

Известия Южного федерального университета.  
Филологические науки. 2024. Том 28, № 1  
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Научная статья  
УДК 821.161.1  
ББК 83.3  
DOI 10.18522/1995-0640-2024-1-123-134

## **ПУТЬ С ВОСТОКА: И. А. БУНИН И Н. К. РЕРИХ О ЕДИНСТВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА (ЛИТЕРАТУРНО-ИСТОРИОСОФСКИЙ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ)**

*Геннадий Юрьевич Карпенко*

Самарский национальный исследовательский университет имени академика  
С.П. Королева, Самара, Россия

**Аннотация.** И. А. Бунин и Н. К. Рерих воплотили в своем творчестве концепцию цейлоно-индийского пути европейских народов, представив ее в образах единоутробного братства, колыбели человечества, культурного родства с прародиной. Анализ филологических и историсофских работ XIX в. позволил выявить две разнонаправленные тенденции в решении восточного вопроса: одна из них нашла выражение в лингвокультурологических построениях и в творчестве Бунина и Рериха, другая – в высказываниях о европейском превосходстве над «отсталым восточным человечеством» (Фихте, Гегель, Тайлор).

**Ключевые слова:** *И. А. Бунин, Н. К. Рерих, Цейлон, Индия, Россия, Европа, антропная память о единстве человечества*

**Для цитирования:** *Карпенко Г. Ю. Путь с Востока: И. А. Бунин и Н. К. Рерих о единстве человечества (литературно-историсофский и антропологический контекст) // Известия ЮФУ. Филол. науки. 2023. Т. 28, № 1. С. 123–134.*

Original article

## **THE WAY FROM THE EAST: IVAN BUNIN AND NIKOLAY ROERICH ON THE UNITY OF MANKIND (LITERARY, HISTORIOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL CONTEXT)**

*Gennady Yu. Karpenko*

Samara National Research University, Samara, Russian Federation

**Abstract.** Ivan Bunin and Nikolay Roerich created the concepts about the Ceylon-Indian way of the European peoples, expressed them in the images of uterine brotherhood, cradle and cultural kinship with the ancient civilization. The analysis of philological and historiosophical sources XIX century allowed us to outline two multidirectional trends in solving the Ceylon-Indian question: one of them found its embodiment in linguistic and cultural constructions and in the works of Bunin and Roerich, the other – in statements about European superiority over “backward Eastern humanity” (Fichte, Hegel, Tylor).

**Key words:** *Ivan Bunin, Nikolay Roerich, Ceylon, India, Russia, Europe, anthropic memory of the unity of mankind*

**For citation:** *Karpenko G.Yu.* The Way from the East: Ivan Bunin and Nikolay Roerich on the unity of mankind (literary, historiosophical and anthropological context) // *Proceedings of Southern Federal University. Philology.* 2023. Vol. 28, № 1. P. 123–134.

## Введение

Духовно-нравственный потенциал Востока в решении антропологических и цивилизационных проблем возбуждал интерес у таких ярких представителей отечественной культуры, как Н. К. Рерих и И. А. Бунин. Для Рериха индийский Восток был постоянным источником художественного вдохновения и философско-этического учения: он сформировал и образ жизни художника, и систему его гуманистических ценностей. Для Бунина увлечение Востоком стало определяющим в выражении сокровенной мысли о единстве человеческого пути, чувства духовно-кровного родства всех живущих на земле людей. Оба – Бунин и Рерих – хотя и шли разными путями, но были едины в понимании глубокой чувственно-антропологической связанности русского человека с цейлоно-индийской прародиной.

Проблема восточного пути европейского человека, единого «антропологического кода», восходящего к цейлоно-индийскому пространству, – как она оформилась в культуре конца XIX – начала XX в. и как она нашла разрешение в творчестве Бунина и Рериха – нуждается в более пристальном сопоставительном рассмотрении и типологическом обобщении, и именно в контексте филологических, историософских и антропологических идей и настроений того времени. Осмысление цейлоно-индийской проблематики в творчестве Бунина и Рериха и применение контекстно-типологического подхода в описании заявленной проблематики позволяют актуализировать и прояснить очень важные для современного национального понимания разнонаправленные возможности филологических и историософских идей XIX в. Дело в том, что они нашли отражение как в культурологических и художественных концепциях о единстве человечества, так и в идеологических построениях противоположной направленности, которые дают о себе знать в европейской политике и дискурсивной практике до сих пор [Волгина, Лазовская, 2023].

## Исследование и его результаты

У Бунина и у Рериха практически одновременно пробуждается страстная тяга к Востоку. В марте 1911 г. Бунин посещает Цейлон. В письме к брату Юлию от 6 (19) марта Бунин пишет: *«Цейлон так поразил и меня, и Веру, что были мы там положительно как в горячем сне. Ни на что не похоже – и хорошо, одуряюще хорошо так, что начинаешь верить, что здесь был Рай, и всем существом чувствуешь, что перенесен в древность, на землю первобытных богатств и роскоши. Ты знаешь, меня первое время ничто не поражает, но тут я ошалел»* [Летопись жизни и творчества И.А. Бунина, 2017, т. 2, с. 93]. Результатом такого путешествия станет создание цикла рассказов на восточную тему и осмысление писателем восточного пути человечества.

Рерих хотя и совершил цейлоно-индийскую экспедицию несколько позже, в 1923–1924 гг., но свое проникновенное понимание и видение индийского культурного ландшафта он выразил уже в 1913 г. в заметке «Индийский путь». Несмотря на объем, она представляет исключительную важность как источник психоментальной мотивации Рериха загореться Индией. Он вдохновлен тем, что его друг В. В. Голубев из Индии в Париж привез *«снимки и предметы и, главное, наблюдения, которым должен радоваться каждый русский»* [Рерих, 1914, кн. 1, с. 260]. И сам Рерих не скрывает чувства радости и

восторга: *«В Париже весной для меня была радость <...> За эту радость я очень благодарен моему другу В. В. Голубеву <...> то, что он показал и рассказывал мне, было так близко, так нам нужно и так сулило новый путь в работе, что оба мы загорелись радостью»* [Рерих, 1914, кн. 1, с. 260].

Как видим, речь идет об особом состоянии Рериха. Он словно проходит обряд посвящения, перехода из одного пространства в другое, в результате которого *«все сказки становились былью»* [Рерих, 1914, кн. 1, с. 260]. Это начало пути Рериха по формированию-собираению духовной реальности, открывающейся ему от соприкосновения с образом Индии.

Рерих «рождается» в Индию, она становится его духовной плотью, его влечет Индия как родное, узнаваемое и близкое пространство: *«Невольно напрашивалась преемственность нашего древнего быта и искусства от Индии. В интимных беседах часто устремлялись к колыбели народной, а нашего славянства в частности»; «Обычай, погребальные “холмы” с оградами, орудия быта, строительство, подробности головных уборов и одежды, все памятники стенописи, наконец, корни речи – все это было так близко нашим истокам. Во всем чувствовалось единство начального пути»* [Рерих, 1914, кн. 1, с. 260].

Нетрудно заметить эмоционально-концептуальную общность первичных психоментальных состояний Бунина и Рериха. Оба загорелись радостью: если Бунин о первых своих впечатлениях пишет в категориях эмоционального предела и восторга («Цейлон поразил», «в горячечном сне», «одуряюще хорошо», «я ошалел»), то Рерих стремится осмыслить свое восприятие образа Индии в концептуальных категориях («колыбель нашего славянства», «единство начального пути»), но именно в таких, каких Бунин, художественно их выражая, будет придерживаться несколько позже. Чувство новой сокровенной радости, переживаемое Рерихом при мысли о культурно-духовном родстве Индии и России (индийского и русского), Бунин воплотит в своем творчестве, как будет показано ниже, в образах цейлоно-индийской и русской родственности. И в то же время для Бунина и Рериха (уже в изначальном их восприятии) Цейлон и Индия – это рай, колыбель, сказка, чарующая и влекущая древность первобытных богатств.

*«“Урус карош!” – кричит лодочник в Порт-Саиде, увидав мою бороду»,* – таковы первые слова, записанные Рерихом в путевом дневнике при посещении Цейлона (1923–1924) [Рерих, 1974, с. 10]. В творчестве и Рериха, и Бунина эти слова откликаются сердечным, духовным эхом-воплощением: «Индус хорош как наш прародитель».

Предварительных суждений достаточно, чтобы обозначить наметившиеся в культуре рубежа веков творческие попытки осмысления «восточно-русской близости» [Бекметов, 2018] и поставить закономерный вопрос о культурно-исторических предпосылках и истоках данного увлечения: какие сильные идеи и источники обращали, переориентировали устоявшийся взгляд русского человека в XIX – начале XX в. с Запада на Восток? Без преувеличения можно сказать, что XIX в. в русской и европейской культурах стал веком пристального изучения Востока, «путешествия на Восток». Значит, должны были быть внутри России силы, условия и обстоятельства, чтобы нарушить историческую волю Петра I и «прорубить окно» на Восток. Ведь ментально с эпохи Петра I Запад воспринимался как рай, источник модного образа жизни, о чем с долей иронии писал А. С. Пушкин в «Евгении Онегине», когда представлял предметы туалета и наряды своего героя, доставляемые ему «оттуда», из Лондона и Парижа, *«по Балтийским волнам»* [Пушкин, 1977–1979, т. 5, с. 16–17].

Примечательны начальные литературные факты и тенденции, обнаруживающиеся в России и пунктирно прочерчивающие переориентацию взгляда с Запада на Восток. Если в конце XVIII в. «Письма русского путешественника» (1792) Н. М. Карамзина, закрепляя петровскую традицию, ориентировали читателя на Запад, то Пушкин в «Путешествии в Арзрум» (1829–1835) говорит уже о ценности путешествия на Восток, об общеевропейском характере такого увлечения, подкрепляя свою мысль ссылками на французский источник (*Voyages en Orient entrepris par ordre du Gouvernement Français* – «Путешествия на Восток, предпринятые по поручению Французского правительства»), на восточные стихи А. С. Хомякова и на сочинение А. Н. Муравьева («Путешествие ко Святым местам в 1830 году») [Пушкин, 1977–1979, т. 6, с. 432].

Конечно, процесс увлечения Востоком (если быть точным) не был таким однолинейно последовательным и логически стройным: солнце Востока замечалось и внутри устремленности на Запад (принцип вселенской отзывчивости был присущ русской культуре с момента ее христианизации). Так, Карамзин в своем «Московском журнале» одновременно публикует главы «Писем русского путешественника» и переводы «Сцен из “Саконталы”, индийской драмы» [Сцены из «Саконталы» ... , 1792, май, июнь]. Увлекая читателя на Запад впечатлениями от поездки в Европу, писатель в это же время открывал для себя и других духовные красоты драмы Калидасы «Узнанная (по кольцу) Шакунтала»: *«Творческий дух обитает не в одной Европе; он есть гражданин вселенной. Человек везде человек; везде он имеет чувствительное сердце, и в зеркале воображения своего вмещает небеса и землю. Везде Натура есть его наставница и главный источник его удовольствий»* [Карамзин, 1792, май, с. 125].

Здесь важно обратить внимание на призму восприятия Карамзиным индийской драмы. Писатель оценивает ее с позиций всеобщей и единой духовности, гуманизма, в свете духа Вселенной и Натуры, переживаний всечеловеческого «чувствительного сердца». Уже в 1792 г. в русской культуре Карамзиным выражена «эмоция гуманизма», задано настроение родственного приятия образа Востока в России.

Однако поворот на Восток – это только часть русского пути в экзотическое пространство и только начало интереса к индо-цейлонской культуре. Внутри этого увлечения Востоком случилась ментальная трансформация, в результате которой человек стал смотреть на себя «глазами» Востока и узнавать в себе, в своей культуре «следы» и «печати» Востока, переживать свое духовно-кровное родство с ним. Такая переориентация связана с «лингвистическим удивлением»: под его влиянием в европейской культуре оформляется историософская концепция «путешествия с Востока» (ее вариантом является, например, неоконченный труд А. С. Хомякова «Семирамида»). Культурно-исторические истоки такого «путешествия с Востока», как и «путешествие на Восток», восходят к концу XVIII в.

В науке о литературе не придается значения тому факту, что истоком общеевропейского увлечения Востоком стало (среди других факторов) «филологическое изумление». В 1786 г. английский языковед-санскритолог У. Джонс, пораженный языковыми совпадениями, выдвинул гипотезу, что санскритский, греческий, латинский языки имеют общее происхождение: *«Независимо от того, насколько древен санскрит, он обладает удивительной структурой, он более совершенен, чем греческий язык, более богат, чем латинский, и более изыскан, чем каждый из них, и в то же время он носит столь близкое сходство с этими двумя языками, как в корнях глаголов, так и в грамматиче-*

ских формах, что оно вряд ли может быть случайностью; это сходство так велико, что ни один филолог, который занялся бы исследованием этих языков, не смог бы не поверить тому, что они произошли из общего источника, которого уже не существует» [Цит. по: Кочергина, 2001, с. 7].

В дальнейшем Ф. Шлегель, Ф. Бопп, М. Мюллер, Я. Гримм и другие санскритологи доказали справедливость суждений Джонса, значительно расширили список родственных с санскритом языков и стали говорить о «*великом индоевропейском, или арийском семействе языков*» [Мюллер, 1865, с. 53].

Лингвистические обобщения породили историософские концепции. Из первичного единства языков ученые вывели и первичное единство народов. Несмотря на некоторое различие в характеристиках и терминологическом описании изучаемого феномена индоевропейского родства, общим в этих суждениях оставалось неоспариваемое признание этого родства. Так, А. Н. Афанасьев исходил из общей методологической предпосылки и писал: «*Племя, которое говорило на этом древнейшем языке, – называло себя ариями, и от него-то, как многоплодные отрасли от родоначального ствола, произошли народы, населяющие почти всю Европу и значительную часть Азии*» [Афанасьев, 1865, т. 1, с. 15–16]. Ученый, рассматривая со стороны славянства феномен индоевропейской взаимности, на основании языковых данных последовательно включал славян в ближайшее родство с литовцами и германцами, определяя его как образовавшуюся в прошлом «*германо-славяно-литовскую народность*»: «*А эта последняя составляет особо отделившуюся ветвь ариев*». И как формульный вывод А. Н. Афанасьева звучат его слова: «*Славяне состоят в родстве со всеми индоевропейскими народами*» [Афанасьев, 1865, т. 1, с. 21].

Разумеется, в данном случае анализируемую теорию не следует путать с другой – теорией арийской чистокровности, отказывавшей всем, за исключением избранной нации, в голубой крови. «*Сильнейшим извращением понятия “арийский” является его предельно тенденциозная и вульгарная трактовка в антропологической “теории” германского национал-социализма, вкладывающая в это понятие прежде всего расовые моменты*» [Журавлев, 2005, с. 41].

М. Мюллер пишет: «*Агуа – санскритское слово и на позднейшем санскритском значит **благородный, из хорошего семейства***» [Мюллер, 1865, с. 179]. В лингвистическом комментарии к труду А. Н. Афанасьева А. Ф. Журавлев отмечает: «*Этноним арии (агуа) – самоназвание не всего предполагаемого единого индоевропейского пранарода, а лишь некоторой, пусть мощной, его ветви – племен, которые были предками нынешних носителей индоиранских языков... Этническое имя агуа – этимологизируется из индоевроп. \*ar(i)o – ‘хозяин, господин; свободный человек’*» [Журавлев, 2005, с. 40–41].

Методологической основой лингвоисториософской концепции единства народов был не только сравнительный метод, но и, как указывает авторитетнейший специалист по индоевропейской проблематике М. Мюллер, дух христианства, как бы ценностно, мировоззренчески – спасительно – встроенный в гносеологические установки ученых, действовавший внутри сравнительного метода не на расподобление целого, а на уподобление отдельных частей целому: «*Христианство впервые уничтожило преграды между евреями и язычниками, между греками и варварами, между чернокожими и белыми <...> Идея всего человечества как одного семейства, как детей одного Бога родилась из христианства, и наука человечества и наука языков человечества есть наука, которая без христианства никогда не вступила бы в жизнь ... я считаю*

*настоящее начало науки о языке с первого дня Пятидесятницы»* [Мюллер, 1865, с. 92].

Единство «арийских» народов доказывалось не только при помощи языковых явлений, но привлекались также данные антропологии, физиологии, археологии и этнографии [Леббок, 1896, с. 343–345]. В XIX в. в науке по проблеме происхождения человека сформировалось мнение, что прародина человечества находится где-то в Азии (в Тибете, Индии, на Цейлоне): «*Азия – родина человечества и человеческой культуры*» [Шрадер, 1886, с. 121]; «*На острове Цейлон, начиная с древних времен, сталкивался восток с западом*» [Минаев, 1878, ч. 1, с. 6].

Итогом культурологического осмысления лингвистических идей стала концепция восточного пути европейских народов, согласно которой арии («благородные, из хорошего семейства»), вышедшие из Цейлона и Индии, явились прародителями и цивилизаторами человечества, так как у них был положительный набор антропологических качеств: энергичность, даровитость, добродушие, живое воображение, нравственная чистота и творческая активность. Со временем в силу своей любознательности и пассионарности арии отправились в путь, стали расселяться в течение тысячелетий по всему свету: от Индии до Сибири и побережья Западной Европы. Постепенно народ-прародитель смешивался с другими, оставляя, однако, «*печать своего типа на народах, происшедших от победителей*» [Тайлор, 1898, с. 10], «*следы прежнего единства*» [Мюллер, 1865, с. 258]. В новое историческое время, согласно рассматриваемой теории, вновь образовавшиеся народы, прошедшие свой путь исторического взросления, представляли собой различные стадии и формы выражения первоначального типа. «*В совершенно различных образованиях позднейших народов, – утверждал Г. Лотце, – могут быть рассеяны отдельные и странные в своем одиночестве обломки того, что было прежде общим достоянием человечества*» [Лотце, 1866, т. 3, с. 105]; «*Первобытные качества расы, – пишет В. В. Лесевич, – не могли не ослабеть, не поблекнуть, не сузиться у различных потомков блестящего народа-прародителя; но все же и теперь арийский отпечаток, там полинялый, здесь потускневший, всегда легко распознается*» [Лесевич, 1915–1917, т. 3, с. 569].

Вот такого «путешествующего» с Востока русского человека, до сих пор чувствующего «единство начального пути», наметил в своих произведениях Бунин и воплотил в своем образе жизни и творчестве Рерих. В произведениях Бунина встречаются характерные типы, отмеченные печатью арийского происхождения. В повести «Суходол» таким «восточным» человеком является простой мужик Герваська: «*Черные, сухие, крупные волосы. Будылястый, очень широкий в плоской костлявой груди, с маленькой головою и глубокими орбитами, тонкими пепельно-синими губами с крупными голубоватыми зубами, он, этот древний ариец, парс из Суходола*» [Бунин, 1965–1967, т. 3, с. 160]. Героиня другого бунинского произведения «Чистый понедельник» также внешне связана с южным Востоком: у нее «*красота была какая-то индийская, персидская*» [Бунин, 1965–1967, т. 7, с. 240].

Общий круг источников, восточных настроений Бунина и Рериха узнается даже в деталях, которые, кстати, являются ценными не только сами по себе, но и как намеки на историософскую концепцию, связывающую даже Индию, Византию и Русь. Так, Рерих пишет: «*Через Византию грезилась нам Индия*» [Рерих, 1914, с. 260]. Вполне понятно, что для него Византия – это духовный культурно-исторический феномен. Но в данном случае Византия рассматривается Рерихом (словно выступающим здесь историософским реставратором) как

ближайший культурно-антропологический слой, под которым высветляется образ чаемой Индии, природно-духовного истока человечества.

У Бунина хотя и не в открытой форме, но тоже намечается связь византийского и индийского. Разновидностью арийского типа – с византийскими чертами – наделен герой повести «Митина любовь»: *«Она права, – подумал он, – глаза у меня, если не византийские, то, во всяком случае, сумасшедшие. А эта худоба, грубая и костлявая нескладность, мрачная угольность бровей, жесткая чернота волос, действительно почти лошадиных...»* [Бунин, 1965–1967, т. 5, с. 209].

Поддерживая и дополняя друг друга, детали византийского и индийского обозначают не только их связь, но и направленность культурно-исторического движения от Индии к Византии и дальше – вплоть до деревенских уголков России. Поэтому неслучайно Рерих, утверждаясь в мысли о высокой культурно-антропологической миссии Востока, завершает свою заметку словами: *«Заманчив Великий Индийский путь»* [Рерих, 1914, с. 261].

Бунин так же, как и Рерих, подчеркивает внешнее сходство элементов русской и цейлоно-индийской культур: *«деревянная статуя»* на Цейлоне расписана, как *«точь-в-точь деревянные миски и чашки на наших ярмарках»* [Бунин, 1965–1967, т. 4, с. 403]; а с другой стороны, московская *«Богородица троеручица»* навевает восточные образы: *«Три руки! Ведь это Индия!»* [Бунин, 1965–1967, т. 7, с. 245].

Но для Бунина, как и для Рериха, важны не только признаки внешнего сходства, но и проявления духовно-чувственного «воспоминания» о своей прародине (об этом говорит Никита Зотов, герой рассказа «Соотечественник»): *«Дело, говорит он, не в одном внешнем сходстве <...> он уже видел, чувствовал индийские тропики, может быть, тысячи лет тому назад, – глазами и душой своего бесконечно давнего предка»* [Бунин, 1965–1967, т. 4, с. 403–404].

О переживании «единоутробного» родства Бунин пишет в рассказе «Город Царя Царей» [Бунин, 1965–1967, т. 5, с. 132]. В религиозно-философском рассказе «Ночь» он еще раз обращается к волнующему его антропному комплексу, роднящему лирического героя с индийскими предками: *«Но ведь так вероятно, что мои пращуры обитали именно в индийских тропиках. Как же могли они, столько раз передававшие своим потомкам и наконец передавшие и мне почти точную форму уха, подбородка, бровных дуг, как могли они не передать и более тонкой, невесомой плоти своей, связанной с Индией? Есть боящиеся змей, пауков “безумно”, то есть вопреки уму, а ведь это и есть чувство какого-то прежнего существования, темная память о том, например, что когда-то древнему пращуру боящегося постоянно грозила смерть от кобры, скорпиона, тарантула. Мой пращур обитал в Индии»* [Бунин, 1965–1967, т. 5, с. 301].

Как видим, Бунин, опираясь на знания и глубину духовно-чувственного проникновения, последовательно проводит мысль о причастности русского человека к общей судьбе человечества, о его кровно-духовной связи с единым источником человеческого рода, – утверждает мысль, что русский человек вышел с Востока.

С другой стороны, необходимо напомнить о скрытой угрозе, которая таилась в лингвокультурологических построениях. Дело в том, что сравнительно-историческое языкознание давало материал для создания концепций не только исторического родства и единства народов, но и их разобщения.

Как отмечал Э. Ренан в работе «Происхождение языка», *«языкознанию принадлежит перевес в разрешении этого вопроса»* [Ренан, 1902, т. 6, с. 67], т. е. в решении вопроса о наличии разных языковых групп. Э. Ренан настой-

чиво повторяет «неоспоримый вывод» «солидной филологии» о принципиальной разности языковых ветвей: *«Сеть языков, распространенных по земному шару, разделяются на семейства, положительно не сводимые одно на другое»* [Ренан, 1902, т. 6, с. 67]; *«Между ними существует пропасть, которую никакие научные усилия не в состоянии заполнить»* [Ренан, 1902, т. 6, с. 68]; *«Можно с настоящего времени считать аксиомой следующее положение: языки не имеют единого происхождения, они возникли параллельно в нескольких точках земного шара»* [Ренан, 1902, т. 6, с. 68].

Существенные различия между двумя расовыми группами, которые не находили примирения в науке, способствовали так или иначе образованию «арийской» и «семитской» обособленности со всеми потенциально вытекающими идеологическими и политическими последствиями.

Такую опасность чувствовал Э. Ренан, предлагая ограничить применение метода философских обобщений в сравнительном языкознании: *«Но возможно ли, исходя из этой основной истины, заключать, что между народами, говорящими на языках, принадлежащих к различным семьям, нет никакого первобытного родства? Относительно этого лингвист должен колебаться высказывать свое решение. Филология не должна слишком решительно применять свои выводы к этнографии... разделение на семитов и на индоевропейцев создано не физиологией, а филологией»* [Ренан, 1902, т. 6, с. 68]. А в работе «Что такое нация» недвусмысленно предупреждает: *«В человеческой истории раса не является всем, как у грызунов или кошачьих <...> Будьте осторожны: эта этнографическая политика не безопасна»* [Ренан, 1902, т. 6, с. 97].

Предупреждения Э. Ренана не случайны. Дело в том, что немецкое языкознание открывало возможность говорить о превосходстве немецкой / германской нации. Так, И. Г. Фихте настойчиво проводит мысль о духовном превосходстве немцев, о том, что немцы – *«народ живого языка»* [Фихте, 2009, с. 128], рассматривает их как *«пранарод нового мира»* [Фихте, 2009, с. 166]: *«Немцы говорят на языке, живом вплоть до его первого истечения из естественной силы, остальные германские племена – на языке, оживленном только лишь на поверхности, но в корне мертвом. Только в этом обстоятельстве, в жизненности и в смерти, мы видим различие; мы, однако, не будем пускаться в обсуждение прочих внутренних достоинств немецкого»* [Фихте, 2009, с. 166]. Такого рода суждения подводили к синонимизации немецкого и арийского (в специфическом значении этого слова).

В этом направлении шли и американские ученые, на что указывает М. Мюллер, приводя их лингвоантропологические выводы: *«В Америке сравнительные филологи были побуждены доказывать невозможность общего происхождения языков и пород, желанием оправдать научными доводами нечестивую теорию рабства <...> между профилями различных человеческих пород профиль обезьяны более похож на человеческий, нежели профиль негра»* [Мюллер, 1865, с. 9].

Как видим, сравнительная филология давала антропологический, исторический, идеологический и политический поводы для формирования двух противоположных психоментальных интенций, для культивирования двух предзаданных ценностных установок, одна из которых побуждала человека рассматривать мир и относиться к нему в категориях родства и взаимной симпатии, другая порождала и порождает практику неязыческих претензий на лидерство и антропологическую исключительность одних рас над другими. Так, Э. Б. Тайлор, желая разобраться в расовом вопросе, проговаривает мысль о делении людей *«на дикие племена и цивилизованные народы»* [Тайлор,

1898, с. 62], утверждает связь между анатомическими признаками и *«высшими умственными способностями у рас, выше поднявшихся по лестнице цивилизации»* [Тайлор, 1898, с. 63], оценочно пишет о различии *«между мрачным русским крестьянином и живым итальянцем»* и оправдывает колониальную политику уровнем «умственных и нравственных способностей между такими племенами, каковы туземные американцы и африканцы, и народами Старого Света, превосходящими и покоряющими их» [Тайлор, 1898, с. 76].

*«Какое заблуждение!»* – восклицал Э. Ренан, осуждая германские и европейские претензии на историческое и мировое доминирование: *«Это весьма крупная ошибка, которая погубила бы европейскую цивилизацию, если бы сделалась господствующей»* [Ренан, 1902, т. 6, с. 94–95].

Э. Ренан, предупреждая, насколько опасной может быть политическая гиперболизация научных данных о различных языковых расах, все свои интеллектуальные усилия направлял на то, чтобы доказать *«существование такого периода, когда арийцы и семиты жили вместе»* [Ренан, 1902, т. 6, с. 69–70]. *«Арийцы и семиты жили вместе и, быть может, даже были одним народом»*, – писал О. Шрадер, также поддерживая гипотетические суждения Э. Ренана [Шрадер, 1886, с. 142].

Неслучайно Бунин, безусловно, знакомый с различными научными и религиозно-мифологическими картинами происхождения человечества, остановился на той из них, которая сводит «арийскую» и «семитскую» ветви к одному корню. В рассказе «Город Царя Царей» Бунин излагает легенду, согласно которой первыми действующими лицами «арийского царства» были библейские герои Адам, Ева, Авель и Каин: *«Создатель сделал его раем, местом сотворения человека, и отдал Адаму в полное владение»* [Бунин, 1965–1967, т. 5, с. 130–131]. Адам, нарушив запрет Бога, перебрался вместе с Евой по сооруженному им мосту (Адамову мосту, описание которого встречается у Геккеля [Геккель, 1899, с. 123–124]) в Индию, положив тем самым начало развитию всего человечества, в дальнейшем расселившегося по свету и разделившегося впоследствии языками, социальными и государственными барьерами на обособленные страны и народы. Но кровь, черты характера и антропологические свойства прародителей не остыли и не исчезли в них, и чуткое сердце всегда помнит и чувствует единство человеческого пути, свое родство с пращуром, не забывает о своем «путешествии» с Востока.

### Заключение

Как показывают результаты исследования, метод культурно-исторического контекстного анализа, в основе которого лежит обращение к материалам – предвестникам будущих творческих воплощений и дискурсивных практик, позволяет выявить общие истоки, стимулировавшие увлечение восточной темой в России, очертить особый – верхний – слой атмосферы эпохи, внутри которой формировалось особое «цейлоно-индийское» мироощущение Бунина и Рериха. Опыт каждого из них уникален и может быть использован как эстетическое и духовное средство в решении современных антропологических и цивилизационных проблем.

С другой стороны, творческий опыт Бунина и Рериха в полной мере еще не востребован как духовно-культурный потенциал, позволяющий существенно скорректировать европоцентристскую модель мировидения и миропостроения. Чтобы оценить значимость выраженных чувств и мыслей Бунина и Рериха по поводу культурно-антропологической связи России с цейлоно-индийским регионом, необходимо сравнить их с идеями Гегеля. Он, находясь

во власти германоцентричной историософской идеи («*Германский дух есть дух нового мира*» [Гегель, 1993, с. 361]), утверждает историческую смерть индийского духа, который никак не повлиял на становление мирового процесса: «*Распространение индийских элементов является доисторическим <...> Выход Индии за ее пределы вообще является лишь немым распространением*» [Гегель, 1993, с. 181–182]. «Индийский пафос» Бунина и Рериха свидетельствует и утверждает обратное: Бунин показал неуничтожимость бытия «восточных элементов» в русском человеке и культуре, а Рерих воплотил «живую жизнь», красоту и созидательную энергию индийского духа на примере и образе собственной жизни и творчества.

Таким образом, путь с Востока мог и может восприниматься как путь культурно-исторического и духовно-антропологического исполнения того высшего замысла о русском человеке и всяком человеке, о котором говорится в Евангелии, – как путь, предначертанный Господом: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

### Список источников

*Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : в 3 т. М.: Изд. К. Солдатенкова, 1865. Т. 1. 800 с.

*Бекметов Р. Ф.* Русская литература и буддийско-даосский Восток (проблемы диалога). Казань: Школа, 2018. 328 с.

*Бунин И. А.* Собр. соч. : в 9 т. М.: Художественная литература, 1965–1967.

*Волгина Е. В., Лазовская Н. В.* Расизм и дискурс (по материалам зарубежных исследователей) // Известия ЮФУ. Филол. науки. 2023. Т. 27, № 3. С. 10–19.

*Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории / пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 1993. 479 с.

*Геккель Э.* Натуралист под тропиками: извлечение из Indische Reisebriefe / под ред. К. А. Тимирязева. М.: Типолитография товарищества «И.Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>», 1899. 196 с.

*Журавлев А. Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М.: Индрик, 2005. 1004 с.

*Карамзин Н. М.* От издателя. Сцены из «Саконталы», индийской драмы // Московский журн. 1792. Ч. VI, кн. 2. Май. С. 125–127.

*Кочергина В. А.* Учебник санскрита. М.: Добросвет; МЦНМО, 2001. 344 с.

*Леббок Д.* Начало цивилизации и первобытное состояние человека / пер. с англ. Д. А. Коропчского. СПб.: Изд. книжного магазина М. М. Ледерле, 1896. 369 с.

*Лесевич В. В.* Собр. соч. : в 3 т. М.: Книгоиздательство писателей в Москве, 1915–1917. Т. 3. 712 с.

Летопись жизни и творчества И. А. Бунина. Т. 2 : 1910–1919 / сост. С. Н. Морозов. М.: ИМЛИ, 2017. 1184 с.

*Лотце Г.* Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт нтропологии : в 3 т. / пер. с нем. Е. Ф. Корша. М.: Изд. К. Солдатенкова, 1866. Т. 3. 376 с.

*Минаев И. Н.* Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского : в 2 ч. СПб.: Изд. Л.Ф. Пантелеева, 1878. Ч. 1. 285 с.

*Мюллер М.* Лекции по науке о языке, читанные в Королевском Британском институте. СПб.: Изд. редакции «Библиотеки для чтения», 1865. 303 с.

*Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. : в 10 т. Л.: Наука, 1977–1979.

*Ренан Э.* Собр. соч. : в 12 т. / пер. с франц. В. Н. Михайлова. Киев: Изд. Б.К. Фукса, 1902. Т. 6. 164 с.

*Рерих Н. К.* Алтай – Гималаи. М.: Мысль, 1974. 350 с.

*Рерих Н. К.* Индийский путь // Собр. соч. М.: Изд-во И. Д. Сытина, 1914. Кн. 1. С. 260–261.

Сцены из «Саконталы», индийской драмы // Московский журн. 1792. Ч. VI, кн. 2. Май. С. 125–155.

Сцены из «Саконталы», индийской драмы // Московский журн. 1792. Ч. VI, кн. 2. 3. Июнь. С. 294–324.

Тайлор Э.Б. Антропология. Введение к изучению человека и цивилизации / пер. с англ. И. С. Ивина. СПб.: Изд. И. И. Билибина, 1898. 434 с.

Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / пер. А. А. Иваненко. СПб.: Наука, 2009. 349 с.

Шрадер О. Сравнительное языковедение и первобытная история. Лингвистическо-исторические материалы для исследования индогерманской древности / пер. с нем. Н.Г. Чернышевского. СПб.: Тип. Министерства путей сообщения (А. Бенке), 1886. 482 с.

### References

Afanashev A.N. (1865). *Poetic views of the Slavs on nature. The experience of comparative study of Slavic traditions and beliefs, in connection with the mythical tales of other related peoples. in 3 vols.* Moscow, Edition of K. Soldatenkov, vol. 1, 800 p. (In Russian).

Bekmetov R.F. (2018). *Russian Literature and the Buddhist-Taoist East (problems of dialogue).* Kazan: School, 328 p. (In Russian).

Bunin I.A. (1965-1967). *Collected works: in 9 vols.* Moscow, Belletristic literature. (In Russian).

Fichte I.G. (2009). *Speeches to the German nation* / translated A.A. Ivanenko. St. Petersburg, Nauka, 349 p. (In Russian).

Haeckel E. (1899). *Naturalist under the tropics: extract from Indische Reisebriefe* / edited by K.A. Timiryazev. Moscow, Typolithography of the partnership "I.N. Kushnerev and Co.", 196 p. (In Russian).

Hegel G.V.F. (1993). *Lectures on the philosophy of history* / translated from German by A.M. Voden. St. Petersburg, Nauka, 479 p. (In Russian).

Karamzin N.M. (1792). From the Publisher. Scenes from "Sakontala", an Indian drama. *Moscow Journal*, part VI, 2nd book, May, pp. 125–127. (In Russian).

Kochergina V.A. (2001). *Textbook of Sanskrit.* Moscow, Dobrosvet; MCNMO, 344 p. (In Russian).

Lesevich V.V. (1915-1917). *Collected works: in 3 vols.* Moscow, Book Publishing of Writers in Moscow, vol. 3, 712 p. (In Russian).

Lotze G. (1866). *Microcosm. Thoughts about the natural and everyday history of mankind. The experience of anthropology: in 3 vols* / translated from German by E.F. Korsh. Moscow, Edition by K. Soldatenkov, vol. 3, 376 p. (In Russian).

Lubbock D. (1896). *The beginning of civilization and the primitive state of man* / translated from the English by D.A. Koropichesky. St. Petersburg, Edition of the M.M. Lederle bookstore, 369 p. (In Russian).

Minaev I.N. (1878). *Essays on Ceylon and India. From the travel notes of the Russian: in 2 parts.* St. Petersburg, Edition of L.F. Panteleev, part 1, 285 p. (In Russian).

Morozov S.N., comp. (2017). *Chronicle of the life and work of I.A. Bunin.* Vol. 2: 1910-1919. Moscow, IWL, 1184 p. (In Russian).

Muller M. (1865). *Lectures on the science of language, delivered at the Royal British Institute.* St. Petersburg, Edition of the editorial office of the "Library for reading", 303 p. (In Russian).

Pushkin A. S. (1977-1979). *Complete works: in 10 vols.* Leningrad, Science. (In Russian).

Renan E. (1902). *Collected works: in 12 vols* / translated from French by V.N. Mikhailov. Kiev: Edition of B.K. Fuchs, vol. 6, 164 p. (In Russian).

Roerich N.K. (1974). *Altai - Himalayas.* Moscow, Thought, 350 p. (In Russian).

Roerich N.K. (1914). *The Indian Way. Collected works.* Moscow, Publishing House of I.D. Sytin, book 1, pp. 260-261. (In Russian).

Karamzin N.M., publ. (1792). Scenes from "Sakontala", Indian drama. *Moscow Journal*, part VI, 2nd book, May, pp. 125-155. (In Russian).

Karamzin N.M., publ. (1792). Scenes from "Sakontala", Indian drama. *Moscow Journal*, part VI, 3rd book, June, pp. 294-324. (In Russian).

Schrader O. (1886). *Comparative Linguistics and primitive history. Linguistic and historical materials for the study of Indo-Germanic antiquity* / translated from German by N.G. Chernyshevsky. St. Petersburg, Printing House of the Ministry of Railways (A. Behnke), 482 p. (In Russian).

Tylor E.B. (1898). *Anthropology. Introduction to the study of man and civilization* / translated from the English by I.S. Ivin. St. Petersburg, Edition of I.I. Bilibin, 434 p. (In Russian).

Volgina E.V., Lazovskaya N.V. (2023). Racism and discourse (based on the materials of foreign researchers). *Proceedings of Southern Federal University. Philology*, vol. 27, no. 3, pp. 10-19. (In Russian).

Zhuravlev A.F. (2005). *Language and myth. Linguistic commentary on the work of A.N. Afanasyev "Poetic views of the Slavs on nature"*. Moscow, Indrik, 1004 p. (In Russian).

#### Сведения об авторе

**Карпенко Геннадий Юрьевич** – докт. филол. наук, профессор, профессор кафедры русской и зарубежной литературы и связей с общественностью, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7325-2802>, [karpenko.gennady@gmail.com](mailto:karpenko.gennady@gmail.com)

#### Information about the Author

**Gennady Yu. Karpenko** — Ph.D. of Philology, Professor, Department of Russian and foreign literature and public relations, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7325-2802>, [karpenko.gennady@gmail.com](mailto:karpenko.gennady@gmail.com)

*Статья поступила в редакцию 01.10.2023; одобрена после рецензирования 18.01.2024; принята к публикации 18.01.2024.*

*The article was submitted 01.10.2023; approved after reviewing 18.01.2024; accepted for publication 18.01.2024.*