

Алексей Романов

Три эпизода с Сергеем Успенским

Мне бы не хотелось предварять предлагаемое ниже исследование рассказом, кто такой Сергей Успенский и вообще говорить об Успенском «в лоб», как в некрологе, с годами жизни и чего он в этой жизни сделал или не сделал. Его персона должна сама вырастать и вырисовываться из рассказа о нем. Только таким образом удастся избежать литературной иллюзии об «объективной связности» жизненных событий. А избежать такой житейской последовательности нужно, чтобы фигура Успенского не вышла у нас вроде картонной и удобной для разглядывания, а требовала бы от читателя собственных построений.

*Если метафизическая составляющая кому покажется несколько тяжеловатой (а мне и самому так кажется), то виновато в этом только мое философское косноязычие, которое с годами, надеюсь, пройдет. Однако то, что обращение к онтологии органично и с необходимостью вырастает из самого взгляда на Успенского, а не вытаскивается на сцену как *deus ex machina* от бессилия автора или для пущей важности, это, надеюсь, мне удалось показать в своих рассуждениях с достаточной ясностью. А за тяжесть и за длинные сноски пусть читатель меня извинит и даже может их при чтении пропустить, предложив свою трактовку нашего эксцентрического героя, в то время как специалисту они могут быть вполне интересны.*

Есть люди, рассказывать о которых трудно потому, что яркие и запомнившиеся фрагменты их жизни не складываются в целую картину и распадаются на отдельные анекдоты. Можно говорить о жизни Сергея Успенского, как это обычно и делают, перечисляя известные многим его экстравагантные поступки. Моя задача кажется интереснее — попробовать найти объясняющую полноту некоторых эпизодов его жизни, свидетелем или участником которых я был. Тем самым удастся избежать поверхностной развлекательности в рассказе о тех последних 7 годах, что ему оставалось прожить. Впрочем, я остановлюсь только на нескольких эпизодах, способных прояснить кое-что из его характера.

Однако выбор некоей онтологии или ме-

тафизики для такой задачи кажется необходимым по двум причинам. Первая состоит в том, что характер человека глубже, чем мотивы его социального поведения, поскольку наши намерения неизбежно искажаются отношением со стороны наблюдателя, даже будь наблюдателем ты сам. Мы можем здесь вспомнить слова Гераклита, что этос (характер) человека есть его даймон. Вот этот-то даймон или некий гений Успенского и будет нас интересовать в первую очередь, и вовсе не потому, что Успенский сам часто говорил о нем или объяснял свои эксцентрические манеры влиянием этого даймона, хотя действительно — парадоксальность его поступков заставляла искать объяснения пусть даже в даймоне или в странном сумасшествии, но только не в вульгарном пьянстве и желании эпатировать. Подобный даймон есть природа каждого из нас. То, что Успенский часто говорил, что не проживет более 33-х лет, тому свидетелей достаточно. Знавшие Успенского никогда не сочтут эти его слова совпадением. Точно так же как его шутовство и эксцентрика, и в этом убеждался всякий, у кого было на это время, исходили из его умственных намерений и суждений. В нашем небольшом исследовании мы коснемся его даймона именно со стороны, как он давал о себе знать в речи Успенского. Поэтому вторая причина необходимости обращения к онтологии — это природа речи, так необычно проявлявшаяся у нашего героя.

Ведь что в этом отношении было поразительного и парадоксального? Именно то, что его амикошонство перемежалось или сопровождалось неожиданно трезвыми и интересными рассуждениями, отмахнуться от которых уже было нельзя, то есть сразу приходилось как-то иначе смотреть и на его поступки. Надо заметить, что Успенский постоянно проявлял интерес к традиции юродства, как христианского (в том числе византийско-православного), так и восточного. Недаром же он последние 6 лет своей жизни был весьма заметным в Риге (и не только в Риге) адептом тибетского буддизма. Вообще о широте и разнообразных формах его религиозно-мистического любопытства надо говорить отдельно. Нас же в этом контексте занимает скорее глубина его занятий и серьезность предпринимаемых

им усилий в изучении религиозно-философских доктрин.

Моя тетушка, проработавшая в 9-й рижской школе, где учился Успенский, чуть не 40 лет, хорошо помнила и его, и его мать, и вот в связи с каким случаем. Будучи уже в каком-то из старших классов, Успенский напрочь отказался изучать математику и сначала на уроках просто читал какие-то свои книги, а потом и вовсе перестал на эти уроки ходить. Скандал был нешуточный, речь шла об аттестате среднего образования, то есть чтобы Успенскому его не дать и к выпускным экзаменам не допускать. Классный руководитель (та самая математичка), завуч, директор и далее гороно или как там это учреждение называлось, в том числе и родители (мать и ее сестра, поскольку Успенский рос без отца), — все пришло в движение. Дело кончилось миром, аттестат он все-таки получил, но помню слова моей тетушки, тоже математика, но взявшей сторону Успенского: «Да не приставайте вы к нему со своей математикой! Он же книги любит, много вы таких знаете?»

Как потом я сам убедился, и библиотека у него была приличная, в основном по истории, да и сам он впоследствии стал библиотекарем. Не просто библиотекарем, а директором библиотеки и даже еще чего-то, размещавшегося в этом же двухэтажном особняке югендстиля, в Болдерая. Эту должность он занял вроде бы не без протекции Альфреда Рубикса после своего возвращения из Афганистана. Благоволил к нему и тогдашний библиотечный куратор от министерства культуры, Лев Исаевич Галинкин. В то же время начал Успенский учиться на заочном историческом в Даугавпилсе, учился долго но так и не доучился.

Для чего нам эти сведения? Не столько для внешнего портрета нашего героя, сколько именно для его внутренней определенности. Тут две черты. Первая, Успенского вовсе нельзя назвать мечтателем-отшельником, совсем напротив — деятельен, энергичен, на службе официален (в подчинении, кажется, у него было человек 7-10, в том числе и личный водитель с авто). Правда, на сессиях в институте он вел себя несколько иначе, но об этом позже. Вторая черта — его образование. Курса, как говорится, он не кончил, однако в начитанности превосходил и тех, кто кончил. Пожалуй, начитанность была отчасти и беспорядочной, языков у Успенского во всяком случае не было, что для историка даже в то время почти что непростительно. Однако читал он внимательно. И в Диогене Лаэртском, и в двухтомнике Декарта, которые сейчас у меня, много его пометок красным карандашом. К сло-

ву сказать, Декарта он читал особенно, наряду с тибетскими схоластами, и каждый год, и весьма эксцентрически, отмечал его день рождения.¹ Конечно, по учебе ему приходилось писать и рефераты, и курсовые, но из собственных письменных работ у Успенского был, кажется, только какой-то небольшой комментарий на «Цветочки» Франциска Ассизского. И еще как-то под впечатлением от Ницше, не помню уже, чего именно, Успенский вознамерился сам сочинить что-то в этом же роде, заправил чистый лист в печатную машинку и выбил первое предложение: «Смогу ли я?» Потом несколько лет вплоть до самого его ухода эта машинка с заправленным листом и этим одним вопросом так и оставалась на том же месте, на полке возле окна. Но нет, Успенский не забывал о ней. И я сам, и другие замечали, как иногда он среди разговора замолкал и загадочно смотрел в ее сторону.

Наконец, еще одно важное для нас свойство его характера было особо отмечено такими людьми, как В.М. Монтлевич,² первый наставник Успенского по тибетскому буддизму, и В.Г. Степанов, глава гурджиевского движения в России. Наблюдая Успенского после пуджи, Монтлевич обратил внимание всех присутствующих, как надо пить водку и правильно пьянеть, приходя в ликующее и восторженное состояние.³ А после свидания со Степановым Успенский безо всяких разговоров был признан изначально посвященным в высшие степени Ордена и удостоился личного визита Патрона прямо к себе домой. Такое внимание двух иерархов означало, на мой взгляд, простую вещь. Водка тут ни при чем, разве что в платоновском смысле. Успенский не боялся жить и поступать «взаправду», то есть в согласии с самим собой. Именно что не боялся, это-то только и делало его в глазах других юродивым, блаженным или по крайней мере странным. Но именно это «не боялся» в то же время свидетельствовало о его внутреннем благополучии, и этого нельзя было не заметить. А кто ж на самом деле не хочет жить «взаправду», то есть в ладу с самим собой, а не с какими-то там

¹ Даже внешне Успенский походил на Декарта: отпустил мушкетерские локоны, бороду брил, оставляя только усы. Не знаю, как Декарт, но Успенский при этом был еще высок, худ и никогда не сутулился.

² Монтлевич Владимир Михайлович, ученик Б.Д. Дандарона и продолжатель его линии передачи. Философ, переводчик с тибетского, редактор журнала Гаруда, Спб., в конце 80-х и начале 90-х курировал общину тибетского буддизма в Риге.

³ Платон в конце первой и начале второй книги Законов говорит о воспитательном действии опьянения, поскольку у пьяного можно исправить характер. Само собой понятно, что воспитание зависит от того, кто примет в этом исправлении участие.

внешними условностями для внешнего же благополучия, в общем-то ерундовского?⁴ И ведь счастливым по-настоящему ты можешь быть не после того, как добьешься чего-то там и когда-то, а только сейчас, изнутри себя самого. И вот такого счастливого человека и можно было заметить в Успенском, отсюда же у него Декарт и греки. Это и видели в нем иерархи.

Однако спросим себя — а всегда ли жить в ладу с самим собой непременно выглядит как эпатаж и чудачество? Это первое. И второе — как отличить жизнь «взаправду» от жизни «а вот так мне хочется»? Природа человека — вещь умопостигаемая, и потому без метафизики в этих вопросах мы не разберемся, как не разобрались в них до сих пор те, для кого люди подобно Успенскому остаются в лучшем случае нелепой загадкой. Разумеется, онтология нам нужна как призма, чтобы увидеть в преломлении характера Успенского глубину человеческой природы как таковой, то есть соответствие его ситуаций и поступков собственной природе вещей. В самом деле, Успенский и сам задавал себе эти же два вопроса. В частности, в связи со своим интересом к юродивым его очень занимало, как сами носители этой традиции отличают настоящего юродивого и от сумасшедшего, и от притворщика. В этом отношении для нас будет интересным свидетельство Дидро о племяннике Рамо. Предлагаемый фрагмент вполне может служить критерием для узнавания подобных Успенскому, которые не просто «своим характером резко выделяются среди остальных людей и нарушают то скучное однообразие, к которому приводят наше воспитание, наши светские условности, наши правила приличия». Одного этого мало, и это только внешние черты, за которыми, как у актера, может ничего и не быть или насчет чего можно обмануться самому, принимая душевнобольного за пророка. Искренность и глубина поступка тут всегда имели для Успенского первый интерес. Ведь настоящий юродивый обладает некой чудесной и опасной способностью влиять на окружающих, он, продолжим высказывание Дидро, «точно дрожжи, вызывает брожение и возвращает каждому его долю природной своеобычности. Он расшевеливает, он возбуждает, требует одобрения или порицания; он заставляет выступить правду, позволяет оценить людей достойных, срывает маски с негодяев; и тогда человек здравомыслящий прислушивается и распознает тех, с кем имеет дело».⁵

⁴ Особенно если тебе жить осталось несколько лет. А кто знает наперед, сколько каждому осталось?

⁵ Дени Дидро. Племянник Рамо. // Дени Дидро. Соч. в двух томах. Т. 2, М., 1991, С. 53-54.

Но обратимся к более серьезному источнику, к диалогу Платона *Горгий*. Сократ, в диалектической беседе делающий очевидным абсурдность привычных этических представлений, при этом добавляет, что пусть большинство людей с ним не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и в спор с одним человеком — с собою самим (482bc). Речь при этом идет о стремлении дать аргументированный отчет в своих действиях относительно того, что считаешь для себя благом и счастьем. Следует ли напоминать, что большинство людей, как показывают диалоги Платона, руководствуясь в своих поступках различными представлениями о счастье, совершенно не способны связно рассуждать на этот, казалось бы, самый важный в жизни человека предмет.

Словом, мы имеем дело с онтологией поступка, то есть поступок у нас оказывается свидетельством и действием человеческой природы, а не продиктованным обстоятельствами и расчетом деловой или житейской прагматики, то есть именно что происходит не от «так я хочу» или «считаю нужным», чем мы обычно руководствуемся. В то же время здесь нет импульса или аффекта, могущего внешне быть сколь угодно героическим, но бездумным.⁶

Однако не будем полагаться на внешнее впечатление, будь оно для кого-то скандальным или, наоборот, откровением истины. Какая бы то ни было онтология возможна только благодаря принципиальному соответствию природы вещей природе речи-рассуждения. То есть наша способность говорить словами и строить рассуждения и при этом быть понятыми — той же природы, что и наши желания и поступки. Наша речь и слова что-то значат именно потому, что они есть такая же самостоятельная и независимая от нас вещь, как наши желания и жизненные обстоятельства. Стало быть, свидетельство слов может быть таким же онтологичным, как и свидетельство поступков и даже более того — именно свидетельство слов может говорить об онтологии поступка, потому что включает в него и наше понимание, без чего никакой онтологии быть не может.

Если что и приближает нас к бытию, так это наша речь, когда она становится мышлением. В мышлении наши рассуждения и значения слов обнаруживают свою вещьность, самостоятельность и силу, заставляющую следовать за собой. Похожее свойство речи большинству знакомо через поэзию. Таким образом наша задача

⁶ Частая тема в ранних диалогах Платона: может ли мужественный человек быть несправедливым, то есть неспособным верно рассуждать, а проще говоря — глупцом?

стала определеннее и область нашего исследования относится к вопросу о тождестве онтологии поступка и онтологии речи. Но что нам известно об онтологии речи?

В диалоге Платона *Тимей*, посвященном созданию неким демиургом-устроителем всего видимого и умопостигаемого мира⁷ есть фрагмент, в котором пифагореец Тимей говорит о беззвучной речи Мировой Души (37ac). Душа вселенной (παντὸς ψυχῇ) произносит эту речь в каждое мгновение, при этом вращаясь вместе с небом всего космоса. Собственно, само вращение ее это и есть беззвучная речь-логос.⁸ О чем эта речь и зачем Мировая Душа ее произносит? Это безгласная речь представляет собой рассуждение о сущности вещей (37ac), и сущность их такова же, что и самой рассуждающей души, то есть посредством такой речи душа сохраняет связь с причиной своего возникновения. Причина чего-либо возникающего есть в то же время и сущность этого возникающего, то есть говорит о том, что есть эта вещь сама по себе и каковой ей должно быть наилучшим для нее образом. Всякое иное понимание причины возникновения вещей приводит к противоречиям в рассуждениях, как это показано в ранних диалогах Платона при попытке определить сущность справедливости, мужества и так далее. Мировая Душа рассуждает сущностным образом, поскольку она сама и ее речь пребывают в постоянной связи с причиной своего рождения. Ее безгласная речь не дает этой связи расстроиться и распасться и в то же время, как говорит Платон, поддерживает наилучший порядок и всех возникших вещей вообще, убеждая их подражать причине своего возникновения⁹ подобно ей самой,¹⁰ то есть сохранять связь со своей природой. Именно поэтому речь-вращение Мировой Души Платон называет мышлением и познанием (34ab, 36de). Речью о вещах Мировая Душа познает то, что порождает ее и эти вещи, то есть весь видимый и мыслимый нами космос. Для чего ей нужно такое познание? Душа собственно и создана

этим неким демиургом-устроителем как именно познающая запредельную ей и остальному возникшему бытию-космосу причину и потому только и существует, что постоянно пребывает под ее непрекращающимся действием будучи захваченной, одержимой ею, и своею речью о сущности вещей стремится и к своей сущности, со-природной всему возникшему.¹¹ Такое стремление или связь со своей причиной Платон и называет мышлением, благодаря чему как сама Мировая Душа, так и все «телесное»¹² оказывается одновременно и мыслящим, и рождающимся (непрестанно, вечно рождающимся) от мыслимой ими причины.¹³ Такое мышление-стремление и является сущностью всего возникшего. Без такого стремления и речи, это стремление направляющей и побуждающей, никакой Мировой Души и никакого возникновения просто бы не было, как и не было бы и нашей с вами способности говорить, то есть нашей речи. Однако откуда Платон взял эту странную сказку и что она значит?

Пытаясь рассуждать, чтобы объяснить себе самому свои стремления, поступки и убеждения, мы неизбежно оказываемся не только не в состоянии связно изложить себе или другим свои собственные соображения, мы еще испытываем некое этическое принуждение, оказываемся, как говорят в таких случаях, перед выбором — поступать по привычке, как в таких ситуациях «принято», или давать себе и обстоятельствам действовать согласно их собственной природе и подчиняться этой же природе в себе самом, в речах и поступках, какими бы странными они ни казались. Что в такой альтернативе надо считать лучшим и предпочтительным? Выбор оттого и труден, что ясность, что же для меня лучше, неожиданно исчезает, зато возникает сомнение, что же наконец такое это лучшее. И похоже, это лучшее оказывается чем-то иным, нежели мое о нем представление. Как не исследовать, не разъяснить себе самому свое же недоумение? Однако чтобы прислушаться к этому новому в себе стремлению и последовать за ним, требуются и новые, непривычные рассуждения. При чем этическое требование следовать такому стремлению как своему должному и лучшему в поступках и рассуждениях говорит о том, что это должное уже есть и есть всегда, предзаданно, равно как и речь, этому должному соответствующая по сути.

В самом деле, суждение о природе, о

⁷ Отметим, что при создании как видимого неба вселенной, так и ее невидимой и умопостигаемой души (παντὸς ψυχῇ) демиург уподобляет созданное в одном случае некоему совершенному образцу (παράδειγμα), в другом — самому себе. См. фрагменты 28a-29b, 30c-31a и 29d-30b соответственно. Для нашей цели мы ограничимся только указанием на запредельность всему возникшему самой причины этого возникновения, причем возникшим и рожденным для Платона в этом случае является как «видимое», так и умопостигаемое. Ср. *Rep.* 509c9 - ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

⁸ 37b5-6 - ἐν τῷ κινουμένῳ ὅφ' αὐτοῦ φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἡχῆς.

⁹ 30a, 48a, 53b, 56c, 68e, 69b, cf. 29de, 30cd, 31b.

¹⁰ 34c8-b9, 36d8-37a2, 39d7-e2, 92c5-9.

¹² Со-природность всего возникшего означает условность деления на умопостигаемое и так называемое чувственно воспринимаемое. См. *прим.* 7

¹³ 34c8-b9, 36d8-37a2.

сущности происходящего возникает уже не от человека, а сама свидетельствующая об этом жизненная ситуация становится многослойной метафорой об организующей все наилучшим образом беззвучной речи Мировой Души. Значит, данная нам способность произносить и связывать слова и быть понятыми потому и может быть средством или инструментом мышления, что сами эти слова и состоящая из них речь имеют происхождение не от человека, но существуют как движение-мышление Мировой Души, от знания ею бытия. Именно благодаря такой речи-вращению и человек способен на истинные мнения и знания, и именно эта беззвучная речь порождает и нашу способность говорить, дает произносить свой логос.

Далее следует продолжение сказки. Когда Платон говорит, что речь Мировой Души поддерживает наилучший порядок вещей посредством убеждения ($\psi\lambda\omicron\tau\omicron\pi\epsilon\iota\theta\omicron\upsilon\varsigma$ - 48 $\square$ 3, 56 χ 7) их принять такое бытие. Что такое убеждение и означает собственно беззвучную речь Мировой Души нам подтверждает фрагмент 68е, где именно о Мировой Душе (или о демиурге, действующего с помощью Мировой Души) говорится как о направляющей любую возникающую вещь к благу ($\epsilon\delta\tau\epsilon\kappa\tau\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$). То же касается и человека, нашей способности рассуждать, существующей благодаря этому же всеобщему стремлению к благу. Однако природа такой способности обнаруживается только в этическом принуждении, о котором выше говорилось, когда наш внутренний миропорядок внезапно нарушается и мы на какое-то время оказываемся в замешательстве. Тогда-то мы и замечаем свою внутреннюю неустроенность, которую обычно вытесняем внешним распорядком и на которую стараемся не обращать внимания, а в этой неустроенности впервые угадываем действие упорядочивающей силы, перестраивающей все по-своему, но должным и сущностным для нас образом.

Согласно пифагорейцу Тимею человек способен верно строить свой логос, если исправит движение своей бессмертной части души,¹⁴ сбитое при рождении в нашу человеческую жизнь.¹⁵ Исправит — значит уподобит ее стрем-

лению Мировой Души и будет в состоянии так же говорить и рассуждать, но строить речь не безгласно, а человеческим образом. То есть восстановление онтологической природы нашей речи или природной правильности рассуждений ($\lambda\omicron\upsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$) зависит от правильного стремления нашей души, того то есть, насколько верно мы способны выбирать для себя лучшее. Каким образом стремление нашей души может быть исправлено, Тимей говорит в пассажах, посвященных антропогонии, рождению человеческого тела и души (42ad, 44bd, 47ae, 90de). Мы не станем специально разбирать эту мифологию, для нас будет достаточным отметить условие такого исправления, а именно: что наши побуждения и соответствующие действия-поступки говорят вместе с тем и о нашей способности и готовности рассуждать, давать отчет об этих наших действиях согласно нашему представлению о счастье.

Однако что происходит по мере исправления этих наших нарушенных стремлений и суждений? У беззвучной речи и у стремления Мировой Души есть еще одна особенность. В познающем стремлении Мировая Душа и весь космос пребывает в состоянии блаженства, $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\iota\alpha$ (34 β). Такое же состояние блаженства ($\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\varsigma\ \beta\iota\omicron\iota$) есть неременная черта и нашего мышления, то есть онтологического возвращения нашей речи как результата исправления сбитых движений нашей души (68е-69а, cf. 42bd, 43е-44с, 46е ff.).

Стремиться к лучшему и вместе с тем не стремиться к своей природе, к ее узнаванию невозможно. Это стремление и есть само действие природы наших речей и поступков. Открытие такого рода природного, сущностного или этического принуждения, сделанное Платоном еще в ранних диалогах, является основанием и для мифа о Мировой Душе. Неслучайно как антропогенез, так и наша устремленность к знанию своей природы есть условие существования и самой Мировой Души, и всего космоса. Нее в смертном теле, так и при всех последующих лишается ума- $\kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\delta\eta\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \nu\acute{\upsilon}\nu\kappa\alpha\tau'\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\epsilon\ \acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\ \gamma\iota\gamma\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$, $\delta\tau\alpha\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \sigma\acute{o}\mu\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\theta\eta\ \theta\eta\nu\epsilon\tau\omicron\nu$ (44a7-b1, cf. 90d1-2, *Rep.* 602c12-d1) говорит о такой известной всем вещи, как о необходимости усилия, чтобы преодолеть рассеянность при решении какой-либо задачи, что совсем не просто а иногда даже и невозможно, а во-вторых, продолжим ту же аналогию, сама формулировка задачи, если преодолеть рассеянность удалось, возможна при условии уже предзаданного и независимого предмета исследования, чем бы он в конце концов ни оказался. То есть это предзнание вместе с привычной рассеянностью каким-то чудом в нас уже содержится, в противном случае никакая формулировка была бы невозможна. Подобные парадоксы Платон рассматривает в средних диалогах *Менон* и *Федон*, там же предзнание получает объяснение в мифе о воспоминании (анамнезисе) душой своих прошлых жизней.

¹⁴ Бессмертная часть души человека создается демиургом из того же состава, что и Мировая Душа (35ab), но менее чистого (41d). О двух смертных частях души, яростной и вожделеющей, Платон говорит в 69с ff., и для нашей цели такое разделение можно не рассматривать.

¹⁵ Платон говорит об этом в мифе о создании человека, его тела и бессмертной части души (42a3-b1, 43a4-44b1, 69cd). Заметим, что взаимозависимость тела и души свидетельствует об условности их разделения. См. об этом *прим. 7* и *прим. 9*. Тезис Платона о том, что бессмертная душа как при первом рожде-

больше и не меньше. Платон прямо говорит об этом в 41b6-c2 и в 92c, cf. 39e3-40a2. Вывод впечатляющий, в буквальном смысле космический, и теперь самое время обратиться снова к нашему герою, к Сергею Успенскому.

Три эпизода с Сергеем Успенским мы будем рассматривать в той же последовательности, в какой Платон в *Тимее* повествует о создании космоса, то есть начнем с космогенетического ракурса и затем перейдем к ракурсу антропогенетическому. Посмотрим, удастся ли нам найти в его поступках и в связанных с его участием обстоятельствах действие онтологического начала.

Первый эпизод по времени относится к началу 90-х, когда Успенский, будучи студентом-заочником исторического факультета в Даугавпилсе, был директором библиотеки-клуба в Болдераях. В то время он как директор такого учреждения получил неожиданный и ранее совершенно немыслимый простор и самостоятельность для всяческих экспериментов в социо-культурной материи, ранее совершенно немыслимых. В своих смелых начинаниях он имел и покровителя из министерства культуры, Л. И. Галинкина, человека весьма энергичного и без чиновных ограничений. К некоторым своим проектам Успенский привлек и меня. Назову только созданную им лабораторию по изучению ритуальных церемоний и психических состояний, сумбурная деятельность которой вполне отражала наши тогдашние настроения. Однако речь пойдет о другом. В это же время у него с его министерским покровителем Галинкиным возникла идея книгоиздательства и книгопродажи. Начать было решено отчего-то с растиражирования Дао дэ Цзин, не помню уже в чьем переводе. Никто тогда, конечно, правами переводчика или издательства не интересовался, но какая-то приличная случаю оригинальность все-таки требовалась. Мне было поручено сочинить предисловие и тем самым сделать издание этой книги совершенно самостоятельным. Что может написать человек, не имеющий никакого отношения к синологии и ничего кроме русских переводов Лао-цзы и Чжуан-цзы не издававший? Однако я смело взялся за дело и так отпечатал на машинке «Эрика» одну страницу романтического вступления о загадках культуры вообще и Дао дэ Цзин в частности. Экземпляра было два. Один отправился в Питер на рецензию нашему общему учителю по тибето-бурятскому буддизму В.М. Монтлевицу, о котором уже упоминалось. К слову сказать, В.М., сам склонный к литературности, отнесся к моему стилистическому упражнению вполне сочувственно. Другой экземпляр был передан Успенскому, и вот какие

обстоятельства тому сопутствовали и к чему это привело в дальнейшем.

Мы встретились у фонтана в парке на Эспланаде, где Успенский сразу же и прочел весь этот небольшой кусок. Он ему понравился. Это было как раз то, что надо. Теперь предстояло спокойно и не торопясь обдумать прочитанное, сделав его предметом созерцания. Была середина мая, ничто не мешало превосходной прогулке, и мы направились к Домской площади. Проходя мимо одной из многочисленных художественных галерей, Успенский заметил вывеску с китайскими иероглифами. Эта оказалась выставка китайской живописи, причем сам автор-китаец был тут же. Немедленно в голове Успенского возникло решение, что все идет как нельзя лучше и следующее, что нам необходимо сделать, это попросить настоящего китайца на оборотной стороне моего машинописного предисловия к Дао дэ Цзин тушью и кисточкой изобразить настоящий иероглиф Великого Пути, Дао. Он нам в этом не откажет. Тогда-то, дескать, предисловие к Дао дэ Цзин и будет настоящим и совершенным произведением, достойным своего содержания. Чувствуя какую-то неприличную авантюриность этого его внезапно побуждения, я все же виду не подал и смело шагнул в выставочный зал следом за Успенским. Китаец действительно нам не отказал, но договорится с ним оказалось неожиданно трудно. Ни на каком другом языке, кроме китайского, он не говорил.

При китаец была барышня, переводившая на латышский, на котором не говорил Успенский, и мне пришлось самому вести эти переговоры. Оказалось, что ни барышня, ни китаец не знают, что такое дао, хотя и по разным причинам. Барышня просто не знала, что такое даосизм, соответственно ничего не могла знать ни про Лао-цзы, ни про Дао дэ Цзин, а для настоящего китайца наше произношение (мое произношение) *дао* через *д* было совершенно неузнаваемым. В конце концов я вспомнил, что в английском языке *дао* произносится как *Tao*, что ближе китайскому, соответственно и даосизм будет звучать как *Taoism*, и с фонетической транскрипцией мы в конце концов разобрались. Хуже оказалось с самим изображением. Трудность состояла не в том, чтобы растолковать, что вот-де это введение к книге Лао-цзы о *дао* и *дэ* и потому на обратной стороне печатного текста нам нужен иероглиф Великого Пути. Это китайский живописец отлично понял и счел совершенно естественным, чем неожиданно для меня засвидетельствовал конгениальность Успенского (тот, к слову сказать, и глазом не моргнул, потому как и не сомневался). Трудность оказалась в том, что

ему непременно надо было знать имя автора, то есть мое, а узнав, написать это мое имя тушью внизу иероглифа и тоже в китайской каллиграфии и иероглифике. Эта передача фонем, в которой мне помогали участием и барышня-переводчица, и Успенский и было самым сложным в нашем деле. Хорошо хоть звука *p* в моем имени не оказалось, иначе не представляю, как тут быть с китайской фонетикой, окажись имя не Алексей, а Сергей. В довершении обратная сторона предисловия с великолепным изображением Дао и моего имени была припечатана личным оттиском самого каллиграфического мастера, красной печатью, и вся эта возня наконец закончилась.

Успенский был удовлетворен, теперь стало все как нельзя лучше. Причем лучше настолько, что когда авантюра с книгоизданием сорвалась, это предисловие с иероглифом осталось у него. Дома он водрузил его на свой ламаистский алтарь, иероглифом «на зрителя» рядом с ваджром, колокольчиком-дильбой, чашей для подношений и другими святынями. Во время поездок в Даугавпилс на сессии он тоже брал его с собой. Тут начинается вторая и последняя часть этой истории.

На сессиях Успенский вел себя следующим образом. Селился в центральной гостинице, в отдельном номере. На занятия ходил какие хотел. Скажем, на своих лекциях я видел его только один единственный раз, еще не зная, что он такое. Второй раз мы увиделись в ресторане его гостиницы и потом встречались уже где придется. Главные же события в период сессии для Успенского были связаны, кроме собственно занятий, с двумя вещами. Первое — это город, где ему не надо быть директором библиотеки-клуба. Следственно, этот отрезок времени можно посвятить не социальной роли, а, скажем, ничем не ограниченному самопознанию. Второе — это именно отдельный номер в гостинице, где и происходила главная церемония такого самопознания. Успенский сооружал в номере алтарь. Для этой цели великолепно подходил полагающийся его апартаментам зеркальный трельяж, где он размещал привезенные с собою сокровища, в числе которых был, конечно же, и мой иероглиф.

Для заочника сессия как и для римского легионера война — праздник, и Успенский целиком придерживался этой традиции, но с важной оговоркой. После дней трех-четырех основательного разгула он вдруг оставлял веселье друзей и запирался у себя в номере тоже дня на три, от возлияний при этом воздерживаясь совершенно. Сам никуда не выходил и никого не принимал. Он ждал даймона, и даймон являлся.

Для этого и нужен был алтарь. Об этом даймоне и о том, что происходило в этом трехдневном одиночестве Успенский упоминал неохотно, но не по причине чего-то для себя неловкого. Напротив, он как-то удивил меня своим толкованием известного стиха Блока, в котором «пьяницы с глазами кроликов// «In vino veritas!» кричат», а именно последней строчки: «Ты право, пьяное чудовище! Я знаю: истина в вине». Я никогда не понимал, что это за «пьяное чудовище» и к кому это обращается Блок. Для Успенского тут тайны не было — это «оно», как он его называл, к нему именно и приходило в дни его затворничества, именно «его» он и ожидал.

Можно ли здесь говорить о каком-то синдроме *delirium tremens*? Вещь эта во всяком случае неизученная, а какое-либо вульгарное психиатрическое объяснение, не говоря уже о подобном вмешательстве, здесь и в голову никому не приходило, то есть физиологически и социально в тот период все обстояло благополучно, а другого периода у Успенского и не было. Еще не будем забывать, что дело происходило в гостинице, и номер Успенского убирался каждый день, менялось постельное белье и прочее, то есть он был достаточно время на виду и опасений у персонала не вызывал.

Но вернемся к алтарю и иероглифу. После окончания его затвора на алтарном подзеркальнике среди других святынь моего листка уже не оказалось. Как выяснилось, мой Дао сгорел. Сгорел от пламени алтарной свечи, дуновением сквозняка притянутый к горячему огню и моментально вспыхнувший. Успенский и не шелохнулся, чтобы предотвратить пожар и спасти иероглиф. Наоборот, ничем не нарушил естественный ход вещей и событий. «Лучше ничего не делать, чем стремиться к тому, чтобы что-либо наполнить».¹⁷ В самом деле, что же это будет за алтарь, если вмешиваться в его сакральное пространство? Лист сгорел быстро и никакого следа на подзеркальнике не оставил. Речь-иероглиф сама вернулась в безмолвие Мировой Души, о котором говорит Платон, и вернулась при самых недвусмысленных обстоятельствах. «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии»,¹⁸ соответственно и «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао». Мое предисловие получило еще одно подтверждение своей подлинности. Как автор я был польщен, создав такой шедевр. Но такому шедевр автору не нужны. Экземпляр, отосланный В.М. Монтлевицу, скорее всего тоже исчез, хотя

¹⁷ Здесь и ниже цитаты из Дао дэ Цзин даны в переводе Ян Хин-шуна, 1972 г.

¹⁸ Сравнительно с онтологией Платона см. прим. 7.

и менее драматично. Ведь при этом не было ни Успенского, ни алтаря с Дао-иероглифом, необходимых условий этого космического события.

Второй эпизод тоже случился в Даугавпилсе, но на несколько лет позже предыдущего. Успенский тогда уже не был студентом, а я преподавателем. Стояла середина жаркого и сухого августа. Мы вдвоем оказались в пригородном лесу, что у озера Стропы. Место это холмистое, как дюны, заросшие старыми соснами. Была ночь и полная луна. Мы сидели на краю высокого обрыва. Прямо под нами внизу в котловине между холмами располагалась Стропская эстрада, раковина-сцена и до сотни рядов скамеек. Здесь проводились праздники Песни, но сейчас эстрада была пуста и раскрытый зев ее гигантской раковины был под нами. Ровный свет луны позволял видеть все детали развернувшейся перед нами картины настолько отчетливо, как это не бывает при дневном освещении. Это был античный театр. Темный недвижимый лес вокруг, большие яркие созвездия, какие бывают в это время, и звенящая тишина дополняли декорации. И когда мы с бутылкой перцовки расположились в виду такого сомнамбулического пейзажа, я успел догадаться, что спокойно мы отсюда не уйдем. Так и произошло. Оценив развернувшуюся перед нами великолепную панораму, Успенский предложил немедленно спуститься вниз, к эстраде, и разыграть под луной и на пустой сцене драматический диалог в стихах, отпивая по очереди из бутылки. Не каждому в жизни предоставляется такой случай. Такой случай в жизни предоставляется не каждому, и было бы малодушием упустить эту редчайшую возможность было бы малодушием. Возразить я не мог и мы сошли вниз, прихватив бутылку с собой.

В таких обстоятельствах оставаться безучастным значило, наоборот, не дать нашей речи обрести свое вещное, природное стремление. Когда во время лунатического сна пробуждается странная и непонятно чья речь, хотя и мною произносимая, движением каких сил это происходит и о чем свидетельствует? О существовании скрытой от человека речевой природы как об истоке его судьбы и вещей догадывался не только Платон. Теоретик и философ театра Антонен Арто различает прикладной, мертвый язык социальной и психологической обыденности и язык самостоятельно живущий, язык самих вещей.¹⁹ Собственно и задачу театра

¹⁹ Что касается театральной режиссуры, здесь Арто противопоставляет письменный, то есть заранее заготовленный драматургический текст языку живого сценического действия. При этом язык-клише следует понимать шире - как язык лишенный порождающей его связи с вещами. Трудно

Арто видит в замене обычного словесного языка языком, как он рискованно выражается, совершенно иной природы, «чей исток будет таиться в еще более скрытой и отдаленной точке мышления»,²⁰ а сцена при этом служит необходимым пространством для рождения языка посредством произношения, жестикуляции, всего сценического ритма.²¹ Это вновь рожденная речь не должна превращаться в обычный язык. «Даже если язык слов и сохраняется здесь, он должен выступать всего лишь средством смены направления и промежуточного всплеска внутри растревоженного пространства...» Поэтому театр есть экспериментальное подтверждение глубинного тождества сценического действия человека и действия самих вещей.²² Наконец, в следующей фразе Арто максимально приближается к нашей интерпретации единства речи и поступка: театр философски примиряет нас со Становлением (sic) и подсказывает нам «тайную мысль о переходе и перевоплощении идей в вещи»²³ Такая речь рождается из волевого усилия, из нечленораздельного гула и темноты и вместе с мимикой, жестами, интонацией заставляет прямо на сцене говорить сами вещи, которые исходят не из уже оформившейся речи, а возникают только в проговаривании.²⁴

Однако Платон говорит нам больше. Мирровая Душа своей беззвучной речью держит вещи в постоянном напряжении мироустройства, которое Платон называет переубеждением изначально пребывающих в беспорядке вещей²⁵ для направления этих вещей к наилучшему для них состоянию, к бытию (*Tim.* 68e).

удержаться, чтобы не вспомнить здесь Платона, который в диалоге *Федр* противопоставляет язык письменный языку живому, рождающемуся в процессе живой незаготовленной речи. Только последняя может привести говорящего к знанию собственной природы и блага.

²⁰ А. Арто. Письма о языке. // Антонен Арто. Театр и его двойник. М., 1993, С.119-120.

²¹ Там же, С.117.

²² Там же, С.118.

²³ Там же, С.118-120.

²⁴ Там же, С.120-122, 130-132.

²⁵ См. об этом *Tim.* 48a, 53b, 56c, 69b. Тем самым наша собственная неорганизованность в устремлениях и желаниях, то есть сбитость нашей души в том случае, конечно, когда мы ее замечаем при неудавшейся попытке речевой связности (см. выше С.4-5), представляет аналог изначальной неупорядоченности и всего космоса, причем эта неупорядоченность постоянно присутствует в общем миропорядке и является условием поддержания этого миропорядка. И более того, Платон источник такого рода постоянно возобновляющейся неупорядоченности считает условием всякого возникновения и порядка, предшествующим всякому рождению (52d, cf. 58ac, 81b).

Как происходит узнавание такого рода стремления и захваченность им, Платон говорит в 47c4-d6 и 47d7-e2, а именно о посредстве ритмической организации звучания нашей речи и слуха, связанных с музыкой и телодвижениями.²⁶ Такое посредство позволяет отличить стремление к благу и счастью от желания только удовольствий. Само построение стихотворной ритмической речи (ποίησις — *изготавливаю, делаю, по...ποίησις* -создание, произведение; др.-греч.) невозможно без обращения к сущности языка, со-природной бытию и всех вещей. Можно ли в таком случае говорить о поэзии как способе этического принуждения сродни требованию непротиворечивых суждений в тех ситуациях, о которых мы говорили выше и темой чего делает Платон свои ранние и средние диалоги? Отношение к поэзии и поэтам у Платона достаточно ревнивое, но мы его оставим в стороне, ограничившись только надежным тезисом: поэзия может и не быть философией, но философия без поэзии уже не философия. То есть философствование или поиск суждений о бытии невозможны без одержимости организующей силой этого бытия, без захваченности собственным стремлением к благу как движением своей природы еще до всяких достигнутых суждений о бытии, то есть до знания. В поэзии тоже проявляется самодействие нашей речи, но не посредством возникающих в наших попытках рассуждать противоречий, а за счет ее ритмической самоорганизации. Такая самоорганизация, согласно фрагментам 47c4-d6 и 47d7-e2 из *Тимея* тоже исходит из безгласной речи Мировой Души, исправляет хаос наших побуждений и мнений и приводит природной правильности суждений²⁷ и к счастью.

Вещь довольно известная — достаточно некоторое время постараться говорить в каком-то стихотворном размере, пусть даже без рифм, и речь скоро сама начнет складываться в нужном ей ритме так что даже потом и остановиться трудно. При этом начать можно говорить что ни попало, и глядишь появляются и осмысленные фразы, а два-три слова свяжутся в удачную метафору. Что же до загадочности и невнятно-

го глубокомыслия таких произведений то этого там хоть отбавляй. Однако у нас все-таки был диалог, мы старались понимать друг друга и сообразно тирадам и репликам говорящего давать ответ.

Могу вообразить впечатление от нашего сценического кривлянья у какого-нибудь случайного прохожего (хотя воображаемый свидетель в это время и в этом месте едва ли не большая редкость, чем само наше действие)! Голоса наши звучали прекрасно, лунный свет заливал сцену лучше всякой рампы и софитов, сцена для двоих была огромной, но в мизансценах мы использовали ее всю. Вероятно, паясничали мы не менее часа-полтора, пока не допили перцовку, но и после этого остановились не сразу. Смогу ли я повторить что-либо из тогда произнесенного? Бывает, что кажущееся попервоначалу интересным по прошествии времени выходит скучным и бездарным. Самое же удивительное, что ни я, ни Успенский даже вспомнить не могли, о чем же у нас более часа шла тогда речь, да еще в стихах, что казалось бы легче запомнить. Но нет, все было как в лунатическом сне. Ведь и в обычном сновидении случаются стихи, но попробуй-те по пробуждении их записать. Да и стоит ли... Арто бы счел, что не стоит.

Такое речевое свидетельство уже не космической, как в случае с иероглифом дао, а нашей человеческой природы для Платона имеет не только поэтический, но и пророческий, пророческий характер. В самом деле, тогда как толковать поэзию дело нестоящее,²⁸ одержимость сиюминутным речевым потоком настолько неопределенна относительно своего источника, что нуждается в трезвых толкователях (*Tim.* 71e-72b). Согласно Платону, одновременно поэтом-профетом и толкователем мантических проявлений своей души может быть только философствующий²⁹ Свидетельство тому, как возникает и происходит такое самотолкование, мы найдем в третьем эпизоде.

В этой истории я участия не принимал и знаю о ней со слов Сергея Мазура. В то время они с Успенским были одержимы созданием педагогического семинара и исследовали для этого этическое начало педагогики. Когда-то они

²⁶ О философском воспитании, обязательно включающим и занятия музыкой, Платон говорит во многих диалогах. В *Федоне* (60c3), например, что ближе нашему случаю, музыка и поэзия становятся непрямым условием философствования. См. также о философско-поэтической одержимости в *Пире* и *Федре*. Весь диалог *Тимей* представляет собой поэтический миф.

²⁷ Арто говорит, что задача живой речи — поэтически повторить путь возникновения языка, а произведение такого рода происходит уже не в мозгу автора, а разворачивается в природе и в реальном пространстве. А. Арто. С. 122.

²⁸ Ибо ни как сами авторы не могут вразумительно объяснить смысл своих произведений, так и само произведение, оставаясь только записанной чужой речью, допускает слишком произвольное толкование. Об этом см. *Ion* (passim), *Prot.* 347c3-348a5, *Phdr.* 275d-276a, cf. *Symp.* 198a-201c, *Rep.* X, *Phdr.* 248de.

²⁹ О мантической или вещей природе нашей души (μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ) см. *Phdr.* 242c3-7. В этом же фрагменте Сократ говорит о себе как о мантике для самого себя (εἰμι δὲ οὖν μάντις μὲν).

были однокурсниками, но закончил курс только С. Мазур, образом жизни, аккуратностью трезвостью и педантизмом кардинально отличавшийся от Успенского. В этой паре Мазур представлял практическое направление, поскольку учительствовал, Успенский же взял на себя проектерско-теоретическую часть. Все подробности их совместной деятельности С. Мазуром тщательно записывались и составляют, по его словам, восемь общих тетрадей. Будет ли их содержание когда-либо обнародовано, кто знает? Однако к делу.

Интересующая нас беседа состоялась во время прогулки уже к известному нам фонтану на Эспланаде, где Успенский любил сидеть на скамье напротив и подолгу следить за падением водяных струй. С. Мазур на ходу с азартом делился своими последними изысканиями, Успенский вышагивал молча и с такой невозмутимостью, что невозможно было понять, слушает он или нет. Закончив изложение очередной выкладки, Мазур наконец потребовал и оценки: «Ну и как, правильно я думаю?» и тотчас же безо всякой паузы, будто заранее готовый, получил совершенно уничтожающий ответ: «Нет, неправильно!» Воображаю, как можно буквально онеметь от такого бесцеремонного отзыва. Конечно, Мазур, как и любой на его месте, тут же начинает допытываться: «Как неправильно? Где именно? Почему неправильно?», — и получает такое же наглое и бесцеремонное объяснение: «Раз спрашиваешь, значит не знаешь. Знал бы, не спрашивал!» Это событие для Сергея Мазура, как он сам считает, оказалось чем-то вроде пробуждения, поворотом если не к методу, то к совершенно новому и принципиальному взгляду на мышление. Уточняющей аналогией к этому случаю может быть история о дохлых коровах и Атмане, рассказанная Пятигорским на II-ом симпозиуме в Звартаве. В индийском селении случился мор, все коровы пали, и вот в лес к учителю-отшельнику приходит житель этой деревни и спрашивает: что делать? все коровы пали, голод надвигается. «Нет», — отвечает учитель, — коровы не могут пасть, потому что Атман не умирает». «Да нет», — говорит пришедший, — «я о коровах, а не об Атмане». «А!», — рассердился отшельник, — «а зачем тогда пришел? О коровах... я ему об Атмане, а у него коровы видите ли передохли! Ну и возвращайся к своим дохлым коровам!» То есть вот случай, когда можно начать думать иначе, даже просто начать думать. Ну а можно вернуться дохлым коровам.

Однако что же собственно тогда произош-

ло между Успенским и Мазуром? Не будем оригинальными и снова обратимся к Платону. В ранних, средних и поздних диалогах при всех изменениях в методологических принципах обязательным условием для мышления остается очистительная процедура, целью имеющая достичь очевидности и признания собственного невежества,³⁰ особенно что касается наших намерений и поступков. Такое признание может случиться в диалектической беседе, иногда называемой Сократом родовспоможением, а свою роль при этом он сравнивает с делом повитухи.³¹ О том, что такое признание есть вместе с тем и этическое требование, было довольно сказано выше. Платон весьма подробно анализирует это состояние неожиданного оцепенения во время исследовательской беседы и при этом никогда не говорит, что такая самопроверка может по достижении знания оказаться ненужной. Напротив, постоянно держать свою речь в напряжении ее самопооявления значит видеть и ходы своих рассуждений, каждый шаг которых был бы пересмотром шага предыдущего. Поэтому признание правильности результата либо не значит ничего, либо говорит о собственной слепоте рассуждающего. Это ли имелось в виду Успенским нашего последнего эпизода?

Предвидя уместную критику читателей этого эссе, возражу себе сам. Кажется, что забавы ради под онтологию можно подвести что угодно. Пожалуйста, было бы интересно об этом думать. А что значит думать? Мышление приводит к необходимости обратиться к работе с соответствующими первоисточниками или по крайней мере обязывает знать о них, чтобы было с чем сравнивать серьезность и своих намерений. А как еще ты себя проверишь? Но для чего думать и иметь дело с первоисточниками, неужели ради сомнительного достижения увидеть в анекдоте онтологию? Опять же забавы ради? Отвечу так: чтобы не упускать из виду подобно нашему герою, насколько нам удалось его понять, собственное влечение к счастью.

³⁰ О признании собственного неведения как об очистительной процедуре Платон подробно говорит в позднем *Софисте*, 230 ff.

³¹ *Thaet.* 149 ff.