

## **“СХІД – ПРАСВОЄ”: РОМАНТИЗОВАНІ ІНДІЯ, ЄГИПЕТ, КАВКАЗ**

У попередні до романтизму епохи ніколи не заперечувався ані високий рівень культур Стародавнього Сходу, ані їхній вплив, як от давньоєгипетських знань через греко-римське посередництво, на науковий розвиток Європи. Висловлювалися припущення та подавалися обґрунтування щодо давності східних цивілізацій<sup>1</sup> і вишості *Східного* у порівнянні із *Західним*, порівнювалося біблійно-католицьке з конфуціансько-китайським<sup>2</sup>, іудео-християнське та західно-філософське з індуїстським<sup>3</sup>. Наприклад, існувала гіпотеза Ф. Бекона й Дж. Вебба, що китайська мова – прामова людства, мова Адама (“An Historical Essay Endeavouring a Probability

---

<sup>1</sup> У монографії Isaac Vossius “On the True Antiquity of the World” (1660) мова йшла про неймовірну давність китайської цивілізації.

<sup>2</sup> Протягом XVI–XVII ст. до Китаю, Індії, Японії були відправлені єзуїти-місіонери, щоб пропагувати ідеї католицизму й залучити до своїх лав якомога більше азіатів. На Сході європейські проповідники почали вивчати місцеву культуру, передусім китайську, в якій їх особливо зацікавило конфуціанство – етико-політичне вчення Конфуція. Деякі класичні тексти цього давньокитайського мислителя єзуїти почали перекладати на латину (уперше були оприлюднені 1687 р. у Парижі під назвою “Confucius Sinarum Philosophus”), й одночасно публікувати звіти своєї орієнтально-місіонерської діяльності, в яких містились і біблійно-конфуціанські зіставлення. На думку єзуїтів, католизація китайців буде успішною, якщо їм вдасться продемонструвати схожості між християнством і конфуціанством, створити імідж останнього як прахристиянського та підмінити конфуціанські моральні правила на типологічно-подібні християнські. Наприкінці XVII ст. така єзуїтська література була надзвичайно читабельною в Західній Європі, проте 1742 р. була заборонена Папою, тому що несла загрозу чистоті католицької віри.

<sup>3</sup> А. Дюперрон проводив паралелі між індійськими та іудео-християнськими концептами, між індуїзмом і західними філософськими вченнями.

that the Language of the Empire of China is the Primitive Language”, 1668). Вольтер у “Essai sur lex moeurs” (1756) назвав Китай найдавнішою цивілізацією з найдавнішими релігійними вченнями, колискою всіх мистецтв. Продукувалися породжені Вольтером, Н. Мальбраншем, Х. Вольфом, К. Гельвецієм та іншими синофілами твердження щодо переваги сучасного китайського суспільного устрою над західно-європейськими на кшталт: “Китай пропонує захоплюючу картину того, – лунало у Франції 1769 р., – яким може стати світ, якщо закони цієї імперії стануть законами всіх держав. Їдьте до Пекіну! Погляньте уважно на наймогутнішого серед смертних (Конфуція); він – істинне й досконале відображення Небес” [Clarke 1997, 42]. Отже, починаючи з XVII ст. з’явився варіант перцепції “Східне – прасвоє” – “Китай – прабатьківщина людства”.

З розвитком індологічних досліджень другої половини XVIII ст. “Китай” як основна європейська сходознавча тема починає витіснятись іншою – “Індія”, а перцепція “Китайське – прасвоє” – перцепцією “Індійське – прасвоє”. Такий ракурс сприймання культури Індії був і серед просвітників, зокрема Вольтер припускав, що індуїзм виник задовго до іудео-християнства та може бути світовою прарелігією. Втім, якраз романтики розвинули, ідейно доповнили та популяризували *Індійське як прадавнє Своє*.

Процес зближення *Індійського з Європейським* розпочав преромантик В. Джонс. Англійський орієнталіст зробив припущення про спільну прабатьківщину європейської та індійської рас через схожості їхніх мов (латинської, грецької, тевтонської та санскриту), яке доповнив віднайденими збігами між індійською та грекоримською міфологіями, між індійськими та грецькими філософськими школами, між індуїзмом та християнством. За допомогою таких паралелей В. Джонс передусім прагнув доступніше пояснити складну екзотичність *Індійського*, вказати на його давність порівняно з *Іншим* (європейським, близькосхідним та ін.), а не зробити його *Прасвоєм*. Тому в наукових і літературних творах В. Джонса фігурує перцепція “Індійське – екзотика”, а не “Індійське – прасвоє”.

Натомість в орієнталізмі німецьких романтиків означена перцепція набула найповнішого теоретичного та літературного оформлення. Так, наприкінці XVIII ст. німецький преромантик

Й.-Г. Гердер відмітив, що Індія – це джерело всієї музики, це голос серця, це колиска людської раси, людських емоцій і всіх релігій. У 1803 р. Ф. Шлегель заявив, що все, цілковито все – індійського походження. Пізніше Л. Тік у листі до нього написав: “Ти нині цілком занурений у вивчення розкішних витворів Сходу, сподіваюсь, що найближчим часом ти пред’явиш нам багато нових відкриттів, багато нового прекрасного. Мені все більше спадає на думку, що Схід і Північ дуже тісно між собою пов’язані, взаємно доповнюють один одного, а також розкривають значення як сивої давнини, так і нового часу” [Литературные манифесты... 1980, 121]. Загалом брати Шлегелі відіграли значну роль у європейській індології: у 1808 р. побачила світ авторитетна для мовознавства праця Фрідріха Шлегеля – “Про мову й мудрість індійців” (“Ueber die Sprache und Weisheit der Indier”, 1808), а завдяки старанням Августа Шлегеля з 1819 р. у Боннському університеті почали вивчати давньоіндійську філологію, були видані дев’ять частин “Індійської бібліотеки” (1820–1830 рр.) та ін. І саме індофіл Ф. Шлегель став повноцінним автором і натхненником перцепції “Індійське – прасвоє”. На його думку: 1) Стародавня Індія є прабатьківщиною народів Європи, а санскрит – європейська прामова (“Про мову й мудрість індійців”); 2) сучасний народ Індії є свідченням *Прасвоєго* – “Зі своїми звичаями та поняттями, які належать віддаленим первісним вікам, з усіма своїми життєвими інституціями, настільки чужими для всіх інших націй, індійський народ може бути сам живим пам’ятником, вцілілими від первісного світу руїнами, залишком того стану людства, в якому воно знаходилося у сивій давнині” (“Лекції з історії давньої та нової літератури”, 1815 р.) [Шлегель 1829, 31–32]; 3) індійська мудрість мусить посприяти відродженню німецької духовності (“Про філософію”).

Запропоноване Ф. Шлегелем бачення месіанізму Індії як духовної прабатьківщини людства припало до душі Й. Гете, Г. Гейне, Ф. Рюккерту та багатьом романтикам, які стали поетично прославляти *Індійське*. Приміром, у “Парії” Й. Гете створено образ мудрого й величного Брами. У поезії “Фантазія” Ф. Рюккерта возвеличено фантазійність і привабливість *Індійського* (релігійного, мовного, мистецького) за рахунок романтично-індійського образу Фантазії. За задумом німецького поета, богиня Фантазія,

обличчями якої є індуїстські божества Майя та Сарасваті, подарувала священну мову санскрит, відкрила таємниці поезії, музики, танцю та має владу над внутрішнім світом усіх людей. Дж. Кларк припустив, що “зачарування німецької інтелігенції Індією може бути частково пояснено фактом зростаючого духу національного визволення, котрий надихнула Французька Революція. Він спричинив поглянути багатьом із них на запропоновані архаїчні зв’язки з Індією як на один із шляхів доведення власної своєрідної ідентичності. Хоч це і виглядало парадоксально” [Clarke 1997, 55].

Через німецьке посередництво перцепція “Індійське – прасвоє” розповсюдилася та прижилася в європейських країнах. У статті «О романе Н. Полевого “Клятва при гробе Господнем”» (1833) О. Бестужева-Марлінського відзначено тодішню популярність сприймання Індії як колиски людства: “Притом, я не знаю еще, признаете ли вы Индию люлькою человеческого рода (это мнение убаюкало многих)” [Бестужев-Марлинский 1958, 565]. А далі автором перераховано всі ключові положення цієї перцепції та іронічно зауважено з приводу *Індійського* як *праросійського*: “Но пусть наша первая, наша общая отчизна Индия; съездимте же в Индию волей и неволей; видно, не миновать нам Индии. Г-да физиологи могут там изучить холеру в оригинале, г-да археологи увериться, что (по зодчеству своему) церковь Василия Блаженного родная внучка такому-то или такому-то пагоду в Балбеке, а г-да поэты – доучиться санскритскому языку, который похож на русский словно две капли чернил <...> Правда, что мы не понимаем их, но вольно же нам не знать по-санскритски” [Бестужев-Марлинский 1958, 565–566]. Втім, така іронія – це радше виняток з правил.

“Захоплення Єгиптом змінило у XIX ст. захоплення Індією” [Бартольд 1977, 228], – сказав відомий орієталіст В. Бартольд, вказуючи на появу нового сходознавчого вектора Європи. Справді, тогочасна європейська наукова й побутова єгиптоманія деякою мірою переважила індоманію, але це майже не відбилося на літературному романтизмі, де єгипетська та індійська тематики розвивалися практично паралельно. Натомість, перцепція “Романтизоване Єгипетське – прасвоє” не здобула такого поширення та ідейного навантаження, як “Романтизоване Індійське –

правосє”, і мало представлена в письменстві романтичного орієнталізму.

Зрозуміла річ, що перцепція “Єгипетське – правосє” – це сприймання Стародавнього Єгипту як прабатьківщини європейської цивілізації. У “Подорожі...” (1811) Ф.-Р. де Шатобріан неодноразово називав Єгипет четвертим континентом, колицкою наук, матір’ю релігій і законів, землею, де народилася цивілізація [Chateaubriand 1846, 120–121]. Про Єгипет як про правітчизну людства роз’яснено Ж. де Нервалем у “Подорожі на Схід” (1851): ця земля була й залишається нашою прабатьківщиною, у ній під нашаруванням грецької та римської цивілізацій простежуються витoki Європи; релігія, мораль, ремесла – усе прийшло до нас із цього тасмничого й гостинного краю, де в давні часи генії черпали мудрість [Nerval 1851, 190]. Часто в єгиптологічній французькій літературі романтизму перцепція “Єгипет – прабатьківщина європейської цивілізації” фігурує поруч із рецепцією мусульманського Єгипту ХІХ ст. як утілення варварства: “країна, де зародилася цивілізація і де сьогодні царює невігластво й варварство” [Chateaubriand 1846, 121] і т. ін. Й часто у такому протиставленні *Староєгипетського* як *прадавнього Свого* та *Новоєгипетського* як *варварського Чужого* простежуються авторські нотки шкодування з приводу того, що в сучасному *Східному* залишилося так мало минулого *Східного*.

У “Розповіді офіцера, який був у полоні у горців” (“Рассказ офицера, бывшего в плену у горцев”) О. Бестужев-Марлінський написав: “Когда Европейцы с таким постоянством рвутся к истоку Нила, как не желать нам, вратарям Кавказа, взглянуть в эту колыбель человечества, в эту чашу, из коей пролилась красота на все племена Европы и Азии, в этот ледник, в котором сохранилась разбойническая эпоха древнего мира во всей свежести?” [Марлинский 1838, 8]. Цією фразою письменник-декабрист справедливо відзначив ще один варіант типово-орієнтальної перцепції “Схід – правосє” – “Романтизоване Кавказьке – правосє”, передовим імагологічним рупором якого стала кавказька проза самого О. Бестужева-Марлінського. Адже в Російській імперії, насамперед у тридцяті роки ХІХ ст., імідж Кавказу, створений Марлінським, суттєво впливав на уявлення про цей східний регіон.

У романтичному орієнталізмі О. Бестужева-Марлінського перцепція “Кавказ – прасвое” вирізняється низкою змістових нюансів. У повісті “Аммалат-Бек” (“Аммалат-Бек. Кавказская бьль”, 1832) вона виписана в рамках загальної перцепції “Схід – прасвое”, поєднана з типово-колонізаторським просвітницьким ставленням до Сходу та поняттям “первинності”: “Сегодня я прощался с здешними горами, надолго, желал бы навсегда. Я очень рад, что покидаю Азию, эту колыбель рода человеческого, в которой ум доселе остался в пеленках. Изумительна неподвижность азиатского быта в течении стольких веков. Об Азию расшибились все попытки улучшения и образования; она решительно принадлежит не времени, а месту. Индийский брамин, китайский мандарин, персидский бек, горский уздень неизменны, те же, что были за две тысячи лет. Печальная истина! Они изображают собою однообразную, хотя и пеструю, живую, но бездушную природу. Мечи и бечи покровителей не оставили на них, как на воде, никаких рубцов; книги и примеры миссионеров не произвели ни малейшего влияния. Иногда меняли они еще пороки, но никогда не приобрели чужих познаний или доблестей. Я покидаю землю плода, чтобы перенестись в землю труда, этого великого изобретателя всего полезного, одушевителя всего великого, этого будильника души человеческой, заснувшей здесь неугою, на персях прелестницы природы. И в самом деле, как прелестна здесь природа! Вспакав на высокую гору влево от Кяфир-Кумыка, я любовался на рассветающие вершины Кавказа. Глядел и не нагляделся на них! <...> Сердце просит и жаждет вздохнуть воздухом небожителей. Хочется побродить по снегам, на которых не печатлел человек кровавых стоп своих, коих не омрачала никогда тень орла, до коих не долетали перуны и на вечно юном темени которых время – след вечности – не оставило следов своих!” [Бестужев-Марлинский 1958, Т. 1, 525–526].

До речі, сприйняття О. Бестужевим-Марлінським кавказької природи як первісної призвело до появи в його творчому доробку асоціацій *Кавказького* із “земним раєм” (“Дорога от станции Алмалы до поста Мугансы”, 1834), “загубленим краєм Едему” та “колискою людства” (“Горная дорога из Дагестана в Ширван через Кунакенты”, 1834), “оновленим світом, який з’явився після Потопу” (“Переезд от с. Топчи в Куткаши”, 1834).

Таке розуміння *Кавказького*, поєднане зі старозавітними історіями про Едем і Потоп, одночасно відсилає до перцепцій “Схід – Своє” та “Схід – правосє”.

Слід зауважити, що для О. Бестужева-Марлінського як поета-романтика, “бранця Сходу”, збереження первинності кавказької природи, котра стала його романтичним прихистком, місцем, куди можна втекти від непривабливої реальності, – пріоритетна ціль. Більше того, коли О. Бестужев-Марлінський висловлюється як представник колонізаторської держави, вбачаючи позитивність у російській цивілізації Кавказу, ця пріоритетність не зникає. Підтвердженням є такі рядки з нарису “Горная дорога из Дагестана в Ширван через Кунакенты”: “истопчат твое сердце рудниками и каменоломнями, извлекут наружу твои внутренности; выворотят, исказят, обстригут тебя; увешают побрякушками своего ничтожества, заставят работать на свою жадность, сделают тебя наемником своих прихотей; научат ветры гор свистать свои жалкие песни, принудят водопады твои молоть кофе и в девственных снегах твоих станут холодить мороженое. Конечно, человек выиграет, но поэт проиграет в эту перемену. Он не найдет тогда ни одного пустынного уголка, где бы спрятать от света сердце свое, где бы мог он наедине вдохнуть в себя природу и на свободе выплакать душу звуками. Мелочные люди выживут даже шакалов из пещер, отнимут гнезда у орлов и подложат в них кукушкины пестрые яйца <...> Ты будешь красивее, Кавказ, – но будешь ли ты прекраснее?” [Марлинский 1838, 205].

У “Розповіді офіцера, який був у полоні у горців” перцепція “Кавказьке – правосє” скомбіновано з перцепцією “Схід – екзотика”, пов’язаної із синонімічними поняттями “дикунства”, “первісного стану” й концептом “природної людини” Ж.-Ж. Руссо. Тут О. Бестужев-Марлінський вигадав етнообраз “богучемонів”, які живуть високо в горах Кавказу, тому дістатися до їхнього поселення практично неможливо. Його богучемони – це плем’я дикунів, які ходять гольцем, їдять сире м’ясо, не знають зброї, грошей, віри, забобон та ін.; це плем’я, де чоловіки виконують домашню роботу, а жінки вирізняються природною привабливістю й сексуальністю; це бідні, але чесні люди, тому мало хто про них знає на Кавказі; це діти природи, які являють собою “персоніфіковану утопію Жан-Жака, тільки брудну, не нарум’янену,

оголену” [Марлинский 1838, 82]; це люди з красивими обличчями й струнками поставами, серед яких багато білявих і русявих. Щодо зближення за кольором волосся кавказьких богучемонів з основним загальноприйнятим типажем європейця, то можна припустити, що таким чином О. Бестужев-Марлінський натякнув на їхню генетичну спорідненість. Інакше кажучи, його екзотичних богучемонів можна назвати вцілілими пращурами європейців, а отже, *прасвоїми*.

У “Розповіді офіцера, який був у полоні у горців” перцепція “Кавказьке – прасвоє” має ще одне семантичне наповнення – “Східні та кавказькі казки – це джерело європейських казок”: “Большая часть их сказок видимо занесена к ним с Востока: почти в каждой вы найдете название чинов, неизвестных вольным горцам, и роскошные описания садов, городов, украшений, невозможных ни природе, ни бедности горской. Страннее всего, что в них я нашел основу почти всех Европейских сказок” [Марлинский 1838, 55].

Перцепція “Романтизоване Кавказьке – прасвоє” найяскравіше проявилася у творчості О. Бестужева-Марлінського, але вона зустрічається і в літературному орієнталізмі інших романтиків, як-от у поезії “Біля витоків Дунаю” німецького преромантика Ф. Гельдерліна, де кавказькі долини названо стародавніми й порівняно з раєм на Землі.

Насамкінець хотілося зауважити, що матеріалом цього дослідження були винятково романтизовані імаго Індії, Єгипту, Кавказу, де якраз і проявилася сприймання “Індійського як прасвого” (Й.-Г. Гердер, Ф. Шлегель), “Єгипетського як прасвого” (Ф. Р. де Шатобріан, Ж. де Нерваль), “Кавказького як прасвого” (О. Бестужев-Марлінський, Ф. Гельдерлін). Очевидно, що в орієнтально-різноманітній літературі європейського романтизму мають місце й інші приклади та варіанти перцепції “Схід – прасвоє”.

## ЛІТЕРАТУРА

- Бартольд В. В. Сочинения.* Т. IX. Москва, 1977.  
*Бестужев-Марлинский А. А. Сочинения в двух томах.* Т. 1. Москва, 1958.



*Бестужев-Марлинский А. А. Сочинения в двух томах.* Т. 2. Москва, 1958.

*Марлинский А. А. Сочинения.* Десятая часть: Кавказские очерки. Санкт-Петербург, 1838.

**Литературные манифесты западноевропейских романтиков.** Москва, 1980.

*Шлегель Ф. Лекции по истории древней и новой литературы.* Санкт-Петербург, 1829.

*de Chateaubriand F.-R. Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem a Paris.* Т. 2. Paris, 1846.

*Clarke J. J. Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought.* London, 1997.

*de Nerval G. Voyage en Orient.* Т. I. Paris, 1851.