332). Третьи (Оля Мещерская, лирические персонажи Бунина, Арсеньев) с рождения наделены даром чувствовать близость к «светоносному божьему миру» (V, 321): «О, как я уже чувствовал это божественное великолепие мира и Бога» (VI, 18). Но какими бы разными они ни были, все они идут по пути, ведущему к постижению высшего смысла бытия, к обнаружению в себе частицы тепла, не чуждой Создателю.

Проблема смерти в творчестве И.А.Бунина и ее возможные религиозно-философские источники

Проблема чувственно-духовной связи человека с миром и Богом не могла быть завершена в творчестве Бунина без решения «проклятого» вопроса: что такое смерть, какова ее роль в жизни человека и какое отношение она имеет к Богу?¹ Его значимость обуславливается еще и тем, что в структуре отношения «человек – природа – Бог» самое уязвимое положение занимал человек: как раз смерть мешала ему выдержать достойное сравнение с природой и Богом. Она подрывала прочность и долговечность его бытия, полагала видимый предел его жизни. Смерть обнажала «вторую» – слабую – сторону человеческой природы: если через сопричастность человека духовному Всецелому выявлялась «божественная прелесть души» (V, 90), то смерть разрушала в нем полноту ощущений «вселенского счастья», напоминала о временности его бывания в мире: «До чего понятно – обожествление природы? Какое это великое счастье – жить, существовать в мире, дышать, видеть небо, воду, солнце! И все же мы несчастны! В чем дело? В кратковременности нашей, в одиночестве, в неправильности нашей жизни? Вот на этом озере были когда-то Шелли, Байрон... потом Мопассан... все уже прошли и скрылись навсегда. Так пройдем и мы с тобой» (II, 239).

Смерть подвергала суровой проверке основания бытия, она ставила под сомнение все: не только наличие божественного в человеке, но и саму извечность божественного, грозя превратить все сущее в иллюзию, в Ничто².

Бунину приходилось считаться с логикой неизбежного: смерть есть безвозвратность, уход в небытие. Простая очевидность, что смерть несет гибель, физическое разрушение, что в мире все обречено на быстрое или постепенное исчезновение, писателю не давала покоя. С упорным постоянством он возвращается к этой мысли: люди «проживут мгновение и уступят место другим таким же – снова волноваться и радоваться и так же бесследно исчезнуть с лица земли» (II, 55); «Скоро, скоро, должно быть, и следа не останется от Лучезаровки!» (II, 106); «Их могилы безымянны. А жизни так похожи друг на друга, так скудны и бесследны!.. Копали они пруды... Но пруды ведь ненадежны – высыхают. Строили они жилища. Но жилища их недолговечны: при малейшей искре дотла сгорают они...» (III, 138); «Только веянье Смерти над пустырями и царскими гробницами» (III, 365); «В мире смерть! Она была во всем: в солнечном свете, в весенней траве на дворе, в небе, в саду – во всем была смерть» (V, 200); «Поминутно думаю: что за странная и страшная вещь наше существование – каждую секунду висишь на волоске» (V, 327); люди, «все поголовно обреченные одной и той же казни, одному и тому же исчезновению с лица земли» (V, 87).

Настроения безысходности передает и лирика Бунина:

Все в мире предначертано Судьбою...
Всесильной, осудившей на забвенье
Дела всех дел. (I, 246).

Да недолог век земным утехам:
В мире Смерть, она и Жизнью правит. (I, 188).

О том, что смерть торжествует надо всем, напоминает и «петух на церковном кресте»:

Поет о том, что мы живем,
Что мы умрем, что день за днем
Идут года, текут века –
Вот как река, как облака.

Поет о том, что все обман,
Что лишь на миг судьбою дан
И отчий дом, и милый друг,
И круг детей, и внуков круг. (VIII, 18-19).

Создается впечатление, что Бунин впадает в крайний пессимизм («В мире смерть, она и Жизнью правит»). Впечатление только усиливается, когда обнаруживается, что бунинский «пессимизм» обусловлен не только богатством личностных жизненных наблюдений, но и навеян, поддержан сумрачными страницами Екклезиаста, Сутты-Нипаты, «Размышлений» Марка Аврелия – произведениями, с которыми писатель был хорошо знаком. Достаточно прислушаться к их трагическим настроениям, чтобы уловить связь и общность с ними «бытийного пессимизма» Бунина. «Суета сует, – сказал Екклезиаст, – суета сует, – все суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовеки»; «Участь сынов человеческих и участь животных – участь одна: как те умирают, так и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что все суета!» (Кн. Екклезиаста, 1:2-4; 3:19); «Человек не властен над духом, чтобы удержать дух, и нет власти у него над днем смерти, и нет избавления в этой борьбе» (Кн. Екклезиаста, 8:8)³.

Близка екклезиастическим сомнениям и одна из тем Сутты-Нипаты, книги «буддийского канона», чтимой Буниным наряду с Библией и Кораном. Осознанием горькой участи живущих наполнены строки третьей книги Сутты-Нипаты: «Нет средств, которыми родившиеся могли бы избежать смерти: приходит старость – близка и смерть, такова участь всего живущего. Как спелые плоды висят на ветвях, готовые каждую минуту сорваться, так и смертные, едва родившись, находятся в постоянной опасности смерти... Увы, со смертью и разрушением связан этот мир» (Кн. III, сутта 8:2-3, 8)⁴.

Нужно прислушаться и к тем рассуждениям Марка Аврелия, которые пронизаны горечью и печалью и которые особо ценил Бунин, так как они были произнесены не простым смертным, а римским императором, человеком, в сознании окружающих обреченным на бессмертие. Размышления Аврелия также, согласуясь, поддерживают зачатки горестных раздумий Бунина о конечности индивидуально бытия, о быстротечности человеческой жизни: «И вообще помни, что так мало пройдет времени, а уж и ты, и он умрете, а немного еще – даже имени вашего не останется»; «Полное забвение все погребает. Да и что вообще вечно-памятно? Вздор все это»; «Переходи к своим знакомым, одному за другим: этот хоронил того, а потом протянул ноги сам, а этот другого и все это в скорости» (Аврелий, Кн. 4:6; 4:33; 4:48)⁵.

Кажется, Бунин не только разделяет мрачный тон религиозно-философских мыслей прошлого, но и «вкладывает» в сознание своих героев логику доказательств древних. «Все уже прошли и скрылись навсегда. Так пройдем и мы с тобой» (II, 239), – приходит к печальному заключению о тщете земного герой рассказа «Тишина». Подобно пророку Екклезиасту или римскому императору, рассуждает и Тихон Красов, герой повести «Деревня»: «Теперь губернатора этого нет в живых, нет в живых и Выставкина... А через пять, десять лет так же будут говорить и про Тихона Ильича: «Покойный Тихон Ильич...» (III, 48-49). В арсенале бунинских героев те же самые обороты, тот же самый стиль доказательств, что и у древних: и те умирают, и эти, следовательно, и я «в скорости». «В постоянной опасности смерти» находится человек древнеиндийского времени, «каждую секунду висит на волоске» и герой Бунина. С неудержимой силой торжествует забвение в мире Екклезиаста, на забвение обречены «дела всех дел» и в художественном мире писателя.

Слишком много ассоциаций и параллелей, чтобы им быть случайными. Очевидная ориентация Бунина на духовную культуру прошлого придает акцентированным смыслам его произведений внутреннюю напряженность и особую глубину. В свете культуры думы о суетности, посещающие героев писателя, характеризуют не их житейскую слабость, а бытийную силу их переживаний.

С другой стороны, с высоты всеобщего смысла Бунину лучше видна тщетность человеческих притязаний жить только «социальностью» чувств, общественными или личностными интересами. Писатель настойчиво проводит мысль о том, что замкнутость человека в социальном мире, его сосредоточенность на социальном или сугубо личном превращают его в заложника эгоистических амбиций и иллюзорных общественных целей. Он, указывает Бунин, временный обитатель корабля, его участь – метаться «по палубе» в поисках надежного, устойчивого места. Он на этой «палубе» чувствует «себя зыбко, плохо» (IV, 346). Сотворив себе технических чудо-

вищ, отвоевав пространство, человек не должен обольщаться тем, что покорил стихию и стал владыкой мира. Это его заблуждение, самообман.

Писатель не случайно «загоняет» своих героев на корабли, в поезда, гостиницы, коридоры, кабаки – во все те пространства, которые призваны подчеркнуть временность и краткосрочность пребывания человека в мире. В таком «ковчеге» человек не только непостоянный житель, но и чуждый другому, никому не нужный субъект. Ему приходится «ночевать в «общем номере», среди чужих приезжающих и уезжающих людей» (III, 91), он ходит «по длинному вонючему туннелю коридора» (IV, 345). Для него «жизнь – скучный, зимний день в грязном кабаке» (IV, 379), она «просто похожа... на свалку» (V, 101), на «гигантский человеческий табор», в котором «царит человеческое ничтожество, человеческая слабость, убогая гордыня, злоба, зависть» (V, 317):

Ковчег под предводительством осла –

Вот мир людей...

Земля – вертеп обмана, лжи и зла. (I, 269).

Социально загнанный в «коридор жизни», запертый в своей камерке человек: будь то уважаемый американец с «Атлантиды» или отчаявшийся Кузьма Красов из «общего номера», – все они оказываются в этом мире, как в гостинице, на правах приезжих. Они, утверждает Бунин, «в мире бывания» (IV, 278).

Однако складывающееся впечатление о беспросветности бунинского «пессимизма» обманчиво. О нем можно говорить только вне учета целостности его идейно-эстетических взглядов и их связи с духовной культурой прошлого. Пессимизм с точки зрения совокупности взглядов писателя – это только отдельный мотив ряда его произведений, не исчерпывающий всей глубины его воззрений.

Бунин не односторонен. Его взгляды, рассматриваемые как целое, нельзя свести к однозначным выводам. Бунинское мирозерцание отражает то противоречивое состояние бытия, которое фиксируется писателем через изображение тщеты жизни и ее духовного единства. **Применительно к его творчеству нужно говорить не о пессимизме и не об оптимизме, а о трагизме, о более сложном качестве. Если пессимизм включает в себя неверие в высшую оправданность жизни, то трагический взгляд при всей сумрачности подмечаемых им картин находит выход в признании духовной незыблемости мира, неуничтожимости его сущностных основ, утверждает Дух вопреки очевидности.**

Бунин как писатель трагического склада мышления **прозревает** в самой жизни, **помимо неизбежности умирания**, обреченности всего на гибель, **еще и мудрость, любовь как верховные качества**, присущие как природной, так и социальной жизни:

Смерть не семя губит, а срезает

Лишь цветы от семени земного.

И земное семя не иссякнет.

Скосит Смерть – Любовь опять посеет. (I, 188).

Но писатель видит и существенное отличие природного и социального. В природной жизни действует гармония круговращения, святая упорядоченность бытийного движения, подчиненного сверхличной воле. В социальном мире действуют вроде бы те же самые сущностные законы, что и в природном, он также подчинен воле сверхличного. Но если в природном мире «исполнителями» всеобщей воли являются нерассуждающие силы, то в социальном действуют разумные существа, люди, ставящие себе порой такие цели и задачи, которые уводят их от полноты восприятия жизни. Такие люди, по Бунину, – «отступники», разрушающие устойчивость мироотношения, заповеданного Богом. Писатель намечает несколько таких типов. Одни «богоотступники» – это те люди, «кто не думает о неизбежном, кто забывает, что у всех смертных должен быть единый Возлюбленный, обладающий благостью и требующий покорности» (III, 195). Они хотят, осознав свою мудрость и могущество, преодолеть смерть, вступить «в единоборство с нею» (III, 196); см.: «Смерть пророка», «Трон Соломона»). Другие – властью, богатством, силой разума, личностным своеволием вознамереваются «повернуть весь мир по-своему» (IV, 278; см.: «Господин из Сан-Франциско», «Братья», «Отто Штейн», «Старуха»). А некоторые, «случайно» втянутые в «дурную социальность», не могут выпутаться из нее (см.: «Деревня», «Соотечественник», «Сны Чанга»).

Все они творят особый мир, где царит забвение соразмерности «человеческого величия» и величия всецелого. Они забывают, что смерть – это тоже «божье дело»: «Он сотворил нас смертными, мы же думаем противиться смерти. Напрасный труд!» (IV, 377). Так противится смерти возомнивший себя нетленным царь Соломон. У него, как он сам полагает, есть на то основания: «Царь Соломон повелевал ветрами, был маг, мудрец» (I, 310). Чтобы увековечить свою жизнь, он велел построить нетленный трон «из яшмы древней царственной породы». «Но рухнет он!» (I, 310) – подводит итог усердию царя Соломона Бунин.

Никакие старания, личностные претензии на «вечность», никакие социальные действия не обеспечат человеку «вечную» прописку в мире: «Все проходит, все пройдет, и все тщетно» (V, 90). «Все суета сует, – цитирует Екклезиаста Бунин, – и нет выгоды человеку при всех трудах его!» (V, 300).

Скепсис Бунина, проявляющийся при оценке амбициозных притязаний человека, есть, так сказать, выражение «вечного пессимизма» человечества: «Не будет того вовек, чтобы остался кто жить навсегда»; «Мудрые умирают, равно как и невежды»; «В мыслях у них, что дома их вечны и что жилища их в род и род, и земли свои они называют своими именами... Этот путь их есть безумие их... смерть будет пасти их... могила – жилище их» (Псалтырь, 48: 9-10, 11, 12, 14, 15)⁶.

Получая мощную поддержку со стороны Библии, голос Бунина обретает «пророческую силу»⁷, писатель изображает то, «чему надлежит быть вскоре» (Апокалипсис, 1:1): «И когда... в мире опять воцарится власть какого-нибудь нового Тира, Сидона, нового Рима, английского или немецкого, повторится, непременно повторится и то, что предрекли Сидону, возомнившему себя, по слову Библии, богом, иудейские пророки, Риму – Апокалипсис, а Индии, арийским племенам, поработившим ее, – Будда» (IV, 278); «В хлябь морскую низвергну вас, поправших уставы человеческие и божеские» (IV, 420). «Вы видели, что я сделал с египтянами (за зло их)» (V, 317), – напоминает «бунинский» Бог о наказании египтян пучиной. Каждому, читавшему Библию, знакомо ужасающее своей мощью и справедливостью «дуновение гнева Божьего». Слова «бунинского» Бога, побуждающие вспомнить картину наказания, выражают надежду на пробуждение духовно-изначального видения человека, на активизацию его «библейской» памяти: «Колесницы Фараона и войско его ввергнул Он в море... Пучины покрыли их, они пошли в глубину, как камень... Ты дунул духом Твоим, и покрыло их море: они погрузились, как свинец, в великих водах» (Исход, 15:4-5, 10); «Я сделаю тебя городом опустелым, – предрекает Господь гибель Тиру, – когда подниму на тебя пучину, и покроют тебя большие воды» (Кн. пророка Иезекииля, 26:19)⁸.

Наказание пучиной – устойчивый мотив и рассказа «Господин из Сан-Франциско». Писатель, проводя прямую параллель между «новым» и «старым» миром, говорит о совпадении мнимой прочности былой и современной цивилизаций, разъедаемых «яростным вином блуда» и «мерзостями земными» (Апокалипсис, 14:8; 17:5), и, придерживаясь библейского канона, предрекает смерть развратившемуся миру⁹. «Горе тебе, Вавилон, город крепкий!» (IV, 487) – эти слова из Апокалипсиса долгое время были эпиграфом рассказа. Но и после снятия эпиграфа¹⁰ в произведении узнавались «апокалиптические» признаки современного мира: продажность, роскошь, распутство, – все то, за что должно следовать, согласно библейскому уставу, наказание: «И совершу над ними великое мщение наказаниями яростными» (Кн. пророка Иезекииля, 25:17).

В рассказе также узнавались и реалии иного порядка, восходящие к религиозной символике. Образы бездны, дьявола, языческого идола, адской топки «сигнализировали» как раз о неизбежности гибели извратившегося мира. Прочность современной цивилизации, олицетворенной в образе мощного корабля с «говорящим» названием «Атлантида», такая же, что и у «крепкого» Вавилона: «Горе, горе тебе, великий город Вавилон, город крепкий, ибо в один час пришел суд твой!» (Апокалипсис, 18:10). С ней будет то, что случилось, по описанию Апокалипсиса, с Вавилоном: «И один сильный Ангел взял камень, подобный большому жернову, и поверг в море, говоря: с таким стремлением повержен будет Вавилон, великий город, и уже не будет его» (Апокалипсис, 18:21). Таким же громадным кам-

нем является и современный мир, сегодняшняя «Атлантида». У нее свой черед быть стремительно поверженной в бездну, быть разбитой «морями в пучине вод» (Кн. пророка Иезекииля, 27:34).

Обращаясь к библейской идее «божьего наказания» человека пучиной за его «земные мерзости», Бунин продолжает религиозно-философскую традицию осмысления шевелящейся бездны, той бездны, о которой говорится в Библии: она есть выражение величия и могущества мироздания и Бога. Она призвана устрашить человека, умерить пыл его притязаний на мировое и космическое господство, открыть ему глаза на изначальность сущего. И она карает его, если он забыл о своей «утробной» связи со Всецелым, забыл о том, что он живет внутри него и полностью от него зависит. Достаточно дуновения («Ты дунул духом Твоим»), чтобы исчезло надменное величие человека: будь то величие фараона или царя Соломона, римского тирана Тиберия или современного человека, такого, как американец («Господин из Сан-Франциско») или англичанин («Братья»). По Бунину, библейская история продолжается, и воды Великого потопа как устрашающая и справедливо карающая сила в деснице божьей.

Писателю близка библейская мысль: человеку, нарушающему духовный миропорядок, установленный Творцом, негде укрыться от карающей десницы и нельзя надежно спрятаться за «обшивкой» цивилизации. Слишком тонка и непрочна эта «обшивка», сберегающая человека от «дуновения». «Господь есть бог ревнитель и мститель... Перед лицом его идет язва, а по стопам его – жгучий ветер...» И жгучий ветер с песком дул в каждую каюту всю ночь» (IV, 120), – цитируя Библию, указывает Бунин на постоянное божье начало бытия, призванное карать человечество на протяжении всего его существования за отступничество.

Таким образом, скепсис Бунина, как и пессимизм древних, – это пессимизм особого рода: «смерть пасет» только тех, кто не идет «Путем всего сущего». Для таких смерть – наказание, «божья кара» («веселитесь о сем»), дорога к забвению («могила – жилище их»).

С другой стороны, писатель говорит о том, что Бог не только карает нечестивых, но и хранит «неразумных», «первобытных» людей. Такая божья благосклонность проявляется к ним потому, что они, храня в себе «утробно», органически «библейскую» память, пребывают в «младенчестве», живут «младенчески-непосредственной жизнью, всем существом своим ощущая и бытие, и смерть, и божественное величие вселенной...» (IV, 277). Люди, не порвавшие духовно-чувственного родства с Богом, согласно библейскому канону, хранятся «заботой божеской руки»: «И явились источники вод, и открылись основания вселенной от грозного гласа Твоего, Господи, от дуновения духа гнева Твоего. Он простер руку с высоты и взял меня, и извлек меня из вод многих... Ибо я хранил пути Господни, и не был нечестивым пред Богом моим; ибо все заповеди Его предо мною, и от уставов его я не отступал» (Псалтырь, 17:16-17, 22-23). Если «отступни-

ков» Бог казнит пучиной, как бы они ни старались обезопасить путь свой рукотворными средствами, то «ветхозаветным» людям он сам указывает его, даже если бы они и не беспокоились о своей безопасности. С точки зрения библейского источника, «нечестивым» не поможет ни надежность «корабля», ни искусство вождения и знания кормчего, не это гарантирует спасения: «Но промысел Твой, Отец, управляет кораблем, ибо Ты дал и путь, и море, и безопасную стезю в волнах, показывая, что Ты можешь от всего спасать, хотя бы кто отправился в море и без искусства. Ты хочешь, чтобы не тщетны были дела Твоей премудрости: поэтому люди вверяют свою жизнь малейшему дереву и спасаются, проходя по волнам на ладье» (Кн. Премудрости Соломона, 14:1-5); во власти Бога спасать «праведника посредством малого дерева» (там же, 10:4).

Бунин, следуя библейской оппозиции «корабль – ладья», изображает, с одной стороны, «нечестивых», совершающих свои «земные путешествия» по морским просторам в «плавающих городах», с другой – «ветхозаветных» людей, вверяющих «свою жизнь малейшему дереву». Озаренные библейским светом действия тех и других, не теряя своей конкретной локализованной семантики, получают дополнительную религиозно-философскую «подсветку»: Библия задает две модели отношения к миру. Одни плавают по океану на кораблях-великанах, «твердо веря во власть над ними командира» (IV, 310) и надеясь лишь на человеческий разум, способный прозреть путь в неведомом: «На носу «Лютцова», под бушпритом, солнцем пылал громадный электрический фонарь – и далеко бил в темноту белый слепящий свет: влачась по извилинам Канала, «Лютцев» зорко озирал все, что было на его пути» («Отто Штейн» – IV, 410); «На баке «Юнана» подняли большой электрический фонарь, целое солнце, и далеко ударил в темноту впереди белый слепящий свет... «Юнан» зорко озирал все то, что было на его пути» («Воды многие» – V, 319). Другие – «боконогие феллахи», на корточках сидящие в своих длинных рубахах на кормах лодок» (IV, 410), – беззаботно отдают себя в руки стихии, доверившись Провидению, спокойно спуют на ладьях в сплошной темноте. «Этот ил, эти аравийские пески, эти первобытные люди, – заключает писатель, – опять напоминали о жизни глухой, ветхозаветной» (V, 319)¹¹.

«Ветхозаветность», «первобытность» – это не просто экзотическая подробность, подмечаемая писателем в людях. Она есть прежде всего **изначальная мера правильного, не искаженного «дурной социальностью» мироощущения человека, в ком еще не угасла связь с духовным Всецелым, с «управляющим и дающим безопасную стезю в волнах».** Для Бунина особенно значительно то, что еще живы люди с «божественной первобытностью» в душе¹²: «В полдень встреча: далеко вдаль, в крупной и блестящей волне, плавно и мягко ныряющая барка... это арабы из Персидского залива: путешествуют по-древнему, совершают в таких утлых ладьях огромные переходы, в дорогу с собой беря только рис и пресную

воду. И мысль об этих арабах восхитила: люди иных, далеких и блаженных в своей бедной простоте времен, к нашему великому счастью еще существующие на земле!» (V, 326)¹³. Эти «первобытные» люди идут «путем всего сущего», поэтому они хранимы Богом: «Тысячелетиями идет эта полуживотная жизнь. Но над нею – нам неведомые божьи цели» (V, 325).

Итак, по Бунину, есть «нечестивые», «отступники», и есть «первобытные», «ветхозаветные» люди. Над первыми вознеслась карающая рука Бога, над вторыми – стерегущая.

Однако умирают как одни, так и другие: все тщета и прах по сравнению с Извечным. Но в художественном мире Бунина они умирают по-разному. Одни, лишившись ощущения «утробной» связи с Богом и Вселенной в результате неверно выбранной мировоззренческой ориентации и практических действий, разучились чувствовать, что смерть соотнесена с духовным Всецелым. «А мы, в сущности, ничего не боимся, – говорит англичанин, герой рассказа «Братья». – Мы даже смерти не боимся по-настоящему: ни жизни, ни тайн, ни бездн, нас окружающих, ни смерти – ни своей собственной, ни чужой. Нам страшно только то, что мы разучились чувствовать страх. Бога, религии в Европе давно уже нет, мы при всей своей деловитости и жадности, как лед холодны и к жизни и к смерти: если и боимся ее, то рассудком или же только остатками животного инстинкта. Иногда мы даже стараемся внушить себе эту боязнь, увеличить ее – и все же не воспринимаем, не чувствуем в должной мере... вот, как не чувствую я и того, что сам же назвал страшным, – сказал он, показывая на открытую дверь, за которой шумела черная темнота, уже высоко поднимавшая с носа валившая скрипящий переборками пароход то на один, то на другой бок» (IV, 276); «Океан, ходивший за стенами, был страшен, но о нем не думали» (IV, 310).

Другие, с грустью думающие о бренности земного существования, в отличие от страдающих «бесчувствием» и «беспамятством», задаются вопросом о жизни после смерти, об отношении умирающего человека к всецелому. По этому поводу грустит Капитон Иванович, герой рассказа «Тишина»: «Умирать скоро... Вот и Анна Григорьевна померла. Где же это все девалось, все прежнее? Как же это так? – сказал он вслух.. Будет все по-прежнему... Где же я буду?» (II, 34). Подобный вопрос хотят разрешить и другие герои: «Солнце, заходя, переходит в ветер, а во что переходит умерший?» (IV, 258); «Где она теперь, куда она девалась?..» (V, 79 – «Преображение»). Вопрос о посмертном существовании человека один из постоянных в романе «Жизнь Арсеньева»: «И где он теперь и где будет до скончания веков?» (VI, 109); «Где теперь этот человек, что с ним случилось?..» (VI, 121); «А я - где буду я?» (VI, 145). «Мысль о том, что за гробом» (IX, 257), – волнует Бунина, как он признается в «Автобиографических заметках» 1915 года, с самого детства.

Но это такие «детские» вопросы, которые задавал себе человек и библейских времен. Они волнуют, например, Иова: «А человек умирает и распадается; отошел и где он?.. Когда умрет человек, то будет ли он опять жить?» (Кн. Иова, 14:10, 14). Но и его недоуменные вопрошания о непостижимости личностного бытия после смерти являются не первым возгласом удивленного человека. «Разве ты первым человеком родился и прежде холмов создан?» (Кн. Иова, 15:7), – напоминает Иову его скромное место в череде творения его мудрый друг Елифаз. Библейский герой не первый и не последний, поставивший себе вопрос о границах собственного существования. И герои Бунина находятся в неиссякающем потоке поколений, которых волнует этот бытийный вопрос. В их простых словах слышен отзвук многовековых стенаний человечества, бьющегося над разрешением «проклятого» вопроса жизни.

На поставленный вопрос разума ни Иов, ни бунинские герои такого же разумного, на языке логики внятного ответа получить не могут. Если быть точным, то «Господь отвечал Иову из бури»¹⁴, но отвечал так, что Иов терял последнюю надежду на его рациональное решение: «Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла? Где был ты, когда Я полагал основание земли? Скажи, если знаешь?» (Кн. Иова, 38:1, 2, 4). От таких слов гложет разум, Иов впадает в «святое безумие». Но оно, смущая разум, открывает свободу «чистому созерцанию» – решению метафизических вопросов духовно-чувственным путем. В этом направлении подталкивает Иова Бог своим ошеломляющим речением. В этом направлении движутся и герои Бунина. Капитон Иванович, не получив обоснованного ответа, нашел его в ощущении «кровного родства с безмолвной природой»; герой рассказа «Тишина» находится в ожидании предстоящего слияния с ней: «Мне кажется, что когда-нибудь я сольюсь с этой предвечной тишиной» (II, 239). Другие герои Бунина отвечают на поставленный вопрос «Где буду я?» только после постижения, что смерть – это тоже особый дар Бога: «Смерть, увы, была как-то соединена с ним... Соединено с ним было и бессмертие» (VI, 44); «Смерть есть приближение к божеству» (I, 297); «Это живой и радостный возврат из земного, временного, странственного в неземное, вечное, беспредельное, в лоно Хозяина и Отца» (IX, 160).

Бунин преодолевает неправоту тех умствующих, рационально, при помощи фактов пытающихся доказать неизбежность смерти человека, о которых очень обстоятельно пишется в Библии: «Неправо умствующие говорили сами в себе: коротка и прискорбна наша жизнь, и нет человеку спасения от смерти... Случайно мы рождены и после будем как небывшие: дыхание в ноздрях наших – дым, и слово – искра в движении нашего сердца. Когда она угаснет, тело обратится в прах, и дух рассеется как жидкий воздух; и имя наше забудется со временем, и никто не вспомнит о делах наших; и жизнь наша пройдет как след облака, и рассеется как туман, разо-

гнанный лучами солнца и отягченный теплотою его. Ибо жизнь наша – прохождение тени, и нет нам возврата от смерти: ибо положена печать, и никто не возвращается... Так они умствовали – и ошиблись, ибо злоба ослепила их, и они не познали тайн Божиих... Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия своего» (Кн. Премудрости Соломона, 2:1-5, 21-23).

Бунин глубоко чувствовал справедливость библейских слов, что «Бог создал человека для нетления» и что есть такое измерение бытия, в котором человек вечен, покоится «в руке Божией» (Кн. Премудрости Соломона, 3:1): «В глазах неразумных они казались умершими, и исход их считался погибелью, и отшествие от нас – уничтожением, но они пребывают в мире» (там же, 3:2-3). Бунин искал, находил и сам творил это измерение вечного существования. Его творчество было страстным желанием, как сам писатель признается, «одолеть то, что называется моей смертью, то, что непреложно настанет для меня в свой срок и во что я все-таки не верю, не хочу и не могу верить!» (V, 307).

«Библейский» вопрос о жизни человека после смерти был настолько значим для Бунина, что он не ограничивался только библейским ответом. Писатель рассматривает различные формы смерти-возвращения: и мистико-библейские, и пантеистические. Бунину важно обосновать мысль и показать, что человеку дана возможность прорваться к мистико-пантеистическому постижению смерти, утвердить свою связанность с жизнью Всецелого: для него смерть является не уходом в Ничто, а возвращением «в лоно Хозяина и Отца», обретением особого состояния слитности с природой, Вселенной, Вечностью, Богом.

Следуя религиозно-философским традициям, Бунин изображал смерть как двойной процесс: с одной стороны, она есть уничтожение, сгорание человеческого тела, праха, с другой – выделение в человеке нетленного: мысли, любви, души, духа, дыхания – той субстанции, что находится в родстве со вселенским божественным началом и стремится к слиянию с ним.

Может показаться парадоксальным то, что Бунин в качестве наглядного свидетельства о бессмертии человека использует логико-образные аргументы «неразумных», доказывающих краткосрочность и безвозвратность человеческой жизни: дух рассеется как жидкий воздух, как туман, дыхание есть дым, слово – искра. Но Бунин – пантеист, и как раз образы и сравнения «неразумных» в его произведениях служат пантеистическому воплощению идеи о неуничтожимости первосущностных свойств человека. Иногда в качестве силы, сливающейся с Предвечным, выступает мысль:

Развей, палач, развей мой прах, презренный!

Привет Вселенной, Солнцу, Палачу!

Он мысль мою развеет во Вселенной! (I, 271).

То, что лежит в могиле, разве ты?
Теперь ты мысль. Ты вечен. (I, 339).

Но чаще всего писатель говорит о душе, о духе, дыхании как о нетленном начале в человеке. Оно после смерти героев, наделенных мистико-духовным чувством родства с Всецелым, поглощается этим Всецелым¹⁵ и достигает такого состояния, по отношению к которому не действуют законы тления. «В лоно бесконечной жизни» (II, 219) уходит Митрофан («Сосны»); судьбоносной природной силой становится Лушка («Грамматика любви»); рассеивается в мире «легкое дыхание» Оли Мещерской («Легкое дыхание»); в «неземное дыхание» переходят героини рассказов «Преображение» и «Огонь пожирающий»; «небесными невестами» становятся Аглая и Сосновская («Аглая», «Дело корнета Елагина»); «в безначальном и бесконечном мире» (IV, 385) покоится капитан («Сны Чанга»); в мир бессмертия уходят лирические героини стихотворений «Эпитафия», «Портрет», «Древний образ»; «оброк Богу» готовится принести Аверкий («Худая трава»); о слиянии с Бездной Праматерью подумывает Зотов («Соотечественник»).

Не менее характерны примеры и из другого ряда. «Для Толстого, – пишет Бунин о последнем этапе жизни писателя, – осталось одно: Бог, осталось «освобождение», уход, возврат к Богу, растворение – снова растворение – в нем» (IX, 7-8). Об этом же говорится и в автобиографической записи, передающей впечатление 8-летнего Бунина о смерти Сашеньки: «Я на бегу все глядел в темное облачное небо, думая, что ее маленькая душа летит теперь туда» (IX, 337).

Итак, Бунин постоянно говорит о том, что смерть как тлен, как разрушение на уровне мистико-пантеистической соотнесенности человека и сверхличной духовной силы утрачивает свое значение. Она теряет смысл и как будущее безрадостное для человека событие. Смерть, поджидающая его в будущем, есть возвращение к Предвечному, к нетленной духовности бытия:

И растворишься, исчезни в небе чистом –
Вернись на родину душа! (I, 332).

О радость радостей! Нет, знаю,
Нет, верю, Господи, что ты
Вернешь к потерянному раю
Мои томленья и мечты! (I, 446).

Настойчивый поиск Буниным путей к «бессмертию» генетически связан с религиозно-философской традицией прошлого и поддерживался пантеистическими настроениями эпохи. На формирование бунинской концепции смерти повлияли представления Библии, Корана, вед, Марка Аврелия – тех духовных источников, к которым неоднократно обращался писатель.

В них выражен универсальный взгляд на смерть как на переход в другое, связанное с Богом, с Всецелым, состояние.

О духе, дарованном и забираемом Богом, говорится в Библии: «Дух Божий создал меня, – признается Иов, – и дыхание Вседержителя дало мне жизнь» (Кн. Иова, 33:4); «В его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти» (Кн. Иова, 12:10); «И возвратится прах в землю, чем он был, а дух возвратится к Богу, который дал его» (Кн. Екклесиаста, 12:7). Об этом «возвращении» помнят герои Бунина, свершая свой путь согласно древнему канону и не противясь неизбежному. «Избавь Бог! Как можно того миновать! Этого, брат, не минуешь!» – отвечает Аверкий дьячку, вспоминая слова из Екклесиаста: «И возвратится персть в землю, яко же бе, и дух возвратится к Богу, иже даде его...» (IV, 145). Не желает миновать этого и героиня рассказа «Огонь пожирающий», завещая предать свое тело сожжению. Библейский мотив произведения, который остался незамеченным в буниноведении¹⁶, очевиден в контексте первоисточника: «Господь, Бог твой, есть огонь поядующий... Вот, показал нам Господь, Бог наш, славу Свою и величие Свое, и глас Его слышали мы из Среды огня... Но теперь для чего нам умирать? Ибо великий огонь сей пожрет нас» (Второзаконие, 4:24; 5:24-25)¹⁷.

«Библейская» память об изначальном родстве собственного духа с Всецелым ведет к приятию смерти «с радостью и трепетом» (V, 16) и других героев. Подобно тому, как пессимистические настроения Марка Аврелия повлияли на тональность бунинских мыслей о тленности всего земного (об этом речь шла выше), пантеистические размышления «последнего стоика и первого христианского мыслителя», каким слыл римский император, также были созвучны религиозно-философским представлениям писателя о смерти как возвращении ко всеобъемлющему целому¹⁸. В высказываниях Аврелия видны зачатки пантеистических идей Бунина о смерти, в них узнаются настроения многих героев писателя, наделенных «дыханием оттуда»¹⁹: «Все течет – оттуда; и тут же неизбежность и польза того мирового целого, которого ты часть. А всякой части природы хорошо то, что приносит природа целого и что ее сохраняет. Сохраняют же мир превращения» (Аврелий, Кн. 2:3); «Каково вдохнуть воздух однажды и выдохнуть, что мы все время делаем, таково ж и приобретенную тобой с рождением вчера и позавчера самую дыхательную способность разом вернуть туда, откуда ты ее почерпнул» (там же, Кн. 6:15); «Ты посмотри, как это хорошо он почтил человека: дал ему власть вовсе не порывать с целым, а если порвет, то дал прийти обратно, срастись и снова стать частью целого» (там же, Кн. 8:34).

В свете размышлений Марка Аврелия можно лучше понять мотивы многих произведений писателя, в которых смерть рассматривается как восстановление, «сращение» части и целого:

Умру – и все ж останусь в этом мире,
Как часть его великой, вечной жизни. (I, 488).

«Библейским» представлениям Бунина о смерти соответствовали также и древнеиндийские идеи о единстве сущего. Древнеиндийская религиозная философия разработала концепцию мира и человека, согласно которой основой всего сущего является духовная первопричина – Атман (или Брама)²⁰. Атман – высшее духовное начало мира и человека, вечная, непреходящая, неизменная сущность всего. Он высшая душа, по отношению к которой человеческая душа является только ее частью. Атман – это извечное дыхание Вселенной, наделяющая дыхательными способностями человека, которые, в свою очередь, в момент его смерти возвращаются обратно Атману²¹: «Смерть – это слияние с Атманом»²². Для индуса смерть как забвение немислимо. Конец личностного начала, уничтожение Я для него является самопротиворечием. «Бессмертие Я, – пишет М. Мюллер, – в санскритском языке почти тавтология»²³.

В мистико-пантеистических воззрениях древнеиндийских мыслителей Бунин находил поддержку и оправдание собственному решению проблемы смерти. Писатель даже мог языком древнеиндийской философии выразить свои сокровенные переживания: «Истинное освобождение, спасение от страдания мира и от смертной гибели... в углублении духа в единое истинное бытие, оно же есть Брама-Атман, основа всякого бытия и истинная сущность человеческого духа. Брама есть свойственное человеку истинное Я, сущий во мраке телесного Атман, Единое, Целое, Вечное» (IX, 50).

Культура Древней Индии служила Бунину духовным основанием, укрепляющим его концепцию смерти-возвращения. «От всеблагорождаются эти существа и, родясь, им живут. К всеблагому возвращаются, восходят»²⁴ – такие настроения древнеиндийской мысли так же, как и изречения Марка Аврелия, вполне гармонировали с «библейскими» представлениями Бунина о причастности человека рождением, жизнью и смертью Всецелому, Богу.

В связи с выходом исследовательской мысли к проблеме влияния древнеиндийской культуры на творчество Бунина необходимо обратить внимание на некоторые ее существенные стороны, с тем, чтобы понять закономерность формирования пантеистической концепции смерти в произведениях писателя и особенности вхождения «ориентальных» идей в систему его философско-эстетических взглядов.

Интерес Бунина к культуре Древней Индии не следует ограничивать только «буддийским кругом». Влияние буддизма на становление религиозно-метафизических воззрений писателя было не столь обширным, как это порой представляется. Можно, конечно, выделить буддистские мотивы в творчестве Бунина (особенно они сильны в рассказе «Братья»). Безусловно, следует рассматривать и уточнять первоисточники тех или иных «ориентальных» настроений писателя²⁵. Но не нужно забывать, что многие

доктрины буддистской философии, если рассматривать ее канон, противоречат коренным свойствам мировоззрения писателя.

Прежде всего для Бунина не мог быть приемлем буддистский безучастный взгляд на жизнь, лишаящий ее естественных красок и реалистичных очертаний, бытовых и социальных контрастов. Буддистская мысль не обнаруживала в мире ничего такого, что формулировалось как страдание. Для буддиста природный и социальный мир является источником страданий. Любая субстанциональная наполненность бытия и даже небытия (смерти) вызывает страдание. Цель буддиста – порвать с миром, отказаться от желаний, связывающих его с ним, и достичь нирваны, состояния, по отношению к которому недопустимы никакие характеристики. Его идеал – «ничто», пустота. «Я не знаю конца страданий, – говорит лучший друг Будды Сарипутта, – если не достигнут конец мира... здесь нет никаких ощущений»²⁶. Поэтому никакой речи о приближении, возврате к божеству, к духовной субстанции мира и природы в буддизме быть не может. Буддизм – это непантеистическая концепция мира, не дающая человеку надежды на «вечное» бытие, на слияние с каким-либо определенным всеначалом. Буддистское учение не разрабатывало категорий Бога, вечности, сущности вселенной как духовных категорий, именно таких, которым Бунин в своем творчестве придавал основное значение. «Оно не хочет быть философией, – пишет Г.Ольденберг, с книгой которого Бунин был хорошо знаком, – исполненной жажды познаний, исследующей первоосновы вещей, открывающей мысли глубины и дали вселенной. В этой жажде познаний буддист видит только тяготение ума к суетной цели»²⁷.

Для буддиста вообще недопустимо метафизическое вопрошание: что такое сущность мира? Сутта-Нипата постоянно напоминает о непозволительности таких вопросов: «Нет неизменной сущности в этом бывании...» (Кн. I, сутта 1:5); «Кто в этих знаньях существующего не признает никакой сущности, тот вступает на верный путь» (Кн. I, сутта 14:6). С другой стороны, нужно вспомнить страстный поиск Бунина непоколебимых основ бытия и его итоговое признание: «Все-таки оно есть в мире – нечто незыблемо-священное» (V, 317). Отсюда понятно, почему при разработке художественной онтологии писатель не мог опереться на буддистскую мысль: слишком разным было видение мира.

Буддизм не считал возможным рассматривать также проблемы, которые связаны с личностью, с сущностью человеческого Я. Будда уклонялся от их решения молчанием: «Возвышенный Будда ничего не учил о том, существует ли Я... настоящего ученика не занимает этот вопрос, он его не касается»²⁸. Более того, буддизм отрицает личность в ее субстанциональном значении. Для него личность – это не сущность, а комплекс разнообразно сплетенных процессов, возникновения и гибели, равнозначных страданию. Монахиня Ваджира, умом достойная самого учителя, отвечает интеллектуально искушающему ее Маре, верховному владыке жизненных

обольщений: «Как? Ты думаешь, что личность существует, Мара? Ты ошибаешься. Это только скопление изменчивых форм (санкхара); здесь нет личности... ничто не возникает, кроме страдания, ничто не возникает снова, кроме страдания»²⁹.

Буддизм, таким образом, закрыл возможность диалога между Я и миром на почве их субстанциональности и был для Бунина «неудобной» философско-религиозной концепцией, исключающей из жизни положительное духовное начало.

Однако философские идеи буддизма, оказавшие на творчество Бунина определенное воздействие, получили в произведениях писателя своеобразное объяснение. Идея «мирового страдания» была осмыслена Буниным как необходимое содержание социального и природного бытия. То, что является для буддизма страданием («все страдания этого мира... от любви» – IV, 259), для Бунина становится существенным смыслом жизни. От любви никому не дано уклониться: «Все в лесах пело и славило бога жизни-смерти Мару, бога «жажды существования» (IV, 258). По Бунину, если человек, исполняя закон Будды, покидает жизнь без любви, без чувства близости к духовному Всеначалу (Богу), то он уходит в безразличное «ничто», не оставляя ни природной (генетической), ни мистической памяти о себе, не сливаясь ни с родовым (человеческим), ни с мировым (божественным) целым. Уходя в «ничто», он уносит с собой «человеческие способности: мысль, память, зрение, слух, боль, горе, радость, ненависть – и то последнее, всеобъемлющее, что называется любовью, жаждой вместить в свое сердце весь зримый мир и вновь отдать его кому-то» (IV, 272). Смерть же должна быть обретением всеединства, слиянием с одухотворенной субстанцией (Богом, природой, Мировой душой и т.д.). Поэтому, по Бунину, назначение человека – «с великой жадностью» принять мир, поддаться обольщениям Мары, но и проникнуться «чувством Всебытия и неминуемого в нем исчезновения» (IX, 48).

Со всей определенностью следует сказать, что пантеистическим представлениям Бунина о смерти больше соответствовали не буддистские, а добуддистские идеи, нашедшие выражение в Ригведе и Упанишадах. В них осуществился поиск незыблемых основ мира и человека, утвердилось их тождество во Всеедином и исключилась смерть человека как полное уничтожение. Писатель, обращаясь к буддизму, шел к его истоку, где сильна была еще связь с космологией, где «каждый человек воплощает в себе как бы частицу единого пантеистического начала» и где возможно слияние индивидуальности с мировым Всебытием³⁰.

Как показывают наблюдения, в решении вопроса о смерти-возвращении Бунин мог опереться и опирался на различные религиозно-философские традиции, которые прямым или опосредованным образом сказывались в его творчестве. Хотя они существенно и отличались друг от друга, но писатель умел увидеть в них нечто общее – глубокую внутрен-

ную непротиворечивость, свойства, связывающие различные традиции в единое духовное целое.

Несмотря на то, что ни древнеиндийская религиозная философия, ни философия Марка Аврелия не разрабатывали понятия о Боге-Творце, все же можно заметить, что характеристики Атмана и мирового целого не противоречат с точки зрения отношений человека и сверхсущего качественным характеристикам библейского Бога³¹. Атман индийской философии и мировое целое Марка Аврелия обладают такими же свойствами, что и ветхозаветный Бог: они так же, как и он, представляют собой всеединое довременное начало, вся мощь которого проявляется в зримых устрашающих и радующих человека образах мира. Как и библейский Бог, они дарят человеку, приходящему в мир, часть своего дыхания, поглощая ее в конце земной человеческой жизни.

Нужно также сказать и о том, что ни религиозно-философская мысль прошлого о смерти-возвращении, ни бунинские произведения, посвященные «освобождению» человека, его переходу в «отчее лоно», в духовно-материальное вместилище всебытия, не выглядели на рубеже веков столь архаичными, как это может показаться стороннему взгляду. Наоборот, «вселенское чувство» было одним из самых характерных настроений времени. Духовный поиск Буниным ответа на «библейский» вопрос «Где я буду?» протекал не только с ориентацией на религиозно-философскую мысль прошлого, но и шел в атмосфере всеобщего увлечения «вселенским чувством». Поэтому столь естественным и закономерным было в творчестве писателя художественное обоснование идеи мистико-пантеистической способности человека дышать дыханием Всецелого и возвращать его обратно.

Проблема смерти-возвращения, решаемая Буниным в пантеистическом плане, четче обозначала общую поэтико-гносеологическую, идейно-эстетическую черту его творчества. Посредством осмысления смерти так же, как и созерцания первостихий, человеку открывалась тайна его сопричастности Божьему духу, Вечности, Вселенной.

Проблема памяти в творчестве И.А. Бунина и в культуре рубежа веков

Из «библейского зерна» произрастало решение и другой «неразрешимой загадки», с которой Бунин столкнулся, утверждая нетленность человеческого бытия в общем составе Универсума. Это – загадка связи человека с сонмом умерших. Разрешая вопрос, как человеку становится доступной и близкой давнопрошедшая жизнь людей, знакомыми – места и явления, им никогда не виденные, писатель приходит к выводу: человек обладает удивительной способностью, «чувственной памятью», наделен «чувствующей душой», «помнящим сердцем». «Чувственная память» есть, по Бунину, «нечто такое, что недоступно обычной человеческой памяти» (IX, 45). Она определяется писателем как особая специфическая способность человека знать душой, сердцем: «Но ведь слишком скудно знание, приобретаемое за нашу личную краткую жизнь, – есть другое, бесконечно более богатое, то, с которым мы рождаемся» (VI, 13).

Рассматривая «необыкновенную память» Льва Толстого, сохранившего «первые воспоминания», Бунин пишет: это не память «в обычном значении этого слова. Если говорить о памяти так, как о ней обычно говорят, то тут ее нет: такой памяти на свете ни у кого не было и не может быть. Что же это такое? Нечто такое, с чем рождаются только уже совсем «вырождающиеся» люди: «Я помню, что мириады лет тому назад я был козленком», – говорил Будда уже совсем страшными словами» (IX, 46-47)¹.

По Бунину, такое знание покоится в непроявленном виде в каждом человеке², в подсознательной, чувственной форме наследуется им, но наиболее полно обнаруживается у «некоторого рода людей» (см.: IX, 47): «Чем они должны обладать? Способностью особенно сильно чувствовать не только свое время, но и чужое, прошлое, не только свою страну, свое племя, но и другие, чужие, не только самого себя, но и прочих, – то есть, как принято говорить, способностью перевоплощения и, кроме того, особенно живой и особенно образной (чувственной) Памятью. А для того, чтобы быть одним из таких людей, надо быть особью, прошедшей в цепи своих предков очень долгий путь существований и вдруг явившей в себе особенно полный образ своего дикого пращура со всей свежестью его ощущений, со всей образностью его мышления и с его огромной подсознательностью, а вместе с тем особью, безмерно обогащенной за свой долгий путь и уже с огромной сознательностью» (V, 302).

Писатель по-разному наказывает таких людей: это – «люди мечты, созерцания, удивления себе и миру, люди того «умствования», о котором говорит Екклезиаст, – люди уже втайне откликнувшиеся на древний зов: «Выйди из Цепи!»... Это люди, одаренные великим богатством восприятий, полученных ими от своих бесчисленных предшественников, чувствующие бесконечно далекие звенья Цепи, существа, дивно (и не в послед-

ний ли раз?) воскресившие в своем лице силу и свежесть своего райского праотца, его телесности» (IX, 48-49; V, 306).

Поразительна широта возможностей человека с «чувственной памятью». Он наделен даром «быть в том веке неистребимом и самом дивном, что до сих пор кровно связывает... сердце с сердцем, остывшим несколько тысячелетий тому назад... с человеческим сердцем, которое в те легендарные дни так же твердо, как и в наши, отказывалось верить в смерть, а верило только в жизнь» (V, 144). «Чувственная память» позволяет человеку ощутить «радость единения в стране, где нет ни горести, ни тленья» (I, 472). В этой «радостной стране» ему «все доступно» (VIII, 12). Это страна –

Где нет преград земным моим надеждам вешним,
Где снюсь я сам себе далеким и нездешним,
Где не дивит ничто – ни даже ласки той,
С кем Бог нас разлучил могильною чертой. (VIII, 13).

Вера в жизнь личности «через века» утверждает и лирический герой Бунина:

Через века найду в пустой могиле
Твой крест серебряный, и вновь,
Вновь оживет мечта о древней были,
Моя неутоленная любовь. (VIII, 19).

Рассматриваемая Буниным проблема памяти является идейно-эстетической попыткой обосновать духовное единство вселенского бытия, родство человеческих душ и сердец, живших, живущих и грядущих на свет, – родство, устанавливаемое «поверх» времени и пространства. Человек Бунина испытывает «чувство великого счастья... близости, братства, единства со всеми живущими на земле» (V, 305); «Душа всего человечества, душа тысячелетий была со мной и во мне» (V, 316), «Моя плоть, как плоть всего мира, едина с твоей» (V, 149), – таково самоощущение героев Бунина.

«Чувственная память», биение и пульс которой улавливают в себе герои писателя, **связывает человеческие жизни, бывшие и настоящие, в непрерывное целое.** Она свидетельствует о том, что **в людях течет единая жизнь**: «Единая жизнь совершает свое таинственное странствование через тела наши, стремись же ощутить это единство и благоговей: в нем твое бессмертие (долгота дней) и самоутверждение» (V, 318).

Ощущение «единой жизни» повышает для человека значение прежнего, ушедшего. Все бывшее прежде отражается в человеке, оно не умирает, не уходит бесследно, а переходит в него помимо его воли и сознания. По Бунину, человек рождается «из мертвых», поэтому не имеет ни начала, ни конца своей жизни: «Мое восстание из мертвых есть явь, сущая правда... и начал я оглядываться кругом все пристальнее, вспоминать свою домогильную жизнь все явственнее» (V, 127); «Мое рождение никак не есть мое на-

чало... я был зачат до рождения» (VI, 300); «У нас нет чувства своего начала и конца» (VI, 7).

«Мы, верно, существовали прежде этой жизни, хотя и потеряли о том воспоминание» (IX, 119, 141), – дважды приводит Бунин слова Льва Толстого о «прежнем существовании» в своем литературно-философском эссе «Освобождение Толстого». Разделяя толстовскую идею о «доббиографической жизни» человека, Бунин идет дальше: он обнаруживает в самом человеке способность «помнить» свои прежние существования. Человек хранит в себе память о своей жизни «до рождения» (I, 492), помнит «давнопрошедшего себя» (V, 104): «В древние дни мои, тысячи лет тому назад, мерно говорил я о мерном шуме моря, пел о том, что мне радостно и горестно, что синева небес и белизна облаков далеки и прекрасны, что формы женского тела мучительны своей непостижимой прелестью. Тот же я и теперь» (V, 306-307).

Поразительны в этом отношении и признания героя «Жизни Арсеньева», встречающиеся на страницах романа: «В тамбовском поле, под тамбовским небом, с такой необыкновенной силой вспомнил я все, что видел, чем жил когда-то, в своих прежних, незапамятных существованиях, что впоследствии, в Египте, в Нубии, в тропиках мне оставалось только говорить себе: да, да, все это именно так, как я впервые «вспомнил» тридцать лет тому назад!» (VI, 37); «Из-за диких лесистых холмов впереди вдруг грянуло на меня всей своей темной громадной пустыней, поднявшейся в небосклон, что-то тяжко-синее, почти черное, влажно-мглистое, еще сумрачное, только что освобождающееся из влажных и темных недр ночных, – вдруг с ужасом и радостью узнал его. Именно – вспомнил, узнал!» (VI, 175-176).

Но не только герои, близкие Бунину по остроте восприятия и мироощущению, обладают даром помнить «давнопрошедшего себя» и свое родство с миром, переживаемое уже когда-то в прежних рождениях. «Смутные воспоминания» беспокоят и таких героев, как англичанин и Зотов. Говоря словами Плотина, их душа «еще мучается родовыми болями»³. «Бессознательная память» побуждает их скитаться по свету в поисках духовного первородства всего сущего, в поисках мирочувственного тождества сегодняшней и прежней жизни, оживаемой в восприятии природы и Вселенной. Одни (американец, Отто Штейн) могут так и не осознать своего бессознательного стремления прикоснуться к «отчим» ценностям мира. В других (англичанин, Зотов) жизненные испытания и страдания пробуждают «память чувств»⁴, нечто тревожно и неопределенно знакомое, доставшееся им от «дорождения»: «Зрелище нового мира, новых небес раскрывалось передо мною, но мне казалось, – и это ощущение было до ужаса живо во мне, уверяю вас! – мне казалось, что я уже видел их когда-то... эти звезды – совсем не те, что я видел всю жизнь, с самого рождения и с которыми уже сроднился, совсем, совсем другие, но вместе с тем как будто

и не совсем новые, а смутно вспоминаемые... И тут порою охватывала меня такая тоска, – тоска какого-то бесконечно далекого воспоминания, – что человеческим словом не выразишь даже сотой доли ее...» (IV, 404-405).

По Бунину, современный человек, наделенный «чувственной памятью», представляет собой тип «Нового Человека со старым сердцем» (V, 327). Несмотря на тысячелетнюю историю социальных войн и потрясений, угрожавших разрушением «чувственному коду» человека, несмотря на торжество в Новое Время картезианского рационализма и прагматизма, порождающих эгоцентричное отношение к жизни, – несмотря на все это, человек как существо, духовно-органически сберегающее в самом себе память о прошлой жизни, сумел устоять и сохранить свое «старое сердце». Он стал ничтожным и заслуживающим презрения социальным индивидом, он стал «Новым Человеком» («Чем-то осветят новые люди свою жизнь?» – II, 198). Но в нем все же бьется «старое сердце», оставляющее ему надежду на возрождение «чувственной памяти» прежних людей, его далеких пращуров. В «старом сердце» живет добиографическая задушевность, дающая о себе знать в порывах смутной тоски и неизречаемого томления. Оно – «человеческое сердце, еще помнящее страхи древней жизни, пещерных, свайных дней» (V, 64)⁵, – не дряхлеет. Оно хоть и «старое», но не стареет: «Восемь лет назад я был моложе, но не сердцем, нет, совсем не сердцем» (I, 361). Оно связывает человека с человечеством и прошлым и напоминает ему о его родстве с природой, Вселенной и Богом.

Таким образом, и проблема связи человека с человечеством и культурой решается Буниным так же, как и проблема духовно-чувственного отношения к Богу: ощущение родства душ, единой жизни есть проявление все той же способности человека, которая соединяет его со сверхличным: будь то природа, Вселенная, Бог, Брама-Атман, отдельная личность или все человечество.

Но как эмоционально-образное воплощение метафизических проблем не могло существовать в творчестве Бунина вне контекста культуры, точно так же и художественное решение проблемы «чувственной памяти» не могло не «подпитываться» соответствующими идеями и настроениями эпохи.

Знакомство с интеллектуальной атмосферой порубежной России позволяет говорить о том, что Бунин, безусловно, опирался на разнообразные религиозно-философские и научно-антропологические идеи при решении собственных художественных задач. Идейно-эстетические представления Бунина о духовных «воспоминательных» способностях человека складывались и оформлялись в то время, когда традиционный интерес религиозно-философской мысли к «смутным воспоминаниям души» дополнялся повышенным вниманием к этому вопросу со стороны науки – физиологии и психологии.

Не нужно забывать также и того, что священные книги Древней Индии и Ближнего Востока, имевшие громадное духовное влияние на сознание эпохи, давали свои ответы на вопрос, что такое память? Библия рассматривала память как одно из свойств Вседержителя и как одно из качеств мира, дарованных ему Господом: «Памятными соделал Он чудеса Свои... вечно помнит завет Свой» (Псалтырь, 110: 4-5). И человек, согласно мнению толкователей священного писания, должен «вспоминать» в себе все, как Бог помнит обо всем бывшем и насущном в мире⁶.

Но если в Библии проблема памяти все-таки была заслонена основной «категорией» – Богом, то в древнеиндийской культуре, интерес к которой стал отличительным признаком времени, ей отведено одно из центральных мест, и через учение о переселении душ проблема памяти входила во многие религиозные и философские системы Древней Индии. Уже в древнейших учениях браминов человек был наделен способностью вспоминать то, что им непосредственно не переживалось и не испытывалось в его биографической жизни. Его душа, не раз появлявшаяся на свет, проходила по тропе существования сквозь миллионы актов рождения и смертей, вновь и вновь призываясь к жизни, и видела на этом пути все, что есть на земле и на небе, в раю и в преисподней, и для нее не было ничего такого, о чем бы она не приобрела познания. Поэтому нет ничего удивительного в том, что человек может вспомнить то, что его «странствующая» душа созерцала в прежних рождениях.

Под влиянием религиозной мысли формировались и метафизические учения о памяти. Память представлялась как не зависящая от человека бессознательная способность ощущать духовное родство с прошлым, природой и Богом, знать особым знанием – сердцем – о всем сущем. Память сердца хранит в себе родословную всего человечества и Вселенной, тепло природы и божьего дыхания. Она покоится в человеке как тайна самого бытия, которая дает о себе знать в неясных, трудно фиксируемых сознанием порывах души, зыбких, но столь дорогих человеческому сердцу. «Всякая субстанция, – писал Лейбниц, – носит в себе некоторым образом характер бесконечной мудрости и всемогущества Божьего... ибо она выражает, хотя и смутно, все, что происходит во Вселенной, прошедшее, настоящее и будущее»; «Всякая душа знает бесконечное, знает все, но смутно... Наши смутные восприятия суть результат впечатлений, производимых на нас вселенной»; «Эти восприятия производят то беспокойство, которое... представляет нечто, только в степени отличающееся от страдания»⁷. По Лейбницу, «смутные воспоминания» заключают в себе «ту связь, которую имеет каждое существо со всем остальным миром. Можно даже сказать, что благодаря этим маленьким восприятиям настоящее чревато будущим и наполнено прошедшим, все дышит взаимным согласием»⁸.

Сами идеи Лейбница, немецкого философа конца XVII-начала XVIII века, так же как и религиозные представления о «воспоминательных» способностях человека, органически усваивались российской культурой рубежа веков. Под влиянием религиозно-метафизической мысли в культуре утверждались представления об удивительном умении человека вспоминать давнопрошедшее, об его особом свойстве души, которая наделена «смутной, бессознательной, скрытой памятью»⁹ и способна оживить впечатления бывшего, будь то жизнь другого человека или события и явления, оставившие свой незримый след в мире¹⁰. Душа, по словам Р. Штейнера, «хранительница воспоминаний»¹¹. Она обладает глубокой памятью и, самое главное, хранит в себе воспоминания о породившем ее начале¹².

Религиозно-философские размышления о памяти дополнялись научными изысканиями. То, что в метафизике принималось без доказательств, в науке долго обсуждалось. «Ученые много спорили о том, есть ли память чувств»¹³, – свидетельствует Д.Н. Овсянико-Куликовский. Антропологи В. Вундт, Т. Рибо, Г. Тард и др. пришли к заключению, что «аффективную память» нужно рассматривать как естественное явление, не зависящее от воли человека¹⁴.

Устанавливая реальную силу, передающую из поколения в поколение «чувственный опыт» предков, ученые признали ее за инстинктом. «Испытанное чувство, – пишет Овсянико-Куликовский, – исчезает, но наша психика обогащается новым опытом и становится на будущее время более восприимчивою к данному чувству. Эта восприимчивость, приобретенная рядом опытов, может передаваться наследственным путем и, через несколько поколений, превращается в инстинкт»¹⁵.

Но инстинкт – реальная сила, устанавливаемая антропологами, – это то же самое, что и «память чувств», о которой писали метафизики. В частности, А. Шопенгауэр задолго до начала научных исследований о «передаточном механизме» чувств говорил об этом в своих философских работах: «Умиравший в особой форме передает одно за другим все свои чувства и способности своему сыну, в котором они должны отныне продолжаться»¹⁶.

Инстинкт, «память чувств» – это общая кровь и общее сердце человечества. Человек является наследником «сердечной памяти». У него «старое сердце», хранящее мириады стихийных переживаний и нечаянных воспоминаний, когда-то выстраданных человечеством. Оно уравнивает последнерожденного с перворожденным. «Мы, – пишет Л. Шестов, – старики от рождения, в этом смысле так же молоды, как и первый человек»¹⁷. Оно старое, но не дряхлое, «как само не заболевает, так не может произвести болезни в своем организме»¹⁸. Социальной коррозии в основном поддается человек, Личность, возносящая себя «превыше небес», но не «помнящее сердце».

Таким образом, и религия, и метафизика, и наука, по-разному подходу к вопросу о памяти, в конечном счете одинаково оценивали ее как не-

что надличное и объективно данное человеку и указывали на священный источник ее формирования – древность. За древним, «ветхозаветным» человеком признавалось преимущество острее воспринимать мир, быть ближе к изначальному смыслу бытия. «В последних вопросах бытия, – пишет Л. Шестов, – мы несколько не ближе к истине, чем самые отдаленные предки наши»¹⁹. Еще определеннее высказывался Шопенгауэр: «Те, кто значительно ближе нас стоял к возникновению человеческого рода и первоисточнику органической природы, обладали еще, с одной стороны, большей энергией интуитивных сил познания, а с другой стороны, большей ясностью духа, почему они и были способны к более чистому и непосредственному пониманию сущности природы»²⁰.

В первых пробуждениях творческой деятельности формировалась память будущего, и в ветхозаветные времена, по словам Э. Ренана, закладывалось «основание того, что мы представляем из себя теперь, и того, чем мы будем»²¹. И в свою очередь разнообразные наклонности души, порывы сердца современного человека являются, как пишет уже Г. Лотце, «отголоском тех именно впечатлений, что накопились в ту доисторическую эпоху нашего развития»²². «Новый Человек» «бьется только над поверхностным преобразованием того зерна, которое нашел в себе заготовь, не ведая ни его происхождения, ни его судьбы в грядущем»²³.

Наука и метафизика, связав проблему чувственной памяти с историческим прошлым, устанавливали тем самым некую «священность» прошлого. В их антропологических концепциях древний человек выступал выразителем изначальной духовности человечества, он передал в дар последующим поколениям свое искреннее видение мира, еще не искаженное никакими социально-историческими абберациями. По сравнению с современным человеком он обладал преимуществом: у него острее было развито эмоционально-образное восприятие, для него не существовало абсолютно-го деления на субъект и объект, на живое и мертвое, на реальность и вымысел. Все, что его волновало, то для него существовало. Он был лишен беспристрастного, чисто интеллектуального отношения к природе, каким отличается человек нового времени, и осознавал свое родство с ней, которое и поглощало все его существо: разум, волю и чувства.

Интерес к изначальным задаткам человека был столь велик, что Э. Ренан поставил даже вопрос о необходимости создать особую науку – эмбриогению человеческого духа, которая изучала бы первые пробуждения способностей, сформировавшихся некогда в доисторическом прошлом, но унаследованных человечеством²⁴.

Итак, приведенных свидетельств эпохи достаточно, чтобы понять, насколько современным и значимым было обращение Бунина к проблеме памяти, насколько близок был бунинский образ «нового человека со старым сердцем» научным и метафизическим идеям времени. Слова писателя – «И древний человек во мне тоскует» – явились не просто метафорой, но и об-

разным отражением конкретных культурно-исторических идей. И когда в очерке «Инония и Китеж» (1925) он говорит о воспоминании, то вкладывает в это понятие особый смысл, не чуждый, как было показано, целому комплексу религиозно-философских и антропологических суждений о памяти. «А воспоминание, – употребляю это слово, конечно, не в будничном смысле, – пишет Бунин в очерке, – живущее в крови и тайно связующее нас с десятками и сотнями поколений наших отцов, живших, а не только существовавших, воспоминание это, религиозно звучащее во всем нашем существе, и есть поэзия, священнейшее наследие наше, и оно-то и делает поэтов, сновидцев, священнослужителей слова, приобщающих нас к великой церкви живших и умерших»²⁵.

Представления Бунина о «смутных воспоминаниях» человека, о силе и чистоте его первородных способностей как нельзя лучше дополняли «библейские» взгляды писателя. В своих произведениях Бунин говорит о том духе памяти, зародившемся в сердце древнего человека и продолжающем путь «в несметных сердцах» последующих поколений, который соответствует и не противоречит изначальному светлому библейскому духу, воплотившемуся в первые дни творения и существующему затем как первопринцип бытия, как живая, чувствующая и все запоминающая органическая основа.

С другой стороны, проблема памяти заостряет в бунинской концепции человека, помимо религиозно-философских смыслов, и антропологические (собственно природные, биологические): ведь память – это и мистический дар Бога, бытийного всецелого, и психофизиологическая способность человека, наследуемая им из поколения в поколение. Человек, по Бунину, может являть «в себе особенно полный образ своего дикого пращура со всей свежестью его ощущений» (V, 302). Как показывают наблюдения, писатель питал интерес к специальным теориям по проблемам памяти и – шире – к разнообразным вопросам, затрагивающим психофизиологическую сторону жизни. Иными словами, бунинская концепция человека формировалась не только в процессе творческого освоения религиозно-философских настроений культуры, но и в результате взаимодействия с различными научно-позитивистскими идеями времени.

Примечания

К введению:

- ¹ Горский В.С. Историко-философское истолкование текста. М., 1981. С. 23.
- ² Солоухина О.В. О нравственно-философских взглядах И.А. Бунина // Русская литература. 1984. №4. С.47.
- ³ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С.7.
- ⁴ Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем.: 2-е изд. М., 1994. С.31.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Бунин И.А. Собр. соч.: В 9 т. М., 1965-1967. Т.9. С.512. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте с указанием тома и страницы. Ссылки на шеститомное собрание сочинений Бунина (Бунин И.А. Собр. соч.: В 6 т. М., 1987) также будут даны в тексте с пометкой тома буквой «а».
- ⁷ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. СПб., б/д. С.103.

К 1 главе:

- ¹ См.: Келдыш В.А. Русский реализм начала XX века. М., 1975. С.12.
- ² Влияние древнеиндийской философии на творчество Бунина пришло после ближневосточного и легло на уже устойчивый мировоззренческий «каркас», не разрушая, а только усиливая его отдельные стороны.
- ³ В конце XIX-начале XX века Коран в переводе с французского К.Николаева (с арабского на французский перевел М.Казимирский) и с арабского, выполненном Г.Саблуковым, выходил 8 раз: в 1864, 1865, 1876, 1878, 1880, 1894, 1901, 1907 годах.
- ⁴ Коран Магомета, переведенный с арабского на французский переводчиком французского посольства в Персии Казимирским. С примечаниями и жизнеописанием Магомета. С французского перевел К.Николаев. 2-е изд. М., 1865. С.III. Об этом же позже писал и И.Ю.Крачковский: в Коране «идеи эсхатологии, единобожия, этики – библейские, чаще из Ветхого завета, реже из Нового» (Коран. 2-е изд. М., 1986. С.676).
- ⁵ Геккель Э. Мировые загадки. М., 1906. С. 282.
- ⁶ В данном случае не имеется в виду утверждаемая православным христианством истина о том, что Бог един в трех лицах (ипостасях) и что Христос, существовавший от века, был земным воплощением одного из них, – а реконструируется бунинское понимание проблемы.
- ⁷ О «вторичности» Христа и других «преходящих» богов Бунин пишет в рассказе «Братья»: «Здесь , оставшись равнодушным ко всем этим Озири-

сам, Зевсам, Аполлонам, к Христу, к Магомету, я не раз чувствовал, что мог бы поклоняться разве только им, этим страшным богам нашей прародины» (IV, 277).

⁸ Интересно в этой связи вспомнить признание Ветхого завета о тщетности надежд на спасение мира «сыном человеческим» и о блаженстве верующих в Бога-Творца: «Не надейтесь на князей, на сына человеческого, в котором нет спасения. Выходит дух его, и он возвращается в землю свою; в тот день исчезают все помышления его. Блажен, кому помощник Бог Иаковлев, у кого надежда на Господа Бога его, сотворившего небо, землю, море и все, что в них» (Псалтырь, CXLV, 3-6). Конечно, в Псалтыри речь идет не о богочеловеке, не о Христе, однако такого признания достаточно, чтобы понять, с кем и с чем связана «первичность» духовной ориентации человека в мире.

⁹ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб., б/д. Т.3. С.194.

¹⁰ Бунинская «ветхозаветная» ориентация протекала в условиях кризиса христианской веры. В сущности речь идет, судя по наблюдениям А.Камю, об общеевропейском процессе «смерти Христа»: «божественность Христа была поставлена под сомнение... усилиями немецкой идеологии он был превращен всего лишь в символ человекобога, понятие посредничества сходит на нет и воскресает иудаистское видение мира» (Камю А. Человек бунтующий // Иностранная литература. 1990. №6. С.202).

¹¹ Ср.: «Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий правду и являющий милость в тысячи родов» (Исход, XXXIV, 6-7).

¹² О многовековой традиции восприятия христианской Богоматери и с ней связанных и ей предшествующих библейской Премудрости и греческой Софии см.: Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 25-49; а также: Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Из истории русской культуры. Т.1. Древняя Русь. М., 2000. С.520-551.

¹³ Нередко теоретическая и богословская мысль кладет предел между теистическим и пантеистическим. «Пантеизм есть непримиримый враг Богооткровенного учения», – подчеркивает Т. Буткевич (Буткевич Т. Упанишады Вед // Вера и Разум. 1898. №1. Отдел философ. С. 35.). Хотя в живом непосредственном созерцании видимое и «невидимое» легко уживаются друг с другом. Нужен только религиозный опыт, чтобы увидеть совместимость этих форм восприятия. «Понятие пантеизма, – пишет религиозный философ Г.Геффдинг, – означает лишь имманентное отношение между Богом и миром и ничего еще не говорит о том, мыслится ли Бог как личное существо или нет» (Геффдинг Г. Философия религии. СПб., б/д. С. 388).

Еще определеннее высказывается Бердяев: «Нужно протестовать против того разрыва между имманентным и трансцендентным, которое идет от Канта, нужно признать имманентность трансцендентного и раскрыть двери для опыта метафизического» (Бердяев Н.А. Опыты философские, социальные, литературные. СПб., 1907. С. 175.).

¹⁴ Конечно, взгляд «фольклориста» найдет и более глубокую родовую связь творчества Бунина с народными поэтическими воззрениями, обнаружит в нем пласт трепетно-непроясненных фольклорных стихий. Чтобы увидеть изначальное родство, достаточно соотнести изображаемую Буниным смену дня и ночи, закономерность природного круговращения с древнейшими представлениями. «Противоположность света и тьмы, тепла и холода, весенней жизни и зимнего омертвления – вот что особенно должно поразить наблюдающий ум человека... наши праотцы обоготворили небо, полагая там ее (жизни – Г.К.) вечное царство» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1865. Т.1. С.88). Но фольклорный – это иной срез произведений писателя. Обладая своими специфическими характеристиками, он, как видим, поддерживает «библейские» настроения Бунина.

¹⁵ Старую книгу читает землемер, герой рассказа «Белая лошадь»: «Он снял с полки Библию и развернул книгу Иова» (II, 328).

К 2 главе:

¹ См.: Талмуд. Мишна и Тосефта: В 3 т. 2-е изд. СПб., 1902. Т.1. С. 394.

² Значительная часть 1 тома Талмуда посвящена практическим предписаниям человеку, как и когда в повседневной жизни возвращать «первинки» Богу.

³ Ср.: «Ничто не представлено в такой степени случайно, как эти беспокойные и бурные явления, которыми изменяется и нарушается вид видимого нами неба и земли... зависящей от божественной власти порядок и этих предметов скорее скрыт, нежели отсутствует из вселенной» (Творения Блаженного Августина, епископа иппоникийского: В 8 т. Киев, 1895. Т.8. С. 30).

⁴ Современному человеку непривычно в таком ракурсе смотреть на природу и ее явления. Нужны блестящие познания в Библии такого тонкого специалиста, как С.С. Аверинцев, чтобы сегодня сказать:

... в бадье
всегда – воистину вода, и в ней
есть память бездны, осененной Духом, –
больше взгляд не сыщет ничего.

(Аверинцев С.С. Благовещение // Новый мир. 1990. №3. С.3).

Современный филолог-поэт в переживаниях возрождает то, что было характерным и привычным для ветхозаветного мироощущения, но что на рубеже веков оставалось еще живым чувством, находившим образное воплощение в творчестве Бунина.

⁵ Эта строка требует отдельного внимания и конкретного библейского контекста, чтобы ей отозваться в сознании читающего более глубокими смыслами и определенными переживаниями. Она есть краткая поэтическая реминисценция, напоминание о завете Бога с человеком, о котором впервые говорится в книге Бытия: «И сказал Господь Бог: вот знамение завета, который Я поставлю между Мною, и между вами, и между всякою душою живою, которая с вами в роды навсегда. Я полагаю радугу Мою в облаке, чтобы она была знамением вечного завета между Мною и между землею. И будет, когда Я наведу облако на землю, то явится радуга Моя в облаке, и Я вспомню завет Мой... и не будет более вода потопом на истребление всякой плоти» (Бытие, IX, 12-15). Можно также напомнить предписания Талмуда: «Увидя радугу, произносят: «Благословен Верный Своему завету» (Талмуд. Т.1. С. 33).

⁶ В ранних редакциях Бунин вводил в высказывание цитату из Библии: «Но ведь сам Бог любит, чтобы все «было хорошо». Он сам радовался, что его творения хороши. «И поставил Бог светила на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделить свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо...» (VII, 396)

⁷ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1985. Т. 28. Книга 1. С. 63.

⁸ Несмотря на то, что стихотворение «Гайна» (I, 221-222) является художественным переосмыслением мотивов Корана, оно связано и с Библией. Достаточно вспомнить бунинское: «Нет в мире Бога, кроме Бога», – библейское: «Кто Бог, кроме Господа» (Псалтырь, XVII, 32), – или слова из Талмуда: «Он Господь Бог наш и нет другого, кроме Него»; «Нет Бога, кроме тебя» (Талмуд. Т.1. С. 41, 43).

⁹ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 28. Книга 1. С. 54.

¹⁰ В ранней редакции рассказа землемер признавался: «Дед – дьячок, отец – землемер, а я, видно, в деда. В молодости чуть ли не всю Библию наизусть знал» (Па, 446).

¹¹ Ср. состояние Иова: «Обуял меня ужас и трепет, и потряс все кости мои... дыбом стали волосы на мне» (Кн. Иова, IV, 14-15).

¹² В цитирование библейского текста вкралась явная опечатка, не устраненная и в 6-томном собрании сочинений (см.: Па, 289). «Роет ночью землю и восхищается силою», – печатается в текстах рассказа «Белая лошадь», тогда как в Библии: «Роет ногою землю и восхищается силою» (Кн. Иова, XXXIX, 21). В неточной цитате ослаблены причинно-следственные связи. В Библии фраза прочно логически скреплена: лошадь восхищается

силой, потому что роет ногою землю, то есть действительно демонстрирует силу и не прячет ее ночью.

¹³ В образе некоторых хищных птиц Бунин также отмечал «доисторичность», «довременность», «верх путей божиих». Таков сапсан: «И был он страшен, непонятен, таинственен... как воплотившаяся сила той Воли, что в полночный час нас страхом всех соединила...» (I, 209); таков и филин: «Всюду начинают орать хриплыми, блаженно-мучительными голосами филины, и в голосах этих есть что-то недосказанное, довременное, где любовный зов... звучит и хохотом и рыданием, ужасом какой-то бездны, гибели» (V, 122). Аналогичное описание филина встречается и в повести «Суходол» (См.: III, 142-143).

¹⁴ Ср.: «Бездна кажется сединою» (Кн. Иова, XLI, 24).

¹⁵ Описание неба и океана как взаимоотражающихся близких, однородных стихий см. также в произведениях «Туман» (II, 230-234), «Надежда» (II, 268-270), «Море богов» (III, 340-341), «Копье господне» (IV, 123), «Братья» (IV, 274, 276, 279), «Господин из Сан-Франциско» (IV, 311, 327-328), «Соотечественник» (IV, 403, 404), «Отто Штейн» (IV, 408) и во многих стихотворениях.

¹⁶ Бунин был очень внимательным читателем Библии и выделял среди неисчислимого количества песен те из них, которые отвечали его религиозно-философским настроениям. Так, в рассказе «Воды многие» цитируется Псалтырь, песни из 28 и 76-ой глав, стоящие друг от друга на значительном расстоянии, но объединенные писателем общей мыслью: «Дух Божий носился над водой».

¹⁷ Ср.: «Мы – огоньки болота» (I, 291); «Вот опять среди темной равнины к востоку – медленно идущие огни встречного парохода. Мелькает и гаснет, мелькает и гаснет огонек на нем: беззвучно, этими слабыми и бедными знаками, которая дает весть крохотная человеческая жизнь другой такой же, окруженной морьяками, пустынями, безвестностью, смертью» (IV, 123).

¹⁸ Уподоблением человеческой жизни плаванию на корабле по безбрежному морю Бунин создает символический образ человека – «морьяка», постоянно имеющего дело с первостихиями. Жизнь – это плавание: «Ты вошел на корабль, совершил плавание, достиг гавани: пора сходить» (VII, 311); «Мне кажется, что я, как художник, заслужил право сказать о себе, в свои последние дни, нечто подобное тому, что сказал, умирая, Бернар... «Думаю, что я был хороший морьяк» (VII, 347, 346).

¹⁹ В первой цитате имеется в виду бездна океана, во второй – неба.

²⁰ Стихотворение «Потоп» написано Буниным по мотивам «халдейских мифов», но, как известно, библейское сказание о великом потопе близко по духу шумеро-вавилонскому. Ср.: «Шумерская легенда, – указывает Д.Д.Фрэзер, – сходится с библейским рассказом в книге Бытия, поскольку и здесь и там сотворение человека и великий потоп трактуются как два

тесно связанных между собой события первоначальной истории мира» (Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1989. С. 77).

²¹ Одна бездна – бездна смерти, «другая» – это «бездонное небо» (I, 312), в котором находит смерть гриф, гибнущий от руки дикаря, но это и океан, смывающий, поглощающий кровь жертвы («И кровь... смыл океан»). Так в стихотворении «Дикарь» «встречаются» 3 бездны – неба, океана и смерти.

²² Безумному художнику, преодолевающему «мрачные, дьявольские наваждения жизни» (V, 49), грезится то, чего жаждало его сердце... Небеса, преисполненные вечного света... Бог-отец, грозный и радостный, благий и торжествующий, как в дни творения» (V, 49, «Безумный художник»).

²³ О смерти как таинстве, ведущем человека в «отчее лоно», будет сказано ниже.

²⁴ См. также: стихотворение «Как дым пожара, туча шла» (I, 401) и рассказы «Море богов», «Легкое дыхание», «Неизвестный друг», «Ночь» и др.

²⁵ «Происхождение религиозного чувства... оно вытекает из слияния двух первичных эмоций – страха и любви в широком смысле слова (нежной эмоции)» (Рибо Т. Психология чувств: В 2 т. СПб., 1898. Т. 2. С. 284.)

²⁶ Ср.: Такая тишина была,
Что в ней был слышен голос Бога,
Великий, жуткий для земли
И внятный не земному уху,
А только внемлющему духу. (I, 354).

К 3 главе:

¹ «Одним из центральных вопросов духовной культуры любой конкретно-исторической общности является вопрос о преодолении конечности человеческого бытия. Отношение к смерти и представления о посмертной судьбе человека, сложившиеся в общественном сознании, играют исключительно важную роль в формировании системы ценностей и определении поведения каждого человека» (Клочков И.С. Духовная культура Вавилоны: человек, судьба, время. М., 1983. С. 135-136).

² «Библейско»-пантеистическое мироощущение Бунина не позволяло разыграться в его творчестве буддистским представлениям, которые неизбежно привели бы его к пессимистическому Ничто. Хотя буддистская философия и прорывалась на страницы бунинских произведений, но ее настроения блокировались в основном миролюбивым пантеистическим чувством.

³ Ср.: «Всякая плоть, как одежда, ветшает; ибо от века – определение: смертью умрешь... Всякая вещь, подверженная тлению, исчезает, и сделавший ее умирает с нею» (Кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова. XIV, 18, 20); «Братья наши, утомленные и сокрушенные о сей смерти! Подумай-

те в сердце своем об этом (т.е. о смерти). Это вечно пребудет, это тропа от первых шести дней творения. Многие пили чашу сию, многие еще будут пить ее, и питье первых равно питью последних» (Талмуд. Т.І. С. 18).

⁴ По силе выразительности не уступают им и другие строфы восьмой сутты. См.: строфы 1, 4-7, 9. Интересно, что размышления о суетности всякой человеческой деятельности является необходимым элементом развитой культуры, даже такой гедонистической по преимуществу культуры, какой была вавилонская, жившей по пословице: «Ничто не дорого, кроме сладостной жизни». Тем не менее «свой Екклезиаст» был и в Вавилонии: «Только боги с Солнцем пребудут вечно, а человек – сочтены его годы, чтоб он ни делал – все ветер». Причем в подобных размышлениях, как отмечает И.С. Ключков, «и проявляется наиболее полно истинный дух вавилонской культуры» (Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии. С. 152).

⁵ На рубеже веков популярными были не только размышления М. Аврелия о тщете земного. Ср.: «Всех людей, – умозаключает Л.А. Сенека, – которых ты видишь и которых мыслишь где-нибудь существующими, природа скоро призовет к погребению; вопрос только во дне. В одно и то же место надлежит идти всем – скорее или медленнее»; «Ты брошен в мир на один момент. О чем же ты плачешь и чего жалеешь? Труд твой напрасен» (Цит. по: Побединский Н. Мысли Л.А. Сенеки о смерти и бессмертии // Вера и Разум. 1898. №16. Отдел философ. С. 135).

⁶ См. рассказ Бунина «К роду отцов своих» (V, 381, 383), в котором цитируется Псалтырь.

⁷ О.Н. Михайлов, сравнивая идейно-эстетические взгляды Л. Толстого и И. Бунина, пишет о том, что Бунин не имел в себе «силы пророка» (См.: Михайлов О.Н. Путь Бунина-художника // Литературное наследство. Иван Бунин. Книга первая. М., 1973. С. 29). Но как показывает внимательный анализ, «пророческая сила» Бунина проявлялась в тех произведениях, в которых рассматривалось духовно-нравственное состояние общества.

⁸ Наказание пучиной – это один из мотивов Сутты-Нипаты, книги, внимательным читателем которой был Бунин. Согласно буддистскому канону, «тот человек, который грешит, будет низвергнут в пучину бездны на долгое время» (Книга III, сутта IX, 9), а «кто отрекся от всех похотей, кто сорвал с себя все основы и разрушил пустое веселье, тот никогда не погрузится в пучину» (Книга I, сутта VIII, 23).

⁹ Историко-метафизическая параллель между «старым» и «новым» проводится и в рассказе «Старуха». На одном историческом полюсе – греки. Они «могли бы пойти по пути цивилизации и дальше, если бы не изнежились, не развратились и не погибли, как было это, впрочем, со всеми древними народами, неумеренно предававшимися идолопоклонству и роскоши» (IV, 414). На другом – современный мир: «А в далекой столице шло истинно разлитое море веселия: в богатых ресторанах притворялись

богатые гости... худые девицы и юноши, раздевшись донага и увенчав себя стеклянными виноградными гроздьями, яростно гонялись друг за другом, притворяясь какими-то сатирами и нимфами» (IV, 414-415). Зловещие качества цивилизации совпали. Это «апокалиптические знаки», предвещающие во все века о близости конца.

¹⁰ Представляется важным предположить, что Бунин снял эпиграф к рассказу не только потому, что эпиграф был слишком «прямолинейным», дидактичным, но, главным образом, потому, что писатель «заметил», что слова об оплакивании Вавилона говорятся «торговавшими», «обогатившимися», в то время как «к веселию» призывает св. Иоанн Богослов: «Веселитесь о сем, небо и святые Апостолы и пророки, ибо совершил Бог суд ваш над ним» (Апокалипсис, XVIII, 20). Голос «веселия пророков» Бунину был ближе, чем «страх мучений, плач и рыдания» обогатившихся «кормчих и всех плывущих на кораблях» (Апокалипсис, XVIII, 15, 17).

¹¹ Первоначально в рассказе «Отто Штейн» эта фраза звучала так: «Этот ил, эти аравийские и египетские пески, эти первобытные фигуры напомнили о жизни глухой, дикой, ветхозаветной». Если говорить о работе Бунина над словом, то она шла в сторону усиления «синайского» мотива, что особенно заметно проявилось в изображении «плавучего города»: «встречный великан надвигался на нас, резко и фиолетово, подобно горящему магнию, сияя широкими и нестерпимо блестящими лучами своего солнца, потом совершенно затопил нас как бы дневным светом – и с шумом прошел мимо всеми своими этажами, высокими мачтами и черными трубами, золотом освещенных иллюминаторов и раскрытых дверей, за которыми играла послеобеденная музыка в переполненных народом залах... Странное для синайских песков зрелище!» (V, 319). В рассказ «Воды многие» по сравнению с описанием «плавучего города» из рассказа «Отто Штейн» (См.:IV, 411) введены те детали, которые усиливали впечатление от человеческой гордыни (корабль-великан со своим солнцем, с беспечной публикой) и создавали контраст «библейскому» фону произведения.

¹² Насколько важна для Бунина была мысль о «божественной первобытности» человека, показывает запись от 29 декабря 1885 года, сделанная еще неуверенной рукой юноши: «... свойства первобытного состояния души, то есть когда душа менее загрязнилась, и эти свойства более подходят к тому состоянию, когда она была чиста и, так сказать, даже божественна... поэт плачет о первобытном чистом состоянии души» (IX, 340).

¹³ В связи с «библейским» мироощущением упоминание арабов не должно показаться «неуместным», если иметь в виду, что Бунин сближает разные религиозные традиции, выявляя общность духовно-чувственного отношения к миру.

¹⁴ Точно так же «Бог в шуме бури» отвечал землемеру, герою рассказа «Белая лошадь», смущая его рассудок и приводя в отчаяние (см. III, 329).

«В голосе громов Бог говорил» (I, 367) и Моисею, лирическому герою стихотворения «Тора». Кстати, Бог «в голосе громов», «в шуме бури» – это «переходные» состояния библейского Бога от теистического к пантеистическому.

¹⁵ Ср.: «И в небе мне все-таки грезился Некто безмерный, широко простерший длани и молчаливо приемлющий жертву, приносимую ему» (V, 116).

¹⁶ Как указывает П. Вячеславов в «Примечаниях», рассказ «Огонь пожирающий» рассматривался критикой «как протест Бунина против впервые увиденного им в Париже, чуждого для русского человека той поры обряда погребения – кремации» (V, 516), и в частности, сопоставлялся (Сашей Черным) с другим бунинским рассказом «Исход»: «Любопытно сопоставить «Исход» – тихую смерть старого князя – с жутким и сильным рассказом «Огонь пожирающий». Душа поэта словно содрогнулась перед машинно-кошунственным уничтожением праха, лишённого своего последнего «уюта», содрогнулась как-то по-русски, вызывая такую же встречную волну в читателе» (V, 516). Однако оба рассказа, несмотря на разные «национальные колориты» умирения, написаны на одну и ту же тему – «на исход души из тела» (V, 12), в них выражена «сердечная вера» «в жизнь небесную» (V, 114), в притие небом души, независимо от того, предается ли прах земле («Исход») или огню («Огонь пожирающий»).

¹⁷ Кстати, не нужно забывать и об древнеиндийском образе «пожирающего огня»: «Поистине, весь этот мир – лишь пища, огонь – поедатель пищи. Это – высшее творение Брахмана» (Брихадараньяка упанишада. М., 1964. С. 74).

¹⁸ «Размышления» Аврелия, неоднократно издававшиеся в России, начиная с 1882 года, оживляли интерес русского читателя к жизни «внутреннего человека» и стимулировали его раздумья о том, что душа каждого человека является «частью единой божественной души» (Унт Я. Экзегетический комментарий // Марк Аврелий Антоний. Размышления. Л., 1985. С. 177). Интерес Бунина к философской мысли римского императора был устойчивым. Писатель, вероятно, обращался уже к первому – тульскому, 1882 года – изданию «Размышлений», которое упоминается в автобиографическом романе «Жизнь Арсеньева»: «Я вспомнил книжечку изречений Марка Аврелия, распространяемую толстовцами» (VI, 205). С изречения римского стоика начинается и литературное эссе «Освобождение Толстого»: «Высшее назначение наше – готовиться к смерти» (IX, 7).

¹⁹ Впервые на творческое усвоение Буниным идей Марка Аврелия указал С.Т. Вайман, рассматривая «философские образы» «Легкого дыхания» и «Размышлений»: «В философских сентенциях великого римского стоика Бунин находил и открывал... самого себя – формы собственного мироощущения» (Вайман С.Т. Бальзаковский парадокс. М., 1981. С. 111).

²⁰ Бунин употребляет в качестве синонимов не понятия Браман и Атман, как это принято, а Брама и Атман.

²¹ Ср.: «Дыхание в легких, дыхание, идущее вниз, дыхание, разлитое по телу, дыхание, идущее вверх, общее дыхание – таковы дыхания, и все это лишь одно дыхание... Атман»; «Дыхание – люди» (Брихадараньяка упанишада. С. 79).

²² Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 67.

²³ Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1901. С. 97.

²⁴ Цит. по: Минаев И.Н. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского. В 2 ч. СПб., 1878. Ч. 2. С. 234.

²⁵ См.: Солоухина О.В. О нравственно-философских взглядах И.А. Бунина // Русская литература. 1984. №4. С. 47-58; Лобанова Т.Н. Ориентальная проза И. Бунина и духовно-эстетическое наследие народов Востока // Русская литература и Восток. (Особенности художественной ориенталистики XIX-XXвв.) Ташкент, 1988. С. 69-92.

²⁶ Ольденберг Г. Будда. Его жизнь, учение и община. СПб., 1905. С. 358.

²⁷ Там же. С. 273.

²⁸ Там же. С. 371-372.

²⁹ Там же. С. 348, 349.

³⁰ См.: Энциклопедический словарь Гранат. Т.7. С. 61.

³¹ Современники Бунина обратили внимание на сходное решение Библией и Упанишадами некоторых религиозно-философских проблем. См.: Буткевич Т. Упанишады Вед // Вера и Разум. 1898. №1. С. 17. И.Н. Минаев приводит текст из священной книги Брахма Дхарма в качестве прямой библейской параллели: «В начале един Бог был, ничто другое не существовало. Он сотворил все сие. Он вечен, разумен, бесконечен, благ, всесвободен, бесформен, един, не имеет себе подобного, вездесущ, правит над всем, убежище для всего, всеведущ, всемогущ, безусловен, всесовершенен, несравнен» (Минаев И.Н. Очерки Цейлона и Индии. Ч.2. С. 233).

К 4 главе:

¹ Бунин подчеркивает также и такую способность Л. Толстого, как умение помнить не только добиографические события жизни, но и добиографические ощущения смерти, того, «что он испытал когда-то при виде мертвеца» (IX, 143).

² Способностью видеть «взором памяти того божественного, чего никто не понимает» (IV, 385), наделен и верный друг капитана Чанг (См.: «Сны Чанга»).

³ См.: Плотин. Избранные трактаты // Вера и Разум. 1898. №11. Отдел философ. С. 456.

⁴ Англичанин, герой «Братьев», перечисляя события своей жизни, прошедшей в злодеяниях и страданиях, признается: «... только благодаря все-му этому я еще кое-что чувствую и думаю» (IV, 277).

⁵ Говоря о «свайном времени», Бунин имеет в виду доисторическую эпоху, когда люди строили свои жилища на воде, ставя их на сваях. О свайных постройках упоминает в своих трудах еще Геродот. Открыл и описал их Ф. Келлер. О. Шрадер считал, что культура свайного времени относится к древнейшей «арийской» цивилизации, появившейся на территории Европы (См.: Ранке И. Доисторическая жизнь человечества. М., 1901. С. 190-193; Шрадер О. Индоевропейцы. СПб., 1913. С. 37-38).

⁶ В «Прибавлении к трактату Рош-Гашана» помещены стихи «воспоминательные»: «Ты помнишь все дела мира и припоминаешь все творения издревле. Перед Тобой открыто все таинственное и множество сокровенного от дней творения, ибо нет забвения пред престолом славы Твоей... Ты помнишь все происходившее» (Талмуд. Т. 2. С. 445).

⁷ Лейбниц Г.В. Избранные философ. соч. М., 1908. С. 60, 334, 200.

⁸ Там же. С. 198.

⁹ См.: Битнер В. Верить или не верить? СПб., 1899. С. 165-170.

¹⁰ См.: Гирн Г. Анализ вселенной. М., 1898. С. 424-433.

¹¹ Штейнер Р. Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначения человека. М., 1915. С. 49.

¹² Ср.: «Если душа помнит о своей жизни в прежнее время (до воплощения), то она вместе с тем знает, что ... двигаясь около своего центра, душа движется около того начала, от которого происходит, и этим своим движением стоит в тесной связи и в соответствии со своим началом» (Плотин. Избранные трактаты // Вера и Разум. 1900. №22. С. 415).

¹³ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Собр. соч.: В 8 т. СПб., 1909. Т.6. С. 13.

¹⁴ См.: Вундт В. Душа человека и животных: В 2 т. СПб., 1865. Т. 1. С. 463-477; Рибо Т. Аффективная память. СПб., 1899. С. 9-11.

¹⁵ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Указ. соч. Т.6. С. 15.

¹⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2 т. М., 1900. Т.1. С. 291.

¹⁷ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 74.

¹⁸ Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: В 3 т. М., 1873. Т.1. С. 97.

¹⁹ Шестов Л. Указ. соч. С. 80.

²⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.2. С. 157.

²¹ Ренан Э. Собр. соч.: В 12 т. Киев, 1902. Т.6. С. 78.

²² Лотце Г. Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии: В 3 т. М., 1866. Т.3. С. 2.

²³ Там же. С. 3.

²⁴ Ренан Э. Указ. соч. Т.6. С. 22.

²⁵ Бунин И.А. Инония и Китеж // Литературная газета. 1990. 7 ноября. С. 6.

Печатается в авторской редакции
Компьютерная верстка, макет В.И. Никонов

Подписано в печать 24.06.05

Гарнитура Times New Roman. Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Печать оперативная.
Усл.-печ. л. 4,25. Уч.-изд. л. 4,07. Тираж 150 экз. Заказ № 310
Издательство «Универс-групп», 443011, Самара, ул. Академика Павлова, 1

Отпечатано ООО «Универс-групп»