

ВОСТОК- ЗАПАД

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПЕРЕВОДЫ

ПУБЛИКАЦИИ

ВОСТОК-ЗАПАД

ИССЛЕДОВАНИЯ

•

ПЕРЕВОДЫ

•

ПУБЛИКАЦИИ

ВЫПУСК ЧЕТВЕРТЫЙ



Москва

«НАУКА»

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1989

ББК 63.3(0)
В 78

Редколлегия
*Л. Б. АЛАЕВ, М. Л. ГАСПАРОВ,
А. Б. КУДЕЛИН, Е. М. МЕЛЕТинский*

В 4603000000-175 КБ-5-72-89
013(02)-89

ББК 63.3(0)

ISBN 5-02-016791-6

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1989

Очередной выпуск альманаха «Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации», предлагаемый читателю, имеет определенное отличие от предыдущих трех. Отличие это заключается в том, что если ранее содержание альманаха составляли, за редким исключением, материалы, иллюстрировавшие взаимное влияние культур Востока и Запада, то на сей раз положение иное. Почти все сюжеты этой книги подобраны так, чтобы показать плодотворность типологического анализа, сравнения такого рода, когда «проводником выступает смысл, который, пробираясь сквозь дебри сходного и различного, как луч света из тьмы, выхватывает новые смыслы, мотивы, связи, которые в конце концов и образуют материк, возникший из хляби. И тогда сравнение оказывается основным средством создания новой „основы“».

Процитированное высказывание принадлежит одному из авторов нашего альманаха, В. Н. Топорову, чьи размышления о «глубинных нервах» культуры закладывают, как кажется, не только научную, но и общегуманитарную «основу» для соответствующего направления исследований — статья В. Н. Топорова «Пространство культуры и встречи в нем» открывает книгу.

Антология «Средневековые латинские видения», составленная Борисом Исааковичем Ярхо (1889—1942), известным литературоведом и переводчиком, была разрешена к печати в 1923 г., но света так и не увидела. Разрозненные переводы из нее уже публиковались, мы же, во-первых, вводим в обиход несколько текстов, еще неизвестных широкой аудитории, а во-вторых, предоставляем ученым-медиевистам возможность впервые прочесть вступительную статью Б. И. Ярхо к его антологии, отнюдь не утратившую своей научной актуальности. Поскольку сам Б. И. Ярхо в данном случае к восточным параллелям не обращался, мы сочли желательным напечатать наряду с его материалом небольшой очерк И. М. Фильштинского «Представление о „потустороннем мире“ в арабской мифологии и литературе»; кроме того, общий взгляд на проблему постарался дать и публикатор текстов Б. И. Ярхо — А. Б. Грибанов, написавший статью «Заметки о жанре видений на Востоке и Западе».

Схема, по которой выстроена публикация вокруг наследия Б. И. Ярхо, воспроизводится и далее. Однако жанровое наполнение ее другое — это литература дневников. «Западный» и «восточный» элементы представлены замечательными памятниками двух национальных культур: «Дневником» русского писателя и поэта Андрея Ивановича Тургенева (1781—1803) и «Дневником, написанным латиницей» одного из самых ярких талантов новой японской поэзии — Исикава Такубоку (1885—1912). Двойко интересен, с нашей точки зрения, данный материал для читателя. Бесспорны художественные достоинства обоих повествований, глубоко трогает обща-

женная исповедальность, искренность чувства — это один план, внешний, постигаемый и при чтении врозь, по отдельности. Сущностно важнее все-таки — попытаться взаимосоотнести оба документа, воспринять их как «встречу культур», как «русско-японский диван», по выражению В. Н. Топорова, взявшего на себя труд написать на эту тему статью. Другие участники этой публикации — русист М. Н. Виролайнен и японист Е. М. Дьяконова.

Один из примеров того, как может выглядеть подобная «встреча культур», читатели обнаружат в подборке работ великого отечественного индолога академика Федора Ипполитовича Щербатского (1866—1942). В его «Индоевропейском симпозиуме по проблемам реальности внешнего мира» равноправно дискутируют древние мыслители Индии и Греции, классики европейской философии от Спинозы до Беркли. Сама же подборка задумана как мозаика, отражающая разнообразные грани научного творчества и живой индивидуальности Ф. И. Щербатского. Так, в нее входят блестящая лекция «Философское учение буддизма», прочитанная на Первой буддийской выставке в Петрограде в 1919 г., перевод с английского языка извлечений из его капитального труда «Буддийская логика», документы о его путешествиях в Монголию и Индию, включая не опубликовавшиеся прежде дневниковые заметки. Предваряет подборку статья Я. В. Василькова, примечательная, в частности, стремлением дать более точную, лишенную декларативности характеристику исследовательского метода Ф. И. Щербатского, сложившегося как результат его осознанного гуманистического посредничества между культурами Востока и Запада. В подготовке текстов Ф. И. Щербатского участвовал также А. В. Парбон.

И завершается альманах публикацией изящного произведения ориентальной словесности — «Китайской флейты» Леопольда Стаффа (1878—1957), тонкого и глубокого польского поэта. Созданные в начале века во Франции, стилизации Стаффа (воспроизводящие, на взгляд европейца и по выражению переводчика этой антологии Н. Ф. Болдырева, некую «китайскую лирическую мифологию») явились характерным примером того широкого экспериментирования по обновлению поэтического языка посредством форм и сюжетов восточной классики, которое, можно сказать, составило целую эпоху в истории литератур Запада. В статье Е. Б. Рашковского сделан своего рода набросок польско-дальневосточных литературных связей, а китаист И. С. Смирнов дополняет сюжет параллелью с одним из самых знаменитых стихотворений Николая Гумилева.

Редколлегия обращается к читателям с просьбой прислать отклики на содержание альманаха и предложения о темах будущих публикаций.

Содержание альманаха «Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации»

1982

Из наследия академика С. Ф. Ольденбурга;

Путевые записки итальянских путешественников XIV века о Ближнем Востоке;

Омар Хайям и Эдвард Фитцджеральд;
Герман Гессе о Востоке;
Китайские мотивы в творчестве Эзры Паунда. Поэтический цикл «Под-
небесная».

1985

Восточные окраины римско-византийского мира и духовная культура
европейского средневековья. Раннехристианская литература в перево-
дах С. С. Аверинцева;
Ян Потоцкий в Турции и Египте;
Гёте и поэзия Востока;
Ф. М. Достоевский и Рабиндранат Тагор (Историческая типология, ли-
тературные влияния);
«Клодель в Китае». Эссе Максимилиана Волошина;
Театр Востока Антонена Арто;
Из наследия академика В. М. Алексеева.

1988

Судьба Бхагавадгиты и проблемы трансляции традиционной культуры;
«Свое» и «чужое» в средневековой арабской философии;
Восток в творчестве американских трансценденталистов;
Проблема «Запад — Россия — Восток» в наследии П. Я. Чаадаева;
Путешествие на Восток. Письма Андрея Белого;
Воспоминания О. М. Фрейденберг об академике Н. Я. Марре;
Этика Альберта Швейцера и индийская мысль;
С. М. Эйзенштейн и культуры Японии и Китая.

В. Н. Топоров. ПРОСТРАНСТВО КУЛЬТУРЫ И ВСТРЕЧИ В НЕМ

А может быть, в эту минуту
Меня на турецкий язык
Японец какой переводит
И прямо мне в душу проник.

Эти строки принадлежат Мандельштаму и написаны им в 1933 году, том последнем в жизни поэта году, когда его еще печатали. Они — о ситуации, которая в то время казалась не только нереальной, фантастической, но и абсурдной и самоубийственно-опасной. В этих стихах запечатлен тот «мысленный» опыт, который неотделим от провиденциального и пророческого и через голову предстоящей поэту личной трагедии (*И губы оловом зальют*) обращен к будущему. Мандельштам выстрадал право на такой опыт, и ошибется тот, кто увидит в этом опыте только анекдотичную, шуточно-каламбурную ситуацию, пройдя мимо главного (хотя и дальнего) — идеи общечеловеческого братства, реализующего себя через перевод и через перевод же создающего новые формы своего собственного бытия, доверительного общения «своего» и «чужого» — от души к душе. Насильственное разъединение душ, прекращение обмена ценностями культуры, ее смыслами обрекают на немоту и безотзывность, которые в свою очередь парализуют душу культуры и ставят под удар идею братства людей — как исходного, данного человеку в самом начале его пути, естественного, так сказать, природного, так и особенно того взыскуемого будущего, которое шаг за шагом создается культурной работой человека. Власть запретов на этом пути губительна, но даже и она не может отменить потребности в другом — слушателе, читателе, собеседнике¹ и в разговоре с ним, в двусторонне направленном обмене-общении.

«Тоска по мировой культуре», о которой говорит поэт, обострялась еще более и становилась мучительной — от того, что его голос не доходил до тех, к кому он был обращен (*Наши речи за десять шагов не слышны...*), что стихи его не прочитаны страной (*Мирволила, журила, не прочла...*), что *звук сузился и воздух выпит*, что у порога *Ночь, что будет сейчас и потом*. В обстановке катаклизма культуры и человеческих форм ее бытия, в условиях совершающегося разрыва духовной сферы и возрастающих угроз самому духу жизни поэт, верный своему назначению, ищет пути, где он мог бы осуществить это назначение, в котором, как и в духовных ценностях культуры, он никогда не сомневался. Возникают разные варианты — вплоть до ухода из своего языка (*Мне хочется уйти из нашей речи и Чужая речь мне будет оболочкой*). Но все они неизбежно связаны с верой в непреходящее значение культуры, в ее принципиальную человече-

ность, в ее «неединственность», ибо культура живет и «своим» и «чужим» и в союзе или в столкновении того и другого возрастает на общую пользу. Культура, как таковая, поэтому всегда апеллирует к сопоставлению, сравнению; она не только то место, где рождаются смыслы, но и то пространство, где они обмениваются, «проводятся» и стремятся быть переведенными с одного языка культуры на другой. Именно поэтому даже уход из родной речи не отменяет сопричастной ей культуры, но по-новому, по шкале, задаваемой «чужим» языком, определяет ее смыслы, как и тот фантастический перевод стихов русского поэта на турецкий язык, совершаемый японцем. В основе всех этих вариантов, лишь на поверхностном уровне различных, лежит глубокая убежденность в том, что любая данная культура «проводима» в отношении смыслов другой культуры («смыслопроводна»). Эта оптимальная «проводимость» смыслов — от культуры к культуре, от одного к другому, от *я* к *ты* — и определяет, по сути дела, ту своего рода «сверх-переводимость» (хотя бы потенциальную, идеальную), о которой писал поэт: *Татары, узбеки и ненцы, / И весь украинский народ, / И даже приволжские немцы / К себе переводчиков ждут.* Это почти апокалиптическое желание-ожидание быть переведенным, увидеть себя в зеркале «чужого» языка и «чужой» культуры, даже выраженное в этих заостренных и гротескных формах, позволяет обнаружить глубокий нерв и интимнейший мотив культуры, часто не осознаваемый ни носителями культуры, ни ее исследователями, — потребность общения с другими культурами, отражения в них и отражения «чужой» культуры в себе.

Творческие периоды в развитии культуры чуждаются мелких счетов и склонны широко трактовать границы между «своим» и «чужим». Формулировка и регламентация прав собственности отстает от реальных дерзких захватов и даже корректных приобретений из «чужой» культуры. Эти творческие периоды культуры, как правило, ориентированы на «сверх-переводимость» (хотя нередко они переоценивают свои наличные возможности в этом отношении). Поэтому они всегда имеют дело (прямо или косвенно) с соотношением «своего» и «чужого», со сравнением ценностей разных культур. Соотнесение-сравнение *того и этого, своего и чужого* составляет одну из основных и вековечных работ культуры, ибо сравнение, понимаемое в самом широком плане (как и любой перевод — с языка на язык, с пространства на пространство, с времени на время, с культуры на культуру), самым непосредственным образом связано с бытием человека в *знаковом* пространстве культуры, которое имеет своей осью проблему тождества и различия, и с функцией культуры. Или — как еще острее формулирует вопрос Мандельштам в черновой записи к его «Разговору о Данте» — «Я сравниваю — значит, я живу — мог бы сказать Дант. Он был Декартом метафоры. Ибо для нашего сознания (а где взять другое?) только через метафору раскрывается материя, ибо нет бытия вне срав-

нения, ибо само бытие есть — сравнение»² (разрядка наша.—В. Т.).

Проблема тождества и различия (не-тождества), обозначенная выше, имеет непосредственное отношение к культуре. Умение совершать операции отождествления и различения, являясь средством, инструментом ориентации в пространстве культуры, одновременно выступает и как завоевание самой культуры, ее важнейший ресурс. Если бы все решалось просто, по принципу «это — это» («да — да») или «это — не это», т. е. «то» («нет — нет»), самой этой проблемы не существовало бы. Но это не только не облегчило бы условий человеческого существования, но многократно усложнило бы их. К отдельному человеку и всему человечеству предъявляются серьезные и иногда жесткие требования, и уже одно это само по себе свидетельствует о высокой оценке возможностей человека и доверии к нему. Расчет делается не на опеку, но на самостояние человека, его ответственность перед самим собою, жизнью, высшим смыслом ее, на его инициативу. Окружающий человека мир говорит ему о многом и мог бы сказать о еще большем. Но сами эти «знаки» природы много-смысленны³ и нуждаются в истолковании их с функциональной точки зрения. Еще острее стоит эта проблема в сфере культурного бытия человека, в знаковых системах культуры, том направлении эволюции человечества, где достигнуты наибольшие успехи. Но если понимание смысла знаков и практическое пользование ими осваивается относительно просто (воспитанием, обучением, императивами, исходящими от коллектива, его контролем и коррективами и т. п.), то о решении проблемы тождества и различия этого с той же легкостью не скажешь: она сложнее и тоньше и в отличие от умения пользоваться знаками культуры может не принадлежать к *conditiones sine qua non* человеческого существования; зато с нею связаны преимущества особого рода, и она предъявляет к человеку другие требования, которые не всегда оказываются посильными для него. Тот же, кто удовлетворяет этим требованиям, не только должен знать, что тождественно и что нетождественно, различно: он должен уметь определить то и другое, построив соответствующую стратегию, с помощью которой решается эта проблема. В случае удачи вознаграждение оказывается двойным — достигается решение конкретной задачи и в ходе решения ее происходит самообучение — человек усваивает, хотя бы отчасти, общие принципы, правила, приемы, которые необходимы и при решении других задач этого рода. Умение справляться с решением таких задач повышает социальный статус человека как носителя культуры: как выдержавший экзамен, он теперь готов к прохождению своеобразной школы высшего семиотического искусства, открывающей путь к тайнам знакового бытия и доступной, конечно, только для избранных.

Мир, к которому «примерена» проблема тождества и различия, становится сложнее и многообразнее. Оказывается, что внешне тождественное не всегда является таковым на глубине,

по скрытой своей сути, которая часто только и важна или даже единственно важна для человека. Так же и различное по внешности нередко вводит в заблуждение, обнаруживая в особых условиях исходное свое тождество. Поэтому мир, рассмотренный с точки зрения этой проблемы и высветенный ею, одновременно предстает и более дифференцированным и структурированным, но и более цельным и единым: все различающееся отсылает обратным образом к идее тождества, а тождественное имеет своим неперменным фоном различное.

На определенном этапе развития любой культуры, даже самой монолитной, регламентированной и «зарегулированной» имеющимися в ней общими принципами и теориями, неизбежно возникает потребность обращения к проблеме «подобного» и «неподобного», различного и к идее сопоставления, сравнения. Но при контакте двух или более разных культур такая ситуация обнаруживается с особой остротой и неизбежностью, и она сразу же возвращает к реальности — отсутствию «единой» и однородной культуры и наличию «разных» культур, в отношении всей совокупности которых снова и снова приходится ставить вопрос о тождестве и различии и практически решать его.

История Вавилонской башни, рассказанная в Книге Бытия (гл. 11, 1—9), в этом отношении исключительно показательна. По сути дела, речь идет здесь о судьбе «единого» языка и «единой» культуры (*На всей земле был один язык и одно наречие*, 1), которые не с чем сравнить, соотнести, сопоставить и нечем проконтролировать, поправить, поддержать, продублировать. Сознание не только единства, но и единственности и, значит, избранности, отсутствие *другого* и, следовательно, самой возможности альтернативных решений, естественно, приводит к идее самодостаточности и непогрешимости, питает как на дрожжах поднимающуюся гордыню, которая влечет к выходу за пределы границ, определяемых здравым смыслом и самой спецификой сосуществования с другим. Именно в этой ситуации кроется начало падения, обнаруживающегося, как только возникла идея строительства («сверх-строительства»), так сказать, и снизу и сверху. С одной стороны — снижение требовательности к себе и к своему делу, недобросовестность, неподлинность (*И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести*, 3), а с другой стороны — непомерные претензии, самоупоение, человекобожество (*И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес; и сделаем себе имя*, 4). Увидев замыслы и дела людей «единого» языка, *сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать. Сойдем же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого* (6—7). Каков смысл этого наказания? Господь не отказался от людей и не отказал им в своей помощи, но, увидев, что они не готовы к подлинному единству, он нарушил то природно-эмпирическое, даром

полученное единство языка-культуры, которое, будучи осознано его носителями, но не имея для себя ни меры, ни сравнения, ведет к самодовольству, к иллюзии самодостаточности и вседозволенности и в конечном счете к потере нравственных критериев и самообожествлению.

Помощь Бога заблудшим состояла в открытии перед ними иной перспективы. Вступив на трудный путь рассеяния и дифференциации былого культурно-языкового единства, замкнувшись в своем языке и своей культуре, люди должны были понять и полюбить это свое, увидеть в неровной поверхности «своего» зеркала окружающий их мир, самих себя и, наконец, других, отличных от них по языку и культуре людей. И эти «другие», как только они были замечены и сам факт существования их как носителей культурно-языковой инакости был осознан, тоже стали зеркалом, в котором можно было увидеть не только «другое», но через него и себя, по крайней мере ощутить свое различие, свою специфику, свою характерность — и в достоинствах и в недостатках, которые в своей совокупности образуют неповторимость данного языка и данной культуры, уникальность, распространяющуюся в конце концов на весь массив языков и культур. Оказавшись в культурно-языковой изоляции, разъединенные по существу, но не могущие жить друг без друга, без контактов — дружеских, нейтральных или враждебных, люди должны были средствами своего языка и своей культуры научиться оценивать мир и самих себя, контролировать себя, осознать факт культурно-языкового многообразия и понять его смысл, сделать из всего этого вывод — повернуться к «другим» лицом или спиной, активно искать свой шанс в широком мире «другого» или пассивно ожидать, когда «другой» найдет тебя, или, наконец, занять круговую оборону «своего» и строить маленькую вавилонскую башенку средствами своей мнимо-единой культуры, изолировав ее от общих корней. Поэтому главный урок библейской истории Вавилонской башни нужно видеть в выборе культурно-языкового плюрализма как нового пути человека, в выдвижении идеи создания нового единства (уже не природно-эмпирического) в многообразии, нового братства людей. И на этом пути самым важным стало, помня о «своем», зная его и продолжая углублять эти знания и творить новые духовные ценности, понять «другого», оценить его, научиться жить вместе, обмениваться «своим» и «чужим», связывать то и другое органически и естественно — без ненужной и вредной в этом деле спешки, но и не упуская благоприятных возможностей, потому что опоздание может оказаться роковым.

Живя в мире, где контакты культур и языков образуют исключительно плотную и традиционную структуру, унаследованную чаще всего из далекого прошлого, трудно представить себе значительность первой, потрясающей своей неожиданностью, встречи двух культур, двух языков и огромность последствий этой встречи. Тем не менее очень важно понять, что такая встре-

ча всегда эксперимент — вольный или невольный и всегда проверка на человечность, на предрасположенность и предназначенность к ней, на единство человека в самом главном для него. Страшны крайние случаи, когда уже на первом шаге встреча как бы отменяет самое себя и люди одной культуры уничтожают людей другой культуры (или взаимно истребляют друг друга) ⁴, не давая им высказать себя и отказывая себе в том же, в возможности высказать свою правоту, не позволив ни себе, ни другим взглянуть друг в друга. Но все-таки, к счастью, наиболее удивительные (можно сказать, фантастические) встречи людей, максимально разделенных друг от друга в пространстве земли, языка и культуры, подтверждают естественность и первенство «человекостремительного» начала, которое обнаруживается в самой потребности «бескорыстного» контакта, в своего рода «симпатии» к чужому и, конечно, в умении установить контакт, т. е. найти некое общее («тождественное») ядро, иногда даже невидимое и неосознаваемое, но лишь интуитивно угадываемое, предчувствуемое, — вопреки всем видимым, сознаваемым и даже страхом преувеличиваемым различиям.

Когда европейцы на рубеже XV и XVI вв. впервые вступали на землю обеих Америк, они встретили там людей, находившихся как бы за пределами этого мира, за бесконечным Океаном, за многие тысячи километров от родины этих первооткрывателей. А за долгие тысячи лет до этого (в отдельных случаях, видимо, и за десятки тысяч лет) далекие предки европейцев и индейцев, жившие в противоположных концах Евразийского континента, на Западе и на Востоке, так же были удалены друг от друга на максимально возможное на Земле «непрерывное» (по суше) расстояние, астрономическая величина которого исключала, казалось бы, даже опосредствованные связи «эстафетного» типа ⁵. И тем не менее первый жест первого европейца, ступившего на землю Америк, был принят и понят в той мере, в какой это было необходимо обоим сторонам для установления связи, и на него был дан ответ, который тоже был принят и понят. Связь была установлена и прошла первую проверку: она оказалась возможной. Это была связь «в человечестве», в человеческом духе (потому что в этих условиях глоток воды и кусок хлеба, данные «чужим», образуют факты прежде всего духовного и уж только потом материального значения), а сама возможность и, если угодно, естественность установления связи в «неестественных» условиях стала главным аргументом «за», который уже не мог быть отмененным в своей основе, несмотря на все трагические эпизоды в будущем, когда естественное и вытекающее из реальных нужд и подлинно человеческих потребностей затмевалось и искажалось извращениями «человеческого» и «противочеловеческим».

Разумеется, нет нужды идеализировать такие встречи культур и народов. Естественны связи и принятие чужого, допущение того, что и оно имеет свой резон и, следовательно, свое право,

но естественны и настороженность, неприятие, отталкивание, агрессивность, вражда и борьба. Но обе эти «естественности» различны, разной цены, потому что и за последней («злой») естественностью все-таки лежит признание факта наличия «чужого» в мире, трактуемого, однако, враждебно. В этом смысле и в самом широком контексте телеологии человеческого рода на Земле и формирования ноосферы, какими сложными и трагическими ни оказались бы контакты народов, языков и культур, они прежде всего достижение, шаг вперед, благо. И не в последнюю очередь потому, что они утверждают в мире два начала, два «тела», два духа, два сознания — «свое» и «чужое» и приглашают к сравнению, к делу сравнения и вытекающим из этого сравнения деяниям, образующим тело и душу человеческой культуры, развивающейся плюралистически в параллельных, «почти параллельных», пересекающихся, но все-таки — с точки зрения пространства культуры — приблизительно однонаправленных (и уж никак не противоположно направленных⁶) потоках.

Сравнение неотделимо от культуры и культа как ее ядра. И то и другое в конечном счете служит одной цели, и семантическая структура слов, передающих эти понятия, в высокой степени сходна и во всяком случае созвучна, взаимно ориентирована. Культура предполагает прежде всего отбор⁷, возвращение-обработку, установление («тетическая» функция культуры), совершенствование-украшение и почитание-культ (прежде всего сакрально отмеченное, религиозное). Соответствующие смыслы содержатся и в латинском глаголе *solo* II, от которого произведено слово *cultura*, букв. обозначение того, что должно быть взращено, «обработано»⁸. Отсюда — долженствовательный императив культуры, ее постоянное устремление в будущее; осуществленной полностью она может представляться лишь *in spe*; но осуществление каждой частной работы культуры, завершение ее означает уже первый шаг к отчуждению этой части от основного потока культуры. Сравнение (ср. лат. *com-para*⁹) в принципе работает в том же направлении, что и культура. Когда нечто появилось, стало, оказалось замеченным (*pareo, com-para*) или, конкретнее, было установлено в процессе творения как сотворенное, как тварь, помнящая своего Творца и свидетельствующая о его творческих потенциях, только тогда возникли условия для сопоставления, сравнения. Точно так же и позже: когда наряду с *я* появляется *ты*¹⁰, наряду со *своим* — *чужое*, почва для сравнения готова, и только теперь оно начинает творить свою непрерывную работу.

Сравнение приводит к разным результатам. Отношение к «чужому» может быть положительно-приемлющим, и тогда констатируют: «У вас — как у нас» (или «У нас — как и у вас»), и в этом заключении есть удовлетворение, даже радость подтверждения правильности, истинности, положительности¹¹ того, что лежит за этой констатацией. Значит, если у вас и у нас одинаково, *равно* (а это выясняется только *с-равнением*), так

и должно быть вообще, и это не только есть, установлено, положено, но и положительно хорошо¹². Это выявленное при сравнении тождество увеличивает уверенность в правильности того, что тождественно, равно, в причастности его к общечеловеческому порядку. И если это не дает полной гарантии в том, что только так и должно быть, то все-таки увеличивает ее по сравнению с тем, что присуще исключительно «своему». Тем самым «свое» и «чужое» объединяются хотя бы в том, что они в чем-то поддерживают и укрепляют друг друга.

Но отношение к «чужому» может быть и другим — настороженно-ожидающим, требующим проверки, размышления, неторопливого вырабатывания правильного решения, и, пока оно не достигнуто, к «чужому» присматриваются, его учитывают, но с ним сознательно не хотят сближаться, хотя это присматривание уже невольно и подсознательно вводит «свое» в круг «чужого», незаметно подготавливает сближение с ним. И если и «чужое» занимает такую же позицию к присматриваемому к нему «своему», то многое можно поставить за то, что их встреча произойдет (или даже уже произошла) и что последствия ее будут взаимно полезными и благими.

Но бывает и худшее — отрицательное отношение, которое отрицает самое возможность и/или целесообразность отношений с «чужим», вражда и ненависть. Начинают в таких случаях с эмпирически бесспорного: «У вас не так, как у нас», но, не умея заглянуть вглубь, не обладая широтой внутреннего опыта, в самоослеплении «своим», очень поспешно возводят кажущийся бесспорным силлогизм: «У нас так, и мы люди (подразумевается — хорошие, по крайней мере — такие, как нужно); у вас не так, и, следовательно, вы не люди (т. е. плохие, не такие, как нужно)». Дальнейшее *ergo* при наличии соответствующих условий часто (но отнюдь не всегда и необязательно) толкает к действиям по устранению этого «чужого» — по меньшей мере из сферы общения со «своим» или — для полной гарантии — отовсюду, навсегда, вообще. Если само отрицательное отношение к «чужому» не свидетельствует непременно о злой воле или даже о некоей неразвитости культуры и несовершенстве (исходной примитивности или последующей атрофии) «сравнивающего» механизма¹³ и поэтому не отменяет полностью исходные положительные импульсы сравнения как такового, то попытки уничтожить «чужого» даже ради «своего» (и, может быть, особенно по этим мотивам) — всегда зло и вред, направленные в обе стороны — на другого и на себя, на «чужого» и на «свое». И в этом случае сравнение терпит крах, вернее — те, кто, не умея пользоваться сравнением, искажают его внутренний положительный смысл и пытаются выстроить вавилонски-чудовищное «анти-сравнение», которое разъединяюще смешивает людей и рассеивает их в человечестве, как были смешаны и рассеяны Господом самовлюбленные, но несчастные строители Вавилонской башни.

В связи с темой сравнения уместно напомнить еще об одном

аспекте темы. О принципиальной связи мысли и языка хорошо известно. Язык составляет мысли свои средства для ее самовыражения (и/или формирует ее) и делает это своевременно, а иногда и заранее; более того, язык не только средство мысли, но часто ее содержание и смысл и ее проводник к еще не завоеванным ею высотам. Во всяком случае, вся видимая и выражаемая мудрость мира открывается нам обычно через язык, или — осторожнее — язык выступает как наиболее универсальная форма выражения этой мудрости. Но человеку свойственно забывать о мудрости ушедших эпох, и лишь язык, при должном к нему внимании, напоминает иногда о ней и тем самым о своей роли в хранении мудрости.

Русское слово *сравнение*, обозначающее понятие-идею, без которой нечего делать специалисту в области культуры, помимо прочего отсылает к двум важным смыслам — участию в обозначаемом этим словом действии более чем одного участника (субъекта или объекта), ср. с- как показатель совместности, соотнесенности, и идее равенства (*-равн-*). Последняя особенно важна в связи с рассматриваемой здесь темой. Суть ее в том, что два (или более) объекта не просто сопоставляются, но они сравниваются, т. е. к ним применяется равная, иначе говоря, одна и та же (тождественная) мерка, во-первых, и, во-вторых, эта мерка, соприродная тому, что она может измерить (подобно отношениям глаз — цвет, ухо — звук и т. п.), фиксирует равное даже в неравном, точнее, в зафиксированном ею неравенстве, в различном она как бы ищет причины этого неравенства, различия и ориентирует на ту архиситуацию (или протоситуацию), в которой неравенство и различия нейтрализуются, сводятся на нет, растворяются в тождестве. В глубоком философском смысле сравнение всегда одушевлено этой идеей идеального (в платоновском смысле, т. е. доведенного до своего логического предела, до ситуации, в которой осуществимы самые глубокие потенции объекта) равенства, поиском объединяющего «равного» единства, потому что без него, как без своего рода *terra firma*, без твердой основы, все превращается в хлябь, сравнение становится беспринципным вне рамок идеального равенства, и само слово *сравнение*, как и соответствующее понятие в контексте сплошных различий, выглядит как *contradictio in adjecto* — сравнение неравного. Лингвистические уроки, извлекаемые из рассмотрения этого слова, не только далеки от случайности, но обнаруживают глубокую телеологичность и, вероятно, не менее глубокую провиденциальность. И то и другое весьма поучительно и даже назидательно, поскольку указывает надежный ориентир в мире многообразного, изменчивого, розного, который можно было бы — в недобрый час — принять за хаос и царство случайностей, если бы не твердая рамка — равенство, заданное в сравнении и вытекающее из него¹⁴.

Здесь стоит сделать одно разъяснение, касающееся различия сопоставления и сравнения — операций, воспринимаемых

обычно как синонимичные. Конечно, в повседневном узусе «сравнить» значит «сопоставить» и «сопоставить» значит «сравнить», но сферы культуры и языка настоятельно диктуют понимать эти слова как термины, как технические обозначения основных операций при соотносении разных культур и языков. Языкознание оказалось в этом отношении точнее других наук, и аналогии, им доставляемые, существенны и для общей теории культуры. Главное различие состоит в том, что сравнение сильнее, интенсивнее сопоставления. Оно ставит «материалу» более жесткие рамки, образует более надежный и осознающий свои собственные возможности фильтр. Вместе с тем сравнение предполагает более тенденциозную установку, в нем меньше абстрактной объективности; оно как бы заранее знает главное: то, что соотносится, сопоставляется, должно быть равно, равноценно перед лицом некоего основного критерия сравнения.

Связь сравнения и культуры многообразна: они взаимно порождают друг друга, находятся в отношении причины и следствия, меняющихся местами. Вся культура — материал для сравнения, и любое сравнение образует факт культуры. Здесь нет возможности уточнять эту связь подробнее, но не будет ошибкой сказать, что нет культуры, которая не знала бы операции сравнения как одной из самых характерных ее особенностей, подобно тому как нет художественного текста без фигуры сравнения (самое элементарное сравнение [*как, подобно...*], уподобление, метафора, симфора, метонимия, синекдоха, гипербола, литота, просопопея, эпитет, антитеза и т. п. — в своей основе суть сравнения). И эта сходная роль сравнения в культуре и в структуре художественного текста предполагает общую потребность в нем — создание второго («другого») способа выражения, иного языка, формирование билингвизма культуры и художественного текста, в котором уподобляемое и уподобляющее образуют два способа выражения содержания, условно — прямой и косвенный, «свой» и «чужой», но это же сходство роли бросает луч света и на сходство в структуре парадигмы сравнения, выявляемой в тексте культуры и в «художественном» словесном тексте.

В этом смысле роль сравнения одинакова и там и там: оно — средство увеличения гибкости культуры и текста за счет введения дополнительного канала связи, оно образует еще одну гарантию того, что смысл культуры и текста будет понят, и это понимание будет более полным и точным.

Примечания

¹ *Куда мне деться в этом январе? /<...>/ От замкнутых я что ли пьян дверей? — /И хочется мычать от всех замков и крепок. /<...>/ И я за ними ахаю, стуча/В какой-то мерзлый деревянный короб: /Читателя! советчика! врача!/ На лестнице колючей — разговора б!* (январь 1937 г.).

² См.: *Осип Мандельштам. Разговор о Данте*. М., 1967, с. 83.

³ Особая проблема — различение знака и не-знака.

⁴ Иногда — без остатка, как свидетельствует история. И ставшая поговоркой молюба оставить хоть кого-нибудь в живых «на семья», «для роду-

племени» не гипербола народной словесности, но самая что ни на есть реальнейшая реальность, последняя попытка или аргумент в пользу сохранения физического существования своего этнического «тела», которое в иных условиях позволило бы возродить и душу соответствующей культуры.

⁵ Как в случае «Хождения за три моря» Афанасия Никитина. Путь от Твери до Бидара тоже был и очень далек и очень опасен, но русский путешественник продвигался последовательно — от страны к стране, от народа к народу, от культуры к культуре, от языка к языку, одним словом, от соседа к соседу, и эта постепенность облегчала сложности пути, охраняла от последствий слишком больших перепадов культур. Каждая из таких «культур», отправляя путешественника далее, как бы выдавала ему свою охранную грамоту, хотя и весьма относительной надежности.

⁶ Это не означает, что иллюзии абсолютной, взаимоисключающей противоположности «своего» и «чужого», толкающие к крайним действиям, не возникали (и притом не раз) в истории общения народов и культур. Но такое сознание никогда не отвечало глубинным реальностям духа и всегда было действием «злой» майи, заблуждения, обмана и/или самообмана, духовного омрачения, обморока.

⁷ Ср. «народно-этимологическую» связь лат. colo II, cultum обрабатывать, возделывать и т. п. (cultus, cultura) с лат. colo I, colatum процеживать, просеивать, очищать (ср. colum сито, решето, фильтр).

⁸ Лат. colo II содержит и другие, существенные в избранном здесь аспекте значения — жить, обитать (ср. cultus как образ жизни); усердно заниматься, деятельно осуществлять; обходиться, обращаться, поступать и т. п.

⁹ Ср. com-para равный; товарищ, спутник; супруг.

¹⁰ Именно ты, потому что ты всегда собеседник, участник диалога, ближний «чужой», зеркало я, которое само выступает для этого ты, фактического другого я, как ты — другое ты. В этой перспективе он — дальний «чужой», в лучшем случае свидетель, с которым можно и не считаться.

¹¹ Характерна связь эпитета «плюсовой» оценки положительный с оценочно нейтральным (строго говоря) «тетическим» глаголом положить, обозначающим важнейший демиургический акт.

¹² В том самом смысле, который явно выражен в связи с творением, как оно изображается в Книге Бытия. Ср.: «И сотворил Бог ... И увидел Бог, что это хорошо».

¹³ Отношение отрицания «чужого» в иных случаях может свидетельствовать даже о некоей прагматичности и верности, преданности привычному миру «своего». Преступление — не в отрицательном отношении к «чужому» и даже не в нежелании еще раз вернуться к этой проблеме (хотя это, бесспорно, плохо и заставляет предполагать некий дефект культуры), но в практических выводах из этого отношения, которые на самом деле из него не выводятся и не вытекают с необходимостью.

¹⁴ Не менее интересно и латинское слово для сравнения — сопраго, но и раго. Идея равенства (ср. par, parilis, pariter и т. п.) мотивируется здесь, однако, иначе (ср. и.-евр. *рег- проникать, проницать, переходить, переносить, переводить, значение, существенное в связи с ролью перевода как средства сравнения и «уравнивания» языков и культур как неких отмеченных островков смысла, остающихся в разединении, но нуждающихся в связи, которую и осуществляет тот, кто переводит сознание через эту разединяющую пустоту), с подчеркиванием динамической мены положения, обмена, заключения сделки и т. п. Но и в этой ситуации идея сравнения связана с идеей установления, положения (ср. eodem vos pono et paro. Plaut. или даже res natura comparatae. Rhetorica ad Herennium и т. п.). Дальнейшие связи сопраго, раго с теми же словами в значении готовить, устраивать, приобретать и т. п., а также с раgio I рожать, производить, добывать (ср. раgio II делать равным, совершать куплю-продажу и др.), а может быть, и с рагео, сопрагео появляться, быть очевидным и т. п. (проницание-прорыв сквозь покров, отделиющий невидимое, сокровенное, внутреннее от сферы явленного) еще

более конкретизируют глубинный смысл глагола «сравнения» в латинском через его актуальные (в частности, и «народно-этимологические») и исторические связи.

Когда говорят о переводе в сфере культуры и языка, это слово обретает оттенок метафоричности и абстрактности, хотя субстрат его, корень, уходящий вглубь, вполне конкретен. *Перевести от и до (к), перевести через...* отсылает к идее начала и конца и к идее пространства, их разделяющего, точнее — природной бездны, которая осваивается и становится культурным пространством по мере осуществления перехода-перевода. Тот, кто «переводит», прежде всего «переходит» сам эту бездну между «от» и «до». Этим-то он и заслуживает право быть проводником-переводчиком, каковым был, если говорить о высочайших примерах, Вергилий для Данта. «Первопереводчик» должен быть одновременно первопроходцем. Людям он оставляет и конкретный результат перехода-перевода и общие правила его — парадигму. И это уже позволяет видеть в нем особую разновидность демиурга.

Б. И. ЯРХО И ИССЛЕДОВАНИЕ ЖАНРА ВИДЕНИЙ

В нашей науке имя Бориса Исааковича Ярхо (1889—1942) стало за последние годы достаточно известно благодаря главным образом усилиям М. Л. Гаспарова¹. Увидели свет многие неизвестные донные работы этого ученого. Интерес к творчеству Б. И. Ярхо растет; сейчас и за рубежом стали издавать отдельные его вещи².

Однако в этой области предстоит сделать еще немало. В ряду неопубликованных исследований Б. И. Ярхо важное место занимают его переводческие и историко-литературные работы по средневековью³. При обзоре таких неопубликованных трудов сразу выделяется своего рода серия однотипных изданий, задуманных и отчасти выполненных Б. И. Ярхо. К ним следует отнести антологию латинской литературы каролингского периода, антологию из поэзии вагантов, антологию видений и, очевидно, начатую работу по демонологической литературе (судя по сохранившимся в архиве ученого наметкам и подготовительным материалам⁴).

Беловая рукопись данного сборника, равно как и подготовительные материалы к нему, хранится в ЦГАЛИ (ф. 2186, оп. 1, ед. хр. 9 и 10). Рукопись насчитывает по авторской нумерации 234 листа, на одной стороне; запись сделана по правилам старой орфографии, причем 42-го листа не хватает. Чтобы восстановить его содержание (это последний лист «Введения»), пришлось воспользоваться сохранившимся в архиве экземпляром «Введения» в гранках (ед. хр. 10).

На титульном листе рукописи в правом верхнем углу стоит штамп: «Политотдел Главного Политического Управления Государственного Издательства к печати разрешает», ниже сохранилась неразборчивая подпись начальника данного Политотдела. Бланк, сопровождающий гранки, позволяет точно датировать начало типографской работы над сборником — 12 января 1923 г. Поскольку издательство «Задруга» (см. ЦГАЛИ, ф. 608, ед. хр. 110) окончило свое существование в 1922 г., сборник Б. И. Ярхо остался неопубликованным. Судя по надписям на гранках и рукописи, книгу предполагалось отпечатать тиражом 5000 экземпляров.

Сборник предварялся обширным «Введением» которое мы предлагаем читателю ниже, переводными текстами средневековых видений с краткими справками об авторах, рукописях, изданиях и характере каждого видения. Комментарий Б. И. Ярхо давал постранично, на каждом листе. Замыкает сборник Указатель образов и мотивов, составленный на куда более обширном материале, нежели вошедшие в книгу переводы. Для экономии места Б. И. Ярхо пользовался сокращениями, список которых также здесь приводится, поскольку в нем точно отражается весь круг изученной им литературы видений*.

Список сокращений использованной литературы

- Алб.— Видение Алберика (Италия, XII в.);
- Алд.— Видения Св. Алдегунды (Франция, VII в.);
- Англ. св.— Видение Английского священника (IX в.);
- Анс.*— Видение Анселла Схоластика (Франция, X в.);
- Анск.— Видение Св. Анскария, архиепископа Гамбургского (Германия, IX в.);

* В списке сокращений звездочками отмечены те тексты, которые были переведены Б. И. Ярхо для сборника.

- Ант.— Видение Св. Антония (V в.);
 Аудр.— «Книга Откровений» Аудрада Модика (Франция, IX в.);
 Б 2, Б 3 — Видения, рассказанные у Беды в «Церковной истории англов» (откуда взято для сборника «Видение Дриктхелма»);
 Бар.* — Видение Баронта (Франция, VII в.);
 Берп.— Видение Бернолда (Франция, IX в.);
 Б. Ж.* — Видение Бедной Женщины (Франция, IX в.);
 Венл.— Видение Венлокского монаха (Англия, VIII в.);
 Ветт.* — Видение Веттина (Верхняя Германия, IX в.);
 Вов. 112 — Видение какой-то английской женщины, начало которого утрачено, а остальной текст содержится в «Письмах Вонифатия» (Англия, VIII в.);
 Герх.— Видение Герхарда (Франция, IX в.);
 Год.— Видение Годескалка (Германия, XII в.);
 Гр. В.* — Видения из «Диалогов» Григория Великого (Италия, VI в.);
 Гунт. Б.— Видение Гунтера Бамбергского (Германия, XI в.);
 Гунтр.— Видение короля Гунтрама (Франция, VI в.);
 Даг.— Видение о короле Дагоберте (Франция, VII в.);
 Др.* — Видение Дриктхелма (взято из Беды Достопочтенного);
 Ез.— Видение Ездры (время неизвестно);
 Ен.— Книга Еноха (древнееврейский апокриф II. в. до н. э.);
 Еух.— Видение Еухерия (Франция, IX в.);
 Карп.— Видение Св. Карпа (Византия, VI в.);
 КВ — Видение государя Карла Великого (Германия, IX в.);
 К. III* — Видение Карла Третьего (Бургундия, конец IX в.);
 Мерхд.* — Видение Мерхдеофа (Англия, VIII в.);
 Ник.— Евангелие Никодима (апокриф V в.);
 О.— Книга Видений Отлоха Регенсбургского (Германия, XI в.);
 П.— Видение ап. Павла (греческий оригинал IV в.);
 Пл.— Видение Эра у Платона;
 Плут.— Плутарх, Видение Феспесия;
 Пт.— Видение ап. Петра (греческий апокриф);
 Рад.— Видение Радвина (Франция, IX в.);
 Рик.— Видение Риквиды (Франция, X в.);
 Ротх.— Видение Ротхария (Франция, XI в.);
 Салв.— Видение Салвия (Франция, VI в.);
 Сунн.— Видение Сунниулора (Франция, VI в.);
 Тн.* — Видение Тнугдала (Ирландия, XII в.);
 Фл.* — Видения Флотхилды;
 Фулб.— Видение Фулберта (Франция, XII в.);
 Фурс.— Видение Фурсея (Франция, но место видения в Ирландии, VII в.);
 Эв.* — Видение Эвесхамского монаха;
 Эд.— Видение Эдилвулфа;
 Эн.— «Энеида» Вергилия, песнь VI.

Все эти материалы были использованы Б. И. Ярхо при написании вступительного очерка и в разработке Указателя образов и мотивов. Указатель (обнимающий листы рукописи 223—234) содержит восемь больших рубрик: 1) Ясновидец (№ 1—28); 2) Спутник (№ 29—49); 3) Божество (№ 50—54); 4) Небожители (№ 55—69); 5) Демонические фигуры (№ 70—90); 6) Грешники и другие категории людей (№ 91—105); 7) Места блаженства (№ 106—135); 8) Места пыток (№ 136—201). Поясняя, какие задачи ставились им при составлении и разработке рубрик Указателя, Б. И. Ярхо писал: «Предлагаемый Указатель образов и мотивов рассчитан не на исследователя, а на читателя данного сборника. Он должен дать читателю: а) общий взгляд на образный запас данного жанра, б) возможность проверить степень оригинальности отдельных элементов видений и в) степень влияния традиции, г) некоторое представление о видениях, не вошедших в сборник за недостатком места» (л. 221).

Недостатком данного Указателя самому Б. И. Ярхо представляется искусственная и непоследовательная степень детализации внутри каждой из восьми его рубрик. Главное препятствие, по словам ученого, для выполнения такой задачи помимо узких пространственных рамок, поставленных издательством, заключалось в отсутствии необходимой для того литературы⁵.

Очевидно, те же причины обусловили и довольно краткий список исследований, которыми он воспользовался при разработке своей темы. Среди отечественных ученых-предшественников Б. И. Ярхо назвал лишь несколько человек: Веселовского⁶, Пономарева⁷ и Шепелевича⁸, а из зарубежных — Анкону⁹, Делепьерра¹⁰, Дитриха¹¹, Эберта¹², Фриче¹³, Графа¹⁴, Лабита¹⁵, Озанама¹⁶, Виллари¹⁷, Райта¹⁸ и Цингарелли¹⁹.

Из этого сборника Б. И. Ярхо отдельные фрагменты уже публиковались: «Видение Тнугдала», «Видение Анселла Схоластика» и «Видение Веттина»²⁰. Учитывая это обстоятельство, мы и выбрали тексты для данной публикации. Прежде всего мы включили «Введение» к сборнику, поскольку оно представляет собой сжатый очерк истории данного жанра, а также многочисленные соображения теоретического характера, возникшие у Б. И. Ярхо при подготовке к изданию «Антологии средневековых видений». Затем были выбраны фрагменты из «Диалогов Григория Великого», поскольку именно этот автор как бы санкционировал с позиции католической церкви дальнейшее развитие жанра. «Видение Мерхдеофа» заслуживает особого интереса, так как оно выполнено в стихах, а из подобных произведений лишь текст Анселла Схоластика уже известен в русском переводе.

«Видение Бедной Женщины» привлекло публикатора как наименее обработанное: рука редактора почти не вмешивалась в первоначальный текст (или устный рассказ). Своего рода контраст этому тексту составляет «Видение Карла III» — единственный политический памфлет среди выбранных Б. И. Ярхо образцов данного жанра.

В сумме эти видения, как и опубликованные ранее, дают определенное представление о возможностях и границах того жанра, который в своем развитии привел европейскую литературу к «Божественной комедии» Данте и «Видению Петра-пахаря» Ленгленда.

Примечания Б. И. Ярхо отмечены звездочками и даются постранично; наши примечания даются в конце и отмечены цифрами*.

Примечания

¹ См.: Гаспаров М. Л. Работы Б. И. Ярхо по теории литературы. — Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с. 504—514; Гаспаров М. Л. Каролингские тетраметры и теоретическая модель латинского ритмического стиха. — Античная культура и современная наука. М., 1985, с. 193—200.

² См. английский перевод публикации М. Л. Гаспарова: *Yarkho B. A Methodology for a Precise Science of Literature (Outline)*. — Russian Poetics in Translation. Vol. IV. Formalist Theory. University of Essex, 1977, с. 52—70.

³ Гаспаров М. Л. Неизданные работы Б. И. Ярхо по средневековой латинской литературе. — Тезисы конференции «Западноевропейская средневековая словесность». М., 1985, с. 16—18.

⁴ См. в ЦГАЛИ, ф. 2186, оп. 1, ед. хр. 60 и 75.

* Купюры в тексте «Введения» сделаны там, где Б. И. Ярхо ссылается на ту или иную позицию своего Указателя образов и мотивов, который из-за недостатка места в данной публикации не приводится, а также на примечания и вступительные замечания к переводам, опущенные по той же причине (примеч. ред.).

⁵ См. его слова: «...для некоторых видений у нас или вовсе не было под рукой текста... или был весьма плохой... по той простой причине, что книга эта написана в Москве, летом 1918 г.» (л. 222).

⁶ *Веселовский А. Н.* Данте и символическая поэзия католичества.— *Вестник Европы*. 1866, декабрь; Собрание сочинений, т. III.

⁷ *Пономарев А.* Собеседования Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении. СПб., 1886.

⁸ *Шепелевич Л. Ю.* Этюды о Данте. Апокрифическое видение св. Павла. Т. 1—2. Харьков, 1891—1892.

⁹ *Ancona D.* I precursori di Dante. Firenze, 1874.

¹⁰ *Delepierre O.* L'Enfer. Londres, 1876.

¹¹ *Dietrich A.* Nekyia. Lpz., 1893.

¹² *Ebert A.* Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters. Vol. II, 1889.

¹³ *Frietzsch C.* Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des XII-Jahrhunderts.— *Romanische Forschungen*. Bd. 2—3. Erlangen, 1886.

¹⁴ *Graf A.* Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo. Vol. 1. Torino, 1892.

¹⁵ *Labitte Ch.* La Divine Comedie avant Dante.— *Revue des deux Mondes*. T. 31. 4 série. P., 1842.

¹⁶ *Ozanam A. F.* Les sources poétiques de la Divine Comedie.— *Oeuvres*. Vol. V.

¹⁷ *Villari P.* Antiche leggende e tradizioni che illustrano la Divina Commedia. Pisa, 1865.

¹⁸ *Wright Th. S.* Patrick's Purgatory. L., 1844.

¹⁹ *Zingarelli N.* Dante.— *Storia letteraria d'Italia*, scritta da una società di professori. Milano (s. a.), c. 457—474.

²⁰ См. библиографические указания в комментарии.

ИЗ КНИГИ

«СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ЛАТИНСКИЕ ВИДЕНИЯ»

Введение

§ 1. Определение жанра

Настоящий сборник ставит себе скромную задачу познакомить русского читателя с одним из многочисленных видов средневековой поучительной литературы. Видения, несомненно, принадлежат к дидактическим жанрам, ибо цель их — открыть читателю истины, недоступные непосредственному человеческому познанию. Формальным признаком, устанавливающим (вместе с означенной целью) природу жанра, является образ ясновидца, т. е. лица, при посредстве коего содержание видения становится известным читателю. Этот образ непременно должен обладать следующими функциями: а) он должен воспринимать содержание видения чисто духовно; б) он должен ассоциировать содержание видения с чувственными восприятиями, иными словами, содержание видения непременно должно заключать в себе чувственные образы.

Наличность ясновидца, посредника между автором и читателем, отличает видения от проповедей сходного с ними содержания.

Функция (а) отмежевывает их от наиболее близкого к ним жанра чудесных путешествий (как, например,

Св. Брандана, Овейна, Энея и др.), которые исследователи обыкновенно даже рассматривают вместе с видениями.

Функция (б) устанавливает разницу между видениями и различными пророчествами и откровениями, в которых пророчествующий ничего не видит духовным оком, не слышит «ухом сердца», а только узнает.

Определенный таким образом жанр составляет достояние всех европейских и многих неевропейских литератур от древнейших времен и еще в наши дни нередко встречается в записях народной словесности¹.

Чтобы объяснить необыкновенную живучесть видений, недостаточно рассматривать их только как литературный жанр: необходимо взглянуть на них как на психофизиологическое явление², в основе которого лежат три фактора: летаргическое состояние, галлюцинации (в экстазе или бреде) и сновидение. Всякое видение содержит один из этих трех мотивов <...>, если только обстановка его не обойдена молчанием.

Причудливые сочетания образов, которым и наша наука еще не нашла удовлетворительного объяснения, поражали античных и средневековых людей таинственностью своего возникновения, вызвали искания и домыслы относительно их источника. Естественнее всего было определить этот источник как трансцендентный, а самые видения как продукт сверхъестественной силы, то божественной, то дьявольской. Дальнейшая ступень — это искание смысла и цели в действиях указанной высшей силы, т. е. желание извлечь из видения общепользное познание. С этого момента предполагается уже объект поучения, т. е. публика, и создается твердая почва для возникновения литературного произведения.

В самом деле, поучительная цель накладывает на рассказ о видении известные обязанности: не все в содержании видения отвечает указанной цели; а это приводит к отбору материала. Естественно, например, что видение, явившееся в религиозном экстазе, когда воля и мысль ясновидца направлены на предметы культа, будет заключать в себе больше возвышающего душу материала, чем рядовое сновидение. Потому среди снов и происходит известная дифференциация. На одной стороне — обычные, обманчивые сны, из которых не надо делать никаких выводов; так поступает клирик в О.5 <...>, «сочтя видение за обманчивый сон». На другой стороне — истинные видения, заключающие в себе долю божественной истины, для всех обязательной и для всех интересной: недаром схоластик Анселл <...> молится о том, чтобы его сон имел значение видения. Но и внутри каждого видения должна была происходить сортировка полезного и бесполезного материала. При этом единственным критерием было сравнение с уже установившимися представлениями: если видение заключало в себе что-либо, похожее на традиционные верования, оно почиталось достойным обнародования. Так, Беда в предисловии к Др. считает это видение годным для «просвещения душ»,

так как оно «похоже на древние чудеса». Такова обстановка момента, с которого видение попадает под влияние традиции и начинает жить жизнью всякого произведения словесности.

Влияние внешнего мира на создание видения осуществляется, конечно, через автора, и тут нам приходится считаться с одной специфической особенностью нашего материала. Дело в том, что большинство сохранившихся видений обладают двойным (или тройным) авторством. В самом деле, из первых рук мы получаем видение лишь в редких случаях. Во всем материале, относящемся к нашей эпохе, сам ясновидец является рассказчиком только в Эд., Аудр. и О.1—4. Во всех остальных случаях рассказ ясновидца прошел через обработку одного или двух (Гр. В. I, Др., Берн.), а то и более (Гр. В. III) лиц. Таким образом, большинство видений являются как бы плодами коллективного творчества. Этим обстоятельством и обуславливается дальнейшее развитие видений. Традиционные и злободневные элементы проникают в рассказ двумя путями: через ясновидца и через редактора (или редакторов).

Ясновидец, при полной непосредственности и искренности, все же и в ясновидениях, а тем более в экстатических откровениях, связан запасом представлений, впитанных им с детства из окружающего его общества. Характерным примером может служить Флотхилда, простая поселянка, в видениях которой нельзя обнаружить никакого книжного влияния, тем более что и редактор не подверг их никакой литературной обработке; однако она совершенно произвольно грезит исключительно местными представлениями, среди которых выросла и жила <...>. Еще сильнее влияние традиции в тех случаях, когда мы имеем дело с литературно образованным ясновидцем. Как осуществляется влияние книги на видение, чрезвычайно наглядно показывает Ветт. IV <...>: монастырский схоласт, болезнью доведенный до экстатического состояния, просит почитать ему главы из «Диалогов», относящиеся к загробной жизни, а затем начинает галлюцинировать в соответствующем направлении.

Но настоящее раздолье для действий традиции начинается тогда, когда видение попадает в руки редактора. Если даже не считаться с тем обстоятельством, что из первоначального рассказа многое забывается, особенно когда между ясновидцем и последним редактором есть несколько посредствующих пересказчиков и пробелы заполняются из наличного материала, то все же остается ряд моментов, когда содержание видения может пополняться извне. Вспомним только что отмеченную нами тенденцию руководствоваться при подборе материала прежними видениями, причем книга на редактора, который всегда является духовным лицом, влияет еще в большей степени, нежели на ясновидца. Так, архиепископ Хинкмар «решается обнародовать» Видение Бернолда, «так как он читал про подобное» в других

книгах. Ниже мы увидим, что и расположение материала зачастую производится по старым образцам. Наконец, текстуральные совпадения и сходства в описании образов с работами предшественников тоже должны быть отнесены в большинстве случаев на счет редактора <...>. Мало того, редактор больше, чем потрясенный переживанием ясновидец, заботится о форме изложения: недаром он так часто в предисловиях и послесловиях (Бар., О., Тн.) извиняется за неумелость или «грубость изложения» (О.: *relationis ipsius rusticitas*). Нередко также редакторы указывают на сокращение ими рассказа ясновидца (Венл., Вон. 112, Тн.), и один из них (Эв. VIII <...>) раскрывает нам причину такого образа действия: они боятся вызвать у читателей «скуку и рассеянность». Итак, откровенные свыше слова вычеркиваются во имя приятного впечатления; эстетический принцип берет верх над дидактическим. Эта забота о форме, о том, как изложить рассказ, и есть тот фактор, который превращает видение из прикладного, так сказать, научного труда, в произведение искусства и создает литературный жанр. И этим мы обязаны главным образом редакторам. Ни одно непосредственно рассказанное видение не доходит до такого обилия образов и мотивов, до такой сложности и ясности построения, до такого совершенства формы, как лучшие из отредактированных, — не доходит даже тогда, когда ясновидец-рассказчик является лицом высокообразованным, как, например, Эдилвульф, Аудрад или Отлох (1—4). И неудивительно: ясновидец и лучше помнит основу видения, и больше дорожит ею, чем редактор; а сновидения по большей части коротки и сбивчивы, моментов, поддающихся связному рассказу, в них мало, переданное или слабо отредактированное (например, Алд., Фл.) поэтому всегда коротко. С другой стороны, те видения, в которых самое существование ясновидца подвержено обоснованному сомнению, как, например, К. III и Анс., обнаруживают огромную массу традиционных элементов, тесную связь с окружающей литературой и изысканность формы. Этого рода произведения знаменуют окончательное установление литературного жанра: раз писатель без внешнего повода облачает свои чувства в форму видения, значит, эта форма уже сознается как таковая, уже является изобразительным средством.

Таким образом, видения совершают свой путь развития от единичного автора через коллективное снова к единичному; по первое единичное авторство — произвольно и непосредственно, а второе — сознательно и художественно. Только во втором случае мы можем говорить об авторе в полном смысле слова; но этот автор учился у редактора и от него заимствовал все приемы своего творчества.

Высшая ступень указанной эволюции была достигнута уже в IX в. (К. III), в эпоху первого (каролингского) Возрождения, за 400 лет до Божественной Комедии. Но задолго до этого публика видела в видениях произведения художественного слова: чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть, как Валахфрид Страбон

(825 г) восторгается «медоточивыми цветами римского красноречия», которыми редактор — Хейтон «изукрасил» видение Веттина. И такая эстетическая оценка видений начинается еще гораздо раньше IX в., если судить по попыткам к художественной отделке, замечаемой в более древних образцах (см. ниже). Поэтому, переходя к обзору предлагаемого материала, мы будем рассматривать его с точки зрения истории художественной литературы.

§ 2. Филиация видений

Размер, предположенный для настоящего издания, не позволяет нам не только подробно остановиться на истории более ранних (в особенности античных и еврейских) видений, но и объять весь средневековый материал. Поэтому нам показалось предпочтительным дать в нашем сборнике сравнительно полную картину небольшого периода, нежели поверхностный обзор целой эры. При этом мы, конечно, не скрываем от себя, что ввиду непрерывности филиации видений всякое деление на периоды является более или менее разрезом по живому телу.

Мы начинаем исчисление интересующего нас времени с «Диалогов» Григория Великого не потому, что они были единственным источником последующих авторов, а потому, что Св. Григорием были даны и теоретическое обоснование полезности видений, и новый импульс к записи и обработке таковых — импульс, не ослабевший, как сейчас увидим, в течение многих веков. Мы заканчиваем наш сборник XII в., ибо с XIII в. в жизни видений наступают важные изменения: а) в них проникает влияние новеллистической и драматической литературы; б) развитие светского творчества, уже к концу XII в. породившее первые переводы видений на национальные языки (см. Тн.), в XIII в. сказывается в появлении самостоятельных видений на этих языках (см. Цингарелли, с. 469 и сл.), которые вскоре достигают своего апогея и вместе с тем апогея всего жанра в «Божественной комедии» Данте Алигьери. В противоположность этому наш период, обнимающий около шести веков (VI—XII), может быть назван чисто церковно-латинским: все без исключения видения этого времени обработаны духовными лицами на церковном языке *. Жанр представлен весьма богато в небывалом для того времени количестве формальных разновидностей, и развитие его в течение этого периода может быть названо восходящим во всех отношениях. Целый ряд стран принял участие в его создании: Италия (например, Гр. В., Алб.**), Англия (Др., Мерхд., Венл., Эв.),

* Исключение и тут, как во многих других случаях, составляет Скандинавия, которая издавна имеет богатую литературу видений, опирающуюся еще на языческую традицию (Вёлуспа, Даррадарльод и др.), и только в XIII в. входит в общеевропейское русло (Соларльод).

** Мы не поместили этого важного для истории видений текста за неимением под руками оригинала. Русский читатель может, однако, по-

Ирландия (Фурс., Тн.), Германия Верхняя (Ветт., О.) и Нижняя (Анск., Год.), Галлия (Сунн., Бар., реймские видения) — все внесли свою лепту. При этом сохраняется полное единство жанра без малейшего признака особого национального развития. Свойственный средневековью космополитизм ни на какой области литературы не сказался в такой мере, как на дидактике, опиравшейся на единство Церкви и ее языка, и видения подчиняются этому правилу. Равным образом и все сословия приняли участие в доставлении материала <...>; но и здесь церковная обработка сыграла свою нивелирующую роль: несмотря на резкость сословных отличий, видения не могут быть разделены по этому принципу; едва можно отметить несколько простонародных черт, например, у Б. Ж. («плодовый сад») и Год. <...>. В результате мы имеем перед собой материал единый и однородный.

Переходя к древнейшим источникам этого материала, мы прежде всего остановимся на античных, но задержимся ненадолго. Греки и римляне уже знали видения, отвечающие всем выше-сказанным формальным требованиям жанра и обработанные лучшими писателями — Платоном (Видение Эра)³, Плутархом (Видение Феспесия)⁴, Цицероном (Сон Сципиона) и др. Но нельзя сказать, чтобы этот жанр получил большое развитие; вкусам читателей, по-видимому, гораздо больше отвечали фантастические путешествия, сошествие во ад, в стиле XI песни Одиссеи или VI песни Энеиды. Диаметрально противоположное отношение имеет место в средние века: материальные путешествия в загробный мир насчитываются там единицами, а видения — десятками. Различие это довольно характерно для средневекового спиритуализма. Как бы то ни было, между видениями античными и средневековыми существуют несомненные сходства, которые отмечаются всеми исследователями, и даже наш Указатель, при всей его вынужденной неполноте, дает об этом некоторое представление*. Однако дальше сходств в отдельных образах и мотивах дело не идет: никаких следов непосредственного влияния античных видений на соответствующие произведения разбираемого нами периода до сих пор не найдено**. Ни одно из дошедших до нас видений не обнаруживает знакомства с античными версиями. Это особенно интересно отметить, потому что значительное количество видений падает на эпоху первого Возрождения (VIII и IX вв.), эстетическое движение которой в зна-

лучить удовлетворительное представление о нем по указанным трудам Веселовского.

* Особенно интересны близкие соприкосновения с Плутархом <...>, тогда как об использовании этого автора в средние века ничего положительного не известно.

** Единственный, отмеченный Цингарелли (с. 461) пример текстуального заимствования из Энеиды в одну из версий Видения Павла совершился, может быть, еще за пределами интересующего нас периода.

чительной степени опирается на Энеиду, каковая, конечно, была хорошо известна всем просвещенным редакторам и авторам. Из этого с ясностью вытекает, что такие произведения, как Энеида, не ассоциировались с представлением средневековых писателей о видениях и не могли служить образцами для этих последних. Античная эсхатология должна быть вычеркнута из числа ближайших источников нашего материала. Рецепция, по-видимому, начинается лишь с эпохи Данте *.

Совершенно иное отношение замечается к еврейской, особенно библейской традиции. О влиянии ее на стиль мы скажем в свое время. Теперь же мы приведем лишь ряд упоминаний, доказывающих, что авторы видений имели перед глазами библейские откровения в качестве образцов. Анселл <...> прямо сравнивает свое произведение с видениями Иезекииля и Книги Даниила. Описание ангелов в Фурс. <...> составлено «в согласии с видением Иезекииля». Равным образом архиепископ Анскарий принял явившихся ему в видении святых за 24 старейших из Апокалипсиса <...>. Наконец, Отлох в предисловии к «Книге Видений» говорит, что «всякие такого рода видения неоднократно встречаются в Священном Писании». Высоким моральным авторитетом еврейской традиции обуславливается сильное ее влияние на почетнейшие части видений, которые пестрят библейскими цитатами. Здесь мы имеем дело с подлинным источником, из которого наши авторы непрерывно черпают.

Несколько иначе обстоит дело с еврейскими и ранними христианскими апокрифическими «обавлениями». Влияние их на наши видения несомненно: возьмем в пример хотя бы Видение Анселла, сплошь построенное на Псевдо-Евангелии Никодима ⁶. Наши авторы, безусловно, пользуются апокрифами, но никогда в этом не признаются: нет ни одной ссылки ни на Видение Петра, ни на Видение Павла, ни на Книгу Еноха: «Божественная Комедия» — первое видение, упоминающее об Апокалипсисе Павла ⁷. А между тем, даже по Указателю видно, что средневековые видения оперируют почти с тем же материалом, что и старые апокалипсисы. Мало того, Видение Павла, безусловно, было знакомо одному из средневековых родоначальников этой литературы, Беде Достопочтенному, который использовал его в проповеди. Однако степень непосредственного влияния отмеченных памятников на наш материал выяснится только тогда, когда будет решен вопрос о текстуальных совпадениях между ним и старыми «обавлениями»; а вопрос этот еще ждет своего исследователя, и мы не будем его здесь предрешать. Отметим только в самых общих чер-

* Утверждение Пономарева (с. 184—185), что «в средневековых *Visio-nes* влияние греко-римских... литературных ⁵ традиций» «важнее и заметнее», чем влияние «легенд апокрифических», представляется совершенно необоснованным. Да и положение того же автора (с. 185), что в Божественной Комедии «классически-виргилианского несравненно больше [выделено Б. Я.], нежели христиански-агиологического», тоже не должно быть принято на веру; доказательств же автор не приводит и тут.

тах, что средние века могли заимствовать из видений Еноха, Ездры, Петра, Павла и др. и чего не могли. Несомненно, что старые апокалипсисы не уступают средневековым в отношении обилия образов и вторые (посредственно или непосредственно) черпали из запаса первых. Но отреченные «обавления» никогда не достигали ясности и систематичности построения таких образов, как Др., Тн., Эв.: здесь мы имеем дело с плодом постепенного развития внутри самих средних веков — развития, приведшего к стройной схеме Дантовой Комедии. Кроме того, между обеими сравниваемыми группами существует еще одно важное отличие, заключающееся в образе ясновидца; в апокрифах — это лицо священное, объект культа <...>; в средневековых видениях — это простой человек и, главное, современник ближайших читателей. Это лишает старые апокалипсисы того элемента человеческой трагедии, который так силен в средневековых образцах. Пророк или апостол вступает в загробный мир спокойной стопой, заранее оправданный; он идет туда на предмет осведомления, и перед ним разворачивается как бы учебник эсхатологии с картинками⁸; только жалость к осужденным может волновать его высокую душу*.

Средневековый ясновидец приближается к тому свету с трепетом и сокрушением; в неведении судьбы своей, в постоянном опасении подвергнуться участи осужденных, в то мерцающей, то гаснущей надежде стать сопричастником блаженства праведных он дрожит и плачет, умиляется и торжествует. Средневековый автор имеет ряд возможностей ввести своего ясновидца в действие, и он хватается за эти возможности: то ясновидец сам подвергается мучениям <...>, то служит посредником между живыми и мертвыми <...>, то обещает подметать могилу умершего собрата (Бар.) — словом, он становится частью самого видения, в то время как роль пророка или апостола немногим отличается от роли читателя. Кроме того, в «обавлениях» отсутствует элемент злободневности, которым обладают около восьмидесяти пяти процентов использованных нами средневековых видений: то ясновидец встречается за гробом родных и знакомых <...>, то получает какое-либо соответствующее данному случаю указание (Сунн., Мерхд.). Интерес, возбуждаемый такими видениями, где элемент злободневности преобладал, должен был быть узким и временным, но зато весьма интенсивным.

Вот этих-то черт средневековые авторы и не могли заимствовать из своих ближайших источников, а могли взять их только из жизни, рассказов ясновидцев или их окружающих. Первыми попытками собрать этот материал в широких размерах являются «Диалоги» Григория Великого и «История франков» Григория

* Уже некоторые апокрифы стараются использовать эту единственную возможность сделать ясновидца действующим лицом. Так, Видение Ездры после каждой адской пытки прерывается как бы монотонным припевом: «И сказал Ездра: Господи, помилуй грешников! И не помиловал их». Напротив, в Видении Павла просьба апостола услышана.

Турского. Первое из этих сочинений пользовалось, однако, гораздо большим влиянием, чем второе, во-первых, благодаря большей популярности имени автора, а во-вторых, благодаря внутренним достоинствам самого труда: «Диалоги» возбуждали не только местный интерес, как «История», а общецерковный; кроме того, материал в них и обильнее, и не разбросан в угоду хронологии, а расположен систематично. Но, что важнее всего, из него сделаны те поучительные выводы, ради которых стоит его записывать и опубликовывать (см. диалогические части Гр. В.). Григорий Великий дает видениям то, что могла дать только Библия, но не апокрифы и не Григорий Турский, — санкцию. И поэтому наши средневековые редакторы, принимаясь за работу, сознательно брали за образец наряду со Священным Писанием Григориевы «Диалоги». Пономарев (с. 165—206) посвятил целую главу своего труда отношению «Собеседований» к средневековым *Visioes*, но говорит об этом предмете в гораздо более общих выражениях, чем можно было бы ожидать от специальной монографии. Поэтому нелишним будет привести несколько положительных данных, подтверждающих использование «Диалогов» как образца. Уже в VII в. редактор Бар. ссылается на Григория <...> и, что особенно характерно, в поучительной части. Далее, Беда Достопочтенный, при обработке Др., в предисловии к видению прямо говорит словами «Диалогов» <...>. Мы уже видели на примере Ветт., как Григорий Великий влияет не только на редактора, но и на просвещенного ясновидца (см. выше). Влияние «Диалогов» не ослабевает в течение всей нашей эпохи, о чем еще в XI в. свидетельствует Отлох в своем предисловии, признаваясь, что он при составлении «Книги Видений» «следовал замыслу IV книги „Диалогов“ блаженного Григория». Но особенно ясно санкционирующее значение труда великого папы выступает в упомянутом предисловии Хинкмара к Берн., где он выражает доверие рассказчику этого видения, «ибо читал про подобное и в Книге Диалогов Св. Григория, и в Истории Англов, и в писаниях Св. Вонифатия, епископа и мученика; да и в наше время, в дни государя императора Людовика, нечто похожее открылось некоему монаху Веттину».

Это место не только освещает зависимость от «Диалогов», но дает полную картину дальнейшей филиации видений.

В самом деле, филиация эта следует общему ходу развития средневековой литературы. Века VII и VIII — это время литературной гегемонии англосаксов, когда английские школы стараются усвоить все, что до них создало христианское творчество, и все, что известно было им из античного мира. Там, при участии ближайших учителей англосаксов, пров, закладывается основание первого Возрождения. Вместе со всем материалом там, конечно, реципируются и видения, и тут, как во всех других областях тогдашней англосаксонской науки, в центре стоит имя Беда Достопочтенного. Действительно, Хинкмар ближайшим после Григория источником называет «Историю Анг-

лов», которая есть не что иное, как «Церковная история английского народа» Беды, в которой помещен ряд видений и, между прочим, Др.; мы видели, что в этом отношении «История» является родной дочерью «Диалогов» и служит передаточным пунктом между ними и позднейшими видениями <...>. Длительность влияния Беды доказывается многочисленными текстуальными заимствованиями из «Истории» в видения XII в., Тн. и Эв. <...>.

Хинкмар показал нам, что Беда служил образцом для авторов видений не только на Британских островах, но и на континенте, где, как мы видели, отчасти под влиянием Григория, такого рода литература была уже в ходу (Григорий Турский, Фурс., Бар.). Посредницей между английской культурой и одичавшим материком в середине VIII в. служила англосаксонская миссия, центральной фигурой которой является Св. Вонифатий, просветитель Германии, ученик Беды. Между прочим, он перенял от своего учителя интерес к видениям, и в письмах его находятся Венл. и Вон. 112. Итак, Хинкмар правильно соблюдает хронологический порядок, когда помещает Вонифатия между Бедой и Веттином. Влияние Вонифатия на интересующую нас литературу не достигает размеров влияния Беды; все же можно отметить несомненные заимствования в Тн. и Эв. <...>.

Занесенная англосаксами культура дала быстрые плоды на континенте, когда политическое могущество франкского государства и его сближение с Римом при Карле Великом дали импульс к мощному научному и литературному движению. Начавшись при ближайшем участии лангобардов, иров, готов и главным образом англосаксов в придворной Академии Карла, это движение перекидывается на монастыри, где уже в первые десятилетия IX в. достигает небывалых размеров. Вместе с общим литературным расцветом пышно развивается и жанр видений: ни от одного из разбираемых нами веков их не сохранилось так много, как от IX-го. И тут, как вообще в области художественной литературы всей каролингской эпохи, гегемония принадлежит Верхней Германии: там возникло наиболее значительное не только по размерам, но и по богатству исторического, морального и эсхатологического содержания видение того времени, вместе с тем являющееся одним из наиболее обработанных в формальном отношении произведений этого жанра, — Видение Веттина⁹. Немудрено, что в эту просвещенную эпоху такое произведение обратило на себя внимание современников, тем более что оно вскоре было положено на стихи прославленным поэтом Валахфридом Страбоном. Поэтому ссылка Хинкмара не удивляет нас; не удивляет и то, что Б. Ж. обильно черпает из Ветт. <...>. Конечно, по широте и длительности влияния Ветт. не может сравниться ни с Гр. В., ни с Др., но само по себе это крупное достижение, которое завоевывает видениям почетное место среди других жанров.

С тех пор развитие идет, в общем, все повышаясь. Правда, такого тесного взаимодействия между видениями различных

стран и эпох уже не замечается *. Но время от VI до IX в. настолько оплодотворило все литературы, что, несмотря на начавшуюся дифференциацию, жанр везде продолжает развиваться равномерно, поддерживаемый и постоянно оживляемый своей неумирающей психофизической основой. Эсхатологический, моральный, политический и формальный материал видений накапливается, как лавина, и, перекативши через Отлоха, через крупные видения XII в. и большие композиции XIII в. (Цезарий Гейстербахский, Рихалм и др.), докатывается до Божественной Комедии.

§ 3. Развитие формы

Из всех сочинений, занимающихся нашей темой, ни одно не останавливается на изучении формы видений, хотя этот предмет и заслуживал бы специального исследования с применением статистического метода ¹¹. Подобное исследование, разумеется, не может быть предложено читателю в размере настоящего введения; но настолько мало еще сделано в указанной области, что самые элементарные замечания по этому вопросу явятся нелишними. Вот такой-то элементарный очерк, в самых общих чертах описывающий ход развития формы, мы и постараемся здесь набросать. Несколько более подробную характеристику метрики и стиля отдельных видений читатель найдет во вступительных заметках.

Прежде всего следует остановиться на форме передачи видений, на том, в каком виде они до нас доходят. Здесь для средних веков ход эволюции совершенно ясен: видения, сначала играющие лишь служебную роль в составе других сочинений, постепенно эмансипируются и завоевывают себе право на самостоятельную обработку. Самые ранние видения нашей эпохи являются лишь случайным материалом, служащим вместе с различными другими элементами для построения больших композиций, каковыми являются: а) богословские сочинения (Гр. В.), б) хроники (Григорий Турский), в) жития (Алд.). В эту раннюю эпоху такого рода видения еще невелики по размерам и несложны по построению; но по мере развития жанра эти виды не уступили места новым типам, а продолжали существовать и иногда (особенно тип б) достигали не меньшего совершенства, чем другие [например, а) «Книга о чудесах Св. Марии» Потона, б) Др., Эв., в) Фурс., Анск.]. В связи с развитием поэтической формы (см. ниже) видения с VIII в. начинают входить в состав исторических поэм (Эд., Мерхд., Алкуинова обработка Др.). Переходной стадией к самостоятельным типам служат видения в составе: а) проповедей (Видение Павла в версии

* Одно только «Видение Тнугдала» ¹⁰ преодолевает все национальные преграды и проникает во все языки; но прямое влияние его на однородный материал до сих пор не установлено.

Беды) и б) писем (Венл., Вон. 112). По существу, это уже самостоятельные видения, ибо почти целиком занимают те произведения, в которых содержатся, если не считать формальных элементов, проповеди и письма (обращение, связь с днем проповеди, мораль, приветствия); особенно близок к самостоятельности тип (б), так как, например, в Венл. видение рассказано ради него самого и ради видения написано самое письмо.

Вполне самостоятельные типы начинают появляться довольно рано, уже с VII в. Для возникновения первого из них, простого единичного видения требовалось только усиление интереса к такого рода вещам, так как образец уже был дан в Апокалипсисе и, может быть, в апокрифических видениях (античный материал не знает самостоятельных видений). Первым дошедшим до нас образчиком является Бар.; затем этот тип становится господствующим, и естественно, что к нему принадлежат наиболее замечательные произведения всего жанра, так как к видению, рассказанному отдельно и являвшемуся независимым литературным произведением, предъявлялись большие эстетические требования. К этому типу относятся, между прочим, такие образцы, как Ветт., К. III, Алб., Тн., Год., Видение Турцилла (XIII в.) и самая Божественная Комедия. Интересный случай обратного развития дает К. III, возникшее, несомненно, в виде отдельного политического памфлета, но затем включенное в две независимые друг от друга хроники¹² <...>; но подобное включение, конечно, не влечет за собой для видения никаких последствий.

Из житийных видений и, может быть, отчасти из книг пророков берет свое начало второй самостоятельный тип, перечень видений одного лица. Многие святые обладали даром ясновидения, и нет ничего удивительного, если в житиях такие сны и откровения помещались подряд, как, например, в житии Святой Алдегунды или Святого Ансария. С усилением самостоятельного интереса к видениям и перечни эти выделяются в самостоятельное тело, особенно когда ясновидцем является не святой, а сам автор или лицо, ничем иным не замечательное. Такова «Книга Откровений» Аудрада Модика, написанная им самим (к сожалению, сохранились лишь отрывки), и переведенные нами Видения Флотхилды. Видения в таких перечнях, группируясь вокруг индивидуума, сохраняют в большинстве случаев близость к психофизической основе*, что отчасти задерживает их развитие. Тем не менее этот тип не выходит из моды, и еще в XIII в. появляется самое крупное произведение в таком роде, «Книга откровений о кознях и хитростях демонов» франконского аббата Рихалма (1270)**. Сюда же относятся и первые четыре главы «Книги Видений» Отлоха Регенсбургского, содержащие видения

* Исключение составляют некоторые видения Аудрада, который иногда пользуется своим престижем ясновидца для личных и политических целей.

** Издание Pezii Thesaurus anecdotarum novissimus I, 2, с. 346.

самого автора; но в целом «Книга» принадлежит к третьему самостоятельному типу.

Это — сборники, наиболее поздняя фаза в области передачи видений, так как в чистом виде она появляется впервые в XI в. (О.). Правда, первые попытки в этом направлении восходят еще к IX в., когда нередко встречаются рукописи, содержащие списки нескольких видений, о чем см.: *Wattenbach. Deutsche Geschichtsquellen*. 6^e Ausg., I, 278. Но Отлох идею своей книги, как мы видели, заимствует не из таких рукописей, а непосредственно у Григория Великого, видоизменяя задание своего образца в том смысле, что Григорий пользуется видениями между прочим, а Отлох специализируется на этом жанре. Среди прочих видений он помещает без всякой обработки три, заимствованные из книг, а именно из Беды и Вонифатия (О. 20, 21, 22), и в этом уподобляется составителям сводных рукописей. Но остальные №№ *, по-видимому, взяты из устных рассказов и обработаны самостоятельно. Совершенно самостоятельную обработку (переложение на стихи) книжных видений дает своеобразная поэма-сборник, содержание которой указано среди обработок Тн. под номером 2. Странный гибрид представляет большой позднейший (XIII в.) сборник в «Диалоге о чудесах» Цезария Гейстербахского **. Весь труд, как показывает само заглавие, и по форме, и по замыслу, и по содержанию является подражанием Григорию Великому, и, стало быть, помещенные там видения принадлежат к несамостоятельным (типа а), но им отведена отдельная глава (*De diversis visionibus*), которая сама по себе есть сборник гораздо более обширный, чем «Книга Видений». Наличие латинских сборников символизирует высшую ступень развития жанра, так как указывает на большой спрос, а значит, и на соответствие этой литературы вкусам просвещенных современников.

Одним из важных моментов в жизни видений является стихотворная обработка. И здесь эволюция начинается с несамостоятельных видений в составе поэм (VIII в.), переходит к переложению видения ради него самого (IX в., Валахфрид) и заканчивается составлением стихотворного сборника (XII в.). Случаи, когда стихотворное видение возникает без прозаического (письменного или устного) оригинала, не могут быть указаны с достоверностью; наиболее вероятный пример такого явления дает Эд., так как тут автор мог сразу изложить собственное видение в стихах.

Что касается метрической формы, то она, как и все прочие формальные элементы, следует вкусам века. Пока еще ритмическое (тоники-силлабическое) стихотворение было менее распространено, чем метрическое (т. е. до конца IX в.), все видения на-

* О.23 не есть видение и помещено в сборник по недоразумению.

** *Caesarius Heisterbacensis Dialogi Miraculorum*. Ed. Strange I—II. Coloniae, 1851.

писаны этим последним. Все метрические видения, как все описательные произведения, пользуются героическим гекзаметром (даже сборник XII в.). Когда в X в. ритмическая поэзия завоевывает все больше и больше симпатий, появляется первое ритмическое видение. Всего таких видений сохранилось два: Анс. и Фулб. Метрика Анс. разобрана подробно в своем месте¹³. Фулб. написано по тонико-силлабической схеме $7\text{—}\frown\text{—}\text{—}+6\text{—}\frown$, т. е. тринадцатисложными стихами с константами в цезуре ($\text{—}\frown\text{—}$) и в конце ($\text{—}\frown$) (...).

Таков внешний вид материала. Каково же его внутреннее строение? Как и передача, оно не представляется единым для всех видений, и точно так же в нем замечается непрерывное развитие от простых форм к сложным. Это, конечно, не значит, что каждое последующее видение по структуре сложнее каждого предыдущего: во всякое время бывают произведения, отставшие от моды, но если мы представим ход усложнения структуры в виде кривой, то низшая точка будет помещаться в VI в., а высшая — в XII в. Это движение продолжается в XIII в. и заканчивается Дантом, после чего начинается понижение. Внутри разбираемого нами периода уровень сложности сильно понижается после IX в., чтобы после двухвекового упадка (X и XI) в XII в. опять подняться на небывалую высоту. Таков общий ход развития, теперь перейдем к отдельным типам структуры.

Самый примитивный вид являют од но ве р ш и н н ы е видения, т. е. такие, в которых все действие сосредоточено вокруг одного доминирующего момента. Типичными примерами могут служить Гр. В. II, IV и большинство видений Флотхилды. Для того чтобы наглядно представить себе отличие одновершинного типа от многовершинного, достаточно сравнить между собой близкие по содержанию Сунн. и Гр. В. III: в первом ясновидцу одновременно показывается наказание, ожидающее его, если он будет продолжать грешить, и блаженство, уготованное ему, если он исправится; все сосредоточено вокруг момента исправления одного прегрешения данного ясновидца; в Гр. В. III загробный мир описывается постепенно во всех его независимых друг от друга частях. Одновершинные видения ближе других стоят к психофизиологической основе, к реальным человеческим переживаниям; поэтому-то они всего чаще встречаются там, где запись видения преследует биографическую или автобиографическую цель, т. е. в житиях (Алд., Анск.) и перечнях (Аудр., О. 1—4). Впрочем, и большинство других видений О. принадлежит к этому типу. Строение одновершинного видения в общем таково: I — обстановка видения, II — самое видение и (далеко не всегда) III — поучительная часть. Внутри этой схемы наиболее подвержена развитию III часть, которая может достигать огромных размеров (Анс., Фулб.), но о ней, как и о I, речь будет ниже, так как ее

судьба не зависит от типа структуры видения. Часть II, поскольку она остается одновершинной, не допускает большого развития; некоторым усложнением является только применение ретардирующего момента, как, например, в Мерхд. (предварительное путешествие к Судье).

Интересную, нигде не повторяющуюся структуру являет Видение Бернолда. Ход действия представляется в следующем виде: ясновидец узревает наказуемого грешника, который просит его передать таким-то лицам, чтобы те помолились за душу страдающего; исполнив это поручение, ясновидец возвращается к грешнику и застаёт его уже освобожденным от мучений; эта процедура повторяется несколько раз по числу грешников; под конец ангел спорит с дьяволом о продолжительности жизни Бернолда; затем этот последний приходит в себя. Итак, перед нами ряд одновершинных видений, объединенных в одно и связанных между собою идеей «действительности заупокойной молитвы». Получается нечто среднее между перечнем и многовершинным видением. Многовершинными или сложными бывают только эсхатологические видения. В то время как одновершинная схема остается неизменной в течение всего периода, сложное строение переживает ряд хронологически чередующихся фаз.

Архаическое строение многовершинных видений имеет исходным пунктом Гр. В. III и представляется (если не считать некоторых мелких особенностей) в следующем виде:

I. Вступительная часть;

II. Самое видение:

А) места пыток; Б) места блаженства; В) места пыток;

III. Поучительная часть.

I и III мы по вышеуказанной причине оставляем пока без рассмотрения. Что же касается схемы II, то при видимой сумбурности в расположении части, она, может быть благодаря авторитету ее автора, воспользовалась довольно длительным успехом, так как по ней построены такие крупные видения VII в., как Фурс. и Бар.; она даже переживает новую схему Беды, ибо Вонифатий располагает свои видения (Венл., Вон. 112) по типу АБА. Однако на этом дело и кончается: после VIII в. архаическая структура исчезает и уступает место новой.

Классическое строение видений (двухчленное и четырехчленное) основывается на богословской системе, которая в конечном счете восходит к тому же Св. Григорию. Мы имеем в виду прежде всего его учение о чистилище и аде <...>. Таким образом, получается два местопребывания грешников, одно с временными муками, другое — с вековыми. С другой стороны, и о райских селениях издавна существовало два представления: одно, восходящее к языческой древности и усвоенное апокрифами, — луг блаженных <...>; другое, иудейско-христианское — истинное Царствие Божие, Небесный Иерусалим <...>. И здесь мы наблюдаем то же различие: первое местопребывание — временное (так понимают луг блаженных еще книга Еноха и Энеида; см. Др. VI).

второе — вечное. Получается полный параллелизм обоих миров, который был отмечен ученым систематиком Бедой (см. Др., вступ. зам.) и впервые использован им для построения видений (Др.), ибо сомнительно, чтобы простодушный поселянин Дриктхелм грезил по богословским схемам. Как бы то ни было, у Беды мы впервые видим ту структуру, которая легла в основу всего дальнейшего развития и которая имеет следующий вид:

I. Вступительная часть;

II. Самое видение:

А) место пыток: а) чистилище; б) ад; Б) места блаженства; в) луг блаженных; г) Царствие Божие;

III. Поучительная часть.

Эта схема может быть понята как двухчленная (АБ) или как четырехчленная (абвг). Так, АБ становится основой всех без исключения многовершинных видений, причем порядок остается неизменным: всегда описание ада (или чистилища) предшествует описанию рая. В наиболее простом виде двухчленная схема встречается в видениях, в которых эсхатологический материал играет второстепенную роль по сравнению с политическим (Б. Ж., К. III). Что касается четырехчленной схемы, то она лежит в основе больших видений (Алб., Тн), но в таком чистом и нераспространенном виде, как у Беды, она нигде более не встречается. При этом внутри группы Б порядок остается неизменным (в, г), а в группе А происходят перестановки (Алб.: а, б, а). Перестановки эти являются результатом расчленений, которые характеризуют новую фазу развития в структуре видений.

Усложнение классического строения есть прямой результат накопления эсхатологических образов в процессе развития видений. Чем больше накапливается материала, тем больше образуется делений внутри групп А и Б (например, Ветт., Год.) или а, б, в, г (Алб., Тн.). Процесс этот совершается постепенно, и к эпохе каролингского расцвета видений (IX в.) мы уже имеем такие усложненные образцы, как Ветт. Наконец, делений становится такое количество, загробный мир разбивается на столько равнозначущих отделов, что границы вышеуказанных групп нарушаются: образуются промежуточные картины, которые трудно отнести туда или сюда. Возьмем для примера Тн., гл. XVIII: местопребывание короля Кормака помещено между раем и лугом блаженных, потому что оно великолепнее этого последнего; но, с другой стороны, оно не свободно от мук чистилища. Вообще главы XV—XVIII редактор, по-видимому, не относит к верхнему аду (чистилищу), хотя глава XV пользуется для описания местопребывания «не очень плохих» теми же образами, которые в других видениях помещаются в места пыток <...> *. Это смешение понятий свидетельствует о том, что авторы подавлены материалом. И вот то

* Из этого промежуточного места и развивается, вероятно, Дантозо чистилище, помещенное между Раем и Адом, и возникает трехчленная схема Божественной Комедии.

тут, то там возникают попытки внести в эту массу какой-нибудь порядок.

Систематизированное усложненное строение, как сказано, вырастает на почве классической схемы АБ, вырастает не сразу: то тот, то другой автор старается подчинить свое деление рая или преисподней какому-нибудь принципу. Принципы эти бывают различны и применяются не в одинаковых размерах. Наиболее распространённое деление загробного мира это — деление по его обитателям; но в разбираемый нами период построение картины по этому принципу носит более или менее случайный характер: сколько придет автору на ум добродетелей или прегрешений, столько и будет отделов рая или ада; а если, паче чаяния, запас наград или наказаний окажется недостаточным, то можно, например, «обжор и распутников» поместить вместе (Тн. IX). Другая попытка систематизации сводится к делению по каким-либо специальным признакам, взятым из религиозной или научной традиции. Так, Алб. знает семь небес, соответственно семи планетам (см. Данте. Рай I—XXII). Более древнее деление на три неба, одно прекраснее другого, встречается в Вон. 112. Это же представление легло в основу описания рая в Ветт. (луга блаженных там нет); но здесь автор (Веттин или Хейтон?) сочел оба принципа деления, этический и космографический¹⁴: в 1-м небе помещены праведные перее, во 2-м — мученики, в 3-м — девственницы. Итак, здесь уже четырехчленная схема Беды совсем отсутствует и намечается новое деление, которому в будущем суждено было определиться и развиваться в новую систему. В развитом виде мы встречаем новое строение в Эв., где трипертиция (по аналогии рая?) проведена полностью не только в группе Б (рай), но и в А (ад). Получается следующая картина:

А. Места пыток: 1-е, 2-е, 3-е.

Б. Места блаженства: 1-е, 2-е, 3-е.

Шестичленное строение Эв. есть, как мы видели, плод постепенного развития и является результатом перегруппировки тех же традиционных элементов. Так, луг блаженных встречается и здесь; только это уже не одно из двух мест блаженства, а одно из трех. Шестичленная схема — лишь один из различных типов систематизации усложненного строения, которая продолжается за пределами нашего периода. Но для этого последнего Видение Эвесхамского монаха представляет в отношении структуры последнее достижение, конечный пункт развития.

Рассмотрев состав самого ядра видения, посвятим несколько строк его формальным частям: вступительной и поучительной.

Вступительная часть по структуре своей не представляет большого разнообразия. При всех условиях она содержит определение, хотя бы в самой краткой форме (сл. Б. Ж.: «вспарив духом и придя в себя...»), обстановки видения, а иногда и источника рассказа (например, Гр. В. I), который может быть указан и в конце. Дальнейшее развитие в общем заклю-

чается в детализации двух указанных определений (в особенности первого), причем, как правило, размер вступительной части прямо пропорционален размеру видения. В самом деле, мы видим, что авторы больших видений с любовью останавливаются на обстоятельствах, предшествовавших самому апокалипсису, и достигают чрезвычайной живости изображения (Ветт., Тн., Эв.). Детализация распространяется не только на переживания ясновида, но иногда и на место действия, причем для характеристики одного черпаются сведения из внешних источников (сл. Анс.: происхождение и достопримечательность Реймса, Тн.: описание Ирландии). Кроме того, в особых условиях находятся несамостоятельные видения, вступительная часть которых аффицируется формальными особенностями тех произведений, в которые они входят. Таковы диалогические части, вкрапленные между отдельными видениями у Григория, или обычные зачала параграфом в хрониках и исторических поэмах (Др., Мерхд.: «В оное время...») или обращения в проповедях и письмах*.

Поучительная часть представляет гораздо большее разнообразие, сказывающееся и в расположении, и главным образом в приемах поучения. Самая простая форма — это более или менее пространственный нравственный вывод, который сам автор делает из видения (Гр. В., Бар.). Очень рано авторы начинают вкладывать поучение в уста какого-либо из действующих лиц видения (Судии, Спутника и т. п.). В элементарном виде это — специальное приказание, относящееся к данному ясновидцу (Гр. В. I, Салв.), причем этот тип встречается не только в видениях, относящихся к одному определенному случаю (Мерхд., Б. Ж., К. III), но и в произведениях более общего характера (Эв.). Такого рода приказание имеет тенденцию развиваться в общеобязательное поучение (Др.) или ряд поучений (Ветт.) и иногда достигает размеров целой проповеди (Фурс.). Наряду с таким монологическим поучением уже в начале нашей эпохи применяется диалогическое. Сначала оно тоже вкладывается в уста самого автора и другого постороннего видению лица (Григорий и Петр); затем оно, так же как и монологическое, переносится внутрь самого видения и подносится читателю в виде дебата, как-то: спора ангелов с демонами (Фурс., Бар), пороков с добродетелями (Венл.), души с телом (Фулб.); в последнем случае дебат занимает почти весь текст, оставляя очень мало места для самого видения. Параллельно с этими, так сказать, словесными поучениями применяются и примерные: читатель должен убедиться в полезности и значительности видения на примере самого ясновида <...> или

* Например, Венл.: «Блаженнейшей деве, вернее, возлюбленной госпоже Еадбурге, в жизни по иноческому уставу заслуженной, Винфред ничтожный [посылает] привет глубокой любви в Иисусе Христе, и т. д. ...». По такому образцу составлено и вступление Тн. Валахфридова обработка Ветт. также обладает всеми формальными особенностями академической поэмы, как-то: посвящениями, воззваниями к богу, молитвами и т. п.

на осуществлении чего-либо, предсказанного в видении (Гр. В. II, Венл., Ветт., Вик., Эв. и мн. др.). Наконец, для извлечения морали из видения прибегают к аллегорическому толкованию этого последнего (Гр. В. III: зловонный пар — мерзости плоти; Фурс.: огни — пороки; О. II: иссякший колодезь — оскудение милостыни).

Величина поучительной части весьма различна: от еле заметных следов (в мелких несамостоятельных одновершинных видениях) до громадных размеров (Ветт.), иногда превосходящих самое видение (Фурс., Фулб.). При этом величина поучения не стоит ни в какой связи с длиной всего текста; примером может служить большое видение Эв., обладающее весьма незначительным дидактизмом. Расположение поучений бывает двоякое, причем обе формы большею частью сосуществуют. Обыкновенное место дидактической части — в конце видения, но отдельные наставления бывают разбросаны внутри текста и исходят от Спутника или от другого действующего лица.

Поучительная часть присуща видениям с самого раннего времени, она для средневекового человека определяет весь смысл существования жанра, а потому чрезвычайно быстро развивается и достигает довольно совершенных форм уже к VII в. (Фурс.). Здесь нет того поступательного движения, которое мы отметили в других частях структуры видений. Напротив, если мы сравним отношение дидактической части к описательной в многовершинных видениях Фурс. Ветт., с одной стороны, и Тн., Эв. — с другой, то увидим, что к концу периода описательная часть значительно возобладала над поучительной. Это развитие образности за счет идейности является еще одним признаком того, что первоначальный (грегорианский) чисто утилитарный взгляд на видения если не исчез, то все же в значительной степени уступил место эстетическому, что видение стало не столько научным материалом, сколько литературным жанром.

Если очерк архитектоники видений был по необходимости довольно суммарным, то еще больше нам придется обобщить рассмотрение стиля фразы и лексикона видений, так как иначе пришлось бы совершить обширный экскурс в область средневекового латинского стиля — экскурс, которого настоящее введение никак не может вместить. Ограничимся поэтому лишь несколькими строками. В общем дело представляется в следующем виде: несамостоятельные видения в отношении стиля подчиняются тем произведениям, в которые они вставлены, а самостоятельные — общему ходу развития литературы. Поэтому получается картина эволюции, совершенно аналогичная тому, что было сказано о структуре видений: развитие — восходящее с двумя кульминационными пунктами, в IX в. (расцвет первого Возрождения) и во второй половине XII в. (начало расцвета позднего средневековья). Ход развития можно проследить даже

по видениям, помещенным в этом сборнике <...>; но необходимо помнить, что плохие вещи писались во все времена (сл. протокольный стиль Фл.) и что о развитии судят по высшим достижениям *. Итак, перед нами прежде всего грубый неловкий стиль Григория и бедное однообразное изложение Бар. Появляется затем школьный, строго выдержанный язык Беды, свидетельствующий о доскональном знакомстве с классиками; еще больше отдает школой манера Эдилвулфа (Мерхд.) с его словарными словечками и овидиевскими реминисценсами. Новое движение началось и достигает своего апогея в пышном, богатом украшениями и изобразительными средствами, слегка витиеватом, почти эпистолярном стиле каролингских «ложноклассиков» (Ветт., К. III). Образцы X в. (Анс., Фл.) дают больше представления о месте, чем об эпохе: они указывают на упадок латинской литературы во Франции, но не латинской литературы вообще; если бы Саксония оставила нам хоть одно видение X в., оно, конечно, имело бы совсем другой вид. Как бы то ни было, блестящие времена каролингского Возрождения миновали, и О. есть шаг назад по сравнению с Ветт. Новое возвышение начинается под влиянием борьбы за читателя, вспыхнувшей к концу XI в. между духовной и светской литературой. Латинский стиль закаляется в горниле конкуренции и выходит оттуда ко второй половине XII в. богатым, изобилующим разговорными оборотами и сравнениями, взятыми из жизни, терпимым к варваризмам, но разработанным и умело пользующимся своими многочисленными изобразительными средствами.

Что касается запаса образов и мотивов, то, хотя исследователи обращали особое внимание на эту область (тщательно излагая содержание видений и выхватывая отдельные элементы для сравнения), все же до сих пор не создано даже самой элементарной системы. Прилагаемый к настоящему сборнику Указатель, при всем своем несовершенстве, представляет первую попытку внести в это дело какой-нибудь порядок: из него читатель по крайней мере получит приблизительное понятие о богатстве запаса и размерах влияния традиции <...>. Но для того чтобы судить о богатстве образами отдельных видений, о непосредственном влиянии одного видения на другое и т. п. ... наш Указатель далеко не достаточен: для этой цели следовало бы усилить его детализацию — вдвое и втрое. Это и будет настоящий путь, по которому можно прийти к более или менее точным цифрам соотношений и установлению приемлемых схем, дабы впредь избегать таких фантастических подразделений, как следующая теория французского ученого Делепьерра, ук. соч., с. 37: «Для видений существуют два точно разграниченных (*distinctes*) периода. До IX в.... характер рассказов более рай-

* Так, для IX в. показательным является, конечно, К. III, а не Б. Ж.

ский, чем адский» *. Это утверждение есть плод явного недоразумения, основанного, как кажется, на одностороннем впечатлении от Бар. и Салв.; для того чтобы его опровергнуть, достаточно взглянуть хотя бы на Венл. и Вон. 112 (VIII в.); так, например, из приблизительно 250 строк Венл. (изд. Яффе) только 15 посвящены описанию райских обитателей. Да и на примере Др. нетрудно убедиться в несостоятельности утверждений Делепьерра. Из Указателя видно, что в течение всего периода места пыток описывались подробнее, чем места блаженства. Если взять только один «инвентарь» (не считая населения), т. е. сравнить между собой по количеству мотивов только рубрики VII (рай) и VIII (ад) Указателя, то получим отношение VII: VIII = 30:53 **. Во все времена для человеческой фантазии легче было (благодаря опыту жизни) проникнуть в измышление Сатаны, чем придумать такое блаженство, которое могло бы затмить столь трудно достаемые земные радости, ибо «око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его» ¹⁵. Недаром этот текст так часто цитируется (Анс. 2, Б. Ж., Тн.) и парафразируется (Ветт., Эв.) в видениях, чтобы оправдать слабость нашего воображения.

§ 4. Дидактический элемент

Идейное содержание видений весьма небогато и целиком поκειται в сфере морали общественной или политической. Общепринятое деление видений на чисто моральные и политические в принципе верно, но должно быть принято лишь с известными оговорками. Во-первых, оно может быть проведено последовательно лишь на одновершинных видениях; большинство же остальных попадет в разряд смешанных, ибо одновременно преследует и моральные цели и политические (Венл., Ветт., Тн. и пр., и пр.). Во-вторых, собственно политических идей в видениях вовсе нет, а есть только нравственная оценка того или иного политического лица или события ***, так что трудно решить, где кончается мораль и начинается политика. Так, например, переход от наказания сильных мира вообще <...> к наказанию специально грешных епископов или графов <...>, а затем отдельных графов <...> или королей <...> чрезвычайно постепенен и не допускает установления резкой демаркационной линии. Для по-

* Мы приводим это место только потому, что это единственное общее положение по разбираемому вопросу, которое нам удалось найти в специальной литературе.

** Эти цифры, конечно, весьма условны благодаря неполноте Указателя, но приблизительно верно отражают реальное соотношение частей.

*** Например, Б. Ж.—Людвик призывается к раскаянию, Ветт.—Карл наказан за сладострастие, К. III—епископы и графы караются за побуждение к раздорам, Тн.—Конхобар и Донах оправданы ввиду нравственного исправления.

литики остается, таким образом, только цель автора, его партийная тенденция, скрывающаяся под покровом моралистического рвения. Видения, благодаря таинственности своей основы, представляли удобную форму для политической агитации: вкрапывая свои партийные взгляды между потусторонними образами видений, легко было придать этим взглядам подобие небесной санкции. Наиболее ярые политики не стыдятся вкладывать свои мнения в уста Божества. Таков Аудрад: «Вот Господь соизволил услышать меня и, сойдя с неба, сиянием Своим озарил меня в том месте, где я молился, и сказал: „Прокляни тот день, когда Буркхард будет епископом“». Некоторые доходят до того, что сочиняют целые тенденциозные видения (Аудрад, К. III, Турп.). Словом, видения служат полемике, и потому неудивительно, что особенно много политического материала содержат тексты, относящиеся к эпохам великих раздоров: таковы в меровингское время Гунтр., Даг.; но особенно кишит политическими видениями эпоха Каролингов (Ротх., КВ, Ветт., Б. Ж., К. III, Фл.—сл. *Шепелевич*. Ук. соч. 1, с. 34); Тн. гл. XVII, XVIII отражают время ирландских усабиц. Таким образом, хотя видения и бедны государственными идеями, постоянная смена политических целей вносит в содержание видений большое разнообразие.

Совсем другое видим мы в области обиходной общественной морали. Тут полный застой, мертвая точка. Нравственная идеология видений не подвинулась ни на шаг со времени Григория Великого: все взгляды, выраженные в видениях, можно найти в той или иной главе «Диалогов». Причина этого кроется все в том же обстоятельстве, которое мы неоднократно подчеркивали: видения развиваются в художественную, не в философскую сторону. То, что было вложено Григорием, оказалось достаточным для поддержания авторитета и смысла существования видений; все силы его последователей ушли на разработку изобразительных средств.

Можно сказать, что весь небольшой запас нравственных положений группируется вокруг того принципа, что небесное блаженство неизмеримо больше земного и что невзгоды мира сего — ничто по сравнению с адскими муками. Поэтому человек должен «продать бренное (счастье) и купить вечное» и, напротив, принять земные страдания, а загробные оставить Сатане и приспешникам его. Из конкретных путей к достижению этой цели видения указывают в особенности на покаяние и милостыню. В первом из них заключается добровольное принятие мучений; поэтому понятно, что видения примыкают к тому церковному учению, которое ценит покаяние больше исповеди. Милостыня же есть наиболее общедоступный способ отречения от земных благ; и вот авторы видений неустанно побуждают к подаянию, «ибо милостыня избавляет от смерти», причем избавляет не только дающего, но и ближнего его, особенно если она подкреплена заупокойною молитвою. Видение Берн. целиком построено

на этой мысли. Вообще идея заступничества и предстательства за усопших играет видную роль в целом ряде видений (Бар., Вон. 112, Ветт., Аудр., О. и мн. др.).

Как видите, это все — общие места. Богослов не найдет тут ничего самобытного, достойного специального изучения. Но все же дидактика видений своими грубыми, неумелыми штрихами очерчивает одну из сторон средневекового мирозерцания, тот порыв к неземному и то назарейское отвращение ко всему телесному, которые до тонкости разработаны тогдашними философами. Но, рассматривая эту картину безусловного неприятия мира, надо всегда помнить, что это только одна сторона медали. Средневековое миропонимание подобно тому таинственному месту, которое так часто встречается в видениях: на одной половине царит мрак и огонь, смрад и непогода, на другой — светлый луг с веселыми цветами и ликующими толпами блаженных. Видения открывают нам темную сторону. Если эта серия изданий будет продолжаться¹⁶, то читатель найдет в ней и того «спутника», который проведет его по радостной поляне, где отдыхал и веселился средневековый человек.

ВИДЕНИЯ ИЗ ДИАЛОГОВ ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО

О тех, коих якобы ошибочно считают расставшимися с телом, о призвании и возвращении монаха Петра, о смерти и воскресении Стефана и о видении некоего воина

Григорий. Когда, о Петр, подобное происходит, то это, если правильно рассудить, не ошибка, а предупреждение [свыше]. Ибо Горнее Милосердие по щедрой милости своей соизволяет, чтобы некоторые, даже по выходе из тела, возвращались в него и, увидев, убоялись адских мучений, в которые не верили, когда слышали о них.

И. Некий иллирийский монах, который в этом городе вместе со мной проживал в обители, рассказывал мне, будто ему в прежнее время, когда он еще жил в пустыне, стало известно, что некий монах Петр, родом из Иберийской земли, живший с ним в обширном безлюдном краю, называемом Евасою, еще раньше, чем удалился в пустыню, был поражен болезнью, как явствует из собственного его рассказа, и скончался; но затем, вскорости возвращенный в тело, свидетельствовал, будто узрел адские казни и множество мест огненных.

Передавал он также, что видел некоторых из сильных мира сего, подвешенных над этим пламенем.

Когда и его уже повели, чтобы погрузить туда же, вдруг, говорит он, появился ангел сверкающего вида, который запретил окунуть его в огонь. И сказал ему [ангел]: «Выйди и тщательно соблюдай себя в течение последующей жизни».

После сих слов в члены его стало постепенно возвращаться тепло и, пробудясь от вечного сна смерти, рассказал все, что происходило вокруг него. В последующее же время он так измучил себя постами и бдениями, что самое его обращение свидетельствовало о виденных им и устранивших его мучениях, если б даже язык его умолчал о них. Так совершилось над мертвым по дивной милости Божьей, что он не умер.

II. Но так как человеческое сердце бывает отмечено великой жестокостью, то это предъявление [адских] мук не для всех одинаково полезно.

Именитый муж Стефан, которого ты хорошо знал, самолично рассказывал мне, что, пребывая по некоторой причине в городе Константинополе, он, пораженный болезнью, скончался. Пока искали врача и умастителя, чтобы вскрыть его и набальзамировать, и в тот день не смогли найти, тело лежало непогребенным в течение следующей ночи.

Низведенный в [разные] части ада, увидел он многое, о чем раньше слышал, но не верил. Но когда его поставили перед восставшим там судьей, тот его не принял и сказал: «Не этого я приказал привести, но Стефана-кузнеца». Немедленно же возвратили его в тело, а Стефан-кузнец, живший по соседству с ним, в тот же час скончался. Так оправдались слышанные им слова, как это было доказано самою смертью Стефана[-кузнеца].

III. Года три тому назад от поветрия, опустошившего город сей великою смертностью, во время коего воочию видели, как с неба падали стрелы и поражали отдельных людей, скончался, как ты знаешь, опытный Стефан. В том же городе нашем некий воин, пораженный [болезнью], принял конец. Испустив дух, лежал бездыханный, но вскоре очнулся и рассказал, что с ним было. Говорил же он, как многим тогда стало известно, будто [там] был мост, под которым протекала река, черная и мрачная, источавшая невыносимо зловонный пар. На противоположном же берегу расстилались луга приятные и зеленеющие, испещренные благоуханными полевыми цветами; на них виднелись сонмы людей, облаченных в белые одежды. Такое было в этих местах сладостное благоухание, что самый аромат сладостью своею насыщал расхаживающих там и живущих.

Там же были отдельные жилища, исполненные сильным сиянием; там воздвигали некий дом изумительной роскоши, который, казалось, строился из золотых кирпичиков, но чей был этот дом, он узнать не мог¹⁷. Были и на берегу означенной реки некие обиталища, но до одних доходили поднимавшиеся оттуда зловонные пары, других же источаемое рекой зловоние вовсе не касалось.

Мост сей служил для следующего испытания: если бы кто из неправедных хотел перейти по оному, он падал в мрачную и зловонную реку, праведные же, на коих не было вины, могли свободным и спокойным шагом проходить по нему в места приятные.

Он передавал также, будто видел там Петра, начальника церковной челяди, умершего года четыре тому назад, помещенного внизу в место претемное с привязанным к нему и придавившим его тяжелым железным грузом. Спросив, отчего это происходит, он, как говорил, услышал то, что помнили мы все, знавшие его (т. е. Петра) в этом церковном доме и осведомленные о делах его. Ибо было сказано: «Потому он претерпевает сие, что, получая приказ о наложении какого-либо наказания, он наносил удары более из любви к мучительству, чем из послушания». Что это было именно так, известно всякому, знавшему его.

Там же он, как уверял, видел некоего иерея-иноземца, который, дойдя до этого моста, перешел по оному с уверенностью, соответствовавшей чистоте его земной жизни. Он свидетельствовал и о том, что узнал на этом же мосту вышеупомянутого опого Стефана: когда этот пожелал перейти, нога его поскользнулась и он до середины тела свалился с моста; некие пречерные мужи, вынырнувшие из реки, стали тащить его вниз за чресла, другие же мужи, в белое одетые и прекрасные, — вверх за руки. Пока происходила эта борьба, пока благие духи тащили вверх, а злые — вниз, тот, кто это видел, вернулся в тело и ничего не узнал о том, что случилось со Стефаном. Этим [видением] дается понять относительно жизни Стефана, что в нем боролись прегрешения плоти с раздачей милостыни. Из того, как его за чресла тащили вниз, а за руки — вверх, ясно видно, что он любил милостыню, но не во всем противостоял плотским порокам, которые и тянули его книзу. Но что из двоих одолело в нем на испытании перед тайным судьей, это скрыто и от нас и от того, кто видел и был возвращен [на землю]. Достоверно, однако, то, что опытный Стефан, узрев, как я рассказал выше, части преисподней и вернувшись, далеко не совсем исправил свое поведение; и вот через много лет вышел он из тела на борьбу жизни со смертью.

Из этого можно заключить, что, когда показываются [людям] адские казни, это совершается пад одними для предупреждения, над другими для сведения: дабы те увидели зло, которого должны опасаться, а эти тем строже наказывались, что не пожелали избежать адских мучений, хотя видели и изведали опыа. П е т р. Что это значит, скажи мне, что в месте приятном чей-то дом, казалось, воздвигался из золотых кирпичиков? Смешно было бы говорить, что в будущей жизни мы будем нуждаться в подобных металлах.

**Что означает построение дома в местах приятных,
и о Деуседите, чей дом якобы воздвигался
в субботу, и о наказании содомитов**

Григорий. Кто же из здравомыслящих поймет это так? Но кто бы ни был тот, для кого строилось это жилище, тем, что там показано, с ясностью истолковывается то, что здесь творится. Ибо относительно заслужившего награду вечного сияния щедростью милостыни безусловно явствует, что он из золота построил жилище свое. Но скажу то, о чем я прежде позабыл: воин, видевший его, рассказывал, будто старцы и юноши, девочки и мальчики носили золотые кирпичики для построения дома. Из этого явствует, что те, кому здесь было оказано милосердие, сами являются там пособниками [для прославления милостивца].

IV. По соседству с нами тоже жил некто, по имени Деуседит, из духовного звания, изготовлявший обувь. О нем некто другой видел в откровении, будто для него воздвигался дом, но строители якобы работали только в день субботний. Расспросив впоследствии подробно о жизни мужа сего, он (т. е. ясновидец) узнал, что весь остававшийся от ежедневного заработка излишек в одежде или съестных припасах он обыкновенно по субботним дням относил в церковь блаженного Петра и раздавал нищим. Из этого ты поймешь, что даром строение его дома подвигалось по субботам.

Петр. В этом отношении я вполне удовлетворен. Но прошу тебя, [скажи мне], как мы должны понимать, что до обиталищ иных доходил зловонный пар, до иных же он не мог коснуться, и что означает, что он видел мост и реку.

Григорий. Из изображений вещей понимаем мы, о Петр, значение причин. Итак, он узрел, что праведные проходят по мосту в места приятные, ибо весьма узок путь, ведущий в жизнь. И видел он реку бегущую зловонную, ибо ежедневно стекает отсюда в преисподнюю скверна плотских грехов. И до жилищ иных доходил зловонный пар, иные же не могли быть им затронуты, ибо некоторые совершают много добрых дел, однако затронуты плотскими грехами и мысленными вожделениями. И вполне справедливо, что там зловонный пар окружает тех, которым здесь нравилось зловоние плоти. Поэтому и блаженный Иов, постигнув, что оное вожделение плоти состоит в зловонии, произнес изречение о блудливом и сладострастнике, говоря: «Пусть лакомится им червь». Относительно же тех, кои очищают сердце от всякого плотского вожделения, совершенно ясно, почему обиталищ их не касается зловонный пар. И еще следует отметить, почему ему привиделось [именно] зловоние и пар: потому, что плотское вожделение затуманивает разум, им пораженный, так что он не видит сияния вечного света, но снизу.

откуда он черпает наслаждение, он получает наказание в виде мрака.

Петр. Можно ли доказать, опираясь на Священное Писание, что плотские грехи наказуются зловонием?

Григорий. Можно. Ибо из свидетельств Книги Бытия¹⁸ мы узнаем, что пролил Господь на Содом дождем серу и огонь, дабы и огонь пожег их и зловоние серы умертвило. Горя запретною любовью к легко совратимой плоти, погибли они сразу от пожара и зловония, дабы в наказании своем постигли они, что предали себя вечной смерти ради наслаждения зловонием.

Петр. Признаюсь, у меня нет больше вопросов относительно того, в чем я сомневался.

ВИДЕНИЕ МЕРХДЕОФА О МОНАХЕ, КОТОРЫЙ, РАССТАВШИСЬ С ТЕЛОМ, ВНОВЬ ОЖИЛ

- | | |
|----------------------------|---|
| 1. В оное время жил брат | под властью обители свет-
лой ^{18a} |
| Некогда славный в миру, | по имени звался Мерх-
деоф. |
| Раз, когда несколько дней | недуг его тело промучил, |
| С жизнью расставшись, шаги | обратил он к неведомым
странам. |
| 5. Сильно испуган был он, | и во глубь тайников его
сердца |
| Трепет великий проник: | угрозою полные лики |
| Душу страшили во тьме | своей многочисленной
ратью, |
| Всячески с разных сторон | вздывая пребуйные ветры. |
| Вот, когда долго он шел, | трепеща, по рядам угне-
тенных, |
| 10. Мужи внезапно ему | явились с обличем свет-
лым, |
| Двое его сыновей, | каковых еще в возрасте
детском ¹⁹ |
| Злая болезнь унесла | далеко от берега жизни |
| Сей проходящей; за то | жизнь вечная ныне в на-
граду, |
| В белое платье одев, | вознесла их в высокое ло-
но ²⁰ . |
| 15. Он же, увидев детей, | немного ободрился духом. |
| Возвеселившись, они | тотчас же отправились
вместе |
| К оному месту суда, | творимого Претором Выс-
шим, |
| Новопреставленных душ | вершащего судьбы с пре-
стола. |
| Пав на колени пред Ним, | молил он в смирении
скромном, |

20. Чтоб недостойному Тот
 Тот же ему отвечал
 «Раз ты, нарушив обет,
 И уговора с женой
 Как же ты смеешь теперь
25. Об отпущеньи просить,
 Отроки тут же вдвоем,
 Наперебой за отца
 Но, не смягчившись мольбой,
 Чтобы по слову ее
30. Грешный супруг. Сыновья
 Сами от страха дрожа,
 Там на вершине горы
 В замке с высокой стеной,
 Первым родитель вошел,
35. Наземь упала жена,
 И приказала тотчас
 Но сыновья и теперь,
 Мочат слезами его,
 И умоляют: «О мать,
40. Непогрешимой своей
 Светом лучистым горя,
 Вот, в златотканый наряд
 И обвинять начала,
 — «Как ты решился, глупец,
45. Ложные клятвы давать
 Тело свое загрязнив
 Если при жизни моей
 Оба друг другу клялись
- даровал отпущенье проступков.
 с престола такими словами:
 презрел пожеланья супруги
 не соблюл, обвенчавшись вторично,
 под владычеством смерти холодной
 когда минуло милости время?»
 склонив с благочестьем колени,
 молили Судью о прощеньи.
 Он велел к госпоже им явиться,
 воспринял отпущенье иль муку
 совместно с испуганным мужем,
 поспешают к жилищу супруги.
 честную жену узревают
 достигающей звезд лучезарных.
 за ним белоснежные дети,
 увидев знакомые очи,
 обманщику дом свой покинуть.
 к святому лицу припадая,
 сожалея о гнев родимой,
 пожалуйста, сжался над нами:
 обели добродетелью мужа,
 восседая на троне высоком».
 облаченная, встала супруга
 порицая деяния мужа.
 развращенный и телом и духом,
 и навязывать мачеху детям,
 на вторичном супружеском ложе,
 мы именем Вышнего Бога
 и руками ту клятву скрепили,

- Что не поддастся греху
50. Сердцем невесел, супруг
Ниц перед нею упал
- Начал тотчас же, лицо
Но повторила жена,
- В сумрак узилища муж
55. Всех не искупит грехов,
Чада, простершись пред ней,
— «Именем Божиим тебя»,—
Или пусть вновь твой супруг
И, оставаясь в живых,
60. Тут, умилившись душой,
Чтобы опять сыновья
Жизнь свою впредь соблюдать
Дабы, вернувшись туда,
- В адскую тьму, где царят
65. В общество нежных детей
В плоть свою снова вошел,
Как воскресал человек.
Жить, угождая Христу,
Мудрую жизнью своей
70. Ряд ужасающих мук,
Раны свои умадив
Брат излечился душой
Он к осиянной жене,
Радостно в доме ее

один после смерти другого?»
молчал, уст раскрыть не
держая,
и лобзать в сокрушении
землю
орошая обильно слезами.
чтобы, скованный крепко,
был ввержен
и чтоб там пребывал он,
покуда
спедаемый пламенем
мрачным.
припали к столам мате-
ринским:
вопиют: «заклипаем мы:
сжался!
пемедленно в тело вернет-
ся
искупит свои прегреше-
нья».
любезная мать согласи-
лась,
родителя в тело вернули.
его наставляли премудро,
он не был за грех свой ни-
зринут
и скрежет и плач неизбыв-
ный.
обратно супруг возвратил-
ся.
и все с изумленьем узре-
ли,
Но с берега смерти вер-
нувшись,
научился он разумом ос-
трим,
нам всем показуя, что ви-
дел
хоть язык и безмолвство-
вал бренный.
целительной мазью спа-
сенья,
и, очистившись, с плотью
расстался.
мы верим, вошел осиян-
ный,
осиянную жизнь заслу-
живший.

Жила в Лаудонской области некая бедненькая женщина, которая, воспарив духом и вновь придя в себя, рассказала, будто видела много чудесного. Водил ее, как сама она передавала, какой-то человек в монашеском облачении туда, где узрела она упокоение святых и наказание неправедных, согласно тому, что Павел-апостол пишет в Послании своем: не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку... Там же видела она некоего князя итальянского под пытками и многих других, знакомых ей, кого в муке, кого в славе. Спросила она одного своего руководителя, доведется ли сему [князю] достигнуть вечной жизни. Он же сказал: «Доведется непременно, ибо, если Людовик-император, сын его, раздаст полностью семь братских трапез за душу его, будет он спасен».

Пиккона же, который некогда был другом этого короля, [видела она] лежащим навзничь в мучениях, а черные духи расплавляли золото и лили ему в рот со словами: «Жаждал ты в миру и никак насытиться не мог: теперь напейся вдоволь!»

Также и Ирмингарту-королеву [узрела] в мучениях: было на ней три камня наподобие жерновов²¹ — один на голове, другой на груди, третий на спине, — которые непрестанно погружали ее в глубину. Дивные дела расскажу я! Воззвала она к этой [женщине], говоря: «Пойди и упроси господина моего, императора, чтобы он соизволил помочь мне несчастенькой. И расскажи ему в знак того, что ты мною послана, как в день обручения нашего я говорила с ним наедине в плодовом саду, и тотчас же он убедится, так как еще до сих пор беседа эта не известна никому, кроме нас двоих».

Когда же они ушли оттуда, показал ей руководитель стену, вершина коей достигала неба, а затем еще другую, всю исписанную золотыми письменами. Она спросила, что это такое.

«Это, — сказал он, — земной рай, куда никто не войдет, кроме записанных здесь». Он велел ей прочесть. Она же молвила: «Не училась я грамоте». «Знаю, — сказал он, — но все же читай!» Тут она прочла и увидела имя Бернхарта, покойного короля, начертанное там такими пышными буквами, как ничье другое; а затем — имя Людовика-короля, столь темное и поблекшее, что еле можно было разобрать. Она же сказала: «Что случилось, что это имя так поблекло?»

«Прежде, — молвил тот, — чем он совершил убийство Бернхарта, не было здесь имени светлее. Умерщвление [короля] стало его помрачением. Иди и всемерно опасайся скрыть что-либо из всего этого от короля...»

Она же, не имея смелости, умолчала [обо всем]. Немного спустя он опять напомнил ей, а она умолчала, как прежде. В третий же раз он явился и сказал: «Что это значит, что ты не собираешься повиноваться слову Господню?» Она отвечала: «Господи, я женщина низкого звания и не смею сказать этого перед

всеми». Тогда он промолвил ей: «Будешь ты лишена глаз, пока не изложишь этого в присутствии короля». И тут же зрак ее покрылся тьмою. Через много дней предстала она перед королем, и пересказала все, и вернула себе зрение.

ВИДЕНИЕ КАРЛА III

Во имя вышнего Бога, Царя царей! Я, Карл-император, щедрой милостью Божиею король германский, римский патриций и император франков, в священную ночь на воскресение²² по свершении всенощного богослужения, удалившись, чтобы прилечь для отдыха и собираясь погрузиться в спокойствие сна, [услышал] донесшийся до меня голос, грозно ко мне взывающий: «Карл! Сейчас изойдет из тебя дух твой на время немалое!» И немедленно был восхищен дух мой. Восхитивший же меня в духе был пресветел образом и держал в руке клубок льна, излучавший сияние яркого света, как делают кометы²³, когда появляются; и начал он разматывать его, и сказал мне: «Возьми нить сверкающего клубка и узлами крепко привяжи к большому пальцу правой твоей руки, ибо за эту нить будешь ты проведен по лабиринту адских мук».

И, сказав сие, пошел впереди меня, быстро разворачивая нитку светящегося клубка, и повел меня в долины глубочайшие и огненные, полные колодцев, в которых кипели смола, сера, олово, воск и жир. Там нашел я священнослужителей отца моего и дядьев; когда я в страхе спросил их, почему терпят они столь тяжкие мучения, они отвечали мне: «Мы были епископами отца твоего и дядьев твоих, и в то время, как должны были проповедывать им и побуждать их самих и их народы к миру и согласию, мы сеяли раздоры и были подстрекателями ко злу, и за это горим мы теперь в терзаниях Тартара, мы и все прочие охотники до смертоубийства и грабежей; сюда же попадут и твои епископы и приближенные, ибо и они охотно, подобно нам, поступают».

А пока я внимал этому и трепетал, вдруг прилетели пречерные демоны и раскаленными крючьями старались зацепить нить клубка, которую я держал в руке, и притянуть к себе, но, [ослепленные] сверкающими лучами клубка, не могли захватить нити. Тогда, забежав сзади, хотели они захватить меня и ввергнуть в оные серные колодцы; но мой руководитель, державший клубок, дважды обернул вокруг плеч моих нить клубка и с силою потащил за собою.

Так поднялись мы на высочайшие горы огненные, из коих вытекали озера и реки горящие и всевозможные металлы кипящие, где нашел я бесчисленные души людей и князей отца моего и братьев моих, каковые были опущены туда, иные до волос, иные до подбородка, иные до пупа. И возопили они ко мне, рыдая: «Пока мы были живы, любили мы вместе с тобою и отцом твоим

и дядьями и братьями твоими затевать сражения и убийства и грабежи ради мирской корысти; поэтому мы претерпеваем пытки в этих кипящих реках и разнородных металлах». Пока я в страхе прислушивался к этому, услышал я, как позади меня души восклицали: «Сильные сильно будут истязаны!» И обернулся я, и увидел на берегах кипящей реки печи со смолою и серой, полные больших драконов и скорпионов и змей разнородных. И там тоже узрел я некоторых князей отца моего, дядьев и братьев и моих собственных, говоривших мне: «Горе нам, Карл! Видишь, сколь тяжкие достались нам мучения за лукавство наше и гордость, и дурные советы, которые из корысти давали мы королям нашим и тебе!» Пока я плакал, сокрушаясь об этом, устремились ко мне драконы с пастями разинутыми и полными огня, и смолы, и серы, стремясь поглотить меня; но руководитель мой трижды обернул вокруг меня нить, сиянием лучей которой побеждены были огненные их пасти, и мощно увлек меня.

И спустились мы в пекущую долину, с одной стороны мрачную, пылающую, как печь огненная, с другой — столь приятную и лучезарнейшую, что я никак не могу описать ее. Обернулся я к мрачной и огнедышащей стороне и увидел там некоторых королей из моего рода в великих мучениях. Тогда, охваченный чрезвычайным смятением, я уже думал, что немедленно буду ввержен в эти мучения пречерными гигантами, которые раскаляли эту долину всевозможными видами огня.

И, сильно дрожа, увидел я при свете нити клубка, что на краю долины слегка брезжит свет и текут там два ключа; один был чрезвычайно горяч, другой — прозрачен и тепл; и были там две бочки. Подойдя туда (нить клубка направляла шаги мои) и заглянув в одну из бочек, в которой была вода кипящая, увидел я родителя моего, Людовика, стоящим [в воде] до бедер; и сильно мучимый болью и терзаемый страданиями, сказал он мне: «Господин мой (sic!) Карл, не бойся! Знаю я, что дух твой вновь вернется в тело твое. Господь же разрешил тебе явиться сюда, дабы ты узнал, за какие грехи я и все виденные тобою терпим такие мучения. Один день я купаюсь в этой кипящей бочке, а на следующий перемещаюсь в другую бочку, полную воды приятнейшей; совершается же сие по молитвам Святого Петра и Святого Ремигия, отчинами коих доселе управляет королевский наш род. Но если ты вовремя поможешь мне — ты и все верные мне епископы и все чины церковные — молебнами, псалмопением, бдениями, милостыней, то вскоре я буду освобожден из этой бочки с кипящей водой. Ибо брат мой Лотарь и сын его Людовик по молитвам Святого Петра и Святого Ремигия избавлены от этих мук и уже вознесены к блаженству Божьего рая». И еще сказал он мне: «Взгляни налево!» И, взглянув, увидел я там две высочайшие кипящие бочки. «Эти, — сказал он, — уготованы тебе, если не очистишься и не сотворишь покаяния в нечестивых твоих проступках». И испугался я сильно.

Спутник же мой, видя, что душа моя пребывает в таком стра-

хе, сказал мне: «Следуй за мной направо, в пышнейшую долину райскую». И когда мы пришли, узрел я дядю моего Лотаря, сидящего в величайшей славе среди пресветлых королей на камне-топазе дивной величины, увенчанного драгоценною диадемою, а подле него сына его Людовика, тоже увенчанного. Увидя меня, он велел мне подойти ближе и сказал милостивым голосом: «Карл, третий мой наследник на императорстве римском, подойди ко мне! Знаю я, что ты прошел через место наказаний, где находится твой отец, а мой брат, помещенный в купальни, ему предназначенные. Но, по милости Божией, он вскоре избавится от этих мук, как избавлены мы по заслугам Святого Петра и молитвам Святого Ремигия, коим Бог дал великий апостолат над королями и над племенами франков. Если бы [апостолат этот] при всех преступлениях нашего потомства не поддерживал бы его и не помогал ему, то уже не было бы рода нашего ни на царстве, ни на королевстве. Итак, знай, что скоро будет вырвана императорская власть из руки твоей и после этого очень недолго ты проживешь». Тогда, обратясь ко мне, сказал мне Людовик: «Империю, коей ты владел доне, по законному престолонаследию должен принять Людовик, сын дочери моей». И увидел я, что явился передо мною некий младенец. Тогда, взглянув на него, Лотарь, прадед его, сказал мне: «Таким представляется мне это дитя, как то, которое поставил Господь посреди учеников, говоря: „Таковых есть Царствие Небесное... говорю вам, что ангелы их на небесах всегда видят лицо Отца Моего Небесного“. Ты же отдай ему императорскую власть вместе с нитью клубка, которую ты держишь в руке». И, отвязав нить от большого пальца десницы моей, вручил я ему всю имперскую монархию вместе с этой нитью, и тотчас же весь сияющий клубок свернулся на руке его, подобный сиянию солнца. А после этого чудесного явления вернулся дух мой в тело мое, весьма утомленный и испуганный.

Посему да будет ведомо всем, желающим и нежелающим, что, согласно предопределению Божию, возвратится в руку его вся Римская Империя. И так как сам я не в состоянии совершить над ним этого, ибо истекает срок призвания моего, то пусть Бог, Властелин живых и мертвых, совершит сие и укрепит. Царствие же Его вечное и бесконечное да пребудет беспредельно во веки веков.

А м и н ь

Комментарий

¹ См. об этом, например, работу Н. И. и С. М. Толстых «О жанре „обмирания“ (посещения того света)» в сб.: Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, с. 63—65.

² Психофизиология сна, коматозных состояний стала предметом интенсивных исследований как в СССР, так и за рубежом; см.: *Невский В. А.* Клиническая смерть как обратимый этап умирания. М., 1951; *он же*. Некоторые методологические проблемы современной реаниматологии. — Вопросы философии. 1978, № 8, с. 64—73, а также: *Hamlin H.* Life after Death. — *Journal of American Medical Association*. Vol. 190. 1964, с. 112 и сл.;

Wolff U. Aspekte einer moderner Thanatologie.— Die Berliner Artzekammer. 1967, Hf. 114.

³ См. рус. пер.: Платон. Избранные сочинения. Т. III. Ч. 1. М., 1971, с. 447—454.

⁴ См. рус. пер.: Плутарх. Почему божество медлит с воздаянием? — Вестник древней истории. 1979, № 1, с. 248—253.

⁵ В связи с возражениями Б. И. Ярхо против обнаружения в «Божественной комедии» «вергилианских» элементов см.: Цивьян Т. В. Вергилианский миф в средневековье.— Тезисы конференции «Западноевропейская средневековая словесность». М., 1985, с. 36—38.

⁶ Характеристику Псевдо-Евангелия Никодима см. в нашей статье «Заметки о жанре видений на Западе и Востоке» на с. 67 этого издания.

⁷ Ад. Песнь II, с. 28—32.

⁸ Ср. наши замечания об эсхатологии и позиции пророка в загробных мытарствах в указанной статье, с. 69.

⁹ См. рус. пер. в кн.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970, с. 333—343.

¹⁰ См. рус. пер. в антологии Б. И. Пуришева: Зарубежная литература средних веков. М., 1974, с. 48—55.

¹¹ Пример подобного исследования на другом материале: Ярхо Б. И. Рифмованная проза драм Хротсвиты.— ЦГАЛИ, ф. 2186, оп. 1, ед. хр. 26; теоретическое осмысление этих материалов см.: Ярхо Б. И. Методология точного литературоведения (особенно §7).— ЦГАЛИ, ф. 2186, оп. 1, ед. хр. 40.

¹² «В составе Hariulfri Chronicon Centulense III и Willelmi Malmesburiensis Gesta rerum Anglorum II» (Б. И. Ярхо).

¹³ Метрика «Видения Анселла Схоластика» описана у Б. И. Ярхо следующим образом: «Ритмический бесцезурный стих. Тонико-силлабическая база 8 $\angle \cup \cup$, т. е. восемь слогов с постоянным концом $\angle \cup \cup$. Отступлений от силлабической базы нет. Отступления от метрической базы с двусложным словом в конце стиха, т. е. 8 $\angle \cup$, располагаются по следующим тоническим схемам:

α $\cup | \cup \cup | \cup | \cup$

234. Commiserat ovem lupo

$\cup \cup | \cup \cup | \cup$

88. Et vere Filio Dei

β $| \cup | \cup | \cup | \cup$

253. Sed, si fractus orbis ruat

$| \cup | \cup \cup \cup | \cup$

403. Et cur veniam non petis

$| \cup \cup | \cup \cup | \cup$

251. Unum pro multis et caput

$| \cup \cup \cup | \cup | \cup$

236. Homo perforavit suo.

Однако такие отступающие от базы стихи составляют всего 8,23% от общего количества стихов (–5,94%; –2,29%)».

¹⁴ См. нашу статью «Заметки о жанре видений на Западе и Востоке», с. 73.

¹⁵ I Послание к Коринфянам (II, 9).

¹⁶ О задуманной ученым серии антологий см. преамбулу к публикации.

¹⁷ «Дом изумительной роскоши... из золотых кирпичиков»...— наряду с садом представляет собой исконный элемент в описаниях рая. Ср. развитие этого образа в видениях Мерхдеофа и Эдилвулфа.

¹⁸ Осторожная ссылка у Григория Великого на Книгу Бытия вводит в повествование два важных момента: а) космогонию; б) скрытую полемичу с гностиками, для которых Книга Бытия составляла важнейший

эзотерический источник и которых противники часто обвиняли как раз в тех грехах, какие послужили причиной гибели Содома.

^{18a} В оригинале вторая часть стиха отстоит от первой всюду на одинаковое количество знаков (примеч. ред.).

¹⁹ Интересно отметить, что для ясновидца (и редактора) его дети после ранней смерти успели все же подрасти: «Мужи... явились... каковых еще в возрасте детском // злая болезнь унесла...»

²⁰ «Высокое лоно» — очевидно, «лоно Авраамово», как по традиции называли рай; см. об этом в нашей статье, с. 71.

²¹ «Три камня наподобие жерновов», тянущие вглубь грешную королеву, заставляют вспомнить «кольцо величиной с гору» на шею грешников в мираджах о вознесении Мухаммада. Интересно сравнить их также с такими выражениями у Мандельштама, как «Тяжелее платины Сатурново кольцо!» (Мандельштам О. Стихотворения. Л., 1974, с. 114) и «сатурновы круги эмиграции» (Мандельштам О. Разговор о Данте. М., 1967, с. 47). Образ неимоверной тяжести в связи с Сатурном получает разъяснение у В. Н. Топорова: «Мифопоэтична и семантическая мотивировка такого драматического жанра, как лат. *Satura* (*сев, сеять, сытый, насыщать, Сатурн*, т. е. *бог земледелия и подземного царства*)...» — Топоров В. Н. Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы (к вопросу об индоевропейских истоках). — Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 106.

²² Возможно, это указание на праздник пасхи; ср. также отчетливое указание в «Видении Анселла Схоластика».

²³ О мифологической и ритуальной функции «светящейся нити» см. в нашей статье «Заметки о жанре видений на Западе и Востоке», с. 70–71.

Вступительная заметка, публикация и примечания А. Б. Грибанова

И. М. Фильштинский

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О «ПОТУСТОРОННЕМ МИРЕ» В АРАБСКОЙ МИФОЛОГИИ И ЛИТЕРАТУРЕ

Священная книга мусульман — Коран — давала обильный материал для фантастических представлений о загробной жизни человека. Отталкиваясь от соответствующих положений христианского вероучения и развивая их, Мухаммад провозглашал в Коране не отвлеченное бессмертие души, но воскресение после смерти целостного человека во всем его земном, физическом облике. Соответственно ислам и будущую (после воскресения) жизнь представлял как радостную полноту бытия не только и не столько духовного, сколько физического и телесного. Вера и праведность стимулируются в Коране яркими описаниями грядущих наград, изображаемых в виде чувственных наслаждений, что придает всему исламскому учению черты утилитаризма.

С большой обстоятельностью и темпераментом в Коране рисуются картины рая и ада, в значительной степени навеянные жизнью и бытом древних арабов в знойной аравийской пустыне. «Тем, которые уверовали и творили благое»¹, Коран обещает поселение в раю «на вечные времена». Там их ждут «сады благодати с виноградниками», «в нижней части которых будут течь прохладные реки». Праведники войдут «в райские сады, украсившись браслетами из золота и жемчугов». Они будут возлежать «в тени деревьев», «на расшитых ложах», «на разложенных подушках и разостланных коврах», а пищей им будут «чудесные плоды и питье». У ног их будут течь реки «из чистой, не портящейся воды», реки «из молока, вкус которого не меняется», реки «из вина, приятного для пьющих», и реки из «меда очищенного». Их будут «обходить вечно юные мальчики с чашами, сосудами и кубками», наполненными влагой «из текущего источника — от него не страдают головной болью и ослаблением», и обносить их плодами «из тех, что они выберут, и мясом птиц из тех, что они пожелают». «В воздаяние за то, что они делали», их будут услаждать «супруги чистые», «подобные жемчугу хранимые», «полногрудые сверстницы» «с потупленными взорами», «черноглазые и большеокие», «не услышат они в райских садах ни болтовни, ни обвинений во лжи».

Не менее «реалистичны» коранические картины ада, геенны огненной, в которую будут ввергнуты также «на вечные времена» все те, «кто не веровал в Господа своего», «считал ложью знамения его», «измышлял на Аллаха ложью», «не веровал в будущую жизнь», «считал День суда ложью».

Для всех нечестивцев нет спасения — разве только сам Аллах

сочтет возможным их помиловать. Они будут «вечно пребывать в огне», «скованные цепями», «с цепью на шее». Всякий раз, как «геенна будет потухать, огонь будет прибавляться». Их «погонят в геенну огненную толпами. А когда они придут, открыты будут двери ее и скажут им хранители: „Разве к вам не приходили посланники из нас, которые читали вам знамения вашего Господа и которые предупреждали о встрече с этим вашим днем?“» Несчастных грешников будет омыwać «расплавленный металл», одевания их будут из смолы, а пищей «им будут служить помои» и плоды горькие «с адского дерева „закум“, которые они будут запивать кипятком». «Мы сожжем их огнем,— говорит Аллах устами Мухаммада,— и всякий раз, как сгорит их кожа, мы дадим им новую кожу, чтобы они вкусили наказание».

Коранические представления о загробной жизни были существенно дополнены большим числом всевозможных народных легенд и преданий. а на основе одного из стихов Корана был создан хадис (рассказ о жизни и словах Мухаммада) о ми'радже — чудесном вознесении Мухаммада на небеса. Исходным моментом для рождения этой легенды послужил первый стих из 17-й суры Корана: «Хвала тому, кто перенес ночью (*асра лайлан*) своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую, вокруг которой мы благословили, чтобы показать ему некоторые из наших знамений. Поистине он (Аллах) всеслышащий, всевидящий». Средневековые комментаторы толковали также стихи 5–10 из 53-й суры Корана «Научил его сильный мощью, обладатель могущества, вот он стал прямо на высшем горизонте, потом приблизился и спустился, и был на расстоянии двух луков или ближе, и открыл своему рабу то, что открыл» как свидетельство вознесения пророка на небо и встречи его с Аллахом. Первоначально под «отдаленнейшей мечетью» (*аль-масджид аль-акса*) понимались небеса. Однако примерно с конца VII в. складывается традиция рассматривать почное путешествие пророка как путешествие в Иерусалим, дабы создать известную преемственность его деяний с иудео-христианскими пророками. Согласно преданию, это путешествие (*исра'*) произошло однажды ночью, когда Мухаммад спал около Каабы. К нему явился ангел Джибрил (Гавриил) с крылатым конем Бураком, и в сопровождении Джибрила Мухаммад прибыл в Иерусалим, где имел встречу с Ибрахимом (Авраамом), Мусой (Моисеем) и Исой (Иисусом) и руководил их совместной молитвой.

Из Иерусалима Мухаммад был вознесен Джибрилом на вершину небес к Аллаху. Он последовательно миновал семь небес, где встречал прежних пророков Адама, Йахью, Ису, Йусуфа, Идриса, Харуна, Мусу, Ибрахима и в конце путешествия предстал перед Аллахом, который приказал мусульманам совершать 50 молитв в день, но потом по просьбе Мухаммада сократил их число до 5². Затем Мухаммад посетил рай (*джанна*) и ад (*джаланнам*), увидел блаженство праведников и муки грешников, после чего был возвращен в Мекку.

Хадис о ми'радже и народные легенды о вознесении Мухаммада на небеса были распространены в Средние Века во множестве вариантов. Приведем фрагмент одного из них, сохранившийся в Лейденской рукописи, относящейся, по-видимому, к IX в. Рассказ Мухаммада о ми'радже ведется от первого лица.

Потом мы поднялись на третье небо, и Джибрил постучал в ворота. Его спросили: «Кто там?» Он назвал свое имя. Тогда его спросили: «А кто пришел с тобой?» Он ответил: «Мухаммад». Его спросили: «Уж не послан ли он к нам?» Джибрил ответил: «Да». Тогда сказали: «Добро пожаловать, благородный пророк, да оживит тебя Аллах!»

Нам повстречался ангел огромного роста, весь из огня, он сидел на огненной скамье и занимался тем, что нарезал прутья, кольчуги, сандалии и одеяния — все из огня. Тогда я спросил: «О Джибрил! Кто это?» Джибрил ответил: «Это — ангел, хранитель огня. Подойди поздоровайся с ним». Я приблизился и приветствовал ангела. Никогда я не встречал ангела такой величины, лицо его было ужасно, весь его вид выражал такую ярость и свирепость, что если бы люди в нашем мире увидели его, то все они от страха умерли бы.

Когда я его поприветствовал, он ответил на мое приветствие, но лик его был столь гневен, что я испугался, видя, что он не улыбается. Тогда Джибрил сказал мне: «Не бойся его, этот ангел возник из гнева Аллаха всемогущего. С тех пор как Аллах создал его, он ни разу не улыбнулся и не рассмеялся. С каждым днем растет его гнев против тех, кто не имеет милосердия в душе. Им всем он мстит, наказывая бунтовщиков против Господа, горделивых тиранов и тех, кто совершает смертные грехи».

Тогда я сказал ангелу: «О ангел! Отвори мне круги ада, чтобы я их увидел». Он ответил: «Ты не можешь их видеть». Но тут раздался голос с небес, возгласивший: «О ангел! Не перечь ему ни в чем!» И всего лишь на игольное ушко отворились врата ада, а из отверстия вырвалось столько дыма и огня, что еще немного, и небеса и земля покрылись бы мраком. И было в аду семь кругов, один над другим, и не было сил созерцать их все из-за жутких стенаний неверных и язычников.

Я посмотрел на первый круг из семи, и был то круг, где пребывали совершившие смертные грехи. Там увидел я семьдесят огненных морей, на берегах каждого стоял огненный город, и в каждом городе было семьдесят тысяч огненных домов с семьюдесятью огненными камерами (*санадик*), в которых были заключены мужчины и женщины, и пытали их змеи и скорпионы, а грешники издавали крики. Я спросил: «О ангел! Каковы же были их грехи в земном мире?» Он ответил: «Они творили несправедливое насилие против людей и незаконно пожирали чужое, и возгордились, и тиранили людей, меж тем как одному Аллаху всевышнему пристала сила и гордость».

Потом я взглянул и увидел каких-то людей с такими отвисшими губами, какие бывают у собак и верблюдов. Черты цепляли их огненными баграми за губы, а змеи вползали им в рот, разрывали им внутренности и выползали через задний проход. Я спросил: «Кто это?» Ангел ответил: «Те, кто покушались незаконно на имущество сирот. Ныне же пищей их стал только огонь, а потом их зажарят на костре».

Потом я взглянул и увидел людей с животами, словно горы, в которых кишели змеи и скорпионы. Всякий раз, когда кто-либо из них пытался встать на ноги, он падал ничком из-за великого своего живота. Я спросил: «Кто это?» Он ответил: «Те, кто давали деньги в рост».

Потом я взглянул и увидел женщин, подвешенных за волосы. Я спро-

сил: «Кто это?» Он ответил: «Женщины, которые не скрывали лиц своих и волос перед взглядами посторонних мужчин».

Потом я увидел мужчин и женщин, подвешенных за языки на огненных крюках, они раздирали себе лица собственными медными ногтями. Я спросил: «Кто это?» Он ответил: «Лжесвидетели, злоязычные, кто сеял раздоры между людьми, посягая на их честь».

Потом я взглянул и увидел людей, у которых тела были, как у свиней, а вместо лиц — собачьи морды. Со всех сторон обсели их змеи и скорпионы, которые кусали их. Я спросил: «Кто это?» Ангел ответил: «Те, кто пренебрегали омовением и были невнимательны во время молитвы».

Потом я увидел людей, умолявших спасти их от жажды. Черты подносили им кубки с огнем, а когда страдальцы отпивали из них, с лиц их кусками отваливалось мясо из-за жара, а выпив, они обжигали себе внутренности, которые вываливались затем через задний проход. Я спросил: «Кто это?» Он ответил: «Те, кто пили вино».

Потом я увидел женщин, подвешенных за ноги головами вниз, и черты огненными ножницами отрезали им языки, пока те орали, словно ослы, и гавкали, словно собаки. Я спросил: «Кто это?» Ангел ответил: «Плакальщицы и проливавшие слезы за деньги во время похорон, а также певицы».

Потом я взглянул и увидел мужчин и женщин в печах, огонь обжигал их, так что пламя доходило до лиц и волос. Они вопили, гной вытекал из их срамных мест, и такая вонь шла вокруг, что остальные грешники проклинали их. Я спросил: «Кто это?» Он ответил: «Прелюбодеи и прелюбодейки».

Потом я взглянул и увидел женщин, подвешенных за груди, с руками, привязанными к шее. Я спросил: «Кто это?» Ангел ответил: «Предавшие мужей своих».

Потом я увидел мужчин и женщин, подвергнутых пыткам огнем. Черты, творившие над ними расправу, цепляли их железными баграми. Всякий раз, когда грешники зывали о помощи, черты раскаленными копьями протыкали им животы и бичевали их огненными бичами. Не видал я грешников, которых пытали бы страшнее, нежели этих. Я спросил: «Кто это?» Ангел ответил: «Те, которые были непочтительны со своими родителями».

Потом я увидел людей с раскаленными железными обручами на шее, обручи были величиной с гору. Я спросил: «Кто это?» Ангел ответил: «Те, кто не выполняли свой долг по отношению к ближним».

Потом я увидел людей, которых черты обезглавливали огненными ножами. Умерев, они снова возвращались в прежнее состояние. Я спросил: «Кто это?» Ангел ответил: «Несправедливо убивавшие людей, что запрещено Аллахом».

Потом я увидел людей, которых подвергали различным казням в огненных пещерах в самой глубине первого круга. Из всех, виденных мною прежде, не было людей несчастнее этих: они были распяты на огненных столбах, плоть их отваливалась от костей, и лишь дух оставался в костях, а кости были подвешены на огненных цепях. Я спросил: «Кто это?» Ангел ответил: «Те, кто пренебрегали обетом молитвы, хотя тела их были здоровы».

Я сказал: «О ангел! Набрось на них покрывало, ибо я чуть не обмер от страха, видя эту страшную казнь». Он ответил: «О Мухаммад! Ты видел и свидетельствовал. Ныне же пусть свидетель наставит не видевших. Просвети свой народ, и пусть он избегает страстей адовых, ибо наказание Божье ужасно. Семь ворот и семь таких кругов есть в аду, а в каждой казни страшнее, чем в предыдущих»³.

Средневековый арабский историк и теолог ат-Табари (838–923) в своем многотомном сочинении, содержащем комментарии к Корану, приводит несколько назидательных притч, историй и легенд о жизни Мухаммада, в которых также повествуется о вознесении пророка на небеса и посещении им загробного мира. В одной из них рассказывается о том, как Мухаммад шел по дороге и услышал справа и слева голоса, вызывающие к нему с просьбой о помощи. Однако Мухаммад не обратил на них внимания. Повстречалась ему на дороге также старая женщина, «на которой были надеты все украшения, какие только доступны в мире», и которая обратилась к пророку с мольбой. Однако Мухаммад не внял ей. По прибытии в Иерусалим он рассказал об этом Джибрилу, который разъяснил ему все происшедшее так:

«Голос справа был голосом иудейства — если бы ты остановился, народ бы твой принял иудейскую веру. А слева ты слышал голос христианина — если бы ты остановился, твой народ принял бы христианство. Старухой же обернулся к тебе этот мир, украсившись ради обольщения твоего, и если бы ты остановился, то народ твой предпочел бы сей мир — миру иному...»

Во время своего путешествия Мухаммад подвергся и другому соблазну — ему были преподнесены три чаши: одна с водой, другая — с молоком, а третья — с вином, и было предложено испить из одной. Мухаммад предпочел чашу с молоком. Тогда ему было разъяснено, что, если бы он избрал воду, он и его народ утонули бы, а если бы он избрал вино, он и его народ сбились бы с истинного пути.

В ночном путешествии своем прошел Мухаммад мимо людей, которые сеяли, а на следующий день собирали урожай, и все, что скашивали они, завтра вырастало заново. И спросил пророк: «Кто они, о Джибрил?» Тот ответил: «Это те, которые сражались на путях Господа (т. е. в священной войне), их благие деяния вознаграждаются Господом семикратно, все, что потратили они, возвращено им будет Аллахом, величайшим покровителем...»

Потом прошел он мимо людей, спереди и сзади покрытых тряпьем, они бродили, словно верблюды или овцы, пожирая горькие травы. И пророк спросил: «Кто они, о Джибрил?» Тот ответил: «Это те, кто не дают подаяния от богатств своих, и Аллах поступил с ними по справедливости».

Потом прошел он мимо людей, стоявших перед котлами с вареным мясом, а рядом лежало мясо сырое, испорченное и плохое, но они брали и ели только сырое, а приготовленное мясо не брали. И спросил пророк: «Кто они, о Джибрил?» И тот ответил: «Это мужчины из соплеменников твоих. У каждого из них есть добрая законная жена, но он уходит к иной дурной женщине и проводит с нею ночь до рассвета. Рядом с ними —

женщины. Имея законного и доброго супруга, они уходят к разным негодьям и проводят с ними ночь до рассвета».

Потом прошел пророк по мосту, что встретился им по дороге,— всякий, кто проходил по этому мосту, непременно проламывал его или делал в нем отверстие. И спросил пророк: «Кто они, о Джибрил?» А тот ответил: «Это те соплеменники твои, которые встанут на пути народа твоего и стараются совлечь его с пути истинного». Вслед за этим прочел он стих из Корана: «И не сидите на всякой дороге, пугая и отвращая от пути Аллаха тех, кто уверовал в него...»

Потом прошел пророк мимо человека, собравшего огромную вязанку дров,— хотя и не мог он ее поднять, но все же добавлял еще дров в вязанку и старался взгромоздить ее себе на спину, да так и не сумел. Спросил пророк: «Что это значит, о Джибрил?» И отвечал ангел: «Это человек, который набрал много вещей в залог и, хотя не может их унести, все увеличивает их число».

Потом пророк миновал маленькую пещеру, откуда вылезал здоровенный бык,— когда же скотина захотела вернуться в пещеру, ничего у нее не вышло. Спросил пророк: «Что это значит, о Джибрил?» И отвечал ангел: «Это человек, склонный к вводящим в заблуждение речам,— когда же позднее он жалеет о словах своих, вернуть их он уже не может».

Потом прошел он по долине и там почувствовал дуновение свежего ветерка, слышал благовонный запах, напоминавший мускус, и услышал голос. И спросил пророк: «Что это, о Джибрил, за свежий ветерок, столь приятный, что это за запах, напоминающий мускус, и что это за голос?» И ангел ответил: «Это голос из рая, говорящий: „О Аллах! Награди меня обещанным! Ибо много у меня жилищ, парчовых халатов, шелковых тканей, жемчуга, золота, серебра... Воздай же мне обещанное!“ А Аллах ему отвечает: „Для тебя — все верующие и правоверные, как мужчины, так и женщины, и всякий, кто верует в меня и в пророков моих, и творит благо, кто мою божественность с иными богами не путает, кто иных богов, кроме меня, не почитает, кто боится меня. Всякий, кто просит у меня, тому воздастся. Всякому, кто чтит меня, добром отплачу. Кто верует в меня, тому от меня достанет. Я — Бог, и нет Бога, кроме меня! Ни одно обещание свое я не оставляю невыполненным, и спасу я всех верующих!“ Тогда отозвался голос с небес: „Доволен я!“»

Потом шел пророк по другой долине, и услышал противный голос, и почуял запах мерзкий, и спросил: «Что это за голос и запах, о Джибрил?» И ангел ответил: «Это голос преисподней, и говорит он: „О Аллах! Воздай же мне обещанное, ибо многочисленны мои цепи... И бездна моя глубока, и огонь мой нестерпим! Воздай же мне обещанное!“ И Аллах ему ответил: „Тебе достанутся все язычники и неверные, как мужчины, так и женщины, все злодеи и каждый горделивый угнетатель, и всякий, кто не верит в День суда!“ И тогда отозвался голос из преисподней: „Доволен я!“»

Хотя сам Мухаммад неоднократно отрицал свою способность творить чудеса и заявлял, что призван лишь передать волю и слова Аллаха, в легендах и преданиях, вскоре после его смерти возникших в народной среде, главным образом в среде неофитов, ему приписывалась разнообразная чудесная деятельность. Традиция закрепила всевозможные легенды такого рода в хадисах и трудах различных комментаторов Корана, при-

чем описания чудесного путешествия пророка па небеса и посещение им рая и ада обрели в этих легендах вполне «житейские» и «натуралистические» черты и обросли бытовыми деталями, родившимися из жизненной практики их создателей и передатчиков.

Совсем иную, спиритуальную трактовку легенда о ми'радже пророка получила у мусульманских мистиков-суфиев, усматривавших в нем высшее мистическое переживание, к которому каждый из них стремился в своем личном опыте. По-видимому, первым символику ми'раджа для описания мистических переживаний использовал знаменитый проповедник восточной ветви суфизма хорасанец Абу Йазид (Байазид) аль-Бистами (ум. в 874 или в 857 г.). До наших дней дошло множество принадлежащих ему высказываний. Вот как он говорил о восхождении его духа па небеса: «Я увидел, как мой дух вознесся па небеса. Он ни на что не смотрел и ни на что не обращал внимания, хотя рай и ад простирались перед ним, ибо он был освобожден от мира земного и от его покровов. Потом я стал птицей, чьим телом было Единство и чьими крыльями была Бесконечность, и я продолжал лететь в воздухе Высшей сущности, пока не проник в сферу Очищения и взору моему не предстало поле Вечности, и я не увидел там древа Единства. И посмотрев, я увидел, что я сам — все это. Тогда я воскликнул: „О Господь, я замкнул в себе, и не могу достичь тебя, и не могу избавиться от моей самости. Что мне делать?“ И Аллах рек: „О Абу Йазид, чтобы высвободиться из своей самости, ты должен следовать за моим возлюбленным (т. е. Мухаммадом). Протри глаза прахом от его ног и следуй за ним неукоснительно“»⁴.

Легенда о ми'радже пользовалась у суфиев большой популярностью. Не случайно известный суфийский теоретик Абу-ль-Касим аль-Кушайри (986–1074) собрал различные варианты ми'раджа и комментарии прославленных суфийских учителей к соответствующим местам Корана. Сюжет ми'раджа разработан в одном эпизоде монументального сочинения знаменитого арабского мистического мыслителя Абу Бакра Ибн аль-Араби (1165–1240) «Мекканские откровения» («Аль-футухат аль-маккия»), где рассказывается о совместном восхождении к истине философа и мистика. Каждая небесная сфера образует некую стадию этого восхождения, на которой обоим спутникам дается новое знание, при этом философ получает его непосредственно от сфер, а мистик — от духов сфер, пророков, которые сообщают ему эзотерические истины. Пройдя через семь небесных сфер, философ останавливается, ибо дальнейшее восхождение доступно только мистикам.

Перу Ибн аль-Араби принадлежит также и специальное сочинение «Книга ночного путешествия» («Китаб аль-асра' ила макам аль-асра»), с описанием ми'раджа (вознесения) автора от мира феноменального (*жауи*) к высшей стоянке (*маукуф*) божественного присутствия, в котором Ибн аль-Араби позволяет себе изобразить свой собственный мистический опыт, используя традиционную легенду о вознесении пророка Мухаммада.

В арабской средневековой прозе легенда о ми'радже получила не только спиритуально-мистическую трактовку. Она послужила также основой сюжета двух оригинальных прозаических произведений — андалусца Ибн Шухайда (992–1035) и сатирического «Послания о прощении» («Рисалат аль-гуфран») замечательного философа Абу-ль-Аля аль-Ма'арри (973–1057).

Рассказывая о своем посещении потустороннего мира, Ибн Шухайд в форме бесед с обитающими там духами-покровителями прославленных арабских литераторов и ученых дает критическую оценку их творчества и анализирует отдельные их сочинения.

Свободомыслящий и скептический аль-Ма'арри, пользуясь сюжетом «Восхождения», высмеивает примитивно-сенсуалистское, основанное на буквальном прочтении Корана представление о загробной жизни, а заодно и царящие в Халифате порядки и нравы. Героем своего сочинения, по разработке сюжета во многом конгениального «Божественной комедии» Данте, аль-Ма'арри избрал филолога, нетерпимого схоласта и догматика Ибн аль-Кариха, от лица которого ведется повествование о посещении загробного мира. «Воскреснув», Ибн аль-Карих, мучимый жарой и жаждой, попадает в руки ангела, хранителя «Книги», в которой записаны все его добрые поступки и грехи. Ибн аль-Карих сочиняет панегирики всем, от кого зависит его пропикновение в рай. За неимением соответствующих документов ему приходится обращаться к помощи свидетелей, которые могли бы подтвердить праведность его земной жизни, а также к зятю и двоюродному брату пророка — Али и дочери пророка — Фатиме. «Дело» Ибн аль-Кариха извлекается из «Большого дивана», прошение его скрепляется «большой печатью», и Ибн аль-Карих наконец получает доступ в рай.

Вся эта уморительная сцена, описанная нарочито серьезным тоном, без каких-либо иронических замечаний, воспроизводит обычную бюрократическую процедуру, сопровождавшую прохождение всякого дела в Халифате. Тут присутствуют все элементы тогдашнего делопроизводства — взятки должностным лицам, которые в данном случае выражаются в грубой лести панегириков, привлечение влиятельных лиц с целью добиться благоприятного разрешения дела, придирки и высокомерие чиновников, бесконечная череда инстанций и т. д.

В раю, в полном соответствии с кораническими описаниями, текут реки чистейшей воды, меда и вина и небожители гуляют, пьют вино, декламируют стихи и всячески упиваются своим счастьем. Есть тут к их услугам и прекрасные гурии и райские мальчики. Многие праведники попали в рай без должных оснований, и между ними возникают яростные споры и ссоры. Быт праведников аль-Ма'арри изображает как осуществление всех их земных желаний и причуд, в том числе и тех, которые достойны осуждения с точки зрения исламской морали. В сатирических описаниях дразг между находящимися в раю поэтами и филологами пародируются нравы, царившие в среде придворных панегиристов, осмеивавших и оскорблявших друг друга в присутствии покровителей.

Строгая субординация, оказывается, существует не только в преходящем мире, но и в раю. На самой окраине рая, в непосредственной близости от геенны огненной живут доисламские поэты, не зарекомендовавшие себя с лучшей стороны в глазах благочестивых мусульман. Их языческое прошлое, равно как и особенности их поэзии, побудило правителя рая несколько снизить их социальный статус.

Подобно герою «Божественной комедии», Ибн аль-Карих посещает и ад, причем роль его проводника берет на себя дьявол-иблис. В уста дьявола аль-Ма'арри вкладывает наиболее едкие замечания в адрес коранической характеристики загробной жизни. Многие грешники в аду, несмотря

на все страдания и отсутствие райских благ, ведут себя пристойнее райских небожителей. С удивлением Ибн аль-Карих обнаруживает, что в аду пребывают далеко не худшие люди.

Исследователи давно уже обратили внимание на обилие общих черт в арабо-мусульманских представлениях о загробной жизни и в эсхатологических представлениях народов Западной Европы. В 1919 г. известный испанский арабист М. Асин Паласиос опубликовал свою знаменитую книгу «Мусульманская эсхатология в „Божественной комедии“», в которой, подвергнув тщательному изучению сочинения арабских теологов, мистиков и литераторов, включая назидательные и повествовательные произведения народного происхождения, сравнил содержащиеся в них представления о загробном мире с дантовскими и пришел к выводу о прямом влиянии эсхатологии ислама на Данте. Точка зрения М. Асина Паласиоса получила новую интерпретацию после опубликования в 1949 г. итальянским ученым Энрико Черулли ранее неизвестного текста арабской народной эсхатологии «Книги Восхождения» («Liber Scalae»), арабский оригинал которой был утрачен. Книга содержала описание путешествия Мухаммада в потусторонний мир и была в середине XIII в. переведена на кастильский язык, а с него на латинский и старофранцузский, причем о ее существовании было в середине XIV в. известно в Тоскане, следовательно, Данте также мог о ней знать.

Э. Черулли приходит к выводу, что, хотя «Книга Восхождения» и была широко известна в христианской Европе, для большинства выявленных аналогий в арабском памятнике и в «Божественной комедии» имеются более ранние параллели в античной литературе и в библейских и христианских текстах. Развивая мысли Э. Черулли, итальянский арабист Франческо Габриэли пишет, что «Божественная комедия» остается религиозной поэмой, выражающей христианское представление о жизни земной и загробной, однако необходимо признать возможность того, «что в оросившие ее почву мощные потоки влились также ручейки, текущие из далекого эсхатологического мира ислама через Испанию»⁵. При этом влияние исламского мира шло не при посредстве «высокой» арабской литературы, но благодаря произведениям наивно-религиозной народной словесности. Сказанное относится не только к источникам «Божественной комедии» Данте, но ко всей европейской визионерской литературе, сходство которой с аналогичным литературным жанром на Арабском Востоке обусловлено, по-видимому, в первую очередь не генетическими, а типологическими факторами. С этой точки зрения изучение публикуемого труда Б. И. Ярхо представляет первостепенный научный интерес.

Примечания

¹ Цитаты из Корана даны в переводах И. Ю. Крачковского.

² *Ат-Табари*. Джами 'аль-байан фи тафсир аль-Кур'ан. Т. 1—30. Булак, 1321—1330/1903—1911, т. 15, с. 4.

³ Арабский текст отрывка из рукописи Лейденской коллекции приведен М. Асином Паласиосом; см.: *Asin Palacios M. La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*. Madrid, 1919, с. 361—363.

⁴ Цит. по: *Arberry A. J. Sufism. An Account of the Mystics of Islam*. L., 1950, с. 54—55.

⁵ *Габриэли Ф.* Данте и ислам.— *Арабская средневековая культура и литература*. М., 1978, с. 206.

А. Б. Грибанов
ЗАМЕТКИ О ЖАНРЕ ВИДЕНИЙ
НА ЗАПАДЕ И ВОСТОКЕ

Б. И. Ярхо писал о своем Указателе образов и мотивов: «...мы вполне признаем не только возможность, но и необходимость дальнейшей детализации, и не только в пределах каждой рубрики, но и внутри многих образов...»¹. А для этого, в частности, необходимо «усилить античный и апокрифический сравнительный аппарат»². Цель Б. И. Ярхо заключалась в том, чтобы в пределах избранного материала, латинских средневековых видений, как можно полнее и детальнее разобраться в его сущностных качествах, что и было им выполнено. Дальнейшая работа возможна лишь в рамках иных — более широких контекстов. Некоторые замечания по этому поводу помогут наметить дальнейшие направления в исследовании видений.

* * *

Как в трудах Б. И. Ярхо и М. Асин Паласиоса³, так и в позднейших работах, указанных А. Я. Гуревичем, много внимания уделено тому, что можно условно назвать «живучестью» жанра. Самый интерес в научной литературе разных стран к данному предмету косвенно свидетельствует о его устойчивости и «живучести». Однако еще сильнее эти качества ощущаются в художественной практике.

К примеру, жанр видений становится объектом пародирования в XIV в. у Боккаччо — в восьмой новелле третьего дня в «Декамероне». Но автору это не помешало использовать композицию и принципы жанра всерьез, когда на склоне лет он создал поэму «Ворон», где филиппики по адресу женщин даны от лица духа, явившегося герою во сне. Уже отсюда видно, что, став объектом пародии, жанр не поддавался совершенному вытеснению с горизонта европейской словесности.

Позже прямое использование видений можно указать в творчестве Кальдерона — это драма «Видение святого Патрика»⁴. На рубеже XIX в. визионерское начало использовано Кольриджем в поэме «Кубла-Хан»⁵; затем мы обнаруживаем визионерские моменты в известной книге Т. Де Квинси «Видения курильщика опиума». В испанской традиции (что существенно для М. Асин Паласиоса) интерес к проблематике видений вообще не исчезал в связи с популярностью таких исконных уже тем, как «Жизнь есть сон»⁶ и «Сон Разума».

Важнее, однако, отметить использование структур, выработанных в жанре видений, авторами, современными Б. И. Ярхо и Асин Паласиосу. Практики художественного творчества обнаружили и в XX в. глубокий

интерес к возможностям данного жанра. Косвенное свидетельство тому можно найти в романе Т. Манна «Доктор Фаустус», где главный герой «весной 1919 года»⁷ приступает к созданию опуса под названием «Апокалипсис с картинками» на основе известного дюреровского цикла. Нельзя пройти мимо того любопытного обстоятельства, что композитор Манна обращается к поиску выразительности в жанре видений почти одновременно с Б. И. Ярхо, который свою работу проводил летом 1918 г.⁸

В собственно русской традиции, современной Б. И. Ярхо, следует среди многих примеров отметить в первую очередь постановку кальдероновской пьесы «Видение святого Патрика» петербургским «Старинным театром» в 1911 г., которая была показана в Москве на гастролях в 1912 г.⁹ и, конечно, не могла пройти не замеченной для Б. И. Ярхо.

Но еще раньше, в 1910 г., контур жанра видений неожиданно проступил в романе А. Белого «Серебряный голубь», где (в традициях хлыстовства) дается видение Дарьяльского¹⁰.

Из современников Б. И. Ярхо к жанру видений — в пародийном ключе — тяготел М. А. Булгаков¹¹; достаточно вспомнить видение Алексея Турбина в «Белой гвардии»¹², главу «Сон Никанора Ивановича» в «Мастере и Маргарите»¹³, а несколько серьезнее — и прием введения некоторых фрагментов «романа в романе» в том же произведении¹⁴.

* * *

Мусульманский контекст жанра видений, к которому проложил путь М. Асин Паласиос, значительно пополнился за счет позднейших исследований Андре, Никольсона, Эвлунда, Халдара и Черулли¹⁵. Однако и до появления книги М. Асин Паласиоса видения в мусульманском мире стали предметом описания в ряде работ¹⁶. Большой материал по данной теме собрал в специальном исследовании Г. Виденгрэн¹⁷, чьи данные отличаются особой ценностью.

Для общей характеристики этого контекста важно в первую очередь само название жанра — «ми'радж», обозначавшее в арабском сначала «лестницу», а затем «подъем» и «восхождение»¹⁸. Уже в последнем значении данное слово стало указывать исключительно на цикл легенд, связанных с путешествием Мухаммада на тот свет, о чем рассказывается в суре 17, ст. 1.

Довольно интересно и название этой суры — «Перенес ночью». Как пишет И. Ю. Крачковский в своих комментариях¹⁹, остается не вполне ясно, указывает ли название на путешествие во сне или наяву; понятно при этом, что путь от «мечети неприкосновенной» (т. е. из Мекки) до «мечети отдаленнейшей» (т. е. в Иерусалим) в некотором смысле опирается на пример Иезекииля (VIII, 3). Уже в следующем стихе этой суры упомянуто имя Мусы (т. е. Моисея), который почти непременно фигурирует в легендах жанра «ми'радж» наряду с именами других праотцев — Авраама, Исаака и Иакова (в ряде случаев их число увеличивается).

Вполне вероятно, что имя Иакова играло особую роль в формировании этого жанра на арабской почве, поскольку с ним явно связывается и само название видений — «ми'радж» (с исходным значением «лестницы»). Намек на лестницу Иакова (Быт. XXVIII, 12–13) очевиден. Впрочем,

понять это название жанра можно и в более широком плане — как один из примеров общей для Средиземноморья мифологемы, реализацию вертикали, связывающей три мира: подземный, земной и небесный²⁰. Аналогами лестницы могут становиться дерево²¹, нить²² и цепь²³. Арабоязычный контекст, как ни один другой, дает нам прямое указание на связь жанра с данной мифологемой. Что же касается сюжетного строения легенд о вознесении Мухаммада, то последние легко вписываются в схему, разработанную Б. И. Ярхо (см. с. 35–37)²⁴.

Убедительную параллель к легендам о вознесении Мухаммада (для арабоязычных народов) можно обнаружить в легенде о Салихе²⁵. Так звали, по преданию, пророка, посланного Аллахом к народу самуд с увещеваниями (см. суры 26, ст. 153; 54, ст. 24–25; 69, ст. 4). Это, так сказать, пример неудачного пророчества, ибо люди народа самуд сочли Салиха «очарованным» и смеялись над его проповедями. Даже после того как Аллах послал знамение — верблюдицу, люди не поверили Салиху и закололи животное. М. Б. Пиотровский, исследовавший данный сюжет, обращает внимание на местное аравийское происхождение легенды о Салихе.

Последнее представляется особенно важным в связи с тем, что имя пророка, *Salih*, соответствует нарицательному названию *S^{eli}ha*, которым в арамейско-сирийском ареале обозначали пророков. Собственно в арабском для обозначения Мухаммада позднее использовали термин *rasul Al-lah*²⁶. Таким образом, наименование Салиха показывает относительную древность его истории по сравнению с легендами о вознесении Мухаммада, что позволяет видеть в ней пример домусульманского еще бытования сюжета о вознесении.

* * *

Другой контекст, крайне важный для формирования жанра видений как в мусульманском ареале, так и в христианском, не мог быть в полной степени описан Б. И. Ярхо, поскольку самое существование его проявилось лишь позднее. Однако в частном случае этот контекст у него уже отмечен. Речь идет о так называемом «Никодимовом евангелии»²⁷, которое было известно и в славянской редакции²⁸. Этот текст отчетливо разделяется на две части (главы I–XVI рассказывают о страстях Христовых, главы от XVII и до последней, а число их колеблется в разных редакциях, рассказывают о сошествии Христа в ад). Именно вторую часть хорошо знали многие авторы средневековых латинских видений²⁹, поскольку она была переведена с греческого на латынь при Карле Великом. Греческий текст датируется I–II вв. н. э. и по традиции относится к числу гностических апокрифов. До недавнего времени наши познания о круге родственных этому текстам были ограничены немногими сохранившимися памятниками гностической литературы вроде «Видения святого Павла». Интерес же к таким апокрифам был велик еще в прошлом веке как в России, так и в странах Западной Европы³⁰.

Положение изменилось в середине нашего столетия в связи с находкой в Наг Хаммади (Верхний Египет) целой библиотеки сохранившихся в разной степени гностических книг³¹. По мере их запоздалой публикации они становились предметом пристального внимания ученых³². Новые

тексты позволили пересмотреть ряд узловых моментов в концептуальном разграничении между гностиками и ортодоксальными христианами (такой возможности у Б. И. Ярхо просто еще не было).

Всевозможные апокалипсисы, видения и евангелия оказались наиболее популярными жанрами среди авторов Наг Хаммади. В связи с этим одним из главных моментов в контроверзах между гностиками и их противниками оказался вопрос о равноправии и неравноправии вновь порождаемых текстов с уже канонизированными и освященными традицией евангелиями. Как считает исследователь этой проблемы Э. Паджелз³³, если бы вопрос решился в пользу равноправия первых со вторыми, то под угрозой оказалась бы сама структура идеологической системы, служившей оправданием для строго иерархизованной церкви, как она сложилась к тому времени в средиземноморском ареале. Вплоть до IV в. шли эти споры, пока не завершились победой ортодоксальных христианских богословов, отстоявших жесткие границы Нового Завета.

Отметим, что именно в период после V в. жанр видений в христианском ареале как бы претерпевает кризис. Лишь в конце VI в. колоссальным авторитетом Григория Великого этот жанр заново легализуется; при этом многие его черты настолько изменяются по сравнению с гностическими текстами, что его «трудно узнать». Однако одной из главных черт жанра остается то, что описано у Б. И. Ярхо: «Цель их — открыть читателю истины, недоступные непосредственному человеческому познанию». Этот момент — раскрытие потаенного, эзотерического «знания» (гносиса) — почти неощутим в «Диалогах» Григория Великого, но с течением времени присутствие его в видениях нарастает и даже профанируется в поздних образцах жанра, созданных в политических целях, таких, как приведенные нами «Видение Бедной Женщины» и «Видение Карла III».

* * *

Оба отмеченных нами контекста — и мусульманский и гностический — несомненно связаны с третьим: древнееврейским. Некоторые тексты, как, например, «Книга Еноха», должны рассматриваться и в рамках гностической литературы. Зависимость мусульманских видений от древнееврейских обнаруживается непосредственно в ми'раджах, где Мухаммад обязательно присоединяется в раю к «своим предшественникам» — праотцам и Моисею. Здесь помимо памятников, упомянутых Б. И. Ярхо, необходимо обратить внимание на «Видение Авраама»³⁴ и «Видение Моисея»³⁵. В последнем случае, строго говоря, имеются в виду два почти независимых друг от друга текста. Один датируется приблизительно I в. н. э. и известен давно; второй — явно архаичней и был переведен М. Гастером в 1893 г.³⁶ Первый вариант сохранился лишь в отрывках, второй — полностью. Судя по всему, оба памятника остались неизвестны Б. И. Ярхо. Между тем в одном вопросе они противоречат его концепции. Касаясь различий между видениями и древнееврейскими апокрифами, он пишет: «Существует еще одно важное отличие, заключающееся в образе ясновидца: в апокрифах — это лицо священное, объект культа... в средневековых видениях — это простой человек и, главное, современник ближайших читателей. Это лишает старые апокалипсисы того элемента человеческой

трагедии, который так силен в средневековых образах. Пророк или апостол вступает в загробный мир спокойной стопой, заранее оправданный; он идет туда на предмет осведомления, и перед ним разворачивается как бы учебник эсхатологии...» И далее: «Роль пророка или апостола непотом отличается от роли читателя».

Однако в апокалипсисах Авраама и Моисея сюжет строится на совершенно иных основаниях. Аврааму дано увидеть загробный мир накануне смерти, и апокалипсис завершается его гибелью. Получив от Бога возможность увидеть всех людей с колесницы херувимской, Авраам — в гнев на человека за его безобразия — поражает огнем множество людей. Бог спасает остальных представителей рода человеческого, приказав херувимам повернуть колесницу назад. Что же касается Моисея, то в версии, данной у М. Гастера, акцентируется страх героя перед огнем преисподней, и бог особо распоряжается «претворить его плоть в огонь»³⁷, дабы избежал он сожжения. Однако даже после этого страх не единожды охватывает Моисея, и только Шехина (ипостась Божьего присутствия), приходя на помощь, дает ему возможность сделать следующий шаг в аду. Так что роль пророка в этих текстах достаточно резко отличается от роли читателя.

Добавим, что из всех доступных нам текстов подобного рода «Видение Моисея» — единственный, где в финале, когда герой оказывается в раю, дается описание древа жизни, из-под которого бьет источник, растекающийся на четыре рукава. Таким образом, здесь мы находим «классическую» картину рая как космоса.

Перенос внимания в сторону ближневосточных контекстов неизбежно вынуждает нас обратиться к контексту иранскому. Количество текстов (и полных и фрагментарных) довольно велико, что отражено в соответствующих исследованиях³⁸. Укажем, что и Б. И. Ярхо предлагал изучать этот материал в своих заметках по демонологической литературе³⁹. Для целей нашей статьи наибольший интерес представляет иранский миф, опубликованный Э. Блоше в конце прошлого века⁴⁰.

Прежде чем обратиться непосредственно к этому тексту, отметим, что исключительная важность иранского контекста для жанра видений очевидна уже постольку, поскольку самое название рая в арамейском, арабском, греческом и далее в латыни и новоевропейских языках восходит к авестийскому термину *pa'ri-daēza*, означавшему «отовсюду огороженное место»⁴¹. В древнегреческом первое использование этого слова отмечено у Ксенофонта, где оно обозначает сады персидских владык. Значение «сада» для данного термина является исконным, так как авестийское *daēza* восходит к санскритскому *udyaṇa*. Как пишет Т. В. Цивьян, «санскритское *udyaṇa сад* обозначает собств. возвышенное место, поскольку перво-садом является небо, где звезды — это цветы, а солнце, луна и облака — деревья; заколдованные сады в индийской традиции обычно *devodyana*, т. е. небо»⁴².

Эти замечания представляются необходимыми, поскольку если для античной традиции зависимость — в данном случае — от иранской вполне очевидна, то влияние последней на древнееврейскую нуждается в доказа-

тельстве. Дело в том, что архаическая древнееврейская традиция поначалу не знала особого обозначения рая (как и ада). Словом «шеол» обозначали недифференцированно обиталище мертвых вообще. «Шеол» значил собственно «неизведанная глубина». Поэтому, к примеру, Иаков, узнав о мнимой смерти Иосифа, собирается сойти к сыну в «шеол» (Быт. XXXVII, 36; то же сказано и о Вениамине — Быт. XL, 36). В связи с влиянием Ирана в еврейской традиции происходит дифференциация «шеол» на обиталище праведных (арамейское *pardes*) и собственно «ад».

Интересующий нас текст представлял собой, по мнению его исследователя Э. Блоше, часть развернутого комментария к соответствующим стихам из Корана⁴³. Рукопись, содержащая этот комментарий, датируется 1300 г., но отдельные детали повествования позволяют считать данный ми'радж куда более архаичным. Как и в ми'раджах, использованных М. Асин Паласиосом, путешествие Мухаммада начинается здесь с Синая, приводит его в Иерусалим, но затем, когда спутником и проводником его становится Гавриил (Джибрил), путь наверх происходит с прямым упоминанием лестницы. Взираясь по ней, Мухаммад последовательно проходит через семь небес, встречая целую вереницу предшественников-пророков: Адама, Инсуса, Иосифа, Идриса и, наконец, Авраама. Именно Авраам приветствует героя: «Ты пришел поздно, но добро пожаловать».

Особая выделенность Авраама (Ибрахима) в ряду этих предшественников объясняется его положением в рамках ислама: ведь, будучи отцом Исмаила, он считался предком арабов⁴⁴.

При этом в тексте легенды всячески подчеркивается заключительное место Мухаммада в ряду пророков, сподобившихся видеть царствие небесное. В этой связи Т. Андре подчеркивал, что существует глубокое сходство между позицией Мухаммада как посланца Аллаха и позицией Мани, провозгласившего себя последним посланцем божества⁴⁵.

* * *

Обращение к этим материалам для исследования жанра видений имеет тот смысл, что, сопоставляя схожие элементы из разных контекстов, мы сможем понять содержание и синтаксические связи основных компонентов жанра, выделенных Б. И. Ярхо в Указателе образов и мотивов.

В качестве примера можно взять следующий отрывок из «Видения Карла III»: «...Восхитивший же меня в духе был пресветел образом и держал в руке клубок льна, излучавший сияние яркого света, как делают кометы... ибо за эту нить будешь ты проведен по лабиринту адских мук». Б. И. Ярхо, комментируя этот пассаж, связывает его с мифом о Тезее в переложении Плутарха или с переложением плутарховского рассказа в какой-то средневековой энциклопедии. Слово «лабиринт» в соседстве с нитью, естественно, навело исследователя на мысль о Тезеевом мифе. Но у Плутарха, на которого мы уже ссылались в примечании 4 к публикации, в «Видении Феспесия» душа переносит Феспесия «как бы на крыльях светового луча»⁴⁶. Переводчик Плутарха на русский комментирует это место, сопоставляя его не с нитью Ариадны, но с древней легендой о полете Аристея на стреле Аполлона, т. е. на солнечном луче.

Мы поставлены перед выбором: либо увязывать пассаж из «Видения Карла III» с нитью Ариадны, либо со световым лучом из легенды об Аристее. То обстоятельство, что Ариадна считалась внучкой солнца Гелиоса, еще не означает, что ее нить была светящейся. В этом кругу данных мы не находим ответа на вопрос о генетической зависимости светящейся нити.

Общее направление для разгадки нам дает работа И. Г. Франк-Каме-нецкого «О световой природе божества»⁴⁷, где убедительно показаны многочисленные примеры света как неотъемлемого атрибута божества в ближневосточных монотеистических конфессиях. Действительно, упоминание света в этом смысле можно найти едва ли не во всех образцах жанра видений как в мусульманском мире, так и в христианском. Помимо этого хороший пример можно найти в гимнах Ефрема Сириянина, где говорится:

Таков путь, по которому шел Авель,
и Енох, и Ной, и Авраам,
Моисей, и Иисус (Навин), и Самуил,
и те, кто из дома Давидова и сына его Иосифа,
и многие другие меж них,
создавая цепь сынов Света⁴⁸.

Таким образом, типологически использование светящейся нити в «Видении Карла III» как средства безопасно взобраться на небо и миновать ужасы адских пыток вполне уместно. Тем более что в финале повествования та же нить становится символом монаршей власти, обладание ею переходит к другой ветви династии.

Другой пример находим в «Видении Мерхдеофа», где героя на небесах встречают двое его детей, умерших от болезни и за то вознесенных «в высокое лоно» (стих 14). Эти слова остались неоткомментированными Б. И. Ярхо. Между тем совершенно ясно, что имеется в виду «лоно Авраамово», устойчивое наименование рая как в древнееврейской, так и в христианской традициях. В частности, именно так назван рай в том фрагменте, откуда Б. И. Ярхо взял эпиграф к своей антологии: «Аще кто от мертвых идет к ним, покаются» (Лука XVI, 30). Эти слова взяты из евангельской притчи о Лазаре и богаче, где про нищего как раз и сказано: «Умер нищий, и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово» (Лука XVI, 22). Собственно, слова эпиграфа также обращены богачом к Аврааму, причем праотец отвечает: «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто из мертвых воскрес, не поверят» (Лука XVI, 31).

В евангельском источнике вводится момент, крайне популярный для жанра видений во всех перечисленных традициях, — недоверие профанов к пророку и к тому знанию, которое он вынес из видения (вспомним, например, историю пророка Салиха). Более того, в некоторых случаях мы сталкиваемся с тем, что сам ясновидец (Бедная Женщина, Веттин, клирик у Отлоха Регенсбургского) не решается поведать людям о виденном, опасаясь их недоверия. В средневековых латинских видениях самым действенным доказательством оказывается исключительно праведная жизнь, которую ведут ясновидцы после своих вознесений. В архаических образцах жанра таким доказательством становилось либо чудо, либо, несмотря

на сопротивление недоверчивых, само знание, обретенное сверхъестественным путем.

Момент нерешительности ясновидца по возвращении в наш мир заслуживает особого внимания. Если в средние века он отчетливо мотивирован в самих текстах боязнью недоверия, то в архаических видениях мы встречаем этот момент в своеобразной форме: например, Моисей, увидев божество, требует от него «подарок»⁴⁹, грозя — в противном случае — не уходить от престола. Здесь сходятся воедино два мотива: принципиальная неопишимость увиденного⁵⁰ и взаимоотношения с людьми после возвращения в сей мир.

Первый мотив отчетливо выражен в словах апостола Павла: «...не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку» (1 Кор. II, 9), которые цитируются в «Видении Бедной Женщины» и в «Видении Тнугдала». Интересно при этом отметить, что в видениях архаичных основное описание всегда падает на место пребывания блаженных и праведных (космос); напротив, затруднения возникают в описании преисподней, т. е. хаоса (они строятся по принципу: тогда не было ни... ни...). Совершенно противоположную картину мы обнаруживаем в средневековых латинских видениях, образы ада даются предельно развернуто по сравнению с образами рая (если последние вообще возникают в видениях).

Второй мотив связан со статусом героя, познакомившегося с иным миром. Очевидны два момента: такой герой должен социально резко выделиться из общей массы соплеменников; далее — подобное вознесение и возврат на землю не имеют смысла, если герой вернется с «пустыми руками». Он обязательно должен нечто принести из того мира в этот. И если в средневековых латинских видениях содержание этого принесенного сокровенного знания, в сущности, лишь совпадает с тем, что уже и ранее было известно читателям, то в архаичных образцах жанра дело обстоит иначе. И Моисей и Мухаммад исторически являются религиозными законодателями, творцами новых религиозных систем и играют оба исключительно важную роль в соответствующих культурных традициях. В «Видении Моисея» отчетливо сказано, что, пребывая на том свете, он обучился у ангелов 370 тайнам Закона⁵¹, которые и приносит людям на землю. В ми'радже о Мухаммаде сказано (от имени Аллаха) не менее определенно: «Ныне твое слово становится Моим словом, а твое одобрение — Моим одобрением. Все, что ты объявишь законом, законом объявлю и Я, а все, что ты объявишь незаконным, и Я объявлю незаконным!»⁵². Уже по этим словам можно понять, что ясновидец (в ранге Мухаммада или Моисея) становится законодателем и получает от божества верховную власть харизматического характера, которой до вознесения на небо у него не было.

Естественно, число ясновидцев гораздо больше, нежели число религиозных законодателей. Но всякий ясновидец из числа тех, кто донес свои видения в письменном виде до современников и потомков, вольно или невольно подражал в отчетах о вознесении великим прототипам (как и редакторы видений подражали признанным образцам), а те, в свою очередь, руководствовались преданием, донесшим до них основные элементы определенного ритуала. В Указателе образов и мотивов, разработанном Б. И. Ярхо, есть почти все для реконструкции данного ритуала; не хва-

тает лишь момента харизматической власти и сокровенного знания, которое обретает ясновидец в результате вознесения. Как только эта — целевая — установка вводится в общую картину жанровой структуры, каркас ритуала прорисовывается со всей наглядностью. Подъем на небо с помощью сверхъестественной или ангельской силы (чаще всего Гавриила); наделение магическими способностями (вроде неподвластности огню); посещение⁵³ рая — с почти обязательными элементами: древо жизни⁵⁴, сад или замок⁵⁵, реки, текущие из рая, трон судии, встреча и беседа с предшественниками; посещение ада — с картинами пыток грешников, причем иногда круги ада приурочены к дням недели⁵⁶; передача сокровенного знания и харизматической власти. Последний элемент в средневековых латинских видениях либо отсутствует, либо закамуфлирован. Иногда отмечаются сакральное время⁵⁷ или место⁵⁸ отправления ясновидца.

С ритуальной основой связана еще одна — совершенно обязательная — черта в жанре видений: вопросно-ответная форма организации повествования. И в материалах, собранных Б. И. Ярхо, и в ми'раджах, изученных М. Асин Паласиосом, и в иных доступных нам текстах авторы или редакторы не сумели обойтись без вопросов ясновидца к спутнику или иным обитателям небес и ответов ему. Причем, как правило, вопросы и ответы строятся по одной и той же схеме: Что/Кто это? — Это те, кто... Продвижение по разным сферам небес носит ступенчатый характер, и каждая ступень отмечена вопросом и ответом, поясняющим смысл данной детали в общей постройке. Черта эта от архаичных образцов была унаследована средневековыми, а от них уже была усвоена на новом уровне Данте⁵⁹.

Каждый вопрос в видениях предназначен для выяснения закономерной связи между пластическим образом и концептуальным этическим его смыслом. В более широком плане вопросно-ответная форма увязывает моменты космогонические и этические. О подобной глубинной связи в свое время писала О. М. Фрейденберг: «...У древних народов этика еще есть космогония, и вот эту мифологическую концепцию жизни и смерти физических сил природы, переходящую в концепцию моральных качеств человека, мы и называем эсхатологией»⁶⁰. Еще раньше было обращено внимание на «астрономическую» подоплеку эсхатологических концепций в архаичных традициях⁶¹.

Эта исконная двуплановость жанра стала главной причиной его устойчивости и «живучести». И хотя в латинских средневековых видениях этический план явно заслоняет космогонический, все равно в них остаются актуальными такие черты, как приуроченность к сакральным моментам в календаре, неизбежное внимание к устройству рая и ада, создание такой картины мира, где земной мир занимает лишь срединное положение и должен вписаться в космический порядок (или хаос), выбор огня и света в качестве неизбежных атрибутов общего целого.

Будучи более или менее постоянной величиной в архаических, а позднее в христианской и мусульманской традициях, жанр видений в конечном счете превратился в своеобразный знак каждой такой традиции и всех их вместе. Видения стали той формой, которая позволяла сплавить вместе и самые злободневные моменты, и обратиться к самим истокам традиции. Наиболее значительным свидетельством тому служит «Божественная комедия»: ясновидцем становится здесь флорентинец, провод-

ником его — влиятельнейший поэт древнеримского мира, и только естественно воспринимается их встреча с предшественниками, относившимися к иной традиции. Вергилий так объясняет «закон» этой встречи:

...Когда, при мне, сюда сошел Властитель,
Хоругвью победы осенен.

И изведен был первый прародитель;
И Авель, чистый сын его, и Ной,
И Моисей, уставщик и служитель;

И царь Давид, и Авраам седой;
.
И много тех, кто ныне в горнем свете.
Других спасенных не было до них,
И первыми блаженны стали эти...⁶²

Вот такая тяга — свидетелься, вопреки времени и пространству, с «первыми блаженными» — создает предпосылку для «встречи» средневековой западной и архаических восточных традиций в визионерской литературе.

Примечания

¹ ЦГАЛИ, ф. 2186, оп. 1, ед. хр. 10, л. 222.

² Там же.

³ Работа М. Асин Паласиоса вызвала оживленную полемику и стала в арабистике одной из наиболее цитируемых. Высказанные в разное время возражения против его концепции не помешали сторонникам ее и дальше развивать те же взгляды (см.: *Cerulli E. Dante e l'Islam.* — *Al-Andalus*. XXI, 1956, с. 229—293; *Levi Della Vida G. Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia.* — *Al-Andalus*. XIV, 1949, с. 377—407; *Rougémont D. L'Amour et l'Occident*. P., 1970, с. 151—154; *Corbin H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Transl. by R. Manheim. Princeton, 1969, с. 100—101).

Но исследование «Мусульманская эсхатология в „Божественной комедии“» вызвало интерес не только у арабистов: его широко используют и многочисленные авторы, занимавшиеся темами, связанными с жанром видений. Нам нет нужды приводить здесь обзор литературы, опубликованной по данному вопросу за последнее время, поскольку такую работу уже проделал для русскоязычного читателя А. Я. Гуревич, см.: *Гуревич А. Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков.* — Труды по знаковым системам. VIII. Тарту, 1977, с. 3—27; *Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры.* М., 1981, с. 176—239.

⁴ Опосредованно следы жанра существенны для Кальдерона в таких пьесах, как «Маг-чудодей», сюжет которой заимствован из «Графа Луканора» Хуана Мануэля, чьим источником была арабская легенда.

⁵ Ср. размышления современного аргентинского писателя Х. Л. Борхеса об этом фрагменте в специальном эссе «Сон Кольриджа» (*Борхес Х. Л. Проза разных лет.* М., 1984, с. 202—205). Уже в наши дни «Кубла-Хан» рассматривается в контексте визионерской литературы М. Б. Ямпольским в статье «Литературный подтекст в структуре фильма» (Литературный процесс и развитие русской культуры XVIII—XX вв. Таллин, 1985, с. 110—112), где автор заодно обращает внимание на вставные видения в романе Диккенса «Тайна Эдвина Друда».

⁶ Для Б. И. Ярхо эта тема у Кальдерона не прошла незамеченной: ср. его реферат «Традиционный сюжет в драме Кальдерона „Жизнь есть сон“» (не позднее 1912 г.— ЦГАЛИ, ф. 2186, оп. 1, ед. хр. 91).

⁷ См.: *Мани Т.* Собрание сочинений, Т. 5. М., 1960, с. 462.

⁸ Точная датировка приводится во вступительной заметке к Указателю образов и мотивов: ЦГАЛИ, ф. 2186, оп. 1, ед. хр. 9, л. 222. Обратим внимание на близость в подходах Б. И. Ярхо и Т. Манна к своему предмету, что засвидетельствовано автором романа в позднейшем автометаописании: «...идея, с которой я давно уже прочно сжился — построить ораторию на дюреровских иллюстрациях к апокалипсису... внутренняя сфера этого произведения будет по возможности расширена общими эсхатологическими мотивами и, вобрав в себя всю „апокалипсическую культуру“, явится своего рода квинтэссенцией всех предвещаний конца. ...Мне казалось соблазнительным подчеркнуть то психологически любопытное обстоятельство, что в данной сфере издавна существует преемственность, традиция, наделяющая одержимых уже сложившимися образами и эмоциями, что, как сказано в тексте, „налицо известная повторяемость наитий прошлого, несамостоятельность, заимствованность, шаблонность исступлений“» (*Мани Т.* История «Доктора Фаустуса». Роман одного романа.— Собрание сочинений, Т. 9, с. 307—308; курсив мой.— А. Г.).

⁹ См. газетный отчет: Студия. М., 1912, № 23, с. 7—8; а также: *Старк Э.* Старинный театр. II, 1920, с. 33; *Хидекаль Р.* Театральные работы В. А. Шуко.— Искусство. 1975, № 1, с. 41—42.

¹⁰ Краткость фрагмента позволяет привести его целиком: «И тогда распыляются мертвые их тела, омылаясь будто туманной пеной... голубиное дитяtko, восторгом рожденное и восставшее из четырех мертвых тел, как душ вяжущее единство — кротко ластится... И уже стен нет: голубое рассветное с четырех сторон небо: внизу — темная бездна и там плывут облака; на облаках, простирая к дитяти руки в белоснежных одеждах, спасшиеся голуби, а там — вдали, в глубине, в темноте большой, красный, обнятый пламенем шар и от него валит дым: то земля; праведники летят от земли, и новая раздается песнь:

Светел, ох, светел воздух холубой!

В воздухе том светел дух дорогой!

Но все истает, как легколетный чей-то сон, как видение мимолетное...» (*Белый А.* Серебряный голубь. М., 1910, с. 264—265).

¹¹ О дружеских отношениях, связывавших Б. И. Ярхо с М. А. Булгаковым, см.: *Чудакова М. О.* Опыт реконструкции текста М. А. Булгакова.— Памятники культуры. М., 1977, с. 100—102.

¹² См.: *Булгаков М. А.* Белая гвардия. Театральный роман. Мастер и Маргарита. М., 1973, с. 67—73.

¹³ Там же, с. 576—588.

¹⁴ Имеются в виду связи между главами 15 и 16; см. там же, с. 587—588.

¹⁵ *Andrae T.* Mohammed. The Man and His Faith. L., 1935; *Nicholson R. A.* An Early Arabic Version of the Mi'raj of Abú Yazíd al-Bistámi.— *Islamica*. Vol. 2, 1926, с. 402—415; *Evlund R.* Life between Death and Resurrection according to Islam. Uppsala, 1941; *Halдар A.* Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites. Uppsala, 1945; *Cerulli E.* Il «libro della scala» e la questione delle fonti arabico-spagnole della Divina Commedia. Città del Vaticano, 1949.

¹⁶ *Mirâdj-Nâmeh.* Publié, traduit et annoté par A. Pavet de Courteille. P., 1882; *Houtsma M. Th.* Bih'afriid.— *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Vol. III, 1889, с. 33—34; *Bevan A. A.* Mohammed's Ascension to Heaven.— *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte* Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag... Herausgegeben von K. Marti. Giessen, 1914, с. 49—61.

¹⁷ *Widengren G.* Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension. Uppsala — Wiesbaden, 1955.

¹⁸ *Encyclopédie de l'islam*. I. Leyden — Paris, 1932, t. III, livr. 45—46, с. 574—577.

¹⁹ Коран. М., 1963, с. 557.

²⁰ См.: *Топоров В. Н.* Лестница.— Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982, с. 50—51.

²¹ См.: *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева».— Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971, с. 9—62.

²² Такой случай встречается в нашем материале; см. «Видение Карла III».

²³ *Lovejoy A. O.* The Great Chain of Being. Cambridge, 1936.

²⁴ См. Введение Б. И. Ярхо, с. 36.

²⁵ *Пиотровский М. Б.* Салих.— Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982, с. 397.

²⁶ См.: *Widengren G.* Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension, с. 15, 60, 73.

²⁷ Первая его часть опубликована: *Порфирьев...* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях (Сборник II-го отделения Академии наук, т. 52).

²⁸ О славянской версии см.: *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические евангелия (общий обзор). М., 1895, с. II и сл.

²⁹ В антологии Б. И. Ярхо «Никодимово Евангелие» чаще всего упоминается в связи с «Видением Анселла Схоластика».

³⁰ См.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 1—2, СПб., 1863; *Афанасьев А.* Заметки о загробной жизни по славянским преданиям.— Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачевым. Кн. III. М., 1861, с. 3—26; из иностранных авторов отметим: *Harnack A. von.* Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus. Lpz., 1873; *Friedländer M.* Der vorchristliche jüdische Gnostizismus. Göttingen, 1898; *Reitzenstein R.* Poimander: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Lpz., 1904; *Bousset W.* Kyrios Christos. Göttingen, 1913.

³¹ См.: *Nag Hammadi Library.* N. Y., 1977.

³² См. сведения и библиографию в работах: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979; *Грицай С. П.* Две коптские рукописи из Наг Хаммади как источник по изучению связей гностицизма и религий Древнего Египта. Автореф. канд. дис. М., 1984.

³³ *Pagels E.* The Gnostic Gospels. N. Y., 1979, с. 28—47.

³⁴ Славянский извод опубликован Н. С. Тихонравовым (Памятники отреченной русской литературы, т. 1, с. 79—90); румынская редакция его была опубликована М. Гастером: *Gaster M.* The Apocalypse of Abraham.— Transactions of the Society of Biblical Archeology. Vol. IX, pt 1, 1887, а затем перепечатана в кн.: *Gaster M.* Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology. Vol. 1. L., 1925, с. 92—123.

³⁵ См. краткие сведения: *Аверинцев С. С.* Моисей.— Мифы народов мира. Т. 2, с. 164—168.

³⁶ *Gaster M.* Studies and Texts, с. 124—164.

³⁷ Там же, с. 126.

³⁸ *Alfaric P.* Les écritures manichéennes. Vol. II. P., 1919, с. 194 и сл.; *Allberry C. R. C. A.* A Manichaean Psalm-Book. Pt II. Stuttgart, 1933; *Al-Nadim.* Muhammad ibn Ishak al-Warrak, Kitab al-Fihrist. Herausgegeben von G. Flügel. Vol. I—II. Lpz., 1871—1873, с. 333—345; *Boyce M.* The Manichaean Hymn Cycles in Parthian. Oxf., 1954, № 187a; *Burkiff F. C.* The Religion of Manichees. Cambridge, 1925, с. 73—74, 111—119; *Cumont F.* Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. Bruxelles, 1894, с. 9, 39, 320; *Lidzbarski M.* Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer. Göttingen, 1925; *Polotsky H. J.* Manichäische Homilien. Stuttgart, 1934, p. II; *Widengren G.* The Great Vohu Manah and the Apostle of God.— Studies in Iranian and Manichaean Religion. Uppsala — Leipzig, 1945.

³⁹ См.: ЦГАЛИ, ф. 2186, оп. 1, ед. хр. 75, л. 1.

⁴⁰ *Bloch E.* Études sur l'histoire religieuse de l'Iran.— Revue de l'histoire des religions. XL, 1899, с. 1—25, 203—236.

⁴¹ См.: *Аверинцев С. С.* Рай.— Мифы народов мира. Т. 2, с. 363.

⁴² *Цивьян Т. В.* Verg. Georg. IV, 116—148: К мифологеме сада.— Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 146, со ссылкой на: *Gubernatis A. de.* La mythologie des plantes. I. P., 1878, I, с. 182. О средневековой традиции осмысления рая см. в работе: *Ferraresi A.* De amor y poesia en la España medieval. Prólogo a Juan Ruiz. México, 1976, с. 20—21, 73.

⁴³ О сильном суфийском субстрате в этом тексте см.: *Widengren G.* Muhammad, the Apostle of God, с. 133—134, 220—226.

⁴⁴ Следы некоей религиозной общины, исповедовавшей особую веру Ибрахима (Авраама), обнаруживаются Виденгреном (Muhammad, the Apostle of God, с. 133; ср. его же: The Great Vohu Manah and the Apostle of God). Интересно отметить, что Б. И. Ярхо обнаруживает иранское влияние в описаниях демонов ада (см. выше), а данный текст обнаруживает в интерпретации Андре (Mohammed, с. 150—151), Блоше (Études, с. 223) и Виденгрена (Muhammad, the Apostle of God, с. 206, 220) иранские влияния в картинах рая.

⁴⁵ См.: *Andrae T.* Mohammed, с. 143—144. Учтем также то обстоятельство, что в арабоязычных текстах смежных конфессий Мани и Заратустра обозначаются тем же титулом «rasul Allah», см.: *Widengren G.* Muhammad, the Apostle of God, с. 204.

⁴⁶ Вестник древней истории. 1979, № 1, с. 250.

⁴⁷ *Франк-Каменецкий И. Г.* Пережитки анимизма в библейской поэзии.— Еврейская мысль. Л., 1926, с. 57—67.

⁴⁸ Цит. по: Des heiligen Ephräam des Syrers Hymnen gegen die Irrlehren. Ephräm II. Bibliothek der Kirchenväter 2. Übersetzt von A. Rücker.— München, 1928, с. 98.

⁴⁹ *Gaster M.* Studies and Texts, с. 132.

⁵⁰ Вероятно, именно такая типологически и генетически мотивированная неопишемость предмета в видениях и обусловила значительный удельный вес «немоты» в «Божественной комедии» Данте — см. о развитии этого момента в поэзии акмеистов в работе: *Тименчик Р.* Текст в тексте у акмеистов.— Труды по знаковым системам. XIV. Тарту, 1981, с. 73.

⁵¹ *Gaster M.* Studies and Texts, с. 132.

⁵² *Bloch E.* Études, с. 236.

⁵³ Последовательность посещения ада и рая может изменяться.

⁵⁴ О функции дерева в данном контексте см.: *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева», с. 26—43.

⁵⁵ О функции сада см.: *Цивьян Т. В.* Verg. Georg. IV, 116—148, с. 140—152. Отметим со своей стороны глубокую аналогию сада как образа космоса с замком.

⁵⁶ Ср. «Видение Моисея» (*Gaster M.* Studies and Texts, с. 127—130).

⁵⁷ Например, в «Видении Анселла Схоластика» крайне важно, что все действие происходит на пасху.

⁵⁸ В мифах о Мухаммаде священные места — «мечеть неприкосновенная», Мекка, и «мечеть отдаленнейшая», Иерусалим, — заданы стихами Корана.

⁵⁹ Ср. у О. Э. Мандельштама в «Разговоре о Данте»: «В то время как вся „Divina Commedia“... является вопросником и ответником...» (с. 29).

⁶⁰ См.: *Фрейденберг О. М.* Что такое эсхатология? — Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973, с. 514.

⁶¹ *Wensinck A. J.* The Semitic New Year and the Origin of Eschatology.— Acta Orientalia. Copenhagen, 1923, v. 1, pt 2—3, с. 158—199.

⁶² Данте. Божественная комедия. Ад. Песнь IV, стихи 53—63, пер. М. Л. Лозинского.

В. Н. Топоров

ДВА ДНЕВНИКА

(Андрей Тургенев и Исикава Такубоку)

Эти страницы предназначены быть своего рода введением, представлением читателю двух дневников, впервые публикующихся на русском языке и принадлежащих двум авторам — русскому и японскому. Они жили в разное время, в разных странах и очень далеких друг от друга городах, принадлежали весьма разным культурам. Ни о каких связях или влияниях между этими авторами и их дневниками не может быть речи. Поэтому сам факт совместной публикации двух этих текстов, их взаимного, хотя и как бы «немомого», знакомства, примечателен и образует важное событие в жизни культуры, в сфере «интер-культурного». Напечатанные вместе, друг подле друга, эти два дневника впервые встретились в одном времени, одном пространстве и предлагаются на рассмотрение одной культуры. Иначе говоря, здесь и сейчас русская культура распахивает дверь и предлагает войти внутрь двум доселе ей, по сути дела, неизвестным (разумеется, с некоторыми оговорками) и, следовательно, новым для нее текстам — «своему» и «чужому». Значительное само по себе, это событие возрастает в своей цене от того, что этим соположением столь разных текстов читатель приглашается — и при этом настойчиво (неожиданность такого соположения не допускает, чтобы его проигнорировали и не увидели в нем некоего особого резона) — к сравнению русского и японского образцов дневникового жанра.

Что в этих текстах общего, «равного» (помимо того, что в обоих случаях перед нами дневники) и что в них различного, будет сказано далее. Но сейчас важно обратить внимание на то, что предстоящее сравнение совершается «поверх» времени, пространства и культуры, так как их «разность» задана и исключает возможность взаимовлияний или даже (если не быть уж слишком сейсмографически точным) неких общих воздействий со стороны третьего источника. Поэтому читатель приглашается не к одному из привычных в истории культуры (и, может быть, прежде всего литературы) сравнению, но к сравнению особого рода, направленному на «голую» суть каждого из этих двух текстов, взятых (по крайней мере в исходном положении) как бы в некоем безвоздушном пространстве. Сам смысл такого сравнения, относящегося к сфере типологии «чистых» форм, в полной мере раскрывается лишь в результате самого этого сравнения и может оказаться очень разным. Подобное «чисто» типологическое сравнение, неизбежное в сфере культуры и отвечающее

глубинным потребностям человеческого знания как открывания-нахождения того, чего ранее не было, или того, что находилось в скрытом состоянии, не было явлено¹, — от уровня биологических функций и соответствующих механизмов до уровня знаковых систем, от бессознательного до осознанного и возведенного в статус ведущего принципа культуры — таит в себе немало опасностей, и одна из них должна здесь быть указана. Типологическое сравнение при поверхностном подходе (а только он и очевиден сразу же) очень легко: в нем кроме самого не вполне и не всегда ясного понятия «тип» как бы нет основы сравнения, стержня, отсутствует *principium comparationis*², и поэтому в нем «все позволено». В этих условиях количество результатов сравнения может быть огромным, но все они остаются на уровне «логического исчисления», т. е. вне скрытого за этими результатами смысла, без содержательной интерпретации. Типологическое сравнение такого рода оказывается очень неэкономным, а на его результатах всегда отпечаток некоторой безответственности или даже беспринципности «сравнителя»³. Но существует и типологическое сравнение иного рода — когда проводником выступает смысл, который, пробираясь сквозь дебри сходного и различного, как луч света из тьмы, выхватывает новые смыслы, мотивы, связи, которые в конце концов и образуют материк, возникший из хляби. И тогда сравнение оказывается основным средством создания новой «основы». Но это сравнение в отличие от первого — трудное, хотя и чреватое обильными плодами. Соположение русского и японского дневников предполагает именно такое сравнение, а результаты его будут зависеть от вдумчивого прочтения и сопоставления этих памятников, от подобной же работы следующих поколений в отношении других сравниваемых фактов культуры, от того, как будет складываться (если пользоваться аналогией с известным образом Гёте) «русско-японский диван», — иначе говоря, от понимания русским читателем японского текста в русском обличии и от того взаимопонимания сравниваемых текстов⁴, которое происходит в сознании читателя, то рассматривающего японский текст с «русской» точки зрения, то пытающегося усвоить себе «японскую» позицию и взглянуть с нее на русский текст.

* * *

Предлагаемые вниманию читателя два дневника очень различны по таким основным параметрам, как время и место их создания, тип культуры, который их породил и который они представляют. И все-таки их сходство, не вполне ясное сначала, бросается в глаза. Оба текста таковы, что при их внимательном чтении трудно избежать сопоставления их в целом (как двух целостных образований), а затем и сравнения элементов этих «целых» в соответствии с многими и разными критериями. Обе эти операции естественны и становятся все более и более необходимыми, поскольку они отвечают общему направлению и глубинным мотивам и потребностям развития духовной культуры вообще. Более того, универсальный, подлинно общечеловеческий характер складывающейся культуры, учитывающей общее и индивидуальное и равным образом «работающей» с тем и другим, ищущей свои инварианты, но дорожащей и всем богатством сферы вариативного и «исключительного», не может не

предполагать названные операции, так как именно ими осуществляется та «игра со всеми смыслами и ценностями нашей культуры», о которой писал Гессе в своем знаменитом романе. В этом контексте, каким бы частным занятием ни казалось соотнесение русского и японского текстов, оно выступает как часть всей огромной задачи, этап, ступень к вершине целого⁵, звено той всеобщей сети, каждый узелок которой образует пересечение-соединение сравниваемых смыслов разных культур. Сама же эта сеть определяет инфраструктуру той будущей универсальной духовной культуры, которая сейчас, как, впрочем, и всегда, зрима лишь *in statu nascendi*. На поверхности культуры — «факты» (от элементарных до «великих» и сложнейших), образующие состав («каталог») ее видимых ценностей — как возникающих, так и «опускающихся», овеещающих-ся, иммобилизирующих-ся, перестающих давать духовный прирост. Сеть, образуемая сравнением «фактов» разных культур, иной природы: она живет различиями и взращивает ими культуру; разность духовных потенциалов и способов «освоения» мира, характеризующая разные культуры, образует тот зазор, то пока «ничейное» пространство, в которое устремляется дух творчества и в котором складываются новые духовные ценности. Поэтому создание такой сети, все возрастающая густота ее узелков, сужение «пустот» (ячеек) характеризует важный и далеко продвинутый вперед этап формирования ноосферы.

Эта «ноосферическая» работа невозможна без сближения смыслов разных культур, их сталкивания, соединения, дифференцирующего углубления их, без конструирования «общих» текстов из гетерогенных в культурном отношении элементов, без «улучшения» смыслов, поступающих в общее пользование⁶, без хотя бы частичных и экспериментальных выходов из «своей» культуры в «чужую»⁷, без постоянного опробования («просвечивания») «чужой» культуры своею и без попытки взглянуть и на «свою» культуру «не-своими» глазами, т. е. допустить ее «культурную» относительность, — иначе говоря, без сравнения культур и их достижений: *Туда, туда, где Иванаги/Читала «Моногатори» Перуну*, если вернуться к русско-японской теме.

Андрей Тургенев и Исикава Такубоку находились в очень разных условиях с точки зрения их знакомства с «другой» культурой, соответственно — японской и русской. О знаниях Андрея Тургенева в этой области ничего не известно, и о них можно только гадать. Круг его культурных, прежде всего литературных, интересов лежал на Западе (разумеется, сам он находился в центре того круга, где жили интересами русской литературы). Но, будучи человеком очень широких и разнообразных духовных запросов, остро-любопытным и динамичным читателем, эрудитом уже в юношеские годы, он, конечно, знал о Японии то, о чем писалось в русской периодике того времени. Нельзя, вероятно, исключать, что определенные конкретные события (как, например, пребывание японцев в Петербурге и милостивый прием их Екатериной II), о которых писали и о которых еще больше ходили слухи, могли актуализировать японскую тему. В начале декабря 1791 г. проездом в Японию в Москве побывал один из первых японцев, оказавшихся в России, Кодаю и его спутники⁸. Он посетил московского наместника, фельдмаршала графа Кирилла Григорьевича Разумовского в его дворце (семья Тургеневых в это время жила еще в

Москве, высылка в деревню последовала несколько позже), был в театре, Воспитательном доме, в женском монастыре и т. п. Москва более чутко и эмоционально, чем Петербург, реагировала на подобные «редкости», и поэтому трудно допустить, что «японская» тема никак не затронула семью Тургеневых. Все эти предположения (как и допустимые более смелые) нужно иметь в виду, но по сути дела они мало что дают нового и во всяком случае в связи с темой «Дневника» едва ли нуждаются в учете⁹.

Совсем иной была осведомленность Исикава Такубоку в «русской» теме. «Дневник, написанный латиницей» был создан через четыре года после русско-японской войны и Портсмутского мирного договора, всколыхнувших эту тему в разных — и отрицательных, и положительных, и нейтральных — аспектах. В последовавшие за войной годы наметилось совершенно очевидное и взаимовыгодное сближение Японии и России, вызвавшее резкое увеличение информации о России в Японии (соответственно и в России о Японии) и изменение тона этой информации в целом в положительную сторону. Можно напомнить, что «Дневник» писался в период между двумя очень важными русско-японскими политическими конвенциями (соглашение Извольский—Мотоно), первой (1907) и второй (1910). В то же время были сделаны и другие — уже не политические — шаги к сближению (рыболовная конвенция и т. п.). Но и до этого в Японии, в самом конце XIX в., произошло «открытие» России через ее литературу. В это время в переводах с западноевропейских языков на японский появляются произведения Тургенева, Достоевского, Толстого, чуть позже Гоголя, Гончарова, Чехова, Горького и др. Японская общественность заинтересованно и, как правило, положительно откликнулась на этот новооткрытый мир литературы.

И «русская» тема не только не раз звучит в «Дневнике», но и выступает как бесспорно отмеченная и в ряде случаев личная. Образы русской литературы как бы выходят за пределы своего литературного статуса и становятся для японского писателя своего рода зеркалом, в котором он может увидеть сегодняшнего себя со всеми сложными проблемами с тем, чтобы сделать должные выводы. «До полудня провел время за чтением „Рудина“, „Перекасти-поле“. О-о, Рудин! Мои размышления о характере Рудина уверили меня в том, что, например, я сам — человек, который ничему в этом мире не может положить начало», — записывает автор в «Дневнике» 1 мая¹⁰. Такова же функция образа Ильи («Трое» Горького), с которым сравнивает себя автор «Дневника», находя у «обоих» (и у себя и у Ильи) как общее, так и различное: «Всё — в путах, и пути эти — тяжкая ответственность. Что делать? Гамлет говорил: „Быть или не быть?“ В сегодняшнем мире проблема смерти сложнее, чем во времена Гамлета. О-о, Илья! Илья из новеллы „Трое“! План Ильи — самый великий из всех, придуманных людьми. Он пытался избежать жизни, нет, он избежал ее. От этой нашей общей жизни — ринулся, собрав все силы, по бесконечной темной дороге. Он разбил себе голову о каменную стену и умер. О-о!

Илья был одинок. Я всегда думал так. Илья был на зависть одинок! И в этом разница между несчастным Ильей и мной!»¹¹

Интерес Исикава Такубоку к России не исчерпывался исключительно литературой. Ему хотелось реально соприкоснуться с нею: «Неосуществи-

мые, фантастические мечты! <...> поездка Киндаити на Сахалин, в северные районы Сахалина в России...», — записывает он в «Дневнике». Но и вне «Дневника» в его стихах не раз возникает русская тема, и при этом в очень показательном ракурсе. Высота души и удивительное благородство поэта раскрываются в стихотворении «Памяти адмирала Макарова»:

...Хотя на миг прервите ваши клики!
Друзья и недруги, отбросьте прочь мечи,
Не наносите яростных ударов,
Замрите со склоненной головой
При звуках имени его: Макаров!
Его я славлю в час вражды слепой
Сквозь грозный рев потопа и пожаров.

..... Бессмертен твой венец!
И я, поэт, в Японии рожденный,
В стране твоих врагов, на дальнем берегу,
Я, горестною вестью потрясенный,
Сдержать порыва скорби не могу.

...Пусть в тишине мой голос огневой
Вас к скорби призовет: погиб Макаров!
В морской пучине, там, где вал кипит,
Защитник Порт-Артура ныне спит.

По-другому, но не менее показательное стихотворение «После бесконечных споров», отсылающее к связям проблем современной автору японской молодежи с аналогичными проблемами, стоявшими перед русскими шестидесятниками и народниками:

У нас бывают чтения, жаркие споры,
И наши глаза горят не меньше,
Чем у юношей России полвека назад!
Мы бесконечно спорим: что делать?
Но никто из нас не кричит: «В народ!»,
Стукнув вдруг по столу кулаком.

Все мы знаем, чего мы хотим,
Все мы знаем, чего хочет народ,
Все мы ясно знаем, что делать,
О, много больше, чем знали они!
Но никто из нас не кричит: «В народ!»... и т. д.¹²

Эти примеры (а они могут быть и умножены) говорят о том, что Исикава Такубоку был более чем просто читатель и почитатель русской литературы. «Русская» тема прочно вошла в его сознание, была усвоена им, и в ней он находил для себя жизненно важные уроки. Поэтому «Дневник» Исикава Такубоку несет на себе хотя бы отблеск света русской литературы¹³, и этот отблеск отсылает к еще одному средостению в области логики потенциальных литературных встреч.

Но предлагаемая читателю ниже параллельная публикация текстов русского и японского авторов предполагает, конечно, иные основания, нежели исторические или те, которые содержатся в логике «потенциального», а именно типологического основания. Они очевидны с первого взгляда: речь идет о сравнении-сопоставлении двух дневников. Знакомство же с ними открывает некое сродство между ними — в духе (если говорить несколько расплывчато) или в типе (если придерживаться более формальных определений). Впрочем, сразу же нужно подчеркнуть, что подобие, сходство относительно, а иногда обманчиво; продуманное до конца, оно приводит к ситуации, когда внимание читателя сосредоточивается на различиях. Но и различия амбивалентны: на определенном этапе их коллекционирования и рассмотрения начинает проступать некая общая подоснова, как бы единый стершийся текст, на котором, как на палимпсесте, пишутся другие тексты — разные. Конечно, сразу же легко отбросить то «различное», что объясняется разностью времени, пространств, культур. В дневнике Андрея Тургенева не могло быть речи о кинематографе, фильме, теннисе, фотоагентстве, ротационных машинах, механизме авторучки, железной дороге, поезде, пароходе, тоннеле, забастовке и т. п., как и о сакуре, сакэ, кимоно, иене и т. п. И двухмиллионный Токио начала XX в. слишком отличен и от патриархальной пожарной Москвы, и от чиновного и регулярного Петербурга, каждый из которых на рубеже XVIII и XIX вв. по количеству населения уступал японской столице почти в десять раз.

Но существуют более сложные случаи сходства-различия, притяжения-отталкивания, которые при решении подобных проблем и являются главными, — как потому, что их механизм особенно сложен и «двусмыслен», а границы явления неопределенны и расплывчаты, так и потому, что эти случаи отражают главную и наиболее эвристически ценную ситуацию типологического сравнения, результаты которого всегда бросают луч света на оба сопоставляемых явления¹⁴.

В обоих случаях перед нами дневники, и как бы различно ни понимала каждая отдельная культура, что это такое, какой бы смысл она ни вкладывала в это понятие, дневник есть дневник, и здравый смысл нуждается в едином обозначении даже того, что при всех различиях в целом изофункционально. Не будь этой ориентации на единство, исчезли бы все основания для сравнения и человечество растранижирило бы свою единственную устойчивую валюту, без которой общение между разными его частями было бы нарушено — во всяком случае на уровне культуры. Поэтому «Дневник» Андрея Тургенева и «Дневник, написанный латинцей» Исикава Такубоку принципиально сопоставимы, и, более того, это сопоставление разумно и экономно благодаря крепкому и единому жанровому «обручу»¹⁵.

И тем не менее уже на этом первом и, казалось бы, общем шаге неизбежно возникают различия. Происхождение жанра дневника на Западе (в частности, в России) и на Востоке (в Японии) независимо и различно, и это «различное» не может не определять и другие различия, устойчиво удерживаемые как «западной», так и «восточной» разновидностями жанра дневника. В европейской традиции жанр дневника оформился довольно поздно. Его место рождения в широком смысле — сфера автобиографиче-

ского, его основной метод — составление документальной (точнее — автодокументальной) последовательности, причем хронологический принцип определяет ее структуру. Эта сфера «автобиографического» имеет в европейской традиции давние корни — от поздней античности («К самому себе» Марка Аврелия) и раннего христианства («Исповедь» Августина), через автобиографии эпохи Возрождения («Письма к потомкам» Петрарки или «Жизнеописание» Бенвенуто Челлини) и Просвещения («Исповедь» Руссо и др.) вплоть до «Поэзии и правды» Гёте, где впервые идея развития личности была так полно и глубоко слита с образом времени¹⁶ и где — также впервые — была осознана психотерапевтическая функция автобиографического творчества, не говоря уж о последующих опытах. Эта сфера реализуется в разных жанрах (собственно автобиография, мемуары, исповедь, письма и тексты, представляющие собой композицию писем, которыми обмениваются двое — иногда и более — авторов, и т. п.). Но дневник в известном отношении образует ключевую точку всей сферы автобиографического. Он не просто интимен (интимна и исповедь), но интимность его такова, что она не предполагает читателя: поначалу дневник был внелитературным жанром и, естественно, не предполагал не только читателя, но и «исповедника», того, к тому обращена исповедь, даже если она тайная. Дневник синхронен описываемому, и, как правило, соблюдается принцип: то, что произошло сегодня, сегодня же и записывается. Более того, внелитературный дневник пишется в той манере *alla prima* (сразу же, с первой попытки, без последующих поправок), которая возлагает на автора особую ответственность (кстати, именно так рисовали японские художники, исповедовавшие принципы дзэн) и придает дневнику достоверность именно из-за неподдельности и откровенности «первого жеста». Но художественная литература Европы поздно почувствовала, какие огромные возможности таятся во внелитературном дневнике (кстати, и в некоторых других близких жанрах, например письмах), и лишь с конца XVIII в. и в начале XIX в., в эпоху сентиментализма и романтизма, приходит пора дневника как литературного жанра. Гоголь и Лермонтов, Тургенев и Достоевский утверждают в русской литературе эту форму.

«Дневник» Андрея Тургенева — один из самых ранних и вместе с тем самых ярких примеров того, как внелитературный текст, о печатании которого — даже посмертном, в течение ряда поколений, — и помыслить было невозможно (слишком интимные стороны затрагивались в нем, и их раскрытие могло бы скомпрометировать других и дать повод в обвинении автора этих записей в непорядочности), обнаруживает уже заготовки будущих литературных шедевров, осуществить которые Андрею Тургеневу было не суждено. Ближайшие связи «Дневника» Тургенева нужно искать в самой атмосфере того перелома, который происходил на рубеже двух веков и был вызван перипетиями становления и нового развития русского самосознания. Эпоха, по праву названная позже карамзинской, уже в своих недрах таила такой вариант развития, который во многом спорил с Карамзиным или даже опровергал его (дневниковые записи Андрея Тургенева, как и некоторые другие его тексты, очень показательны в этом направлении). Но литературно этот «Дневник» ближайшим образом связан с «Вертером» Гёте. Письма, адресованные другу и расположенные в хронологическом порядке, образуют композицию

произведения, по сути дела мало отличающуюся от дневниковой (форма дневника не могла быть избрана Гете по совершенно особым мотивам). Содержание «Страданий молодого Вертера» — его любовь к Лотте и трагический исход — и его жизненный субстрат (любовь молодого Гёте к Шарлотте Буфф) давали Андрею Тургеневу удобный повод отразить и аналогичную во многом свою личную тему, которая, однако, в условиях «закрытого» дневника была дана более откровенно и «нелитературно». Но обильное включение в «Дневник» писем Катерины Михайловны Соколкиной в свою очередь сближает «Дневник» с письмами, составляющими «Вертера»¹⁷. Наконец, говоря об источниках «Дневника» Андрея Тургенева, точнее — внутреннего задания, поставленного перед самим собой автором, нельзя пройти мимо одного круга идей, которым пренебрегают ученые нашего времени. Отец Андрея Тургенева, по возвращении из ссылки директор Московского университета, литератор и переводчик, был видным масоном, другом Н. И. Новикова (они пострадали во время разгрома розенкрейцерства), И. В. Лопухина, С. И. Гамалеи и др. Если просветительская «вообще» деятельность Н. И. Новикова хорошо известна и высоко (хотя все-таки и недостаточно) оценена, то та внутренняя «работа» самопознания, которую упорно и долго вел этот кружок людей высокой духовности и нравственной чистоты, «над совершенствованием дикого камня русской души»¹⁸, остается недостаточно известной и не получила сколько-нибудь верной и взвешенной оценки у современных историков русской духовной культуры. Внимание к себе, не только лишенное эгоистического оттенка, но ведущее к самоанализу с целью понять «темное» и в человеческой природе, и в себе самом и преодолеть его, духовное возрастание, духовное окормление и помощь людям — все эти «работы» формировали нового человека, и Андрея Тургенева с детства окружала эта удивительная атмосфера («московская» часть дневника, к сожалению здесь не публикуемая, отчасти передает ее колорит). И хотя он был юношей не по годам самостоятельным и очень темпераментным, горячим в своих привязанностях и отталкиваниях, хотя рано его взманили иные идеи, настроения, моды, закваска того круга, из которого он вышел, сохранялась в нем. Опыт самоанализа, внутреннее видение себя, засвидетельствованные «Дневником», были уникальными для России на рубеже XVIII—XIX вв., и они, конечно, то наследие и тот ресурс, которые были усвоены им в кругу его отца (или поколения отцов) и приумножены его природным талантом, его невероятной по тем временам внутренней работой, его динамической позицией в отношении и себя, и окружающих его людей^{18а}.

Генеалогия «Дневника, написанного латиницей» иного происхождения, и корни ее на японской почве уходят очень глубоко, почти на тысячелетие. Более того, жанр дневника в Японии, можно сказать, уникален. «Ни в какой другой литературе мира дневники и эссе не занимают столь видного места, как в японской. Они здесь рано появились, получили широкое распространение и на протяжении многих веков были тесно связаны со всей духовной культурой народа», — пишет исследователь японской литературы, в частности дневниковой¹⁹. Первое произведение повествовательной японской литературы появилось в IX в. («Повесть о старике Такэтори»), и уже в первой половине X в. происходит рождение *никки*

бунгаку, дневникового жанра. Возникшая несколько позже (рубеж X—XI вв.) эссеистическая литература (*дзуйхицу бунгаку*), как признают специалисты, самым значительным своим элементом обязана дневниковому жанру. Из относительно немногих литературных текстов, дошедших до нас от древности (до конца XII в.), подавляющее большинство составляют дневники. Роль этого жанра и его генеалогия²⁰ отличны от того, что нам известно о «западной» литературе этого рода. Дневниковая литература в Японии, так рано ставшая очень популярной, отвечала каким-то и очень глубоким и очень общим потребностям японцев. Не случайно, что в *никки бунгаку*, как и в *сикасю*, находят важные структурные параллели со старой японской живописью, архитектурой, садовым искусством и т. д., общие эстетические принципы, объединяющие все эти явления природы.

Применительно к началу XX в., когда писал свой «Дневник» Исикава Такубоку, с полным основанием можно уже говорить, что не только *никки бунгаку* и связываемые с ним явления культуры отражают характерные черты японского менталитета, но и что сам этот менталитет в известной мере порождение этих явлений, образующих мощную и очень влиятельную традицию²¹. Во всяком случае, *никки* стало привычной и удобной формой самовыражения, а под пером такого мастера, как Исикава Такубоку, дневник становится особенно «пространной» конструкцией: в ней много воздуха, многое — и о себе и о других — уместается и при этом естественно, без натужности. И даже «непременные» условия — хронологическая последовательность и центрированность текста фигурой автора, подчеркнутость личного начала — не сушат и не сужают художественные возможности «Дневника, написанного латиницей». Чередование внутреннего и внешнего плана, разомкнутость и как бы открытость текста, его принципиальная незаполненность «до конца», фрагментарность и недосказанность, навык и большое искусство работы на малом пространстве, экономно — все это придает тексту особую свободу и легкость, форсированные внешние ходы отсутствуют, но сохраняется та бодрость и энергия духа «письма», которая уравнивает многие из перечисленных особенностей (рассматриваемых в ряде «нормативных» западных систем как дефекты) даром ориентации в сфере ассоциативного, с одной стороны, и эмблематического — с другой²². Наконец, и сама фигура автора дневника Исикава Такубоку с его замедленностью, раздвоенностью желаний и решений, мыслей и дел, безволием в ряде ситуаций как бы «медиумизирует» его, превращает его из субъекта собственной жизни в посредника, «воспринимающего душой и воспроизводящего в материальных образах таинственные флюиды Универсума», — как было сказано в другом месте и о другом — о японском поэте-художнике вообще²³. Этой медиумичности субъекта событий, описываемых в дневнике, и автора дневника соответствует бесфабульность повествования (или сильно ослабленная фабульность), отсутствие стержневого, все себе подчиняющего действия, центростремительных или даже форсированно-подчеркивающих движений.

При сравнении обоих дневников читатель, каковым бы ни было его намерение — увидеть прежде всего подобное или, наоборот, прежде всего различное, — оказывается в сложной и все время меняющейся ситуации: главным становится попеременно то о б щ е е в различном, то р а з л и ч н о е

в общем. При отсутствии внутреннего контроля каждое из этих состояний гипостазировано и становится соблазном, нарушающим ту возможную гармонию сравниваемых текстов, то «музыкальное» сродство их, которые становятся явными при «отдаленном созерцании»²⁴. Лишь чувство меры и своего рода целомудрие при сравнении помогают отказаться от «форсированных» выводов в ту или иную сторону и тем самым избежать наиболее «эффектных» плодов сравнения. Но сдержанность «сравнителя» и даже известный его аскетизм сулят другие плоды — соположение двух картин в чистом, так сказать, не «возмущенном» энергией, внешней этим картинам, виде. Поэтому, не предвосхищая впечатлений и выводов читателя, который познакомится с этими двумя дневниками, здесь лучше всего ограничиться минимумом, лишь в общих чертах привлекая внимание к сравниваемому.

Все дневники в той или иной мере личны и субъективны, но история «дневниковой» литературы знает немало примеров, когда «личное» сильно нейтрализовано и, если угодно, малоинформативно, а «субъективное», отходя на периферию, в тень, представляет дневниковое пространство сфере «объективного». Но русский и японский дневники и вообще и особенно каждый в своем историко-литературном контексте поражают энергичностью выражения личного начала и той субъективностью, которая придает этому жанру особую ценность — подлинного свидетельства автора о самом себе, особой искренности и открытости. Эти особенности двух дневников тем драгоценнее, что они не предполагают «другого» и поэтому лишены каких-либо корыстных мотивов. Ни «Дневник» Андрея Тургенева (вообще «нелитературный», т. е. такой, какие в его времена вообще не публиковались), ни «Дневник» Исикава Такубоку не предназначались для печати — и по исходному замыслу и по вполне житейским личным мотивам. И в обоих случаях эта планируемая (и осуществленная при жизни авторов) закрытость, собственно, и обеспечила открытость и исповедальность этих текстов. Но эти свойства обоих дневников характеризуют не только их содержание и «объектную» сферу, но и выбор тона, типа речи, стиля, настроения. Те или иные фрагменты могут звучать эмоционально, возбужденно, даже горячечно, другие — приглушенно, уныло, тоскливо; эти — радостно и восторженно, те — горестно, трагически, с надрывом. Но сейчас речь не об этом. В целом оба дневника поэтичны, лиричны, и эта «поэзия» *pro domo sua*, для себя, не может быть только формой, оболочкой: она тоже содержание, и, главное, именно в этой сфере поэтического авторы преодолевают свою собственную «объектность» в качестве главного (и, собственно, единственного) героя дневника, спасают свой образ от овеществления. Субъект дневника (его автор) благодаря именно «поэтическому» становится открытым читателю во всей своей субъективности.

Это «поэтическое» не ограничивается, конечно, тем, что оба автора охотно вводят в дневниковую ткань стихи (или пишут о стихах), вовсе не являющиеся непременно элементом этого жанра²⁵. Появление стихов в этих дневниках отчасти естественно: ведь оба «диариста»²⁶ — еще и поэты: Исикава Такубоку был признан еще при жизни («Горсть песка», 1910), хотя она и была коротка, а Андрей Тургенев, чья жизнь оборвалась еще раньше, был автором «Элегии», которая наряду с тогда же

переведенной Жуковским Греевой элегией положила начало новому этапу русской поэзии. Главные локусы «поэтического» — изображение своего внутреннего состояния, жизни души и сердца во всей ее сложности, изменчивости, противоречивости, мир прошлого (воспоминания, особая отмеченность детства) и мир будущего (мечты, желания, планы), сфера ассоциативного, суггестивного, пророческого (сновидения), пейзаж, но не столько как «объектно» данный и объективно существующий и таким же образом воспринимаемый ландшафт, сколько как субъективированная часть природы, вдруг становящаяся пространством души, ее — пусть мимутным — домом.

Оба дневника не могут не привлечь внимание как раз этими свойствами. Японские читатели, уже после смерти Исигава Такубоку познакомившиеся с «Дневником, написанным латиницей», прежде всего были поражены и захвачены этими особенностями текста. И подобные же черты должны произвести наибольшее впечатление и на русскую читательскую аудиторию, когда «Дневник» Андрея Тургенева будет опубликован полностью, когда он будет введен в соответствующий эволюционный ряд истории самосознания и самовыражения и помещен в синхронный ему контекст поэзии чувства и «сердечного воображения», который был открыт и так блистательно описан А. Н. Веселовским.

Оба автора пытаются понять самих себя, причину внутреннего недовольства собою, душевной раздвоенности, того в себе, что они сами признают недостойным. «О, сочинительство — мой враг, а моя философия — не более чем сознание того, что я смешон. Я хочу так много. Но не хочу ли я на самом деле чего-то совсем ничтожного? Денег!», — «Человеческая природа двойственна, в этом нет сомнений»; — «Тогда — чего же я хочу? Имени? Нет, не этого. Великих достижений? Нет, не этого. Любви? Нет, не этого. Знаний? Нет. Тогда денег? Да, денег. Но не как цели, а как средства. То, чего я жажду всем сердцем, — это душевный покой — какие могут быть сомнения?»; — «Еще один бесценный день потерян! Внезапно раздражение переполнило мою грудь. <...> Я человек, радующийся одиночеству. Прирожденный одиночка. Когда я провожу время с другими и не борюсь с ними, это время, наполненное пустотой. <...> Прежде я радовался, когда люди меня посещали <...> Что за глупость! Теперь я уже не так радуюсь людям. <...> Если бы я мог жить, не пользуясь помощью и жалостью людей, я был бы счастлив! <...> Я подумал: „Как бессмысленно я живу!“, и мне стало страшно»; — «Сегодня я изо всех сил старался приободриться, так и прошел день. <...> Нет! Меня, непонятно почему, охватило ощущение, что в мире не стало места, куда я мог бы поместить себя²⁷. Сознание вместе с сердцем опустилось куда-то глубоко-глубоко. Я не желал погружаться в эти страшные глубины. И домой не хотелось. Что-то ужасное ждет меня. <...> Тогда — что же делать? Все это совершенно невыносимо»; — «Что я делал эти шесть дней? <...> Тьма безграничного отчаяния вновь и вновь застилает мне глаза»; — «Я знаю, сейчас в моем сердце нет уверенности, нет никакой цели, с утра до вечера меня мучают смятение и беспокойство. Нет никакой определенности. Что будет дальше?»; — «Мой милосердный друг не понимает глубокой тоски и муки человеческой жизни. Я вернулся к себе, заключив в сердце непереносимую грусть. Трудно человеку быть понятым до конца. <...> Я был безуте-

шен, когда понял, что даже для друзей, стремящихся до конца понять друг друга, страдания и муки самого дна души непостижимы. Все порознь и все одиноки. Думая об этом, я ощутил невыразимую печаль» — и т. д. и т. п. Именно этими мыслями и чувствами охвачен автор дневника. Они берегут его ум и нередко толкают в область ирреального, почти фантастического, и они растрavляют его душу, заставляют мучаться и своим одиночеством, и неполнотой общения с друзьями, и все это лишает его воли и дела. Все попытки что-нибудь делать оказываются малоудачными, они не могут удовлетворить пишущего дневник, и частое повторение вопроса «Что же делать?» — не более чем знак пезнания и неумения найти спасительное дело²⁸. Конечно, субъект «Дневника, написанного латиницей», японец начала XX в., житель Токио, писатель, который действительно пишет и который не может не быть вовлеченным в многообразные связи интенсивной городской жизни. И все-таки как много в нем от того одинокого русского мечтателя 40-х годов, сидящего в своем петербургском углу и переходящего от уныния, тоски, отчаяния к лихорадочным грезам и фантастическим мечтаниям и надеждам!

Болезненность этих настроений и переживаний, отнюдь не мнимая и не выдуманная, ставит ее субъекта перед двумя вариантами выхода — смертью или выход к жизни, возвращение в ее мир, где осталось еще так много утешительного и радостного. «<...> Смерть — единственный путь для меня. Но смерть отвратительна. Я не хочу умирать! Но как жить? Хочется жить, как живут крестьяне, не ведая ничего. Но для этого я слишком искушен. Я завидую людям, сошедшим с ума. Но я слишком здоров и душой и телом. Ах! Я мечтал бы забыть о чем-то, обо всем! Как же!»; — «Хочу заболеть! Это желание давно уже скрывается в моем мозгу. Болезнь! Слово, которое люди ненавидят, для меня звучит сладко <...> Болезнь — единственный путь к обретению покоя!»; — «Смерть! Смерть! Это мое/Единственное желание!// Что же, и вправду умертвить меня? Подожди, /Милостивый Боже, еще немного! (в стихах из „Дневника“)»; — «<...> мысль о смерти. Однажды вечером я думал о том, что мне делать, вдруг в глазах стремительно почернело. <...> Решил нанести себе рану в грудь бритвой <...> Я хотел полоснуть под левой грудью, но не в состоянии был причинить себе боль. Получились лишь две-три еле заметные царапины»; — «Я собирался описать в „Красных чернилах“ свои ночные мысли, свое самоубийство. Исписал всего три страницы в тетрадке — и больше не смог. Почему? Нет сил вглядываться в глубины своего „я“, нет. Как бы то ни было — не смог написать... Мысли разбрелись».

Но кроме самоубийства есть и другой соблазн — любовь²⁹. Как выход к жизни, любовь спасительна и, несомненно, альтернативна тоске, одиночеству, смерти, самоубийству — даже когда абсолютность любви делает ее неотличимой от смерти и отсылает к их общим истокам, к единому корню. Но любовь автора «Дневника» далека от абсолютности: она неполна, разъедена рефлексией, в конфликте с представлением о свободе; автор не живет ею, но вспоминает о ней — о жене, маленькой дочери, матери, и эти воспоминания приносят не столько радость, сколько печаль, ощущение невыполненного долга, самоукор, мучение совести. И возникают эти воспоминания чаще всего не спонтанно, не в связи с императивами любви, а просто в добрую минуту, когда автору хорошо и радостно, но это

состояние тоже неабсолютно, а чуткая совесть напоминает о границе. «Весна! Цветы распускаются! Вот уже год, как я в Токио! <...> Но до сих пор ничего не сделал, чтобы перевезти сюда семью! С недавнего времени эта мысль по многу раз в день терзает меня... Почему же я решил записывать дневник латиницей? Зачем? Я люблю свою жену. И именно потому, что я люблю ее, я не хочу, чтобы она читала мой дневник. Нет, это ложь! Правда, что люблю, и правда, что не хочу, чтобы она читала, — но эти две правды никак не связаны. Может быть, я — слабый человек? Нет. Все оттого, что сам институт брака — нелепость. Брак! Какая глупость! И что же делать в таком случае?.. <...> „Весна!“ — подумал я. И мысли мои улетели к жене и маленькой Кёко; — «Сейчас самое важное — написать письмо маме, но этого я тоже боюсь. Я всегда думаю: я хотел бы успокоить их, бедняжек, написав что-нибудь, что бы их всех обрадовало, безразлично что. Я не забыл маму и жену. Напротив, думаю о них каждый день. Но с начала этого года послал им только одно письмо и одну открытку. Так нельзя больше — об этом было и в письме Сэцуко»; — «Нет! Неужели мое стремление к Сэцуко только сексуального свойства? Нет! Нет! Любовь остыла. Это факт. Естественный факт, печальный, но неизбежный! Любовь — это еще не все в человеческой жизни. Это лишь часть ее. Любовь — это игра. Что-то вроде песни. <...> Просто я устал напевать только одну эту песню. Хотя сама она хуже не стала. Сэцуко — действительно прекрасная женщина. <...> Моя любовь к Сэцуко не изменялась ни прежде, ни сейчас. Я любил не только Сэцуко, но Сэцуко — больше всех. И сейчас, особенно в последние дни, я много думаю о ней. Есть ли на свете жена милее Сэцуко?! Современный брак, да и вся социальная система — насквозь лживы. Почему я должен быть связан по рукам и ногам родителями, женой, ребенком? <...> Но все это, конечно, не имеет отношения к тому, что я люблю родителей, Сэцуко, Кёко», и т. п. Действительно, потребность вспоминать, хотя бы мысленно и душевно встречаться с ними, когда сам в тоске, а окружающее соблазняет подобиями, неотъемлема от образа автора (*Ах, когда б вы знали, как тоскуется, / Когда вас раз сто в течение дня / На ходу на сходствах ловит улица*, — скажет позже другой поэт). Так, увиденная в поезде девочка кажется очень похожей на Кёко при расставании с нею, а мать девочки вызывает представление о том, что такое лицо могло быть и у матери автора, когда она была молода. Иногда эти сходства направляют в мрачную сторону: «Вошли три славные девочки. Я сразу вспомнил о Кёко. Сэцуко уходит утром и возвращается вечером. В тесном домишке мама и Кёко целый день одни! <...> Я думал об этом, думал и чувствовал, как мои глаза наполняются слезами. <...> Пока я веду монотонную, мрачную жизнь, Кёко, конечно, голодает и, наверное, все время кланяется. Ничего нет. „Бабушка, дай что-нибудь, бабушка!“ — плачет Кёко и не слушает уговоров»³⁰. Есть в «Дневнике» и еще один образ женщины, едва обозначенный (Тизэко из Саппоро, присылающая автору открытку), но дорогой ему, о чем можно судить по стихам, посвященным ей Исикава Такубоку.

Одиночеству и унынию, ощущению мучительности жизни противостоит не только любовь, какой бы она ни была, воспоминания детства, родителей, близких людей, но и природа. Она всегда целительна, спа-

сительна, светла, даже в ненастье, при дожде. Автор «Дневника» описывает ее часто — пейзаж, время года, дерево, цветок — с внутренней радостью, чутко фиксирует ее, казалось бы, малейшие изменения, и происходящее в природе всегда находит благотворный отклик в его душе. Умение описывать природу, включая ее в мир человеческих интересов и устремлений, — всегда признак определенного уровня развития личности, самосознания (история становления пейзажа в европейской живописи с особой наглядностью говорит об этом). Но в японской традиции чувство природы получило особое развитие — и в поэзии, и в живописи, и в прикладном искусстве, и в быту. Читателю, незнакомому с этим, «природные» фрагменты «Дневника» могут показаться несколько искусственными непосредственной зависимостью «человеческого» от «природного», иногда даже чрезмерными, экзальтированными. И нужен определенный навык, чтобы почувствовать подлинность этой зависимости и особую трепетность соприкосновения человека с природой, особенно с порой ее цветения, с весной. Собственно, мотив весны и открывает «Дневник»: «По чистому небу проносится оглушительный страшный западный ветер. <...> Белые облака на взлохмаченном небе совершенно неподвижны. После полудня ветер медленно стихает. Совсем весеннее солнце согревает оконные стекла <...> Вошел старый библиотекарь <...> сказал: „Сильно задувает. За сегодня вся сакура в Токио распустится <...>“. „Наконец-то весна“, — сказал я. <...> и сердце мое сжималось. „Весна пришла, наступил апрель. Весна! Весна! Цветы распускаются!“, — и автору так легко и хорошо на душе, что это блаженство может смутить лишь голос совести: «Но до сих пор я ничего не сделал, чтобы перевезти сюда семью!» — и далее: «Весенняя ночь, сладкая как молоко! Пришли милые письма от друзей. В отдалении слышна песня лягушки. Ах! Первая лягушка в году. Эта песня напомнила мне садик у дома Синагава, моего учителя <...> а еще госпожу Хотта Хидэко на пляже в Куноэ совсем недавно»³¹; — «В восемь часов открыл глаза»³²; — «Дождь... Сильный дождь стучал в окно. Воздух напитан влагой. <...> все деревья, которые до вчерашнего дня стояли как зимние, выпустили светло-зеленые побеги. Аллеи деревьев в Нисикатамати сбросили с себя вчерашнюю одежду из цветов и оделись в легкий шелк из молодых зеленых листьев, подобных дымке во время дождя. Под вчерашним весенним дождем весь мир стал зеленого цвета!»

Но особенно многое раскрывает в характере и смысле связи человека и природы следующее признание автора — ключ и к ряду других мест: «Я остро чувствую перемену в пейзаже. Когда я вижу, что цветут цветы, я говорю: „А-а, цветы цветут“. И это простое событие я ощущаю так остро, как если бы меня пронзило стрелой. Мне странным образом представляется, будто я вижу, как лепестки раскрываются и, пока я смотрю, опадают. Что бы я ни увидел, что бы я ни услышал, у меня чувство в точности такое, как будто я стою перед стремительным потоком, нет в сердце и мгновения тишины. Нет покоя. Сзади меня толкают или тянут спереди? Как бы то ни было, в моем сердце нет тишины. Я чувствую, что должен бежать»³³.

Конечно, «Дневник» не исчерпывается названными темами, но они определяют главное, внутреннее и образуют душу его. Город и его явные приметы, многие люди, с которыми все-таки приходится встречаться,

и учреждения, занятия и досуг, особенно литературные интересы (писатели, литературные произведения и вкусы, собственно творчество), и т. п.— все это тоже очень важно в «Дневнике», и многие его страницы посвящены именно этому. Но, строго говоря, эти темы, представляющие большой интерес при рассмотрении «культурного» слоя текста, все-таки образуют тело «Дневника», и наиболее ценными частями этого «тела» становятся не в силу той информации, которую они несут, или того искусства, с которым они «разыграны», но потому, что тот дух самоанализа и самовыражения и то проникновение в «тонкую» структуру мира и жизни, то умение увидеть за разрозненными деталями целое, а в целом не упустить и самое малое, которые отмечались выше в связи со сферой «я» и природы, время от времени могут отражаться и в темах, образующих «тело» дневника, его внешний слой.

То, что сказано выше о главном в «Дневнике, написанном латиницей», и то, как это главное членится и соединяется своими частями в целое, может оказаться существенным и для читателя, приступающего к знакомству с публикуемой частью «Дневника» Андрея Тургенева, и тем более, если читатель ознакомится со временем и с неопубликованными частями «Дневника», особенно с «московской». Японский дневник, как камертон, задает некую «музыкальную» меру, не обнаружить следов которой в русском дневнике нельзя, и присутствие этой общей меры важнее любых «материальных» сходств или различий, хотя читатель, особенно внимательный, не избежит, возможно, тяги к «Parallelenjagd», причем некоторые параллели окажутся «случайными», а другие будут нести на себе отпечаток, не всегда ясный, закономерного или даже необходимого. Также едва ли стоит заниматься сравнительной оценкой дневников³⁴. Но важнее здесь и сейчас указать — выборочно и притом очень кратко — фрагменты, где указанная общая мера может быть обнаружена особенно легко. Именно этими цитатами уместно закончить настоящую статью.

О себе, о самосознании и самоанализе — «Нет. Я должен уличить себя. Как я дурен! О как я дурен! Он (Жуковский.—В. Т.) пишет мне о своих планах, о том, что он некогда сочинит; и я не радуюсь; я досаую, я завидую. Каких наслаждений я лишен! Радоваться в других! <...> Как я беден! Но разве я не наказан? <...> Малая, низкая душа! Если я это забуду — нет, забывать не хочу и не должен; если буду всегда это помнить и так думать, то уныние и недостойное мнение о себе, а последнее подавит во мне доброе и заглушит семена счастья.— Что делать? ³⁵ Дождаться опытов? Но что уж было, тому оставаться; что чувствовано, того не изгладить.— Как! Мечты о счастье моего друга лишают меня моей радости? Не ужли это в самом деле так? <...> За что же я так наказан небом? Ах! Даже и это говорю с каким-то равнодушием. Знаю, что я несчастлив и дурен; но не чувствую этого, как должно. Если бы хоть слезы меня смягчали. Но это равнодушие! Что делать мне? <...>»; — «Это величайшее пятно в моей жизни. Я не любил ее, не был влюблен. и говорил ей о нежности, и с таким притворством. Она предавалась мне, забывая себя, со всем жаром святой, невинной, пламенной страсти! Как я отвечал ей <...>! Я писал, что на вершине блаженства сомнения меня мучат, или тому подобное. На вершине блаженства! Чувствовал ли я это, когда все сомнения от меня и во мне, больше гораздо, нежели от посторонних при-

чин? (...) Как смыть это пятно? Пожертвовать собой? Несчастный! Для этого я не довольно чувствую низость моего поступка, не довольно чувствую цену сердца, ко мне привязанного; и цену жить с нею. (...) Что будет тогда, когда я потеряю и чувство моей холодности, и чувство моей низости! Когда я буду доволен собою? Может быть, и это с летами будет»³⁶; — «Я думал, что естели бы я имел отчаянную для меня болезнь, как бы я хотел жить»; — «И даже эта болезнь, которой я прежде столько ужасался, имеет для меня однакож свои приятности. Как живо почувствовал я всю цену здоровья (...)»; — «От чего эта мрачная, унылая задумчивость, которая угнетает меня почти всякой день и всякой вечер? (...) сердце мое страдало и томилось, и ни одна слеза не облегчала моего уныния. Все мои упражнения для меня равнодушны, иногда противны; ничто не оживляет меня в трудах моих! Я ничем не могу заняться совершенно, будучи принужден разделять внимание свое на разные (нрзб.— темы? — В. Т.)» и т. п., но и: «Так! Есть на земле щастие! и много можно согласиться вытерпеть, чтобы насладиться некоторыми минутами в жизни. (...) Кто осмелится назвать тебя мечтою? (...) Сон! а разве приятной сон не доставляет наслаждения человеку? а разве наслаждение не есть щастие? Но тем ужаснее пробуждение! скажет мне угрюмой Философ (...) Нет! оно не ужасно! согласишься ли ты, угрюмой человек! (...) прожив щастливо несколько дней, совсем потерять воспоминание о твоём блаженстве. Нет! — Ни за что на свете, отвечаешь ты; это было бы лишить меня последнего утешения (...) Надежда и воспоминания! Благословляю вас! воспоминание, питай сердце мое всегда сладчайшими чувствами! (...) Когда стесненное сердце мое умрет для радости, и тогда и тогда воспоминание меня не покинет. Я буду жить в прошедшем, буду проливать слезы о прошедшем; буду с новой силою оживлять его в моей памяти!» и т. п. — Воспоминания детства, друзей, любовь к ним и совершенно особое чувство к отцу³⁷ и вместе с тем та неготовность к любви к женщине, тот дефект, который, может быть, связан с непомерно большими требованиями к такой любви, тормозящими ее естественное развитие и заставляющими заранее признать свое поражение, — «Я думаю, что я никогда не смогу влюбиться. Этот источник приятнейших наслаждений Природы для меня закрыт (...) Я бы желал несколькими годами жизни моей, желал бы щастием своим пожертвовать для сего (...) Ах! естели бы я когда ни будь нашел свое блаженство, нашел свою Лизу, свою Шарлотту. Какие бы сладкие слезы (...)».

О природе, ее пейзажных описаниях, связи с душевными движениями — «Сегодня утро без солнца, как самой лучший осенний день. И я вспомнил Тургенево (...) Как я люблю эти дни бессолнечные, но довольно сухие и теплые. Тут всегда я вспоминаю (...) и мне кажется, будто я дышу тогда тамошним воздухом (...)»; — «Утро. (...) Я проснулся, и с свежее душою пошел на гору из смиренной моей хижины; при всяком шаге радовал меня новый цветок, который, отягченный каплями, к земле наклоняется (...) По мере как выходил я, медленно простирался туман, поднимаясь с рек и лугов (...), он уступал и переменялся, хотел объять меня, и возрастал над моею головою; (...) все облеклось туманным покровом (...) и я стоял в сумраке (...)»; — «Душа в унынии (...) Скоро ли дыхание светлой весны будет укреплять меня, скоро ли душа моя будет

отвечать радостной слезою на райскую улыбку природы! Скоро ли весна расцветет в душе моей? Мороз сжимает еще холодную землю; пронзительной ветер играет снегом, солнце греет, но не надолго, поля и рощи стоят в томной бесчувственности, и сердце мое не отверзлось еще для радости <...>³⁸ и т. п. — Многие из таких пейзажных описаний выглядят как заготовки к психологической прозе более позднего времени: в них то же вслушивание в природу, примыкание к ее духу, что и в отрывках «самоаналитического» характера. И в том и в другом случае воспоминание и воображение образуют как бы естественные рамки таких описаний, неизбежный вывод из них. Ср.: «Сегодняшняя ночь была очень примечательна. Просыпался очень часто и почти всякий раз был близок к отчаянию <...> Я молился усердно, и казалось мне, будто в самую ту минуту я ощущал какое-то улажнение; наконец по утру — теперь — я от радости, благодарности готов проливать слезы перед моим утешителем <...> Непчастья умягчают сердце: они могут сделать колкаго, холодного насмешника чувствительным, добрым нежным братом братьев своих. Они заставляют нас вдвое чувствовать радость щастия, и делают нас добрее» — или же: «Воображаю себе с приятною задумчивостию прошедшее! Что было за несколько времени? Где мы все вместе были? И где теперь, и где скоро будем! Вспоминаю Воейкова дом и сад, и всю Москву, в которой мы были вместе. — Часто буду думать об этом. Очень усладительно, хотя и уныло. Где теперь все? Что они делают? Как размягчилось мое сердце! Какое сладостное чувство! Где Москва, где все мы? <...>» — и целый ряд других мест, которые важны автору возможностью самовыражения души и повторного переживания того, что было.

И если даже все остальное оставить в стороне, то и в этих отрывках из «Дневника» Андрея Тургенева читатель найдет или по меньшей мере почувствует то «музыкальное» сродство, которое объединяет их с подобными отрывками «Дневника, написанного латиницей». Андрей Тургенев и Исикава Такубоку, обделенные судьбой отпущенным им жизненным сроком, разделенные столетием времени и одиннадцатью тысячами километров пространства, наконец встретятся в одном времени и одном пространстве — в сознании читателя, и образ этой почти неправдоподобной встречи эстафетой человеческих поколений направится в адрес будущего. А подобные явления имеют значение уже не только для сравнительного литературоведения, но и гораздо шире — в масштабе ноосферы, все гуще, чаще, органичнее и богаче пронизываемой такими встречами в духе.

Примечания

¹ Нужно напомнить, что русск. *знать* и родственные ему слова (др.-греч. γινώσκω, лат. [g]nōscō, тох. khān, лит. žinoti, др.-инд. jānāti, ср. jñā- и т. п.) в конечном счете восходят к и.-евр. корню *g'en-, обозначающему *рождать(ся)* (ср. лат. gigno, genus, др.-греч. γίγνομαι, др.-инд. jānati и т. п.). «Знать» значит находить, открывать, являть, рождать новое содержание, до того неизвестный смысл. Эта семантическая мотивировка глагола «знать» отсылает еще раз к роли знания в становлении культуры: знание — рождение, культура — взращивание (см. с. 12).

² Таким термином сравнения (типологического) могла бы быть функция, но в одних случаях она остается неизвестной, а в других известна лишь отчасти, со сдвигом, и нередко влечет «сравнителя», подавшего

иллюзии подобия, к ложным заключениям. Тем не менее функция остается важнейшим указателем пути, ориентиром в сфере смысла.

³ По известной поговорке, огород можно сравнивать с Киевом, а бузину с дядькой, но смысл и конструктивность такого сравнения в лучшем смысле неясны, а в худшем — уничтожают сам смысл, деструктируют картину мира, возвращают творение к хаосу. Характерно, что такие «алогичные» сравнения (и некоторые другие жанры) нередко выделяются в особый класс «бессмыслиц», «нелениц» и т. п., сигнализирующих об «опасных» точках культуры, в которых смысл ее особенно легко утрачивается или извращается, и выступающих как своего рода предупреждение, напоминание, оберег.

⁴ *Понять* (другого) буквально и этимологически обозначает взятие этого другого себе, усвоение его себе в культурном и семиотическом плане. Но, как принято говорить, «понять — простить», и эта максима снова отсылает нас к идее «возмещения недостатка», покрытия греха, ликвидации отмены вины и, следовательно, к установлению вторичного равновесия, равенства, предполагаемого, как писалось ранее, самим актом сравнения. «Сравнить — понять» и «понять — простить» — таков силлогизм культуры в связи с проблемой «своего» и «чужого».

⁵ Ср. «Ступени» Гессе:

Es muß das Herz bei jedem Lebensrufe
Bereit zum Abschied sein und ohne Trauern
In andre, neue Bindungen zu geben.
Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,
Der uns beschützt und der uns hilft zu leben.

Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten,
An keinen wie an einer Heimat hängen,
Der Weltgeist will nicht fesseln uns und engen,
Er will uns Stuf' um Stufe heben, weiten...

(«Стufen»)

⁶ Сам состав смыслов и передающих их слов, становящихся общим достоянием, диагностичен по отношению к соответствующей культуре и в определенных условиях говорит о ее неблагополучии (ср. потенции «интернационализации» в прошлом таких русских слов, как *кнут* или *погром*). Любопытно, как в течение буквально нескольких десятилетий происходит «дрейф» русских японизмов — от *микадо*, *самурай*, *харакири*, *джиу-джитсу*, *камикадзе*, *гейша*, *кимоно*, *нэцкэ* и т. п. к *татами*, *цунами*, *сакура*, *икебана*, *танка*, *хайку*, *коан*, *сатори*, *дзен* и т. п., не говоря уж об открытии в словаре вакансий на место для знаменитых (положительно) японцев, которая уже заполняется многими мировой популярности именами — писателей, художников, актеров, режиссеров, ученых, спортсменов и т. п.

⁷ Хорошо известны «выходы» больших писателей в творчество на «чужом» (неродном) языке. Иногда языковой и культурный билингвизм оказывается удачным в обоих случаях (Набоков). Еще чаще ситуация, когда писатель переходит на другой язык, который не был языком поколения его отцов и дедов (или не мог использоваться ими в художественных целях). XX век и его литература доставляют сомневающемуся в этом массу примеров. Иногда речь идет о великих прорывах вчерашнего «чужого» в сферу «своего», которая стала отныне полнее и богаче. Ср. хотя бы вклад англоязычных ирландских и русскоязычных еврейских писателей в соответствующие литературы — английскую и русскую. На исходе XX в. такие «выходы» в ряде культур становятся нормой или во всяком случае обычным явлением.

⁸ О ранних русско-японских контактах ср.: *Позднеев Д.* Материалы по истории Северной Японии и ее отношений к материкам Азии и России. Том второй. Часть II. Первые сношения России с Японией. Часть III. Отражение первых сношений с Россией в жизни Северной Японии. Июко-хама, 1909; *Lensen G. A.* The Russian Push toward Japan. Russo-Japanese

Relations 1697—1875. Princeton, 1959; *Файнберг Э. Я.* Русско-японские отношения в 1697—1875 гг. М., 1960 и др.

⁹ Ни у Андрея Тургенева, ни у его друга Жуковского в эти годы нет даже сколько-нибудь заметных следов увлечения «ориентализмом», уже окрасившим некоторые направления западноевропейской литературы.

¹⁰ Ср. там же, в записи от 7 апреля: «В постели читаю „Рассказы“ Тургенева» — или в стихах: «*Роман Тургенева!* /Его я в поезде читал, долины Исикари проезжая, /*Где падал мокрый снег*» (пер. А. Е. Глускиной). Через фигуру Ивана Сергеевича Тургенева, интерес к которому у японского писателя был явно неслучайным и, вероятно, более чем чисто литературным, Исикава Такубоку, невидимо и не сознавая этого, входит в некое общение и с Андреем Тургеневым, отдаленным родственником русского романиста. В биографической заметке по случаю смерти брата Андрея Тургенева — Николая (ум. в 1871 г.) Иван Сергеевич упоминает и Андрея, старшего из братьев («...Андрей, скончавшийся в 1803 (...) Отец, Иван Петрович, недолго пережил своего любимца, Андрея, друга Жуковского»). Вспоминая о человеческих достоинствах Николая Ивановича, Тургенев пишет, что «чувство глубокого сердечного уважения привязывало нас более, чем узы отдаленного родства». Эта заметка («Николай Иванович Тургенев») впервые появилась в «Вестнике Европы», в № 12 за 1871 г. Естественно, Исикава Такубоку не знал и не мог знать этой заметки, написанной хорошо известным ему русским писателем, и поэтому не мог встретиться и с Андреем Тургеневым. Тем не менее не стоит слишком решительно проходить мимо сферы потенциальных литературных встреч. Во всяком случае, мыслимы контексты, в которых сама категория возможного может играть существенную роль.

¹¹ Горький не только читался, но и обсуждался: «Беседовали о Горьком», — записывает автор «Дневника» в связи с его встречей с Намики.

¹² Перевод В. Н. Марковой. Характерен вопрос «Что делать?» в связи с известным романом. Речь идет здесь не о своего рода цитате, но об одинаковости ситуации — будь то общественной, будь то личной (ср. этот же вопрос в приведенном выше отрывке из «Дневника» о Гамлете и о горьковском Илье). И еще один значимый жест японского поэта: четырежды повторяющийся в стихотворении призыв-лозунг «В народ!» в оригинале дается по-русски (в латинской транскрипции).

¹³ Высказываемое мнение о знакомстве японского писателя с «Преступлением и наказанием», даже если оно окажется недоказуемым документально, существенно как некий аргумент в пользу типологического родства отдельных образов и мотивов двух этих произведений. Ср. в «Дневнике»: одинокий мечтатель, сидящий в своем «углу», его горячечные планы, мир нищеты, горя и разврата, старухи, девочки-проститутки, тема денег, закладов и т. п., хотя все это включается в иную конструкцию и дается в другой тональности.

¹⁴ «Сравнение произведений искусства, далеких по времени или месту возникновения, неизменно открывает новые возможности их истолкования. Взаимно освещая друг друга, произведения делают зримыми скрытые грани соответствующих культур» (*Роуленд Б.* Искусство Запада и Востока. М., 1958, с. 5).

¹⁵ Здесь опять уместно сослаться на Роуленда, в частности, в связи с его выбором фактов японского искусства. Сопоставительные анализы охватывают не просто все подобное (или даже «наиболее» подобное), но то, что функционально и «возникает на базе общего наследия или под влиянием сходных обстоятельств — социальных, художественных и технических» (*Роуленд Б.* Искусство Запада и Востока, с. 5). И в этом случае мы вправе чаще всего ожидать как действительных сходств, так и таких различий, которые наиболее ценны и информативны. Ср. сопоставительные анализы «короля» и «сёгуна» (портрет Карла VII Жана Фуке, XVI в., и изображение военного диктатора Минамото Ёритомо, приписываемое Фудзивара Такакобу, XII в.), «крестителя» и «мудреца» (статуя Иоанна Крестителя работы Донателло и статуя буддийского мудреца Басу [индийский Васиштха] работы Танкэя, XIII в.) или «неживых» объектов

одного и того же класса (ср. серию гравюр Хиросигэ «Фейерверк у моста Рёгоку» и картину Уистлера «Старый мост Бэттерси»). В последнем случае «типологическое» сходство имеет своей причиной уже сознательный учет опыта японской живописи. Это стало возможным после того, как Япония вынуждена была «открыть свои двери», конкретнее — с 1856 г., когда в Париж попал альбом гравюр на дереве работы Хokusая, и особенно с 1862 г., когда там же была открыта первая лавка для продажи японских цветных гравюр и других образцов японского художественного мастерства. В начале XX в. увлечение японскими гравюрами и нэцкэ достигло России, главным образом Петербурга (ср. мемуары А. Н. Бенуа, Остроумовой-Лебедевой и др.).

В известной мере те же принципы кладутся в основу и при поиске западных параллелей определенным явлениям японской духовной жизни, особенно тем, которые наложили существенный отпечаток на весь строй жизни, на менталитет и восприятие окружающего мира. Ср. многочисленные научные, популярные и художественно-литературные опыты поисков «западных» соответствий — прошлых и настоящих — дзэну. Русский читатель имел удовольствие познакомиться с этой проблемой по книгам Е. В. Завадской (Восток и Запад. М., 1970; Культура Востока в современном западном мире. М., 1977).

¹⁶ «Думается, что основная задача биографии в том и состоит, чтобы изобразить человека в его соотношении с временем, показать, в какой мере время было ему враждебно и в какой благоприятствовало, как под воздействием времени сложились его воззрения на мир и на людей и каким образом, будучи художником, поэтом, писателем, он сумел все это вновь воссоздать для внешнего мира. Но для этого требуется нечто почти невозможное, а именно: чтобы индивидуум знал себя и свой век, себя — поскольку он при всех обстоятельствах оставался все тем же, свой век — поскольку время увлекает за собою каждого, хочет он того или нет, определяя и образуя его, так что человек, родись он на десять лет раньше или позже, будет совершенно иным в том, что касается его собственного развития и его воздействия на внешний мир» («Поэзия и правда»). Ср. там же, в предисловии, письмо друга, обращенное к Гёте и отражающее, конечно, взгляды самого писателя: «Итак, первое, о чем мы вас просим: разместить в хронологическом порядке поэтические творения, расположенные в новом издании согласно их внутренним тематическим связям, а также поведать нам о житейских и душевных состояниях, послуживших материалом для таковых...»

¹⁷ Можно напомнить, что Андрей Тургенев очень ценил и любил это произведение Гёте. Вместе с Мерзляковым он переводил «Вертера» (рукопись перевода хранится в Рукописном отделе Публичной библиотеки в Ленинграде; она заслуживает опубликования по целому ряду причин). Об этом он не раз пишет в своем «Дневнике». «Вертера с письма от июня 6-го начал переводить мая 24-го 1799 г. в университете, в своей комнате в 10-м часу в исходе ввечеру (...), — почти в иератическом стиле отмечает он первое прикосновение к «Вертеру». Подробнее см.: *Жирмунский В. М.* Гёте в русской литературе. — Избранные труды. Л., 1981, с. 60—64; в недавно опубликованных письмах Андрея Тургенева Жуковскому также не раз выступает тема Вертера (см.: *Вацуро В. Э., Вирролайн М. Н.* Письма Андрея Тургенева к Жуковскому. — Жуковский и русская литература. Л., 1987, с. 350—430).

¹⁸ Ср.: *Вернадский Г. В.* Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг., 1917, с. 244.

^{18a} Переписка масонов, отдельные их воспоминания и записи свидетельствуют о наличии разных письменных форм подобного самоанализа и анализа ситуаций с точки зрения «внутреннего» человека (ср., например: *Лопухин И. В.* Записки из некоторых обстоятельств жизни и службы И. В. Лопухина, составленные им самим. Лондон, 1860; позже они были опубликованы и в России; или: *Барсков Я. Л.* Переписка московских масонов XVIII-го века, 1780—1792. Пг., 1915 [здесь есть и письма

И. П. Тургенева, и к нему]). «Дневник» Андрея Тургенева связан и с этой традицией.

¹⁹ См.: *Горегляд В. Н.* Дневники и эссе в японской литературе X—XIII вв. М., 1975, с. 3.

²⁰ Дневниковая литература генетически связана с повестями и стихотворными собраниями (*сикасю*).

²¹ В ее основании такие знаменитые памятники, как «Дневник путешествия из Тоса», «Дневник эфемерной жизни», «Записки у изголовья», «Дневник Сарасина», «Записки из кельи», «Дневник полнолуния» и др. Интересно, что «Дневник путешествия из Тоса» написан от лица женщины (в тексте используются специфически женские слова и выражения), хотя обычно он приписывается мужчине — известному поэту Ки-но Цураюки. Как бы то ни было, в Японии существовала литература «женского потока», и многие женщины писали именно дневники. Первый дневник, бесспорно написанный женщиной, появился уже в исходе X в. — «Дневник эфемерной жизни». В этом ракурсе заслуживает внимания особая роль писем Катерины Михайловны Соковниной, включенных Тургеневым в свой «Дневник» (особенно в публикуемой его части). Вероятно, судя по этим письмам, она сама могла бы написать свой «женский» дневник, включив в него письма Андрея Тургенева. Но этой возможности не суждено было состояться, о чем можно только пожалеть.

²² В связи с другой эпохой и другим кругом текстов ср.: *Боронина И. А.* Особенности художественного образа в японской традиции и их модификация в поэзии и прозе. — Восточная поэтика. Специфика художественного образа. М., 1983, с. 185.

²³ См.: *Долин А. А.* Японская поэзия на Западе: перевод — стилизация — адаптация. — Взаимодействие культур Востока и Запада. М., 1987, с. 95.

²⁴ О нем пишет Андрей Тургенев в дневниковой записи от 14 декабря 1800 г.: Рукописный отдел ИРЛИ АН СССР. Ф. 309 (братьев Тургеневых), оп. № 27, л. 33—33 об.

²⁵ То же относится и к письмам (ср. приводимое Исикава Такубоку письмо его матери или письма Катерины Михайловны, переписываемые Тургеневым в свой дневник) и к соответствующей рефлексии по их поводу в обоих дневниках. Этот «второй» голос, принадлежащий любящему человеку, женщине, не только диалогизирует дневник, но иногда и вносит в его «программную» суховатую обыденность обнаженную, почти отчаянную лиричность.

²⁶ Ср. лат. *diarium* *по* *дневная запись, дневник* (*diarium scribere*).

²⁷ Ср. мармеладовский вариант человека, которому «некуда идти».

²⁸ К «гамлетизму» Исикава Такубоку помимо фрагмента «Что делать? Гамлет говорил: „Быть или не быть?“». В сегодняшнем мире проблема смерти стала сложнее, чем во времена Гамлета) ср. другую «гамлетовскую» альтернативу, вставшую перед автором «Дневника», — умереть или не умереть» (26 апреля, понедельник).

²⁹ *И кто в избытке ощущений, / Когда кипит и стынет кровь, / Не ведаяших искушений — / Самобытство и любовь!* — писал Тютчев об этих «близнецах».

³⁰ И даже в сомнительном доме, при случайной встрече с выглядящей девочкой Ханако: «Через некоторое время встали, и она: „Нет, смотрите только на мое лицо“. — „Ты очень похожа“. — „На кого?“ — „На мою младшую сестру“. — „Как хорошо!“ — сказала Ханако и прижалась лицом к моей груди».

³¹ Ср. дальше: «Вечером шел дождь и дул свежий теплый ветер. Недалеке пели лягушки».

³² И далее описание «дня любования цветами». Вообще «цветочная» тема принадлежит к числу отмеченных в «Дневнике» (ср. поиски фиалок, адонисов и т. п.).

³³ Это сочетание микропейзажа (вплоть до цветка, травки, камня) и макропейзажа (максимального вида с горы) находит аналоги в европейской живописи XVI в. — от опытов Дюрера в живописной «микроскопии»,

носящих почти экспериментальный характер, до «космизированных» пейзажей нидерландцев.

³⁴ Что, однако, не означает принудительную эгалитарность. Как источник «культурной» информации дневник Тургенева для своего времени, конечно, ценнее, чем дневник Исикава Такубоку для своего времени. И это объясняется не только разницей соответствующих культурных контекстов, но и особой актуальностью просветительских задач для рубежа XVIII—XIX вв. Андрей Тургенев был блестящим представителем русского Sturm und Drang'a, эрудитом-книжником и одновременно бойцом-общественником, проповедником культа дружества и человеком, не чуждым мистическим откровениям и прозрениям. К настоящему времени о нем написано уже немало, но все-таки фигура этого замечательного человека, взятая во всем ее разнообразии и даже противоречиях, несомненно, ждет своего будущего исследователя. «Культурное» содержание «Дневника» очень велико. Вкратце о нем см. заметку автора этих строк: «Дневник» Андрея Ивановича Тургенева — бесценный памятник русской культуры. — Литературный процесс и развитие русской культуры XVIII—XIX вв. Таллин, 1985, с. 86—91 и др.

³⁵ Ср. подобные вопросы в «Дневнике» Исикава Такубоку.

³⁶ Ср. и другие места, относящиеся к теме Екатерины Михайловны. В другом роде, но не менее показательны строки, посвященные случившемуся с Варварой Михайловной Соковниной после смерти ее отца: «Я досажую на себя: я бы желал быть во сто раз чувствительнее (...), чтобы проливать над ней слезы, и утешать ее слезами. Какая верность к отцу! Кто способен к этому (...) Но зачем я так нечувствителен. Теперь это самым мучительным образом беспокоит меня (...) Так ли я люблю отца своего? (...) Я воображаю ее в крестьянской избе, в простом крестьянском платье (...)» и т. д.

³⁷ «Сегодня (...) батюшка был примирителен, и я никогда не забуду слов его, его голосу и его слез. Они терзали мое сердце. С какою нежностью он увещевал, с какою трогательностью бранил меня. Один только отец и такой как он может так говорить».

³⁸ И для Андрея Тургенева весна отмечена: «Прекрасно! Особливо вечером весной сидеть, мечтать в задумчивости, вспоминать о прошедшем» — или: «Сегодня вынули в моей комнате двойное окошко (...) Тепло, небо чисто. Солнце; как я всегда радовался тому дню, в которой вынимали двойные стекла! Этому приятному весеннему свету» и т. п. Но весна и радости жизни не только не заслоняют, но делают еще более острой тему осени, уныния, смерти, наиболее полно отраженную в знаменитой «Элегии» (*Урюмой Осени мертвящая рука/Уныние и мрак повсюду разли- вает... и далее: Хотела вечно жить для счастья, для него;/Хотела — гром гремит — ты видишь... гроб его!..*), где смерть также оказывается и «близнецом», спутником любви. Но и дневник при внимательном его прочтении дает не одно свидетельство избранности юного поэта смертью и понимания им этого своего избранничества, готовности к ней. Для других, в частности и для родных, она, напротив, была столь неожиданна, что подлинные причины ее не могут считаться вполне известными.

ИЗ ДНЕВНИКА АНДРЕЯ ИВАНОВИЧА ТУРГЕНЕВА

30. ноября. 1801.— П. Бург.

Я начал этот день очень счастливо. Проснулся, думаю, часу в пятом или в начале шестого; думал о Анне Мих[айловне] ¹ и воображал, что и она целый день нынче будет обо мне думать. Встал и написал к ней письмо. Как я люблю ее! Мысль о ней делает меня счастливым и добрым.— Потом читал я в Шиллере: «Über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter», и вот это написал на полях: «Что может быть утешительнее, блаженнее этой мысли и что должно чувствовать к тому, кто нам покажет ясно, что самое ужасное, свирепое зло в моральном мире есть то же, что грозная буря и гром во время утомительного летнего зноя? Шиллер!» ²

Из всех писателей я обязан Шиллеру *величайшими* наслаждениями ума и сердца. Не помню, чтобы я что-нибудь читал с таким восторгом, как «Sab[ale] u [nd] Ljebe» в первой раз ³, и ничья философия так меня не улаживает.

Нынче незабвенное утро. Вспомнил о брате, о Жуковском, о их любви ко мне. А Анна Мих[айловна]! Счастливое утро, которым обязан я моей теперешней свободе и которого, может быть, не имел бы я, если бы был в другом месте.

А песнь «К радости» ⁴ как на меня подействовала в 1^й раз! Этого я никогда не забуду. Такие поэты властелины, сладостные мучители сердец. За несколько сот и тысяч верст или лет он пишет и знает, что будет действовать в душах других, столько отдаленных людей. Он располагает сердцами, как хочет; он истинный Монарх!

7. декабря.

Воображаю себе с приятною задумчивостию прошедшее! Что было за несколько времени? Где мы все вместе были? И где теперь, и где скоро будем! Вспоминаю Воейкова дом и сад ⁵, и всю Москву, в которой мы были вместе.— Часто буду думать об этом. Очень усладительно, хотя и уныло. Где теперь все? ⁶ Что они делают? Как размягчилось мое сердце! Какое сладостное чувство! Где Москва, где все мы? Собрания, торжества ⁷ и пр.

Еду сегодня обедать к гр. Толстой ⁸. Писал в Москву письма ⁹; вчера получил от них.

8. дек[абря].

Вчера день весь был я дома и занимался переводом из Коллегии¹⁰; на вечер поехали с Кайс[аровыми]¹¹ к Галинковскому¹², у которого провели время довольно приятно. Я взял переводить «Die Zurückkunft des Vaters». Сегодня собираюсь ехать к княгине Голицыной¹³ и к гр. Толстой. Теперь утро. 8^я час. Расположение духа во мне не очень приятное. Я все отчаиваюсь в своем характере. Читаю «Мой венок» П. С-на¹⁴.

13. дек[абря].

Сегодня очень долго сидел я у Свечиных¹⁵. Говорили о Карамзине, о Вальяне¹⁶, много смеялись, было очень весело; не показались ли я немножко насмешлив и немножко смешон? Узнаю, есть ли они будут писать к Жук[овскому]. С Родз[янкой] все ссоримся, и все как гром среди ясного полудня¹⁷. Но после я всегда в раскаянии. Надобно переписать все письма К[атерины] М[ихайловны] суды:

1^я записка. — Je vous envoie l'argent, voyés si j'ai bien fait le compte. Pour le spectacle futur vous ne prendrés pas de loge pour nous; il ne nous en faut pas *¹.

2^я. «Эклезиаст» и ноты получила, за которые покорно благодарю. Анна Мих[айловна] будет жалеть, что вы не могли достать «Утешенной вдовы»¹⁸, а теперь ее дома нет. В среду или в четверг будет ли матушка дома, я вам сказать не умею на сей раз, потому что и ее дома нет. Но я думаю, что ежели я доложу матушке, что вы будете дома, то она изволит для того остаться. Только не оставьте меня во лже. Я ей скажу, что вы будете в четверг. Неужели вы уже тогда с нами проститесь? Это будет только пятое число, а вы едете? 12^е. Не может быть!

3^я. Не подумайте, чтобы мне было лень вам отвечать, и для того Анна Мих[айловна] пишет. Нет! А так приказано, и я повинуюсь. Но я вам вот что скажу, пас ни завтра, т. е. меня, ни нынче дома не будет, а в четверг и я останусь наверное. Всякой соблюдает во всем свою выгоду; а моя состоит в том, чтобы провести с вами время. Vous ne m'en voudrés pas *².

(Последние две получены за неделю до моего отъезда из Москвы, т. е. 5 нояб[ря], когда у нас были гости.)

4^я. (За день до отъезда, при возвращении Руссо).

Я еще раз вам сказываю прости, тяжело вздохнувши. Вот все то, что я могу. Приехать же к вам сегодня право мне нельзя. Прости.....

5^я. Я не для того к вам пишу, чтобы возродить в вас больше романических идей. Нет! Я им не верю. Я не способна оных внушить. Некоторая часть вашего письма была наполнена их духом.

*¹ Посылаю Вам деньги. Проверьте, правильно ли я сосчитала. На следующий спектакль ложу для нас не берите; она нам не нужна (франц.).

*² Вы на меня не обидитесь (франц.).

Но остальное меня чувствительно тронуло. Вы хотите жертвовать своим счастьем для моего! Я этого не достойна. Ваше воображение представляет меня вам в гораздо лучшем виде, нежели я есть. Конечно, я имею доброе сердце, но не совсем справедливое. Я не совсем без предрассудков... тем для меня хуже.

Наслаждение было взаимно. Я не менее имела удовольствия быть с вами. Следовательно, и я вам обязана благодарностию. Мечтать о приятном всегда усладительно, и вы не ошибаетесь в своем предположении, что я иногда вас буду вспоминать. Естли кто-нибудь и захочет вас вывести из сего мнения, то не верьте. Но поверьте тому, что и я никому еще того не говорила, что вам сказала. Пусть разорвутся все мои связи с человечеством, естли я в вас ошибаюсь. Мне не надобно будет их хорошее мнение обо мне, естли я перестану когда-нибудь иметь его о вас.

Adieu. Que le ciel vous comble de ses bienfaits. Tout loin que je serai de vous, mon coeur ne vous sera pas moins attaché. Encore une fois, pardonnez que je ne viendrai pas chez vous. Ce n'est pas un caprice, ni manque de bonne volonté d'être avec vous. Je pourrois bien vous parler encore d'avantage, et vous entendre me dire beaucoup plus avec plaisir. Mais le premier je ne fais pas crainte de manquer à quelque-chose; et pour l'autre je ne veux pas vous obliger à le faire. Mais venir chez vous, il m'est de toute impossibilité ^{*3}.

(В тот же день. Вечеру. Чрез А[нну] М[ихайловну]).

6. Сердце мое хочет доставить вам удовольствие во всякой день, а еще более в день вашего Ангела. Я вас поздравляю с ним; — желала бы сказать больше, чем поздравить и

Ни венка, ни алой розы
К другу мне послать не жаль —
Но на них мелькают слезы
И написана печаль.

Так! Мне грустно! Какое же удовольствие доставлю вам? — Желая, чтобы вы того же не чувствовали. Будьте веселы, но не забывайте грустных. Вы от того живее будете чувствовать свою радость. Что скажу вам еще о себе? Воспоминание о прошедшем утешает меня в настоящем, и оно же дает некоторую надежду для будущего. Может быть я когда-нибудь достигну спокойной пристани *. Не переставайте вы мне желать ее, и я могу быть счастлива.

^{*3} Прощайте. Да будет на вас благодать небесная. Как бы далеко я ни была от вас, привязанность моего сердца от этого не ослабевает. Еще раз простите, что я не приду к вам. Это не каприз и не желание избежать встречи с вами. Я могла бы еще многое вам сказать и с удовольствием выслушала бы то, что вы бы мне еще сказали. Но первого я избегаю потому, что боюсь кое-что нарушить, второго же потому, что не хочу вынуждать вас сделать то же. А прийти к вам — это для меня совершенно невозможно (*франц.*).

* Я еще не читал этих слов с таким чувством, как теперь (примеч. Ан. Тургенева.— М. В.).

Москва. 1801^{го} года, 21^{го} ноября.

P. S. Je sais, que vous aimés les jolis papiers. J'ai choisi le meilleur de mon secrétaire pour vous complaire. J'ai tâchée aussi pour les caractères de mon écriture *⁴.

7^е.
5^{го} декабря.

Письмо ваше от 24 ноября у меня. Жук[овский] описал вам мой разговор, мои мысли ¹⁹;— но вы знаете, как все здесь не верно, как все наши предприятия разрушаются, даже те, которые уже приходят к концу. А мы с вами теперь так далеко друг от друга, так надолго, я так мало от себя завишу, окружена сетями разных предрассудков. Какая же после всего этого надежда? Конечно, мы можем мечтать, но не основываться на наших мечтах. Я знаю вам цену, поверьте этому. И знаю также, что я ни с кем бы так счастлива быть не могла, как с вами. Но к чему наше знание? Судьба строит все по-своему. Испытав так много непостоянства ее, я уже верно ничего не полагаю. Будьте веселы, спокойны, счастливы. На что быть для меня несчастливым? Мы будем стараться сделать друг друга счастливыми и пользоваться жизнью. Но ежели судьба нас определила на другое, то мы заранее к тому приготовимся. Меня никакая ее жестокость не удивит. Вы правду сказали, что мы мало имеем радостных минут в жизни. *Опытность сушит сердце*: а я так много испытала. Вас еще другая эпоха ожидает, как говорит Карамзин в VI части: Слава ²⁰. Стремитесь за ней, и она вас утешит в неудаче первой. А мне остается attendre, gémir et puis mourir *⁵. Но не огорчайтесь обо мне. Надежда еще не умерла в моем сердце, и я еще мечтаю.

8^е. (Получено 12 декабря.)
9^{го} декабря.

Вы очень осторожны в Вашем последнем ко мне письме. Я вас за то и хвалю. Но письмо ваше к Жуков[скому] мне открывает ваши настоящие ко мне чувства, ваше сердце. И это хорошо. Agissés toujours de la sorte. Nous risquerons moins. Avec quel plaisir j'ai lu vos deux derniers à lui ²¹. Vous n'y parlés presque que... Si je donnois un libre cours à ma plume, elle ne seroit pas moins. Mon coeur en seroit flatté, mais ma raison me retient. C'est du scrupule; j'en conviens. Mais je ne peux pas me vaincre *⁶.

*⁴ P. S. Я знаю, что вы любите красивую бумагу. Я выбрала лучшую, какая была в моем секретере, чтобы угодить вам. И о почерке я тоже позаботилась (*франц.*).

*⁵ ждать, стенать и после умереть (*франц.*).

*⁶ Поступайте так всегда. Мы будем подвергаться меньшему риску. С каким удовольствием прочла я два ваших последних [письма] к нему. Вы в них почти ни о чем другом не говорите, кроме как о... Если бы я дала волю моему перу, у меня вышло бы не хуже вашего. Это было бы

Я даже и этого не могла сказать по-русски. Мне кажется, что это не столько открытнее другим языком. Si je n'appréhendois pas des traverses du sort, je me serois livrée a mon *⁷ Но естли он нам будет противен. Ах! так я уже и теперь много сказала. Я об вас буду более знать через Жук[овского]: а вы обо мне более узнавайте через его к вам письма. То есть чувства. Пусть он вам будет говорить настоящее. Но вы ко мне пишите понемногу. Песенки, о которых вы к нему пишете, вы можете ко мне прислать. Стихи позволены со всем жаром. Но письма естли и эти по несчастью кто-нибудь откроет, je serai perdue. Au nom de Dieu, que personne ne lise les miennes. Je ne le permets pas même ni à Mr. Жук[овский], ni à votre frère. Je ne les donne à censurer qu'à Anette *⁸. Вот вы боялись, что я к вам писать не буду, ах вот что пишу. Priés le bon Dieu, qu'il n'en fasse le source de mon malheur *⁹. Я рада ждать. Возвратитесь тогда, когда вам можно будет, для меня не спешите. Je languirai en attendant, mais l'espérance me soutiendra *¹⁰. Для чего я не умею рисовать. И бы вам представила мои мечты в предметах. Но словами их изобразить не могу. Картины вы бы одни понимали, но слова для всех понятны. Mais de grâce, qu'il n'ait pas plus de confidens *¹¹. Как вы приятно проводите свое время. Что скажу я вам о своем? Я никуды почти не выезжаю. Je commence à prendre vos goûts *¹², т. е. я уже почти не терплю танцеванья. Сижу дома иногда очень спокойна, иногда терплю много. Все что мило, то далеко. Анюта и брат Ник[олай] Мих[айлович] — в их беседе только нахожу услаждение. Этот очень строг, а та очень снисходительна, и оба очень полезны! Эта все знает и все прощает. Тот ничего не знаяши, все винит. Все остерегает для будущего. Et je suis déjà imprudente. Justifiés moi, devant moi-même, persuadés, que n'en abuserés pas, parlés de cela davantage, dans vos lettres. Dans un an tout sera autorisé. Je me glorifierai alors de ce que je m'humilie à présent, mais, en attendant... Plus j'en pense, plus ma tête se derange. Il faut de la prudence, voilà tout *¹³. Покамест посылаю вам стишки брата Павла, что он сочинил в Лондоне. Вы

мне по сердцу, однако разум меня удерживает. Признаю, что это от излишней щепетильности. Но не могу справиться с собой (*франц.*).

*⁷ Если бы я не опасалась превратностей рока, я бы предалась ему... (*франц.*).

*⁸ тогда я погибла. Ради Бога, не давайте никому читать моих. Я этого не позволяю даже г. Жук[овскому] и вашему брату. Я отдаю их на критику только Анетте (*франц.*).

*⁹ Молите Господа Бога, чтобы он не превратил это в источник моих несчастий (*франц.*).

*¹⁰ Я буду изнемогать в ожидании, но надежда поддержит меня (*франц.*).

*¹¹ Но Бога ради, пусть других конфидентов не будет (*франц.*).

*¹² Я начинаю перенимать ваши вкусы (*франц.*).

*¹³ А я уже неблагоприятна. Оправдайте меня перед самой собой, убедите меня, что вы не злоупотребите этим, говорите об этом больше в ваших письмах. Через год все будет позволено. Тогда я буду гордиться тем, что сейчас унижаюсь, но в ожидании... Чем больше я об этом думаю, тем больше голова идет кругом. Необходима осторожность, вот и все (*франц.*).

можете их сообщить тамошним его приятелям, не сказывая d'ou ils vous viennent. Adieu, amusés-vous, amusez votre personne, pour votre coeur, je sais que c'est mon affaire. Et il doit être content pour cette fois. Je m'en suis acquittée trop bien. Encore un mot. Datés toujours vos lettres. Sans cela je ne peux pas savoir, en quels jours elles étoient écrites *¹⁴. Когда я их получаю, то уже тех минут нет, в которые они были написаны. И в которую я их читаю, та в вашем сердце может быть самая холодная. Так как же не знать дня, минуты тех чувств, с которыми вы пишете.

15. дек[абря].

Воскр[есенье]. Встали с Кайсар[овыми], напились кофе, и я пошел к обедни; обедаю дома, до обеда собираюсь к к. Нат[алье] Петр[овне] ²². Прочел только что 6 часть «Писем» Карамз[ина] из Англии ²³. Для чего я не путешествую, надобно бы теперь или никогда. Чувства мои от времени не сделаются живее. Кажется, я бы живее и с большим жаром описал Англию. И не с той бы стороны смотрел. О цепи, цепи!

Третий вечер очень приятно пели песни, в тот самый, как получил письмо. Сегодня хорошо бы идти гулять; хотя и очень холодно. Один церемонной визит на целой день меня расстроивает.

19. декабря.

Ошибся. 20°. Благословляю Судьбу мою. Свобода, беспечность и независимость! Лейте бальзам ваш в мое сердце! Ничего не делаю, и не терплю скуки; ах! Мне не надобно никогда забывать декабря * 1801 года. И любовь тут же: читаю «Элоизу» ²⁴. Замечательное место о музыке.

«Je connus alors, pourquoi cette même musique, que m'avoit autrefois ennuyé, m'échauffait maintenant jusqu'au transport, c'est que j'avois commencé à la concevoir, et que si tôt qu'elle pouvoit agir, elle agissoit avec toute sa force. Non Julie, on ne supporte pas à demi de pareilles impressions; elles sont excessives ou nulles; jamais faibles ou médiocres *¹⁵». — (стр. 248) ²⁵.

Может быть, то же будет когда-нибудь со мной; или это может говорить только Сенпре ²⁶.

*¹⁴ откуда они у вас. Прощайте, развлекайтесь, доставляйте развлечения своей особе, что же касается вашего сердца, я знаю — это мое дело. И на сей раз оно должно быть удовлетворено. Этим я вполне расквиталась с вами. Еще одно слово. Ставьте даты на всех ваших письмах. Иначе я не смогу знать, в какие дни они написаны (франц.).

*¹⁵ И я понял, отчего та музыка, которая прежде наводила на меня скуку, ныне воспламенила меня до самозабвенного восторга: я начал постигать ее, и коль скоро я стал доступен ее воздействию, то оно и проявилось со всею своею силой. Нет, Юлия, такие впечатления не испытываешь только отчасти. Они или потрясают, или оставляют равнодушными, но не бывают слабыми или посредственными (франц.; цитаты из «Новой Элоизы» даны в переводах А. Худачевой).

* Далее зачеркнуто: «20го».

(По получении писем Ж[уковского]).

Нет. Я должен уличать себя. Как я дурен! О как я дурен! Он пишет мне о своих планах, о том, что он некогда сочинит; и я не радуюсь; я досажую, я завидую. Каких наслаждений я лишен! Радоваться в других! Радз[янка] бы прыгал от этого. Как я беден! Но разве я не наказан? — Представляю, что все это написано им, и что я читаю, и с неудовольствием. Малая, низкая душа! Естьли я это забуду — нет, забывать не хочу и не должен; естьли буду всегда это помнить и так думать, то уныние и недостойное мнение о себе, а последнее подавит во мне доброе и заглушит семена счастья. — Что делать? Дождаться опытов? Но что уж было, тому оставаться; что чувствовано, того не изгладить. — Как! Мечты о счастье моего друга лишают меня моей радости? Не ужли это в самом деле так? Не ужли точно так? За что же я так наказан небом? Ах! Даже и это говорю с каким-то равнодушием. Знаю, что я несчастлив и дурен; но не чувствую этого, как должно. Естьли бы хоть слезы меня смягчили. Но это равнодушие! Что делать мне? — А разве нет средств? Совсем отказаться от поэзии. Не в силах; и после этого тоже спокоен не буду. Я рожден несчастным. Радости мои есть и будут. Забвение себя. Но будут ли истинные радости? Ах! только тогда, когда я буду о себе плакать. Но и слез этих нет. Я так холоден и равнодушен. Боже мой! —

Когда-то придется мне вписать здесь истинно радостную минуту! ...

И что всего хуже, это же самое равнодушие не дает мне чувствовать моего состояния. Я готов тотчас после этого шутить и быть весел по-своему. Иногда только луч света освещает меня, и я вижу себя. О! Естьли бы самые ужасные несчастья сожгли во мне это равнодушие!

9^e. (Получено 16. дек[абря]). 12. декабря.

Я от вас с прошедшей почтой, т. е. понедельнишной, ни строчки не получила, и вы ни к кому ничего обо мне не писали. Я вам не для того это напоминаю, чтобы упрекать, а для того, чтобы доказать вам, что ничто не побуждает меня писать к вам, кроме моей собственной воли, и чтобы уверить вас, что все, что ни писал к вам обо мне В[асилий] А[ндреевич]²⁷, есть истинное мое чувство, мое расположение. Pour vous dire que, ce n'est pas pour vous abuser, qu'il vous l'écrit, et pour vous donner bien à plus de rêveries. Non. Tout est vrai. Je lui ai dicté la dernière lettre^{*16}. Я очень дурно делаю. Рассудок мой мне то говорит. Как без основания полагаться на предприятия, совсем не от тебя зависящие! Но говорит то рассудок, а не совесть. Я безрассудна, это быть может, но не невипнна.

^{*16} Чтобы сказать вам, что он написал это вам не для того, чтобы ввести вас в заблуждение и дать новую пищу вашей мечтательности. Нет. Все это правда. Я продиктовала ему последнее письмо (*франц.*).

Я полагаюсь не на обыкновенного человека. Ce n'est pas pour quelque intrigue que je vous préfère, c'est pour vos qualités rares. Je ne le dis pas pour vous séduire, mais pour entrete[n]ir le sentiment, que vous m'avés témoigné, et pour ne pas laisser échapper mon bonheur *¹⁷. Но со всем тем я чувствую вину свою против света, пред-
рассудков, против того воспитания, которое я получила. Но что мне свет, когда я в нем буду хотя и права, но без вас. Предрассудки — всякой имеет право от оных себя избавить. Воспитание — Ах! Я па-
даю на колена перед теми, которые мне его давали, прошу у них прощения! Но не в преступлении. Меня оправдывает выбор, кото-
рой я сделала, — намерение, с которым я делаю связь мою с вами. Одним словом, вы меня оправдаете со временем, тогда, когда вме-
сте со мною вы будете причиною их радостей, удовольствий. Тог-
да —————

Кладу перо и даю волю воображению.

21^е дек[абря] 1801.

«Новая Элоиза» будет моим Code de morale *¹⁸ во всем, в люб-
ви, в добродетели, в должностях общественной и частной жизни. Сегодня читал ее сначала в своем вчерашнем мрачном расположе-
нии, чувствуя еще сильнее свое недостойнство, сравнивая. Но мало
по малу начал я чувствовать отраду, когда пришло мне учиться из
нее мыслить и чувствовать. Руссо! Память твоя всегда останется
пламенною в сердцах, которые ты разгорачишь тихим огнем чув-
ства и добродетели! Буду ее перечитывать; теперь читаю письмо
Юлии во вт[орой] ч[асти] «Il est donc vrai que mon âme» *¹⁹
и пр.²⁸; — Но способна ли душа моя и учиться из нее? Буду ста-
раться затвердить в сердце ее правила.

25^е. Рожд[ество].

Сегодня поутру и после обеда переводил в Канцелярии гр. Ко-
чубея²⁹. Обедал у тетушки³⁰. Получил письмо от Мерзлякова. От-
казался было от своего правила в рассуждении «Элоизы». Il me pa-
rut trop sage, s'il suivait ses leçons *²⁰. Я это разумею, и одно это
слово всегда напоминает мне связь моих мыслей при этом. Добрый
П. и пр. — Однако ж нет! — Теперь читаю ее. Прекрасно. Какие
уроки для меня; особенно мне как нужны; напр[имер] «Qui doit
vivre parmi des gens en place, ne sauroit prendre trop de préservatifs
contre leurs maximes empoisonnées et il n'y a que l'exercice conti-
nuel de la bienfaisance qui garantisse les meilleurs coeurs de la conta-

*¹⁷ Я предпочитаю вас не по увлечению, но благодаря вашим редким
качествам. Я говорю это не для того, чтобы ввести вас в соблазн, но чтобы
поддержать чувство, которое вы мне засвидетельствовали, и чтобы не
упустить мое счастье (франц.).

*¹⁸ моральным кодексом (франц.).

*¹⁹ «Итак, это правда: моя душа» (франц.).

*²⁰ Он покажется мне чересчур мудрым, если последует его урокам
(франц.).

gion des ambitieux» *²¹»³¹. Как это справедливо! Как это мне надобно помнить! —

А Столинской? Троп Sage? *²² Карл Моор! ³².

Как он мог придумать все сии наставления? Сколько наблюдений для блага и счастья и добродетели людей!

Продолжаю читать начало 3^й части, и тронут до слез.

После написал письмо к бат[юшке], о Козлов[ском] ³³ и перечитываю письма К[атерины] М[ихайловны]. Зачем не написать здесь того, в чем признаюсь себе au fond du coeur *²³. А[нна] М[ихайловна]! — Нет! Может быть, в сердце это пройдет; а здесь это навсегда останется.

26. декаб[ря].

А каково это:

«Adorés l'être Eternel, mon digne et sage ami; d'un souffle vous détruisez ces fantômes de raison, qui n'ont qu'une vaine apparence et fuyent comme une ombre devant l'immuable vérité. Rien n'existe que par celui qui est. C'est lui qui donne un but à la Justice, une base à la vertu, un prix à cette courte vie employée à lui plaire; c'est lui qui ne cesse de crier aux coupables, que leurs crimes secrets ont été vus, et qui sait dire au juste oublié: les vertus ont un témoin *²⁴» ³⁴.

1^е Генв[аря] 1802. Вечер.

Несколько дней занимали меня беспрестанно сильные мечты; о первой писал я генваря 15, кажется, в 1800^м году ³⁵; в середине моей желтой книги; чтобы жить в глубоком инкогнито, одному, одеваться. Естли злому человеку скитаться по улицам и все денги свои употреблять для несчастливых. Я мучился теми же мыслями, как и тогда. Иногда воображал себе, что вдруг через 4 года захочу провести день в счастливом забвении, и явиться, напр[имер], на 1 мая обедать к Воейкову, где бы наперед были собраны все, и проч. Ехать верхом в обществе их, а там опять zurückkehren in mein Elend *²⁵. Хотя бы эта сильная мечтательность не отравляла меня. Но и она слабеет и становится поверхностнее.

*²¹ «Тому, кто обречен жить среди людей знатных, надобно вооружиться бесчисленными предосторожностями, ограждая себя от их пагубных правил, и только постоянные благодеяния предохраняют лучшие сердца от заразы, которая идет от честолюбцев» (франц.).

*²² Чересчур мудрый? (франц.).

*²³ в глубине души (франц.).

*²⁴ Поклоняйтесь предвечному, достойный и разумный друг, одним мановением вы уничтожите все заблуждения разума, которые обладают призрачной видимостью и бегут как тень перед лицом непоколебимой истины. Все существует лишь по воле вседержителя. Он придает цель правосудию, основание — добродетели, цену — краткой жизни, ему посвященной; он беспрестанно возвещает грешникам о том, что их скрытые преступления не остаются в тайне, он внушает праведнику, забытому всеми: «У добродетелей твоих есть свидетель» (франц.).

*²⁵ вернуться к своей нищете (нем.).

Другая мечта, когда я счел себя здоровым, была — уехать с Жук[овским] путешествовать на море по вселенной, чтоб быть забытым от К[атерины] М[ихайловны]. Мы бы принялись читать полезное, и все, что относится к этому предмету; объездили Европу, и из Лондона — написав, что я утонул в море, — пустились в Пенсильванию, а оттуда по островам Атлантического океана, отрехшись от всех сочинений, кроме нашего вояжа³⁶, и возвратились бы в Москву инкогнито.

Иногда представляю себя в семейственной жизни; но эта картина бледна перед теми — что делать? Может быть, в сущности все было бы напротив, и может быть, и будет.

Сегодня слушал обедню у Николы³⁷, где служил Амвросий³⁸: не то, что в Москве³⁹.

Но она страстно любит меня! — А! Вот, опыт, которого я забывать не должен!

10^е. 18^{го} дек[абря].

Вы берете участие в моих огорчениях, возьмите же и в моей радости. Я получила ваше письмо и его прочла, перечитываю и наслаждаюсь. Vous fondez votre espérance sur la vertu, sur l'innocence. Cela me ranime. J'ai tout à espérer, rien à craindre^{*26}. Не бойтесь отдаления для моей привязанности. Elle n'est pas d'une espèce pour pouvoir passer. Le temps l'affermira en levant les obstacles à nous la communiquer, d'en faire la source de notre bonheur. Rien n'est plus ferme, que ma résolution. Je ne l'ai pas fait sans méditer^{*27}.

Всякая строчка письма вашего ко мне меня радовала. Но вы пишете к А[нне] М[ихайловне], что вы нездоровы. Qui vous soigne dans votre maladie? Ah! Voilà encore une nouvelle peine. Je ne voulois vous parler que du plaisir dans celle ci; mais comment voulez vous que je l'éprouve à présent? Croirés vous? Tout m'afflige; ce n'est que dans vos lettres, que dans les entretiens que je tiens de votre personne avec Жук[овский] que je puise de la consolation. C'est dur, mais c'est vrai. Ce n'est que vous qui avés de l'intérêt à moi. Mais trêve à ces plaintes. Sachés qu'avec votre attachement je ne pourrai pas être malheureuse; il me compensera celui de tous les autres^{*28}. Но зачем вы мне говорите о каком-то счастье, эгоизме? Конечно, вы должны думать, что вы найдете во мне ваше счастье.

^{*26} Вы основываете свою надежду на добродетели, на невинности. Это меня воодушевляет. Я могу на все надеяться, ничего не бояться (*франц.*).

^{*27} Она не такого рода, чтобы могла пройти. Время упрочит ее, устраняя препятствия, мешающие сообщать ее друг другу, превращать в источник нашего счастья. Нет ничего тверже моего решения. Оно не было сделано необдуманно (*франц.*).

^{*28} Кто ухаживает за вами во время болезни? Ах! вот еще новое горе! В этом письме я хотела говорить только о радости; но как же мне испытывать ее теперь? Верите ли? Все меня расстраивает; утешение я черпаю только в ваших письмах и в разговорах о вас, которые я веду с Жуковским. Это тяжело, но это правда. Ничто, кроме вас, не представляет для

Но знайте, que vous n'agirez pas pour vos seuls intérêts ^{*29}. Вы и мое составите. Parlons sans scrupule. Vous ne serez plus téméraire envers moi en me parlant de votre attachement; je ne serai pas coupable à vos yeux en vous parlant du mien. Que les autres me jugent, mais vous devez me justifier toujours dès ce temps. C'est pour vous que je brave tout. Il est vrai que j'y trouve ma propre jouissance, mais vous n'en jouissez pas moins ^{*30}. Неужли что-нибудь человеческое может уничтожить это соединение? Ваши слова: ah! le monde est méchant! Il nous imputera pour crime notre épanchement, s'il vient de le connoître. Plus de prudence et plus d'activité, et nous allons échapper à toutes les poursuites du sort ^{*31}. Что вам скажу о себе? Я провожу время все в мечтах. Но когда они истощаются, то я читаю. Как люблю сидеть за клавирами, одна в горнице, больше думаю за ними, нежели играю на них. Знаете ли, как мое воображение дерзко? Я уже иногда думаю, что вы возвратились. Это слишком рано. Но чем же мне забавлять себя? Я назначила место первого нашего свидания в этой горнице, где *fortepiano*. Я надеюсь, что уже я вас встречу без всякого принуждения, а естли тут не будет какого-нибудь недоброжелательного свидетеля, я, я не знаю, что я тогда сделаю. Ah! Когда о том думаю, то извиняю себя в нетерпении. Comment ne pas vouloir hâter un moment si doux? ^{*32} Отпишите, есть ли виды к отправлению вас в чужие края. Вы бы съездили, возвратились; и сюды приехали. Это бы все могло быть в год. Ah! il est doux quelquefois de rêver le bonheur! ^{*33} Прощайте! Естли вы выздоровели, то надейтесь, что я отчасти спокойна. Par sympathie ^{*34}, разумеется, я буду чувствовать облегчение вашей болезни. Но теперь мне грустно: Je vais lire votre lettre, pour me consoler. Ah! gardez votre santé, ayez en plus de soin. Je ressens votre mal, plus que vous ne le sentés vous même ^{*35}.

меня интереса. Но довольно этих жалоб. Знайте, что ваша привязанность не позволит мне быть несчастной; она возместит мне привязанности всех остальных (*франц.*).

^{*29} что вы будете действовать не только в своих интересах (*франц.*).

^{*30} Поговорим, отбросив в сторону щепетильность. Говорить мне о своей привязанности больше не будет смелостью с вашей стороны; и когда я вам буду говорить о своей — я не буду преступна в ваших глазах. Пусть другие судят меня, но вы отныне должны всегда меня оправдывать. Я пренебрегаю всем ради вас. Правда, я сама нахожу в этом наслаждение, но и вы наслаждаетесь не меньше меня (*франц.*).

^{*31} ah! свет жесток! Он увидит преступление в наших излияниях, если узнает о них. Больше осторожности и больше предприимчивости — и мы ускользнем от всех преследований судьбы (*франц.*).

^{*32} Как не желать поторопить столь сладостный миг? (*франц.*).

^{*33} Ah! Так сладко иногда помечтать о счастье! (*франц.*).

^{*34} Симпатически (*франц.*).

^{*35} Буду читать ваше письмо, чтобы утешиться. Ah! берегите ваше здоровье, заботьтесь о нем больше. Я страдаю от вашей болезни больше, чем вы сами (*франц.*).

Ума ты светом озарен,
И видишь бездны пред собою;
Но к ним стремишься, увлечен
Слепою, пламенной душою.
На небо скорбный вздох летит,
Ты слаб — оно тебя терзает,
В тебя отчаянье вливает,
И твердым быть тебе велит.
Свободы ты постиг блаженство,
Но цепи на тебе гремят;
Любви постигнул совершенство,
И пьешь с любовью вместе яд.
И ты терзаешься тоскою,
Когда другого в гроб кладешь!
Лей слезы над самим собою,
Рыдай, рыдай, что ты живешь! ⁴⁰

18. Генв[аря].

Сегодня утро было для меня скучное. Голова тяжела, в душе пусто; я читал «Emile et Sophie» ⁴¹, это меня еще больше лишало силы и бодрости, потому что я себя сравнивал с ним, особенно поразило меня следующее место, и поразило бы еще больше, если бы душа моя имела больше энергии и не была в таком расслаблении. Вот оно. Он описывает свое отчаяние, когда София открыла ему свою неверность, и наконец говорит: «Hommes heureux, qui dans une âme étroite et dans un coeur tiède ne connoissez de revers que ceux de la fortune, ni de passions qu'un vil intérêt, puissiez vous toujours traiter cet horrible état de chimère, et n'éprouver jamais les tourmens cruels que donnent de plus dignes attachements, quand ils se rompent, aux coeurs faits pour les sentir ^{*36}» ⁴².

Я хотел перестать читать совсем. — Однако же теперь, когда пишу это, разбираю и вижу, что я не из числа этих людей. De revers que ceux de la fortune, ni de passion qu'un vil intérêt ^{*37}, есть ли fortune он разумеет имение и intérêt деньги, а не эгоизм. Но что я не таков, это еще не много меня возвышает. Une âme étroite, un coeur tiède! ^{*38} Не мои ли это свойства? Ах! не знаю.

В двенадцатом часу, в этом скучном, томном расположении, пошел я к Анне Борисовне и думал о будущем. Не заниматься литературой, терять время, не делать в ней успехов, это еще больше меня печалило. Я вздумал, возвратившись из своих курьерских путешествий, под претекстом, что не могу сносить петербургского

^{*36} Вы, счастливы с мелкой душой и чуть теплым сердцем, не испытывавшие иных ударов, кроме превратностей фортуны, и иных страстей, кроме низменной корысти, дай вам бог всегда считать подобное ужасное состояние химерой и никогда не испытать жестоких терзаний, причиняемых чувствительным сердцам самыми достойными привязанностями, когда они рвутся (франц.).

^{*37} Иных ударов, кроме превратностей фортуны, и иных страстей, кроме низменной корысти (франц.).

^{*38} Мелкая душа, чуть теплое сердце! (франц.).

климату — побывав в Москве, ехать на свой кошт⁴³ к посольству в Дрезден. Это неприметно меня развеселило, et donna de l'espoir à mon âme^{*39}. Я пришел довольно весел к Анне Борис [овне].

Но как же избавиться мне в Дрездене от этих обществ. Объявить себя мизантропом. Это не так-то легко вблизи, как издали. Но надобно будет решиться на что-нибудь. Тихая, уединенная комната, благословенный климат, Эльба, цветущая природа, и литература. Но переменится ли мое сердце? По крайней мере в мыслях моих переменится ли? ⁴⁴ Und wenn das dort nun hier wird ^{*40} ⁴⁵ Ах! пуще всего, этого никогда забывать не должно. Между тем ничего не делаю, дожидаясь отправления⁴⁶, представляю себе Бог знает что; хочу писать журнал; в виде писем⁴⁷. Не возьму с собой этой книги, ни писем К[атерины] М[ихайловны], чтобы все было интереснее по моем возвращении. Und wenn das dort nun hier wird!— Сегодня ввечеру был я у Свечиных, его не застал дома; и провел вечер с женой, сестрой⁴⁸ и гостями. Вчера приехал Паисий Серг[еевич]⁴⁹.— Я все еще очень застенчив; что-то готовится мне в Вене? Но это, думаю, к истинной пользе моей, что я не умею танцевать, и пр. с многих сторон. Cela me ramene à la bonté, à mes occupations, cela m'humilie, et j'ai besoin d'humiliation, pour ne pas humilier les autres^{*41}.

11^e. 26^e декабря.

Votre billet du 19 est chez moi. Je le tiens, je le relis, et je vous aime davantage. Vous êtes plus qu'honnête, vous êtes bon^{*42}. Но перестаньте думать, чтобы я могла быть счастлива без вас. Перестаньте говорить, не жертвуйте мне вашим счастьем. Я вам им не могу жертвовать. Оно ни от кого не зависит, кроме вас. Но обо всем этом вам яснее скажет моя записочка с надписью: *распечатать за границей России*. Прочтите ее, если вы уже ее не прочли, и узнайте, что вы для меня. Je l'ai écrit avec trop de chaleur^{*43}, и вот для чего предоставила вам ее прочесть так далеко от меня.

Не может быть, а верно мы будем счастливы. Вы спрашиваете, что я думаю о вашем сомнении. Отбросьте его. Никакая сила меня не принудит изменить вам. Конечно, я завишу от других. Но я всякой день чувствую в себе более силы противостоять им, если они захотят меня определить на что-нибудь другое. К тому же они сами теперь испытали, что те, которые им кажутся по свету заслуживать их выбор, они-то менее его и достойны. Я о том говорила с Жуковс[ким] и велела ему к вам написать мой разговор,

^{*39} и поселило надежду в моей душе (франц.).

^{*40} Когда «там» становится «здесь» (нем.).

^{*41} Это возвращает меня к доброте, к моим занятиям, это унижает меня, а я нуждаюсь в унижениях, дабы не унижать других (франц.).

^{*42} Ваше письмо от 19^{го} у меня. Я держу его в руках, перечитываю и люблю вас еще больше. Вы более чем порядочны — вы добры (франц.).

^{*43} Я написала ее слишком пылко (франц.).

через которой вы то яснее поймете. Было время, что я им жертвовала собою; но теперь я сама не властна в себе. Я ваша — вот истинна; вы мой — вот блаженство.

Ах! откроем глаза наши для настоящего и для будущего. Оно еще восхитительнее первого. Non seulement je suis en état de vous faire des sacrifices. Mais quels sacrifices! On n'en fait pas, quand on préfère une chose à l'autre, parcequ'elles nous plaît davantage. Mais je suis en état d'essuyer les outrages, les impiés de chacun, si cela me conserve votre estime, votre coeur. Tout m'est cher par vous à présent. Si je ne vous avois pas, je ne voudrois rien avoir *⁴⁴.

Как мне последняя строчка, приписанная в вашем письме особливо, как она мне драгоценна. А именно: «нет минуты, когда бы я не думал об вас». Я то же делаю. Поверьте, что нет такой, в которую бы я вас не вспомнила. Да и нельзя быть иначе, потому что я дышу теперь свободно, приятно, сердце мое беспрестанно в сладостном трепетании, а таких движений его вы одни причиною. Но не только я об вас думаю, je rêve de vous. Hier, la nuit du 24 *⁴⁵, я вас видела во сне. Ah! comme je me suis amusée. Vous étiez auprès de moi, nous nous parlions des sentimens que nous éprouvons l'un pour l'autre, et quand les expressions nous manquoient, nous nous serrions les mains, nous fixions nos regards l'un sur l'autre, et ce silence étoit plus expressif, que les termes. Je vous jure, que j'ai rêvé cela *⁴⁶. И когда я проснулась, то уже опять заснуть не могла. Non! Vous serez mon époux, mon ami, mon bien suprême. Autrement je veux mieux mourir, oui, mourir sans délai. Comme je ne pourrois pas vivre *⁴⁷, естли бы любить мне вас было преступление. Так же и не могу жить не любя вас, и не имея на это права.

Какая разница между моими первыми записками и этой. Но все это вам доказывает, что я действую не по одной пылкости, которая так же скоро угасает тогда как и возжигается, а по истинной любви и привязанности, которые, чем больше вы им даете прав, тем больше они усиливаются, и прежде не достигнут своей верхней степени, пока не будут всеми правами позволительны. Я вам повторяю, не спешите ни к чему, но и не медлите. Вы непременно должны нынешний год съездить в чужие края, и не прежде быть здесь, как побывав там. Я сама не хочу быть пре-

*⁴⁴ Я не только в состоянии приносить вам жертвы. Но какие жертвы! Тот, кто одной вещи предпочитает другую, которая ему больше по душе, — не жертвует. Но я в состоянии сносить чьи угодно оскорбления, неуважение, если это сохранит для меня ваше уважение, ваше сердце. Теперь все мне дорого благодаря вам. Если бы у меня не было вас, я бы не хотела иметь ничего (*франц.*).

*⁴⁵ я вас вижу во сне. Вчера, ночью 24^{го} (*франц.*).

*⁴⁶ Ах! как я веселилась. Вы были подле меня, мы говорили о наших взаимных чувствах, и когда нам не хватало слов, мы сжимали друг друга руки, глядели друг на друга, и это молчание было более выразительным, чем слова. Клянусь вам, я видела это во сне (*франц.*).

*⁴⁷ Нет! Вы будете моим мужем, моим другом, моим добрым повелителем. Иначе я предпочитаю умереть, да, сейчас же умереть. Как я не могла бы жить (*франц.*).

пятствием вам ни в чем. Хотя счастье не состоит в чинах и в других выгодах. Но вы имеете обязанности, в уважение предрассудкам других, вы не должны ими пренебрегать, а еще менее от того, чтобы мне не быть того причиною. Одним словом, мы думать, мечтать можем, как хотим, а действовать мы не можем. *Il ne faut pas se sacrifier tout à fait aux autres, mais nous leur devons des ménagemens* *⁴⁸. Особоливо вы вашему батюшке. *Il a des droits bien forts sur vous. Adieu* *⁴⁹. Пишите ко мне, думайте обо мне. Вот что мы будем покамест друг для друга делать..

22. генв[аря].

Опять убивающая мысль. Я читаю письмо К[атерины] М[ихайловны], которое перед этим. При том месте, где она говорит о моем возвращении, я вообразил в самом деле, что я возвратился после моего курьерства, в отпуск, чтоб ехать в Дрезден. Я уезжаю: она провожает меня с горестию, с слезами. Я холоден — я не плачу. По крайней мере теперь не могу себе иначе представить. Лучше не ездить в Москву! Ежели в самом деле так будет. О!

12°. (Распечатать за границей России).

Любезный друг! Ты уже вне России, какое пространство разделяет нас! Но ежели ты будешь любить меня, ежели будешь помнить меня, то мы все будем вместе. Для тебя слова *друг* и *ты* новы. Я нарочно предоставила сказать их тебе в горестную минуту, чтоб они могли сделать над тобой больше впечатления. А верно тебе теперь грустно. Но к тому же принуждение между нами не нужно. Связь между нами сделана неразрывная. Пусть эта записочка будет предварительным союзом для нас обоих. А для тебя она еще должна служить для сохранения мне твоего сердца. Знай, друг мой, что я не для тебя жить не могу. Что в отсутствии твоём я буду только утешаться надеждою твоего возвращения. Я не могу приказывать тебе спешить им, но прошу тебя не длить его. Мое сердце так ново в теперешних своих ощущениях, а они так сильны, что я боюсь, чтобы долгое время ожидания не изнурило его. Я тобой любима, мысль эта служит мне большим подкреплением. Но друг мой, воображение мне так приятным представляет видеть тебя, слышать, ласкать, а я ему предаваться не смею, не имея на то полного позволения, т. е. закона, то представь непрестанную борьбу мою. Ежели ты то же чувствуешь, то я уверена, что ты не пропустишь первого способа возвратиться. Поезжай, мой друг! поезжай теперь далее; но с тою мыслию, чтобы возвратясь лететь прямо сюды, ко мне, и не отдаляться от меня. Покамест, ничей голос в слухе моем не будет раздаваться, кроме твоего, глаза мои будут видеть один твой образ, сердце мое

*⁴⁸ Совершенно жертвовать собой ради других не надо, но мы обязаны им и должны перед ними соблюдать осторожность (*франц.*).

*⁴⁹ У него больше права над вами. Прощайте! (*франц.*).

будет желать тебя одного. Пусть эти чувства сообщатся тебе, и сердце твое предпримет то же. Знай, другой мой, что твои права надо мной уже для меня священны. Мыслить о тебе, любить тебя я уже не почитаю преступлением. Сердце, признавая тебя, признает Бога. Я от него уже имею на то позволение. Не достаёт для нашего союза только обрядного утверждения. Приезжай, друг мой, съединиться, съединиться на веки, любить друг друга, любить добродетель, любить Бога. Я пишу к тебе, вижу твой образ передо мною, вижу радость, что производят в тебе слова эти *. Бросаюсь..... Ах, друг мой, поцелуй эти точки. Это знак моего прощанья с тобой. Ах возвратись меня целовать.

13°.

Я прочла, мой друг, все те твои письма, которые писаны с тем, чтобы мне не показывать ⁵⁰. Я получила полную уверенность от Жук[овского]. Что ж я из них узнала? Ах, друг мой! Твоя связь со мною тебя гораздо более смущает и беспокоит, нежели услаждает. Вот, mon ami ⁵⁰, для чего я так долго молчала и не хотела тебе и самой себе признаться в моих чувствах. Я буду говорить о твоём самом первом письме, столь искреннем и столь важном для меня. Ты говоришь ему: вспомни прошедшее: я не могу истребить мысли, что в Ан[не] Мих[айловне] гораздо более простоты души. Ах, друг мой! Mon air étoit toujours composé avec vous ⁵¹. Я сама себя боялась, когда я бывала с тобою. Я очень тверда, когда воздерживаюсь, но естли хоть мало сделаю себе послабления, то уже я над собою власти никакой не имею. Я боялась и тебя очень разгорячить. Что бы с нами было тогда. Но что с нами и теперь. Ты мучаешься, я страдаю. Ах, друг мой, бывали такие минуты, что я совсем забывалась. Но к счастью ты их не примечал. Я тебе теперь по целому вечеру приведу на память. Помнишь ли ты, когда мы были вместе в театре, представляли «Абуфэг» ⁵¹. Театр так опасен для таких чувств. Ложи все так темны, зрители все тогда были заняты пиесой. И я была свободна. Ах, друг мой, ты тогда того не чувствовал, что я ощущала, особенно когда мы вышли из ложи, и я тебя взяла за руку. Ты не чувствовал, как я ее прижимала к сердцу. Как эта теснота мне была — — — Но, друг мой, я забываюсь. На что растревлять воображение. К тому же ты велел читать Жук[овскому] все мои записочки. Ах, друг мой! Я ему доверяюсь. Но мои речи ты только один можешь понимать. Мое сердце бьется, писавши это; верно и твое забьется, прочитавши. А его что сделает? Рассудит! И найдет отчасти вздор. Но я тому не противлюсь. Пусть все так будет, как ты хочешь.

* О как мало я всего достоин! О как жестоко она обманута! Она несчастна, но и я не счастлив. Она несчастна оттого, что любит, я —
(примеч. Ан. И. Тургенева. — М. В.).

⁵⁰ друг мой (франц.).

⁵¹ При вас я всегда казалась чопорной (франц.).

Ты говоришь еще, que je veux me marier pour être libre. Oui, pour être libre de vous aimer *⁵². Но ты сам сказал, что это твое письмо есть слова, которые ты назад можешь взять. Ах! Возьми их, друг мой! Ты вспомни, что я сама тебе говаривала об этом. Я тебе именно говорила, que vous êtes jeune, et que je ne vous conviens pas *⁵³. Я для того и не решилась тебе дать знать мои чувства, что я из того последствия видела дурные. Я себе никогда не позволяла мысли, чтобы заставить тебя пожертвовать мне лучшим временем твоей жизни, сделать его бесполезным. А вперед думала, еще года два-три, так уж je ne lui conviendrais pas absolument — car je serai déjà une demoiselle faite, et lui il ne sera toujours encore qu'un garçon *⁵⁴. Помнишь ли, я это тебе говорила, когда ты мне твердил: formez-moi pour vous *⁵⁵. Я тебе именно сказала, mais quand vous reviendrez, je serai déjà trop âgée pour vous *⁵⁶. Вспомни тот ответ, что ты сделал. Вот он-то и решил меня. Я после него начала видеть возможность сбытия моих мечтаний. Но все я боялась тебе открыть мою надежду, пока ты был здесь, так близок от меня. Nous sommes jeunes, mon ami. Il ne faut pas hasarder trop. Jusqu'à ce que nous serons innocens, nous ne pourrons pas être tout à fait malheureux. C'est une vérité, dont je suis persuadée *⁵⁷. Помнишь, как ты на меня серживался, когда я тебя уверяла, что ты холодного расположения. C'étoit toujours des précautions *⁵⁸. Когда ты прощался со мною, что бы я дала pour vous embrasser *⁵⁹. Когда ты ушел уже на крыльцо, я было чуть-чуть не закричала: воротись и узнай все. Но я опомнилась, что тут была сестра и матушка. Ах, друг мой! Я первой уже этого письма не показываю. Il est scandaleux pour elle *⁶⁰. Вот мысль, которая меня мучит. J'aurois du lui servir d'exemple, et moi, qu'est-ce que je fais? *⁶¹. Но друг мой! Я уже и у тебя прошу прощения в этом моем письме. Но сердце так полно. И ничто не может облегчить его, кроме как чтобы ты знал его.

Ах, друг мой! Но последнее твое письмо меня бы совсем привело в огорчение, естли бы я не нашла в нем слов: «я люблю ее». Ты болен, ты страдаешь, а я всему причина *⁵². Но поступай, mon bon ami *⁶², искренно. Не вели me faire mystère de toutes les lettres,

*⁵² что я хочу выйти замуж, чтобы получить свободу. Да, чтобы получить свободу любить вас (франц.).

*⁵³ что вы молоды и что я вам не подхожу (франц.).

*⁵⁴ я ему совсем не буду подходить — потому что я уже буду зрелой девицей, а он будет все еще только мальчиком (франц.).

*⁵⁵ воспитывайте меня для себя (франц.).

*⁵⁶ но когда вы вернетесь, я буду слишком стара для вас (франц.).

*⁵⁷ Мы молодые, мой друг. Не нужно слишком рисковать. До тех пор пока мы невинны, мы не можем быть совершенно несчастны. В этой истине я уверена (франц.).

*⁵⁸ Это всегда была осторожность (франц.).

*⁵⁹ за то, чтоб обнять вас (франц.).

*⁶⁰ Оно неприлично для нее (франц.).

*⁶¹ Я должна бы служить ей примером, а я — что я делаю? (франц.).

*⁶² мой добрый друг (франц.).

que vous leur écrirez ^{*63}, естъли даже когда-нибудь случится, что ты меня перестанешь любить, то скажи мне это прямо, sans détours ^{*64}. Я, может быть, умру от того, но умру для тебя. Такая смерть принесет мне честь, а не бесчестие. Но естъли ты со мною будешь употреблять какое-нибудь лукавство. Ах! я тогда умру же; но умру с досады, и умру гнусною смертию. Друг мой! Кто может меня успокоить, кроме тебя? Я тебе сказываю: яд из рук твоих будет мне лекарство. Естъли только ты мне подашь его искренно, от сердца. Что со мною будет, ты не знаешь, когда это не случится, т. е. не исполнится наше намерение. Ничего, друг мой, естъли ты меня будешь любить. Я буду страдать, но приятно страдать. Только друг мой! не знаю, решусь ли я тебя видеть? Ах! видеть тебя и бояться смотреть на тебя! Увидеться, и расстаться! Нет, друг мой, верно душа моя отделится тогда от тела и полетит за тобою. Я и теперь провожу по несколько дней, не евши и не спавши. Одно воображение меня о тебе питает. А я еще тебя не видала после излияния к тебе моих чувств. Но друг мой! Не опасайся ничего. Для тебя, естъли это будет нужно, я все сделаю. Чувствую неизъяснимую бодрость, когда думаю делать что-нибудь для тебя. Не знаю, когда бы я кончила об этом говорить, естъли бы себя не остановила. Но есть еще письма нечитанные. Нет ли в них еще чего?

Наконец читаю и это письмо. Друг мой, приговор подписан. Я тебе уже ничего не могу сказать. 10 лет; ах! это вечность! Но друг мой! Не беспокойся. Я писать не могу. Ты видишь мою руку. Но терпеть я умею. Смерть вить верно предопределена, и может быть, я не умру; но друг мой, сам реши, могу ли я так долго с тобою тайную связь иметь? Все, что ты решишь, я предпринимаю. Прости, друг мой. Ни строчки не ожидай ответа на все те письма, которые получу прежде ответа на это. Ах друг мой! 3^е генваря я это писала, 4^е отдала. 5^{ое} оно пойдет. Друг мой! Но ты будь спокоен. Я только вот что скажу. Никто никогда мною владеть не будет. Никакая сила меня к тому не принудит ⁵³. Я буду жить isolée sur la terre. J'ai encore une amie, qui pense à moi; et puis vous ne terminerez pas votre attachement. Mais non, je ne sais plus ce que je dis. Ces instans sont trop critiques, pour que je pense à la consolation ^{*65}.

1802. 25 генв[аря]. 12 час, ночь.

Перечитываю ее письма и мучусь своей холодностью!

Сегодня пришла мне мысль замечать здесь те часы и минуты, когда я буду думать о своей нечувствительности, буду сожалеть

^{*63} держать от меня в тайне все письма, которые вы ему напишете (франц.).

^{*64} чистосердечно (франц.).

^{*65} одна на земле. У меня еще есть подруга, которая думает обо мне; и потом вы не прервете свою привязанность. Но нет, я уже не знаю, что говорю. Эти мгновения слишком критические, чтобы я могла думать об утешении (франц.).

о себе и почитать себя от этого истинно несчастным. Ах! Ежели бы чаще они приходили!

Не могу себе представить приятностей состояния отца. Одно принуждение, гёне, и больше ничего. Источник таких мыслей эгоизм и неопытность. Часто я воображал для сердца моего невозможным то, что после на деле чувствовал. Не ужли ж я отличен от других людей; а все детьми сердечно радуются.

Кажется, для истребления этого эгоистического одиночества, должен бы я жениться, иметь семейство; но не имею духу пожертвовать своей свободой; и горесть моя, стало быть, неискренна; потому что средство в моих руках, и я им не пользуюсь.

28. генв[аря] 1802.

Вчера был в концерте, слышал Маржиолети⁵⁴, видел сумасшедшего Дипа!⁵⁵ Сумасшедшего! Что такое сумасшествие! Может быть сумасшествие *человека* делает торжество *артиста*. Что ж это? Разберите, психологи! Это достойно, очень достойно внимания! Нет, можно ли сметь называть это сумасшествием, когда от тех же причин, вероятно, он величайший человек в музыке. Его сумасшествие есть созерцание совершенства гармонии, его сумасшествие выше ума умных, рассудительных людей. Я рад, что здесь заметил эту мысль. Буду на ней останавливаться!

29. генв[аря].

Это величайшее пятно в моей жизни. Я не любил ее, не был влюблен, и говорил ей о нежности, и с таким притворством. Она предавалась мне, забывая себя, со всем жаром святой, невинной, пламенной страсти! Как я отвечал ей на то письмо, где она пишет о своих мечтах и надеждах! Я писал, что на верху блаженства сомнения меня мучат, или тому подобное. На верху блаженства! Чувствовал ли я это, когда все сомнения от меня и во мне, больше гораздо, нежели от посторонних причин? — Что она ко мне почувствует, когда страсть уступит место холодному рассудку, когда она тогда спокойно будет перечитывать мои письма?

Как смыть это пятно? Пожертвовать ей собою? Несчастной! Для этого я не довольно чувствую низость моего поступка, не довольно чувствую цену сердца, ко мне привязанного; и цену жить с нею.

Или другое средство; открыться ей во всей своей *indignité*^{*66}. Этого сделать не в силах. Пятно это будет не смыто. Мне почти всегда стоило труда писать к ней. — О! что я!

Что будет тогда, когда я потеряю и чувство моей холодности, и чувство моей низости! Когда буду доволен собою? Может быть, и это с годами будет.

^{*66} недостойности (*франц.*).

Марта 14.

В один месяц съездил я в Вену⁵⁶. На дороге, будучи один, часто размышлял я, представлял себе семейственную жизнь, круг, состоящий из В[арвары] М[ихайловны]⁵⁷, К[атерины] М[ихайловны] и А[нны] М[ихайловны], и мне это мало-помалу больше начинало нравиться. Но все еще не равняется с другими представлениями. Иногда я мог сопсевои^{*67} радости и счастье отца, сравнивая любовь к детям с любовью, которую теперь имею к моим маленьким братьям⁵⁸. Но все я с большею приятностью думаю о К[атерине] М[ихайловне] и радуюсь ее любовью. Только все думаю, что нельзя будет мне с такими живыми чувствами заниматься литературой и поэзией. Приехав, читал с отрадою письмо Жук[овского] в ответ на мое длинное.— В дороге имел блаженные, истинно блаженные минуты, вспоминая ввечеру, при захождении солнца, чувствуя себя в одиночестве, время, проведенное на Сав[винском] подворье⁵⁹, и всегда при этом Петра Влад[имировича]⁶⁰. Как он бывало прихаживал к нам, любил нас, как он теперь нас любит. Никогда не мог я при этом противиться слезам моим, часто рыдал, и был счастлив, прямо счастлив, и наслаждался. Приехав в Петербург, чувствую какую-то приятную задумчивость, может быть, от влияния весны; думаю с приятностью о Кат[ерине] Мих[айлове].— Какие это минуты, которые имел я в дороге!

— К чему теперь главные стремления моего духа? Быть известным в литературе! Не всегда это стремление приятно меня занимает. Кажется, что оно никогда не оставит меня; но тогда я бы умер духом, и более бы было во мне сходства с д...— Но когда вспомню, как я за 8, думаю, лет, желал быть непременно шутом, то понимаю, как все желания пройти могут.— Но не пройдут ли с ними, по крайней мере с некоторыми из них, и мечты, которые составляют наше счастье, и может быть истинную жизнь нашего сердца? —

Вот достопамятное место в «Вертере», в 1^м письме 2^й части, где он говорит, как мы бываем недовольны своим состоянием и в других воображаем такое счастье и такие обстоятельства (Behaglichkeit^{*68}), которых они совсем не имеют, будучи, вероятно, в таком же, как и мы, расположении в рассуждении нас.— Примечательное, очень примечательное для меня письмо⁶¹.

21. марта.

Прямо набело написалось:

И в двадцать лет уж я довольно испытал!
Быть прямо счастливым надежду потерял;
Простился навсегда с любезнейшей мечтою,
И должен лишь в прошедшем жить,
В прошедшем радость находить;

^{*67} представлять себе (франц.).

^{*68} довольство (нем.).

И только иногда отрадною слезою
Увядше сердце оживлять.
Невинность сердца! Утро ясно
Блаженных детских дней! За чем ты так прекрасно,
За чем так быстро ты? Лишь по тебе вздыхать
Осталось бедному; ты все мое богатство!
Живи хоть в памяти моей,
И каплю бальзама в стесненну душу влей! ⁶²

Дорогой:

Пусть ей несчастлив я один,
Но миллионы ей блаженны;
Отечества усердный сын,
Я прославлял ее: но, сердцем восхищенный,
Не милости искал, святую милость пев;
Не нужно правому прощенье;
Он видит в милости другое оскорбленье.
Тому ль, кто чист в душе, ужасен царской гнев? ⁶³

С тех пор как рок жестокой
Судил нам розно жить,
Я в горести глубокой
Умел лишь слезы лить.

Искал его во всей вселенной,
Нашел в одной любви твоей.

В вечер отъезда в Вену:
У Кочубея в Канц[елярии]:

Забудем здесь искать блаженства
В юдоли горестей и слез;
Там, там, на высотах небес
Жилище блага, совершенства.
Там бедный труженик земной,
Достигнув вечного покою,
Узнает, что есть Бог благой.
Но здесь, тягчим его рукою,
В нем видя грозного Судью,
Как тень от горя исчезая,
Напрасно слезы проливая,
Клянет он молча жизнь свою.

Дорогой мне пришло на мысль написать «Песнь несчастного при погребении», и это поместить туда, также и стихи: «Ума ты светом озарен» и пр.

А вы, которы в нем отраду находили,
Которые его взлелеяли, любили,
И для которых он в степи благоухал,
Проститесь с ним навек! С поникшими очами
Вы будете стоять над местом, где он цвел,
Вы вспомните о нем, и может быть с слезами:
Но он для ваших слез опять не расцветет:
И только прах один печальный взор найдет.

21^е же марта.

Теперь очень чувствую я, как приятно сидеть в своей комнате и заниматься. Преприятное чувство; довольствоваться самому собой в маленькой комнатке, когда в другое время и в целом свете не найдешь себе места. Не чувствовать пустоты в душе своей, и проч. Прекрасно! Особливо вечером весной сидеть, мечтать в задумчивости, вспоминать о прошедшем.—

Я вздумал переводить Archenholz «England und Italien»⁶⁴ и посвятить его друзьям моим, членам дружеского литературного общества. Вот примерное письмо:

Естьли когда-нибудь дойдут до вас эти немногие строки, вспомните, сердечные друзья мои! вашего друга, от вас удаленного; вспомните то счастливое время, когда мы, живя в неизвестности, находили все радости наши во взаимной любви нашей, когда блаженные, невозвратимые мечты юности усыпали цветами путь нашей жизни и воспламеняли сердца наши, единодушно стремились к одной и той же цели.

Друзья мои! Зачем все так скоро, так невозвратно проходит! Где это счастливое время? Где эти незабвенные вечера, которые проводжали мы вместе? Где мечты нашей юности? Где мы сами, друзья мои? Ах! Зачем все так скоро, так невозвратно проходит!

Но пусть же дружба наша переживет и самое наше счастье, и самые радости нашей жизни; в ней будем искать утешения в горестях, подспорья в ужаснейших бедствиях жизни.

Свете тихий, святая славы бессмертного Отца, небесного, святого, блаженного, Иисусе Христе, пришедшие на Запад Солнца, видевшие свет вечерний, поем Отца, Сына и Святого духа, Бога достоин еси, во все времена петь быти гласы преподобными, сыне Божий, живот давай, тем же мир ты славит.

Douce lumière de la gloire du Père céleste, immortel saint et bienheureux, o Jésus Christ^{*69}.

Sanftes Licht der Herrlichkeit des unsterblichen himmlischen, heiligen, seligen Vaters; o Jesus Christus; angelangt bis an den Untergang der Sonne, (erlebend) das Abendblich erbleichend, singen wir den Vater, Sohn und Heiligen Geist, Gott; ja du bist es werth zu allen Zeiten, besungen zu werden von den Stimmen der Heiligen; Sohn Gottes, der du das Leben giebst; es preiset dich die Welt^{*70}.

Марта 24.

Und ich gehe ohne Hoffnung, ohne Zweck heraus und kehre wieder heim; wie ich gekommen bin^{*71}.

^{*69} Начало перевода молитвы «Свете тихий...» на французский язык.

^{*70} Перевод «Свете тихий...» на немецкий язык.

^{*71} И я уйду без надежды, без цели, и вновь возвращаюсь домой, придя (нем.).

Сидеть до третьего часу по ночам! долго ли только предпринимать, а не исполнять? Долго ли? Ведь стоит только начать. Слабой, перадивой человек! Сперва, конечно, несносно трудно! Но после ведь все легче и легче: А следствия!!.....

Купить Zimmermann⁶⁵.

Марта 26.

Вчера был в концерте у Сандуновой⁶⁶. Славно! Как она пела; и мне больше еще нравится ее пение, нежели она сама. Все я не совершенно весел и доволен, смотря на нее; вчера, кажется, открыл, отчего. Не от того ли, что все имеют право также ей любоваться, и она всем хочет угождать, а? Не мне одному. Род ревности, от излишнего самолюбия. Однакож славно. Было «Выйду я да на реченьку»⁶⁷, «Чернобровой, черноглазой»⁶⁸ и пр.— В ночь два écoulemens^{*72} не шутка. Сегодня думаю обедать у Вейдемейера⁶⁹. Приходит весна! —

Не воротишь мила друга,
Ни прежнего счастья!⁷⁰

Марта 28.

Но он с судьбою примирился,
И радость на лице его,
В сей день, в который ты родился
Для счастья друга твоего!⁷¹

Я намерен писать Прогулки⁷². Наприм[ер]: гуляя по Крюкову каналу, когда мысли у меня живее.

Что я не намерен? и что я сделал!

Марта 30.

Как пресеклась моя мечтательность! Какое печальное состояние! Но ведь способности во мне те же. Что делать? Надобно ободриться и подняться духом. Как ни будь свободен, но не должно никак видеть предела; иначе вся свобода ни к чему не послужит.— Однако ж я в печальном состоянии. И что же я? Не должен ли я обвинять себя? Но я еще не разобрал сам себя. Иногда я сам вижу, что я умею чувствовать всю цену любви ее и соединения с нею; часто мне это самому кажется источником радостей;— а что бы это мешало мне... это препятствие в одном моем воображении. Но естли оно в воображении, то уж и довольно. От того и воображение упадет, а оно-то и нужно. Но можно истребить то, что только в нашем воображении, потому что тогда это не в самом деле существует.— Написать бы еще много можно. Но к чему послужит?

^{*72} истечения (франц.).

Апреля 1^е.

Вспомнил теперь, как я прошлого году занимался своей «Элегией»⁷³, чтобы дать ее, через брата, прочесть К[атерине] М[ихайловне]. Особливо на святой неделе, когда я в пятницу наконец с ним послал ее, и когда в воскресенье или в пятницу же, кажется, на святой же, призывал в свою комнату Мерзлякова и читал ему продолжение, и как тогда я был разогрет и en train⁷³. Где теперь это разгорячение. И я имел минуты поэта! Et moi je fus aussi pasteur dans l'Arcadie!⁷⁴ Теперь как холоден и равнодушен!— Потом когда я встретился с ними в мебельных лавках⁷⁴, теперь-то я могу сказать. Kein Wink der vorigen Welt; kein Puls-schlag meines damaligen Gefühles^{75 75}. Зачем не могу здесь изобразить моего душевного расположения. Помню, что я тогда в восторге пришел к Жуков<скому> и это ему рассказывал. Сердце мое было согрето; от упражнения я писал стихи легче; (вот одно внезапное рассуждение: Что естли бы я с тех пор продолжал так упражняться!) Alle die herrlichen Lebenserscheinungen sind nur Blüthen⁷⁶, говорит Вертер⁷⁶; ах! и должны ли полно созреть оне.—

Dahin! Dahin^{77!77}

Апреля 1^е ж. Вечер.

Сегодня ввечеру несколько самых счастливых минут по расположению моего духа. Оно началось, кажется, от чтения письма А[нны] М[ихайловны]. Способствовало может быть и то, что бат[юшка] и мат[ушка] уехали со двора⁷⁸, и что я решился читать Шекспира, от которого много приятного ожидаю⁷⁹. N3 В таком расположении не хотелось бы мне воротиться к моему грустному, которое так мне иногда нравится, тогда, когда я бываю в нем.

Апреля 8^е.

На что мешать на одной странице радостное с унылым, с печальным и с горестным? Лучше начать с новой.

Сегодня апреля 8^е. Вчера минул год Торжеству дружеского Литературного Общества!⁸⁰ Da sehnte ich mich hinaus in die weite Welt; jetzt komm ich zurück aus der weiten Welt^{78!81} И слеза горести мешается с сладким воспоминанием. Чего я желал тогда? Не находил ли я и тогда образа жизни моей неприятным, неудобным к никаким упражнениям? Но что же настоящее

⁷³ в движении (франц.).

⁷⁴ И я тоже был пастухом в Аркадии! (франц.).

⁷⁵ Ни намек на прежнее, ни тени тех чувств, которыми тогда билось мое сердце (нем.; пер. Н. Касаткиной).

⁷⁶ Все прекрасные жизненные явления — только цветы (нем.).

⁷⁷ Туда! Туда! (нем.).

⁷⁸ Тогда я стремился в большой мир, теперь я возвращаюсь из большого мира (нем.).

перед прошедшим. Простите! радостные, пленяющие мечты!— Ах! тогда я был оживлен, тогда лежало передо мною неограниченное поле; воображение бродило по нем, фантазия все украшала.

Как скоро прошло все это? Собрание увядает и в нашем воспоминании. Мих[аил] Кайс[аров] бранит его;— но пусть же все исчезает, когда так этому быть должно⁸². Что моя «Элегия»?

Я вздумал послать ее в «Утреннюю Зарю»⁸³.— Вторник страстной недели.

Характер матушки много имел влияния на мой характер, на мою нравственность и — на мое счастье. Она стесняет душу мою; как часто не позволяла она развиться в ней какому-нибудь радостному, возвышающему чувству; как часто потушала то, что уже было. Если бы не она, то душа моя была бы вольнее, радостнее, смелее и следовательно и добрее, благороднее⁸⁴.—

Невинность сердца, утро ясно

Блаженных детских дней!...

Лишь *по тебе вздыхать*

Осталось бедному, ты — все мое богатство!...

Die Fröhlichkeit ist die Mutter aller Tugenden^{*79}, говорит Ифланд⁸⁵, и с некоторых сторон очень, очень справедливо.

Улыбка радости и слезы бедствия покроются единою горстью черной земли!

Много было и радостных минут в жизни моей!

Страшись хорошее на лучшее менять!⁸⁶

После обеда. Уныние есть болезнь души; часто произвольная, или хоть и не вольная, но приятная, однако ж не всегда — иногда, часто не то.

9 апреля.

Сегодня вынули в моей комнате двойное окошко. Я вспомнил то время, когда вынули стекла у нас при Стеше⁸⁷; скоро после того, как он вступил в наш дом.— Тепло, небо чисто. Солнце; как я всегда радовался тому дню, в которой вынимали двойные стекла! Этому приятному весеннему свету.

15.

Которое нынче число?

Пятнадцатое! *

Ах! Как это жалко!

Вчера обедал я у Ивана Андреевича⁸⁸, и поутру в первой раз очень много ходил, потому что все мешала мозоль на ноге; но вчера я надел ботфорты и увидел, что в них мне очень можно ходить. Сегодня собираюсь к Свечиным. Теперь что-то грязно. Уехал бы в Филадельфию!— и запал бы!

^{*79} Радость — мать всех добродетелей (нем.).

* Слово вписано чьей-то другой рукой (М. В.).

Вчера пришла мне мысль переводить опять «Eloisa to Abelard»⁸⁹ и опять с прежним жаром, как будто прошлого году!

20. апр[еля] 1802.

Сегодняшнее утро грустно; и сердце стеснено. Дни стоят прекрасные! Сегодня последний день святой недели! Воскресенье. Вчера обедали мы в Рижском кофейном доме.

23 апр[еля].

Вчера проводил я своих⁹⁰. Имел новые доказательства нежности брата. Благодать Бога, что и я могу любить его! Вчера же был и в театре. Играли «L'abbé de l'Érée». Как много я плакал! Какая прекрасная пьеса! Как прекрасно играли! Valville⁹¹ в роле немого и глухого была больше похожа на ангела, нежели на человека. Не знаю, видал ли я что-нибудь интереснее ее физиономии. Как можно жалеть о Вене!

Опять, кажется, пробуждается любовь моя к деятельности, к литературе. С радостью думаю о моих будущих упражнениях.

25. апр[еля].

Вчера зачал я переводить «Макбета»⁹². Сегодня пятница; я обедал у Ивана Андреевича; был у Свечиной. Любезная, больше, нежели любезная женщина! В понедельник звала меня обедать. Сегодня заходил в 444 №. Вместо уныния нашел спокойную женщину, которая говорит о своих обстоятельствах, как будто бы она не пришла пешком из Риги с младенцем; как будто бы не родила здесь другого и как будто живет не в углу темном и нечистом, шириною аршина в два, длиной тоже, и самчетверт. Неужли это великодушие? Или только нечувствительность и привычка к такому состоянию.

Пришедши домой, получил письмо от А[нны] М[ихайловны] в ответ на мое о Варв[аре] М[ихайловне]. Можно ли не любить ее?

Слышал от Свеч[иной] о характере Карамзина жены⁹³; она описывала ее лукавой; и что она может примениться ко всякому характеру; и то слава Богу, что хочет еще применяться.

Читал на агл[инском] «Midsummernightsdream»⁹⁴.

Принимаюсь сей час за «Элегию».

29. апреля.

Наконец со мной сделалась благотворная перемена. Вот уже несколько дней как я принялся за свои упражнения; и чем больше тружусь, тем больше нахожу удовольствия. Прежде я искал каких-нибудь претекстов, чтобы не заниматься; теперь все время,

которое не употребляю я на свои упражнения, покажется мне потерянным. Особливо сегодня после обеда было мне очень приятно перебирать аглинскую хрестоматию; я был оживлен, в духе; все хотел переводить; читать агличан и пр., одним словом, прекрасно. Но вдруг испугала и опечалила меня мысль, что я могу быть взят в канцелярию Кочубея и все может прерваться; даже не хотел бы никуда и ехать с год.— № вот кажется хорошее правило, и нужное для моего счастья. О любезнейшем для нас предмете мы должны только думать, когда им занимаемся; никогда не мечтать о нем вперед; а лучше, когда не им заняты, думать о чем-нибудь другом; можно наслаждаться тем только, что уже сделано: т. е. жить (в отношении к сему предмету) только в прошедшем, а особливо в настоящем; в будущем никогда. Для меня это литература,— и связь с К[атериной] М[ихайловной]. От сей минуты воздержусь мечтать о них вперед; еще и та двойная выгода, что я должен буду чаще ими заниматься в настоящем;— но ни один шаг не заходить вперед своим воображением! Вместо того чтобы находить приятность в представлении о том, что я сделаю, я буду делать теперь; то бесплодно в существенности (réalité) и остается одним наслаждением мечтательным, а это пребудет и наслаждением, но вместе будет и деятельно, и оставит следы по себе на деле.

Вот как прежде казалось мне невозможным жить в настоящем часе. Я думал: как я ограничу себя одним днем? Это будет бесславно, и я останусь в неизвестности. Но теперь понимаю, как можно трудиться и для славы, и жить только в настоящем часе и минуте; т. е. трудиться, *mais ne pas anticiper sur les suites de ce travail*^{*80}; а радость будет состоять в самом труде и в постепенных его успехах.

И так, я буду всякой день, сколько могу, заниматься своим любимым предметом, не думая, что произойдет из этого, и как буду заниматься им завтра. Следствия сами собой окажутся, и тогда, а не прежде, можно ими и наслаждаться.— (Не надобно скандализироваться словами; многое у меня любимое будет и потому, что оно для меня полезно, хотя само по себе и не так приятно).

Апр[еля] 30.

Прошедшую ночь просидел я до рассвета за «Элегией». Как я был рад!— Сегодня занимаюсь Шекспиром; перевожу Макбета; иду в № 444.

Познание человеческого сердца в драматическом писателе должно быть двойное. Не довольно заставлять говорить действующих лиц, так как они должны говорить; надобно еще уметь выбрать положения, слова, дела, так как они могут сильнее, обширнее подействовать на сердце зрителя. Я хочу сказать, что одно познание относится к действующим лицам, другое к зрителям.

^{*80} но не предвосхищать последствий этого труда (*франц.*).

Мая 1^е.

Обедал сегодня у тетушки: поутру кончил 1^я акт «Макбета».

Мне пришла мысль: я заметил, что упражнения должны быть перемешаны с прогулками, чтобы душа ими не утомилась. Всегда после прогулки, которая облегчит тело и прояснит душу, все наши упражнения кажутся нам вдвое приятнее, и мы оживляемся новым духом. Это я испытал.

2^е.

Я скоро кончу «Элегию». Не лучше ли ничего покуда не выдавать; отложить ее и забыть; заняться чем-нибудь другим, и потом опять за нее приняться, и так поступать со всеми писамн; а после выдать вместе, в некотором количестве. Или по крайней мере не торопиться и дольше, дольше ждать.

Можно перевести в стихах некоторые сцены из Шексп[ирова] «Генрих [а] IV»⁹⁵. Нет, они потеряют простоту свою. А «Послание побочного сына»⁹⁶, «Prospect of Eaton College», «Элоиза» и проч.??

$\frac{1}{2}$ -2^{го} часу по полуночи.

Сию минуту кончил и дописал набело свою «Элегию». Уже ли кончил? Не верю сам себе. Что, естли вспомнить теперь все заботы, которых она была мне причиною; то время, когда она лишала меня сна и покою; и все, все, что принадлежит до нее? Теперь положу ее отдыхать; но для себя не должно мне забывать правила: Qui n'avance pas, recule^{*81}.

Мая 5^е
утро — 1802.

Теперь вдруг пришел я в какой-то восторг, вздумав о Катер[ине] Мих[айловне]. Вдруг бы желал написать страстные, нежные стихи! Для чего не петь мне любви моей в эти счастливые минуты? Может быть, я, сам не зная, люблю ее.

Вчера опечалил меня [нрзб.], с которым я говорил о болезни моей и который сказал, что во мне есть остатки, и привел меня в тяжкое недоумение. Сегодня послал за декоктом. Долго ли не сохранять диеты?

На сих днях получил известие от Жуковского, что он арестован и подал в отставку⁹⁷.

Мая 17.

Вчера получил приказание быть готовым сегодня к отъезду в Вену. Не знаю радоваться, не знаю печалиться.— Сегодня в ночь

*81 Кто не движется вперед, тот отступает (*франц.*).

поправил еще «Элегию» и выпустил много.— Прости, Нева! Простите, друзья мои сердечные! Простите и вы, благодетели!— Беру с собой Архенгольца; там же бы можно заняться и «Элоизой», или написать что-нибудь к Москве неровными стихами. Вчера кончил «Макбета» переводить начерно. Переводить начал 24 апреля; довольно скоро! Но сколько надобно будет посидеть над ним.

— Еще живут в стихах, и в песнях зеленеют.
Они цветут в стихах и в песнях зеленеют.

Комментарий

Историки русской литературы постоянно обращались к дневнику Андрея Ивановича Тургенева (1(12).X.1781—8(20).VII.1803), находя в нем ценнейшие сведения о литературном развитии конца XVIII — начала XIX в. Дневник Ан. Тургенева является памятником той эпохи, когда на переломе двух столетий обновлялись и литературное сознание, и характер душевной деятельности, и направленность жизненных устремлений носителей русской культуры, когда формировались самые основы того мощного культурного движения, которому предстояло осуществиться в России в девятнадцатом столетии. Неудивительно поэтому, что дневниковые записи Ан. Тургенева обильно цитировались в исследовательской литературе. Однако целостной публикации текста дневника предпринято не было, а цитирование, естественно, не могло его заменить. В настоящем издании впервые (целиком, без купюр) публикуется значительный фрагмент дневника Ан. Тургенева, в котором отражен петербургский период его жизни (ноябрь 1801 — май 1802). Чтобы охарактеризовать этот период, необходимо наметить основные вехи биографии Ан. Тургенева.

Андрей Иванович родился в Москве. В 1792 г., когда начались гонения на Н. И. Новикова, его отец, Иван Петрович Тургенев (1752—1807), деятельный сподвижник Новикова, был выслан в деревню и семья переехала в родовое имение Тургеневых под Симбирском. В 1796 г., со вступлением на престол Павла I, И. П. Тургенев был возвращен из ссылки и получил место директора Московского университета. В 1797 г. Андрей стал студентом университета, а его брат Александр (1784—1845) — воспитанником Университетского Благородного пансиона. Учась в университете и пансионе, братья Тургеневы свели знакомство с кругом молодых людей, впоследствии составивших Дружеское литературное общество, формально существовавшее с января по июнь 1801 г., хотя практически литературная работа и активное взаимодействие большинства его будущих членов начались гораздо раньше. В петербургских дневниковых записях Ан. Тургенев неоднократно вспоминает и о самом Обществе, и о его участниках: о Василии Андреевиче Жуковском (1783—1852), который был одним из ближайших друзей его юности и находился под сильнейшим влиянием Ан. Тургенева, об Александре Федоровиче Воейкове (1779—1839), о брате Александре Ивановиче, об Алексее Федоровиче Мерзлякове (1778—1830), о Семене Емельяновиче Родзянко (1782—?), о Михаиле Сергеевиче (1780—1825) и Петре Сергеевиче (1777—1854) Кайсаровых. Трое последних были причастны к литературной деятельности только в интересующий нас период, имена остальных не требуют комментария: они прочно вошли в историю русской культуры. Особенно близкие отношения связывали Ан. Тургенева с Жуковским, Мерзляковым и Андреем Сергеевичем Кайсаровым (1782—1813), братом Петра и Михаила, который в 1796—1801 гг. состоял на военной службе, затем вместе с Ал. Тургеневым учился в Геттингене, а впоследствии стал публицистом, филологом, поэтом, профессором Дерптского университета. Молодые люди активно занимались переводами, писали стихи и прозу. На собраниях Дружеского литературного общества они обсуждали проблемы социальной жизни и литературного развития. В их позициях было немало противоречий: Ан. Тургенев, А. С. Кайсаров, А. Ф. Воейков, А. Ф. Мерзляков были приверженцами гражданственной

и национальной проблематики в литературе, собраниях Общества они стремились придать политическую окраску. Жуковский, Ал. Тургенев, М. С. Кайсаров, С. Е. Родзянко предпочитали ограничиваться тематикой моральной и эстетической. Собрания прекратились, вероятно, не только в силу внешних причин (к концу 1801 г. четверо участников перебралось в Петербург), но и оттого, что разногласий внутри Общества было едва ли не больше, чем единодушия (подробно см. об этом в кн.: *Лотман Ю. М. Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени*, Тарту, 1958, с. 18—76). Этим и объясняется та изрядная доля горечи, которая ощутима в петербургских воспоминаниях Андрея Ивановича о Дружеском литературном обществе.

По окончании университета Ан. Тургенев поступил на службу в Архив государственной коллегии иностранных дел. С ноября 1801 г. его служба продолжалась в Петербурге. В мае 1802 г. он был отправлен в Вену и до января 1803 г. служил при русской дипломатической миссии. В феврале 1803 г. он вернулся в Петербург, а 8 июля того же года скоропостижно скончался от горячки.

На страницах петербургского дневника Ан. Тургенева мы находим восторженные отзывы о Шиллере, постоянные отсылки к Гёте, размышления, связанные с чтением Руссо и Шекспира, записи, регистрирующие ход работы над переводом «Макбета» и над самым значительным его произведением — «Элегией» («Урюмой осени мертвящая рука»). Оценить значимость этой литературной тематики можно лишь в общем контексте духовной и творческой биографии Ан. Тургенева, которую мы можем проследить на протяжении шести лет: с 1797 по 1803 г.

На рубеже XVIII и XIX вв. Россия уже становилась полноправной частью Европы и отбирала из общеевропейских проблем те, которые она станет решать в своем дальнейшем культурном движении. С этим-то процессом отбора и связана главная работа, совершенная Ан. Тургеневым в русской культуре. В своей литературной практике едва ли не преимущественное внимание он уделял переводам, многие из которых лишь замыслились — и не были выполнены. Но сама избирательная деятельность духа, сама смена духовных пристрастий не осталась бесследной. В выборе предметов для перевода, в смене ориентации с одного западноевропейского литературного течения на другое Ан. Тургенев проделал стремительную эволюцию — в ней оказалось свернуто то литературное движение, которое осуществится затем в России в первой четверти XIX в.

Один из наиболее ранних его переводов — «Отрывок из записок Франклиновых...» (М., 1799) — сделан по прямой указке отца, видевшего пользу книги в ее нравоучительности. Еще не покончив с Франклином, он уже рвался переводить Коцебу, Иффланда, Шписса — популярных в эпоху русского сентиментализма авторов мещанских драм, а уже через год после знакомства с ними, в 1799 г., открыл для себя более высокие эстетические ориентиры: Шиллера, которым бредил, о котором мечтал, отождествляя его героев с собой, и Гёте — прежде всего как автора «Страданий юного Вертера». На фоне бурных энтузиастических порывов, которыми зажигается душа, откликаясь немецкому «Sturm und Drang», Карамзин кажется ему вялым и бледным. Обращаясь к Франции, он решительно отверг Вольтера, скептический рационализм которого претил пылкому шиллерянцу, — зато восторженно принял Руссо с его способностью отдаваться чувствам и тут же анализировать их. Через Шиллера он пришел к Шекспиру — познакомившись с ним сначала в шиллеровском переводе, а затем читая и переводя его по подлиннику. В отличие от многих его современников, в том числе и от Жуковского, он категорически против переделок Шекспира, против сглаживания его текстов во вкусе XVIII в. Заметим, что движение от Шиллера к Шекспиру по сути своей эквивалентно движению от преромантизма к романтизму, который открыл в Шекспире новые принципы поэтики. В последние два года жизни Тургенев начал пристально интересоваться историческими трудами, желая перевести то один из них, то другой. Казалось бы, это шаг в сторону от литературы — но и он совпадает с тем разворотом к историзму, который окажется завоеванием роман-

тиков, осуществится в деятельности Карамзина и станет одной из важнейших черт будущей русской литературы.

В целом литературную деятельность Ан. Тургенева можно рассматривать как своеобразный карамзинизм: но не как эпигонское следование Карамзину, а как отталкивание от него, как стремление преодолеть его традиции и вывести русскую литературу на новые рубежи. В этом стремлении к преодолению творчества Карамзина всегда оставалось для него той необходимой вехой, постоянно оглядываясь на которую было возможно оценить, какое расстояние пройдено, какие новые пространства духа освоены.

Петербургский период представляет собой определенный этап не только литературной активности Ан. Тургенева, но и его душевной биографии. Покидая Москву, он расстался с домашним гнездом, со всем кругом сложившихся дружеских отношений, с привычной укорененностью жизненного уклада. Петербург стал для него испытанием самостоятельностью и свободой, впервые предоставленными ему. Испытание оказалось тяжелым. Пожалуй, это был один из самых критических моментов биографии Ан. Тургенева, заставивший его всерьез усомниться в своей духовной состоятельности.

Кризису, пережитому Ан. Тургеневым в Петербурге, во многом способствовала история его отношений с Екатериной Михайловной Соковниной (ум. в 1807 г., по другим сведениям — в 1809 г.). С семейством Соковниных, состоявшим из матери, Анны Федоровны (урожд. Арсеньевой, р. 1758), четверых сыновей — Михаила, Николая, Павла и Сергея и трех дочерей — Варвары, Екатерины и Анны (1784—1873), Андрей и Александр Тургеневы были хорошо знакомы уже в 1799 г. Анна Михайловна сделала предметом увлечения обоих братьев, а в известной степени и Жуковского, который тоже стал бывать у Соковниных. Андрей Иванович, по-видимому, пожертвовал своим чувством в пользу брата. Ко времени отъезда в Петербург у него начался роман с Екатериной Михайловной. Судя по всему, Андрей Иванович подал ей ложную надежду — и, конечно же, не намеренно. Можно предположить, что в обращении с нею он проявил ту самую пылкость, которой так восхищался в излюбленных персонажах, — и пробудил в ней серьезное чувство, не вполне разделяемое им самим.

Знаменательно, что письма Екатерины Михайловны, которые он мог хранить и перечитывать в оригинале, Тургенев считал нужным переписать в свой дневник. В сентименталистскую эпоху ведение дневника, с одной стороны, будучи актом интимным, с другой стороны, оказывалось смежным с литературным творчеством, в котором дневниковая форма получает статус едва ли не жанра. Кроме того, в это время Тургенев читает и перечитывает романы в письмах — «Вертера» и «Новую Элоизу», на фоне которых письма Соковниной, включаемые в состав дневника и соседствующие с рефлексией адресата по поводу этих писем, составляют единый с дневником документ, получающий благодаря их включению новый психологический объем.

Мы привыкли иронически относиться к подражанию литературным героям. История, разыгравшаяся между Ан. Тургеневым и Е. М. Соковниной, заставляет взглянуть на это серьезнее — и увидеть здесь культурную проблему. Любимыми и с детства чтимыми авторитетами для Ан. Тургенева и его окружения были Иван Петрович Тургенев и его ближайшие друзья: Иван Владимирович (1756—1816) и Петр Владимирович (ум. 1805) Лопухины. Масоны, сподвижники Новикова, они передали младшему поколению традицию самоанализа, самовоспитания и — совершенно особое отношение к литературе, учившее видеть в книге воспитателя и наставника, причем не в отвлеченно-умственном, а в конкретно-практическом смысле. Для младшего поколения место духовной литературы заняла светская: И. П. Тургенев находит образец самопознания у Иоанна Масона, Ан. Тургенев — у Жан-Жака Руссо. Но прежним осталось само отношение к книге: ее продолжали воспринимать не иначе как прямое руководство в жизненной и душевной практике. Приверженец энтузиастического идеа-

ла, постоянно корящий себя в холодности и неспособный ответить на им же разбуженное чувство, Ан. Тургенев оказался выразителем и великого пафоса, и великой беды русской культуры, стоящей на пороге XIX столетия: настоятельной потребности воплотить в жизнь то, что избрано духом,— и незнания путей к этому воплощению.

Текст дневника Ан. Тургенева печатается по автографу, который хранится в Рукописном отделе ИРЛИ АН СССР, ф. 309 (братьев Тургеневых), № 272, л. 14—51.

В иностранных текстах сохраняется орфография подлинника.

Отрывки из публикуемой здесь части дневника впервые печатались в следующих работах:

Истрин В. М. Дружеское литературное общество 1801 г.— Журнал министерства народного просвещения. 1910, № 8, отд. 2, с. 281 («Сегодня апреля 8-е ∞ когда так этому быть должно!»)

Истрин В. М. Младший тургеневский кружок и Александр Иванович Тургенев.— Архив братьев Тургеневых. Вып. 2. Письма и дневник Александра Ивановича Тургенева... СПб., 1911, с. 18, 32, 87, 107, 108, 109, 110, 111 («Характер матушки ∞ добрее, благороднее»; «В дороге имел блаженные ∞ и наслаждался»; «Новая Элоиза будет моим code de morale ∞ затвердить в сердце ее правила»; «Вы хотите жертвовать ∞ нежели я есть»; «Не может быть, а верно ∞ определить на что-нибудь другое»; «Мое сердце так ново ∞ желать тебя одного»; «Знай, друг мой, ∞ возвратись меня целовать»; «Бывали такие минуты ∞ я забываюсь»; «Mais quand vous reviendrez, je serai déjà trop agée pour vous»; «Я после того начала ∞ сестра и матушка»; «Ах, друг мой! ∞ я люблю ее»; «Я прочла, мой друг ∞ более простоты души»; «Воспоминания о прошедшем ∞ достигну спокойной пристани»; «Я еще не читал этих слов с таким чувством, как теперь»; «Опять убивающая мысль ∞ в самом деле так будет. О!»; «О, как мало я всего достоин ∞ оттого, что любит, я —»; «Перечитываю ее письма ∞ я им не пользуюсь»; «Это величайшее пятно ∞ О! что я!»; «Вчера проводил я своих. Имел новые доказательства нежности брата»; «Теперь вдруг пришел я в какой-то восторг ∞ сам не зная, люблю ее»).

Лотман Ю. М. Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени.— Уч. зап. Тартуского государственного университета. Вып. 63. Тарту, 1958, с. 71—72, 72 («Вчера был в концерте ∞ раскусительных людей»; «Из всех писателей ∞ никогда не забуду»).

Заборов П. Р. От классицизма к романтизму.— Шекспир и русская культура. М.—Л., 1965, с. 84, 85 («Вчера я кончил Макбета ∞ посидеть над ним»; «Можно перевести в стихах ∞ простоту свою»).

Стихи Ан. Тургенева, вписанные в дневник, впервые опубликованы:

Фомин А. Андрей Иванович Тургенев и Андрей Сергеевич Кайсаров. Новые данные о них по документам архива П. Н. Тургенева.— Русский библиофил. 1912, № 1, с. 16 («И в двадцать лет уж я довольно испытал!..»)

Поэты начала XIX века. Л., 1961, с. 262, 264, 266 («Ума ты светом озарен...»; «Пусть ей несчастлив я один...»; «Забудем здесь искать блаженства...»).

Имена, названия произведений и цитаты, которые не удалось раскрыть, в комментарии специально не оговариваются.

Сокращения, принятые в комментарии:

Архив братьев Тургеневых. Выпуск 2. Письма и дневник Александра Ивановича Тургенева Геттингенского периода (1802—1804) и письма его к А. С. Кайсарову и братьям в Геттинген 1805—1811 гг. (с введением и примечаниями В. М. Истрина. СПб., 1911.— АТ 2.

Лотман Ю. М. Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени.— Уч. зап. Тартуского государственного университета. Вып. 63. Тарту, 1958.— Лотман.

Письма Ан. И. Тургенева к В. А. Жуковскому и А. Ф. Мерзлякову (публикация В. Э. Вацура и М. Н. Виролайнен).— Жуковский и русская культура. Л., 1987.— Жуковский.

¹ Об А. М. Соковинной.

² В статье «О великом переселении народов, о крестовых походах и о средних веках» (1792) Шиллер рассуждает о том, что в человеческой истории, основавшей покой — необходимую предпосылку культуры — на деспотизме, преумножение зла часто оказывается единственным путем к достижению блага, законного порядка, свободы: «Для деспотически управляемых стран — спасение только в гибели». «Меч вандалов и гуннов, беспощадно косивший на Западе, и мощные народы, занявшие опустевшую арену и вышедшие из тысячелетней войны непобежденными, — вот создатели счастья, которым мы теперь наслаждаемся; таким образом мы обнаруживаем дух порядка в двух самых страшных явлениях, какие только показывает нам История». «Жизнь гибнет лишь для того, чтобы зародилась лучшая жизнь» (пер. Д. Горфинкель).

³ Переводом драмы Шиллера «Коварство и любовь» (1784) Ан. Тургенев занимался еще в 1799 г. К этому году относится начало его увлечения Шиллером.

⁴ Стихотворение Шиллера («An die Freude», 1785). Судя по всему, Ан. Тургенев переводил его, но перевод не сохранился (см.: Жуковский, с. 400, 401; Лотман, с. 72—73). Для Ан. Тургенева и других членов Дружеского литературного общества стихотворение было программным. См. об этом: *Данилевский Р. Ю.* Шиллер и становление русского романтизма. — Ранние романтические веяния. Л., 1972, с. 62—65.

⁵ В доме А. Ф. Воейкова у Девичьего монастыря, как правило, проходили собрания Дружеского литературного общества. В 1801 г. Ан. Тургенев написал стихи «К ветхому поддевическому дому А. Ф. В[оейко]ва»:

Сей ветхий дом, сей сад глухой —
Убежище друзей, соединенных Фебом,
Где в радости сердец клялися перед небом,
Клялись своей душой,
Запечатлев обет слезами,
Любить отечество и вечно быть друзьями.

(Поэты 1790—1810 годов. Л., 1971, с. 238). О доме и саде Воейкова в стихах вспоминали также А. Ф. Мерзляков («[Из письма к А. И. Тургеневу и А. С. Кайсарову]», 17 сентября 1802 г.) и В. А. Жуковский («Тургеневу, в ответ на его письмо. Послание», 1813).

⁶ К этому времени Дружеское литературное общество распалось. Ан. Тургенев, П. Кайсаров, М. Кайсаров и С. Родзянко переехали в Петербург.

⁷ В параграфе LIII «Законов» Дружеского литературного общества указано, что «всякие три месяца должны быть экстраординарные собрания или торжества. Каждый из сих праздников может носить на себе особенное имя. Иной посвящается отечеству, другой — которой-нибудь из добродетелей, третий, например, поэзии, четвертый — благотворительности и проч.» (Журнал министерства народного просвещения. 1910, № 8, отд. 2, с. 278).

⁸ Возможно, к гр. Марии Александровне Толстой (урожд. кн. Голицыной, 1772—1826), жене гр. Петра Александровича Толстого, близкого знакомого Тургеневых.

⁹ Московскими корреспондентами Ан. Тургенева кроме его родных были В. А. Жуковский, А. Ф. Мерзляков, А. С. Кайсаров, Е. М. и А. М. Соковины.

¹⁰ В служебные обязанности Ан. Тургенева входили переводы текстов с иностранных языков.

¹¹ С Петром и Михаилом Кайсаровыми, на одной квартире с которыми Ан. Тургенев поселился вскоре после переезда в Петербург.

¹² Яков Андреевич Галинковский (1777—1845) — выпускник Московского университетского благородного пансиона, поэт, критик, эстетик. С 1802 г. издатель журнала «Корифей, или Ключ литературы», посвященного вопросам истории и теории искусства. Впоследствии — член «Беседы любителей русского слова». См. о нем: *Лотман Ю. М.* Писатель, критик и

переводчик Я. А. Галинковский.— XVIII век. М.— Л., 1959, сб. 4, с. 239—256.

¹³ Возможно, к кн. Наталье Петровне Голицыной (урожд. Чернышовой, 1741—1837).

¹⁴ Возможно, речь идет о неопубликованных стихах Павла Соковнина, брата Е. М. Соковниной.

¹⁵ Т. е. в доме Николая Петровича Свечина и его жены Марии Николаевны (в девичестве Вельяминовой, ум. 1821), племянницы В. А. Жуковского, бывшей предметом его первого увлечения. В письмах к Жуковскому из Петербурга Ан. Тургенев подробно отчитывается о своих визитах к Свечинным. Время, проведенное у них 13 декабря, он описывает в письме от 15 декабря 1801 г. (см.: Жуковский, с. 380—381).

¹⁶ Вальян (F. Levailant, 1753—1824) — французский путешественник, натуралист, автор «Путешествия в глубь Африки... в 1780—1783 гг.» («Voyage dans l'intérieur de l'Afrique par le Cap de Bonne-Espérance, dans les années 1780—1783», 1790) и «Второго путешествия в глубь Африки в 1783—1784 гг.» («Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique dans les années 1783—1784», 1796). 15 декабря 1801 г. Ан. Тургенев сообщил Жуковскому: «Мы много смеялись над Вальяном, который жлет, кажется, без милосердия». Современники считали, что в рассказах Вальяна много грубых преувеличений (как выяснилось впоследствии, такое мнение часто было безосновательным).

¹⁷ Ссоры, о которых здесь говорится, вероятно, были вызваны мнительностью Родзянки, вскоре развившейся в душевное заболевание. (Подробнее об отношениях Ан. Тургенева с Родзянкой см.: Истрин В. М. Младший тургеньевский кружок и Александр Иванович Тургенев.— АТ 2, с. 45—48).

¹⁸ «Траур, или Утешенная вдова» — комедия в стихах Я. Б. Княжнина (1795). Судя по всему, зимой 1801—1802 гг. она ставилась на сцене Московского благородного пансиона, но участие сестер Соковниных в этой постановке маловероятно. Ср. в письме Ан. Тургенева от 21 декабря 1801 г. по поводу другой пьесы: «Неужели вы можете надеяться, что Кат[ерина] М[ихайловна] и А[нна] М[ихайловна] играть согласятся в Пансионе? Я уверен, что и в голову никому не может из вас прийти такой вздорной мысли, и одно предположение об этом было бы для них оскорбительно» (Жуковский, с. 383, 386).

¹⁹ Жуковский был поверенным в отношениях Ан. Тургенева с Е. М. Соковниной.

²⁰ Е. М. Соковнина имеет в виду главу «Виндзорский парк» из «Писем русского путешественника» (М., 1801, ч. VI, с. 203—207): «А слава?..... Говорят, что она есть последнее утешение любовью растерзанного сердца (...) Жизнь наша делится на две эпохи: первую проводим в будущем, а вторую в прошедшем».

²¹ Эти письма Ан. Тургенева к Жуковскому не сохранились.

²² См. коммент. 13.

²³ См. коммент. 20.

²⁴ Роман в письмах Ж.-Ж. Руссо «Юлия, или Новая Элоиза» («Julie, ou la Nouvelle Héloïse», 1761).

²⁵ «Новая Элоиза», ч. I; письмо XLVIII.

²⁶ Герой «Новой Элоизы».

²⁷ В. А. Жуковский.

²⁸ «Новая Элоиза», ч. II, письмо XI («Итак, это правда: моя душа еще не замкнулась для радостей, и луч света еще может в нее проникнуть!...»).

²⁹ В декабре 1801 г. гр. Виктор Павлович Кочубей (1768—1834) управлял Коллегией иностранных дел.

³⁰ Вероятно, у Варвары Семеновны Путятиной (урожд. Качаловой), сестры матери Ан. Тургенева, Екатерины Семеновны Тургеневой (урожд. Качаловой, ум. 1824).

³¹ «Новая Элоиза», ч. II, письмо XXVII.

³² Карл Моор — герой драмы Шиллера «Разбойники» («Die Räuber», 1781). С 1799 г. в беседах с друзьями и в дневниковых записях Ан. Тур-

гениев постоянно обращается к этой драме и ее главному герою, характер которого он воспринимал как родственный себе. Посвященные этому цитаты из дневников Ан. Тургенева см.: АТ 2, с. 78—81; Лотман, с. 72—74.

³³ Кн. Петр Борисович Козловский (1783—1840) — товарищ Ан. Тургенева по службе в Московском архиве коллегии иностранных дел, впоследствии посланник в Штутгарте и Турине. В 1801 г. был отправлен отцом в Петербург. В письме к родителям от 25 декабря 1801 г. (АТ 2, с. 491—492) Ан. Тургенев просил их оказать содействие Козловскому, которого он нашел больного желчной горячкой, без денег и без медицинской помощи, живущего по приказанию отца в казармах, среди пьянствующих офицеров. 10 января 1802 г. Ан. Тургенев сообщил родителям, что Козловский выздоровел (ИРЛИ, ф. 309, № 4231, л. 38). См. о Козловском: *Вяземский П. А.* Остафьевский архив. Т. 3. СПб., 1899, с. 551—554 (примеч. В. И. Сантова); *Френкель Б. Я.* Петр Борисович Козловский. Л., 1978.

³⁴ «Новая Элоиза», ч. III, письмо XVIII.

³⁵ 15 января 1800 г. Ан. Тургенев записал в дневнике: «Я думал, что естли бы я имел *отчаянную для меня* болезнь, как бы я хотел жить.— Не имея никаких сродников, никаких людей, интересующихся обо мне, особливо выспих меня, желал бы я нанимать с одним каким-нибудь слугою и с собакой одну горенку, быть неизвестным совершенно, не быть в службе, ни от кого не зависеть и не иметь никакого дела, получая в год доходу руб. 1000. Я был бы *один*, совершенно *один* в целом мире, услаждал бы душу свою одними благодеяниями неимущим, особливо отягченным многочисленным семейством, малолетними детьми. Утешить несчастного отца — накормить голодных младенцев и доставить покойной сон родителям, окруженным бедными маленькими детьми, но никогда не открываться им — ах! Это и теперь заставляет меня плакать, это бы могло доставить мне и самому, бедному и унылому, покойной сон. Но только никто бы не должен знать обо мне, никому бы не было до меня дело, я бы был один в шумном городе; испытал бы, может ли природа, весна дать наслаждение человеку одинокому, истинно несчастному, одним словом, мне в моем положении.— По утрам я бы скитался по улицам туда и сюда, чтобы заглушить себя, искал бы несчастных, чтобы ввечеру доставить себе покойной, приятной сон. Это для меня кажется одним из самых ужаснейших зол, но и тут есть утешение. Боже!» (ИРЛИ, ф. 309, № 271, л. 36 об.— 37 об.).

³⁶ Мечты о путешествии и о сочинении, его описывающем, явно связаны с чтением «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина (ср. дневниковую запись от 15 декабря 1801 г.). Судя по письму от 5 января 1802 г., в котором Ан. Тургенев делится своими планами с Жуковским, «журнал путешествия» он думал писать совместно с ним (Жуковский, с. 389—390).

³⁷ В Никольском соборе в Петербурге.

³⁸ Митрополит Новгородский и Санктпетербургский Амвросий (Подобедов, 1742—1818).

³⁹ Вероятно, Ан. Тургенев сравнивает митрополита Амвросия с митрополитом Московским Платоном (Левшиним, 1737—1812). Ср. в его письме к А. Кайсарову из Вены от 26 декабря 1802 г.: «Сейчас вспомнил я то счастливое Рождество, когда мы все были у Троицы (...). Помнишь ли, что мы слушали тогда проповедь прекрасную Платона, которая до слез меня тронула, как он возгласил: „Отец!“» (АТ 2, с. 49—50).

⁴⁰ Это стихотворение Ан. Тургенева, как и другие его стихи, записанные в публикуемом здесь фрагменте дневника, при жизни Ан. Тургенева не печаталось. Указания на первые публикации см. в преамбуле к комментарию.

⁴¹ «Эмиль и Софи, или Одинокие» («Emile et Sophie, ou les Solitaires», 1780) — «добавление» к роману-трактату Ж.-Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании» («Emile, ou de l'Education», 1762).

⁴² «Эмиль и Софи...», письмо I.

⁴³ Т. е. на свои деньги.

⁴⁴ В «Эмиле и Софи...» Руссо переселяет своих героев из провинции в Париж. Круговорот светской жизни разрушает их счастье.

⁴⁵ Цитата из «Страданий юного Вертера» («Die Leiden des jungen Werthers», 1774) Гёте (Книга первая, письмо от 21 июня: «Но увы, когда мы достигаем цели, когда „там“ становится „здесь“, все оказывается прежним, и мы снова сознаем свое убожество, свою ограниченность, и душа наша томится по ускользнувшей усладе». Здесь и далее цитаты из «Вертера» даны в переводе Н. Касаткиной.) То же место из «Вертера» Ан. Тургенев цитирует 30 января 1802 г. в письме к Жуковскому (Жуковский, с. 396).

⁴⁶ 11 января 1801 г. Ан. Тургенев писал родителям, со слов гр. Кочубея, что его отправляют в Вену курьером с депешами (ИРЛИ, ф. 309, № 1231, л. 40—40 об.). Отъезд состоялся 6 февраля, а уже 14 марта Ан. Тургенев вернулся в Петербург.

⁴⁷ Замысел, конечно, связан с «Письмами русского путешественника» Н. М. Карамзина. Журнал в виде писем к Мерзлякову и Жуковскому Ан. Тургенев начал писать только летом 1802 г. в Карлсбаде (последняя запись относится к 28 октября). Обидевшись на своих адресатов за долгое отсутствие писем от них, 14 января 1803 г. Ан. Тургенев отправил журнал брату Александру в Геттинген, где тот в это время учился (ИРЛИ, ф. 309, № 1239, л. 59 об.). Сейчас этот журнал хранится в ИРЛИ (ф. 309, № 1240).

⁴⁸ Сестра М. Н. Свечиной, жившая в ее доме, — Авдотья Николаевна Вельяминова (впоследствии в замужестве — Арбенева, 1786—1831).

⁴⁹ П. С. Кайсаров (1783—1844), позднее — генерал, герой 1812 года.

⁵⁰ Далеко не все письма, о которых говорит Е. М. Соковнина, сохранились. Сохранившиеся письма см.: Жуковский, с. 377—389.

⁵¹ «Абюфар, или Арабская семья» — трагедия французского драматурга Ж.-Ф. Дюси (Ducis) (1778).

⁵² Здесь речь идет о письме Ан. Тургенева к Жуковскому от 26 декабря 1801 г.: «Я совсем лишился спокойствия. Что будет, наконец, с ней в случае неудачи, которая так возможна? Я люблю ее. — Читаешь ли ты ее записки? Читай всякую. Это нужно, чтоб и ты знал. Я невесел от болезни и от этих мыслей, и теперь очень рассердиться готов на все» (Жуковский, с. 387—388).

⁵³ Е. М. Соковнина сдержала свое слово: замуж она не вышла.

⁵⁴ Оперную и концертную певицу, актрису итальянской труппы, приехавшую в Россию в 1797 г. и пользовавшуюся необыкновенным успехом. Подлинное ее имя — Maciurletti, Teresa — подвергалось разнообразным искажениям. В архивах императорских театров она значилась как Magiorletti.

⁵⁵ Фердинанд-Антон Диц (Titz, 1742—1810) — скрипач-виртуоз и композитор, в 1771 г. переехал в Россию и был принят в петербургский придворный оркестр. В середине 1790-х годов впал в умопомешательство, причиной которого была несчастная любовь, однако не переставал выступать и сочинять музыку. И. И. Дмитриев поместил в «Аонидах» (1798—1799, кн. 3, с. 114) «Стихи на игру Дица»:

Что слышу, Диц! смычок, тобой одушевленный,
Поет, и говорит, и движет всех сердца!
О сын гармонии, достоин ты венца
И можешь презирать язык обыкновенный!

Стихи сопровождаются примечанием: «Сей превосходный музыкант, к удивлению всех, вдруг перестал говорить и уже близ года наблюдает глубокое безмолвие, не переставая при том восхищать по-прежнему игрой своей».

⁵⁶ См. коммент. 46.

⁵⁷ В. М. Соковнина — сестра Е. М. и А. М. Соковниных. Не в силах пережить смерть отца, она хотела уйти в монастырь, но, не встретив сочувствия матери, бежала из дома. Бегство и пострижение в монахини В. М. Соковниной описано в брошюре Г. Пясецкого «Жизнеописание блаженной памяти игумении и схимонахини Серафимы» (Орел, 1886). Исто-

рия В. М. Соковниной, которую Ан. Тургенев узнал 18 сентября 1800 г. от П. С. Кайсарова, поразила его воображение. Он уделил ей несколько страниц в своем дневнике (ИРЛИ, ф. 309, № 271, л. 71—73 об.) и в письме к Жуковскому от 20 сентября 1800 г., в котором он признается, что задумал посвятить В. М. Соковниной свой перевод «Вертера», и сообщает текст этого посвящения: «Тебе, которая навсегда отказалась от радостей мира, чтобы проливать слезы о незабвенном родителе; которая, получивши от неба сердце, умела любить нежно, познала всю сладость сего драгоценнейшего дара Небес и, наконец, посвятила его вечной горести до блаженного соединения с тем, для кого оно билось, — тебе посвящаю это изображение пламенной, злополучной страсти!» и т. д. (см.: Жуковский, с. 371—373). В черновом виде это посвящение дважды записано в дневнике Ан. Тургенева между 18 сентября и 3 октября 1800 г. (ИРЛИ, ф. 309, № 271, л. 72 об.—73 об.).

⁵⁸ К Николаю (1789—1872) и Сергею (1792—1827) Тургеневым.

⁵⁹ Село Саввинское — подмосковная И. В. Лопухина.

⁶⁰ П. В. Лопухина.

⁶¹ Ср. в «Страданиях юного Вертера»: «Воображение наше, по природе своей стремящееся подняться над миром, вскормленное фантастическими образами поэзии, рисует себе ряд людей, стоящих неизмеримо выше нас, и все, кроме нас, кажется нам необыкновенным, всякий другой человек представляется нам совершенством. И это вполне естественно. Мы на каждом шагу чувствуем, как много нам недостает, и часто видим у другого человека то, чего лишены сами, приписывая ему свои собственные качества, с несокрушимым душевным спокойствием впридачу. И вот счастливое порождение нашей фантазии готово. Зато когда мы неуверенно и кропотливо с трудом пробиваемся вперед, то нередко обнаруживаем, что, спотыкаясь и плутая, мы забрались дальше, чем другие, плывя на всех парусах, и тут, поравнявшись с другими или даже опередив их, испытываем чувство подлинного самоутверждения».

⁶² М. Г. Альтшуллер и Ю. М. Лотман, комментируя это стихотворение, отмечают, что оно «представляет собой — впервые в русской поэзии — реализацию одной из основных тем романтической лирики: раннего разочарования и преждевременной старости души. Если Батюшков и Милонов разрабатывали тему преждевременной смерти, то Андрей Тургенев ввел в русскую поэзию мотив духовной смерти, гибели надежд и упований» (Поэты 1790—1810-х годов, с. 825).

⁶³ Вероятно, стихи полемически соотносятся со стихотворением Карамзина «К милости», высоко ценившимся в Дружеском литературном обществе. Отказываясь от царской милости, Ан. Тургенев предлагает путь тираноборчества. Подробнее об этом см.: Поэты 1790—1810-х годов, с. 825—826; Поэты начала XIX века. Л., 1961, с. 592—595.

⁶⁴ Ан. Тургенев действительно приступил к переводу сочинения В. Архенгольца «Англия и Италия» (1785, вторая редакция — 1787). О работе над переводом он пишет родителям 12(24) сентября 1802 г., в дневнике 13(25) сентября 1802 г. и в письме к А. С. Кайсарову 10(22) декабря 1802 г. (ИРЛИ, ф. 309, № 1238, л. 31; № 1239, л. 9 об.; № 840, л. 26 об.). Работа прекратилась в январе 1803 г., когда Ан. Тургенев узнал, что книга уже переведена — см. письмо Жуковскому из Вены от 31 декабря 1802 г. (12 января 1803 г.) в кн.: Жуковский, с. 418. Книга «Англия и Италия, или Историческое и политическое описание сих государств; сочинение г. Архенгольца; перевод с немецкого В. К. 6 частей» вышла в Москве в 1801 г.

⁶⁵ О каком Циммерманне идет речь — неясно. Это могла быть какая-либо книга Иоганна-Якоба Циммерманна (1644—1693), последователя мистического учения Я. Бёме, интерес к которому был устойчив в старшем тургеневском кружке, Иоганна-Георга Циммерманна (1728—1795), философа и врача, автора трактатов «Об уединении» и «О национальной гордости», или же Генриха Циммерманна, немецкого путешественника XVIII в., в 1782 г. опубликовавшего «Кругосветное путешествие с капитаном Куком».

⁶⁶ Елизавета Семеновна Сандунова (1772[1777?]-1826), оперная и концертная певица, а также драматическая актриса, была предметом увлечения Ан. Тургенева еще в 1799—1800 гг. В 1800 г., занимаясь переводом драмы Шиллера «Коварство и любовь», он мечтал, чтобы Сандунова сыграла в ней главную роль.

⁶⁷ «Выду я на реченьку» — песня на слова Ю. А. Нелединского-Мелецкого (1796), два первых стиха которой взяты из народной песни. Многие русские народные песни в литературных обработках получили широкое распространение благодаря исполнению Сандуновой.

⁶⁸ Песня А. Ф. Мерзлякова (написана не позднее 1802 г., впервые опубликована в «Журнале отечественной музыки» на 1806 год, издаваемом Д. Кашиным». М., 1806, № 4, с. 8—9), в основании которой — народный текст.

⁶⁹ Иван Андреевич Вейдемеер (1752—1820) — ближайший друг Тургеневых, писатель, в 1811—1812 гг. — член Государственного Совета.

⁷⁰ Стихи из песни А. Ф. Мерзлякова «Чернобровый, черноглазый», либо цитируемые неточно, либо передающие редакцию, более раннюю, чем печатная.

⁷¹ Возможно, эти стихи были сочинены ко дню рождения А. Ф. Мерзлякова (17[28] марта).

⁷² В начале XIX в. описание прогулки стало устойчивой литературной формой, практиковавшейся Н. М. Карамзиным, позднее — К. Н. Батюшковым.

⁷³ «Элегия» («Угрюмой осени мертвящая рука...») — самое значительное литературное произведение Ан. Тургенева, опубликованное в «Вестнике Европы» (1802, № 13, с. 52, с подписью «-въ») с примечанием Карамзина, рекомендовавшего читателям «сочинение молодого человека», который со временем «будет, конечно, оригинальнее в мыслях и оборотах». Вместе с «Сельским кладбищем» В. А. Жуковского (первая редакция — 1802) это стихотворение стоит у истоков новой, реформированной элегии. «Элегия» Ан. Тургенева сохранит свою актуальность и в пушкинскую эпоху (о ней будет вспоминать в своем дневнике Кюхельбекер, первый стих ее будет перефразирован в лицейской элегии Пушкина «Осеннее утро»).

⁷⁴ 10 апреля 1801 г. Ан. Тургенев записал в дневнике: «В пятницу на св[ятой] нед[еле] (т. е. 29 марта.— М. В.) Александр (Тургенев.— М. В.) показывал им (Соковинным.— М. В.) недоконченную „Элегию“.— Нескольким времени спустя я встретился с ними у мебельных лавок; и что говорил там, для того сюда не вписываю, что никогда снова не забуду. О разум! о сердце! о — человек!!! О философия! о хладнокровие! О Я!!!» (ИРЛИ, ф. 309, № 272, л. 4 об.).

⁷⁵ Цитата из «Страданий юного Вертера» (книга вторая, письмо от 21 августа). Более широкий контекст: «Я выхожу за город тем самым путем, по которому впервые вез Лотту на танцы,— все тогда было поинимум! И все, все миновало! Ни намека на прежнее, ни тени тех чувств, которыми тогда билось мое сердце. То же должен испытывать дух умершего, возвращаясь на развалины сгоревшего замка, который он, будучи владетельным князем, в расцвете сил воздвиг и украсил всеми дарами роскоши, а умирая, с упованием завещал своему любимому сыну».

⁷⁶ Неточная цитата из «Страданий юного Вертера». У Гёте: «Die Blüten des Lebens sind nur Erscheinungen» («Цветы жизни одна видимость»). И далее: «Сколько из них облетает, не оставив следа! Плоды дают лишь немногие, и еще меньше созревает этих плодов! (...) неужто мы презрём, оставим без внимания зрелые плоды, дадим им сгнить, не вкусив их!» — Книга первая, письмо от 28 августа).

⁷⁷ Рефрен стихотворения Гёте «Миньона» («Mignon», 1784), вошедшего в роман «Годы учения Вильгельма Мейстера». В 1817 г. стихотворение было переведено Жуковским (с заглавием: «Мина. Романс»).

⁷⁸ В начале февраля 1802 г. родители Ан. Тургенева вместе с Ал. И. Тургеневым и А. С. Кайсаровым приехали в Петербург и пробыли там до 22 апреля.

⁷⁹ К этому времени Ан. Тургенев уже был знаком с творчеством Шекспира: 30 января 1802 г. он сообщал Жуковскому и Мерзлякову, что прочел «Макбета» в переводе Шиллера (Жуковский, с. 395). Теперь же, по всей видимости, он приступил к чтению Шекспира в подлиннике.

⁸⁰ Торжественное собрание Дружеского литературного общества 7 апреля 1801 г. было посвящено Отечеству (см. коммент. 7). 15 декабря 1801 г. Ан. Тургенев писал Жуковскому: «Я бы желал, чтобы дни двух торжеств наших, 1-й — 7-го апр[еля], другого не помню, каждый из нас праздновал, где бы он ни был. (...) Вообрази, что один, напр[имер], будет в Париже, другой в Лондоне, 3-й в Швеции, четв[ертый] в Москве, 5-й в П(етер)бурге и что все они в эти дни духом своим будут вместе. Каждый будет знать, что все, не говоря члены собрания, но душевные друзья его, о нем думают! (...) Праздник такой довольно, если будет состоять и в том, если всякий вспомнит о всех своих сочленах, подумает о том, чему посвящено было торжество, и выпьет за здоровье их с тамошними приятелями» (Жуковский, с. 381—382).

⁸¹ Неточная цитата из «Страданий юного Вертера». У Гете: «Damals sehnt' ich mich in glücklicher Unwissenheit hinaus in die unbekannte Welt, wo ich für mein Herz so viele Nahrung, so vielen Genuß hoffte, meinen strebenden, sehrenden Busen auszufüllen und zu befriedigen. Jetzt komme ich zurück aus der weiten Welt — o, mein Freund, mit wieviel zerstörten fehlgeschlagenen Hoffnungen, mit wieviel zerstörten Plänen!» («Тогда, в счастливом неведении, я стремился в незнакомый мне мир, где чаял найти столько пищи для сердца, столько радостей, насытить и умиротворить мою алчущую, мятущуюся душу. Теперь, мой друг, я возвратился из дальнего мира с тяжким бременем несбывшихся надежд и разрушенных намерений!» — Книга вторая, письмо от 9 мая). Конец этого отрывка Ан. Тургенев неточно цитирует в письме к Жуковскому от 22 января 1802 г. (Жуковский, с. 392).

⁸² Еще 3 февраля 1802 г. Ан. Тургенев жаловался Жуковскому: «Все, видно, отступаются, брат, от Собрания. Теперь и Кайсаровы против, и все, и ты, кроме меня. Как мне больно, что не все так о нем думают, как я. Все теперь против его поднимаются» (Жуковский, с. 399).

⁸³ В альманахе «Утренняя Заря. Труды воспитанников Университетского Благородного пансиона», выходявшем в 1800—1808 гг., печатались Жуковский, Ал. И. Тургенев, С. Е. Родзянко. В мае 1802 г., когда работа над «Элегией» была завершена, Ан. Тургенев раздумал печатать ее в «Утренней Заре» и писал Жуковскому: «Что если бы напечатать ее в „Вестнике“? Но надобно сделать так, чтобы Карам[зин] не сделал этого для меня и потому, что, будучи знако[м], совестно было бы отказать, а чтобы он сам захотел: а это, кажется, трудно и почти невозможно» (Жуковский, с. 406). «Элегия» была опубликована в «Вестнике Европы» (см. коммент. 73).

⁸⁴ Насколько уважительным и любовным было отношение младших Тургеневых к отцу, настолько же сдержанным было их отношение к матери. Она была женщина малограмотная, чрезвычайно неуравновешенная, в высшей степени озабоченная карьерным продвижением своих детей и соблюдением ими внешнего благочестия (См. о ней: *Истрин В. М.* Младший тургеневский кружок и Александр Иванович Тургенев. — АТ 2, с. 17—20).

⁸⁵ Интерес к драмам А.-В. Иффланда относится к 1798—1799 гг. В октябре — декабре 1798 г. Ан. Тургенев и В. А. Жуковский собирались перевести пьесу Иффланда «Элиза фон Вальберг» («Elise von Walberg», 1792) и его комедию «Старые холостяки» («Hagestolzen», 1793) (см.: Жуковский, с. 360—362).

⁸⁶ Строка из стихотворения Ан. Тургенева, записанного им в дневник 10 апреля 1801 г. («Стихи А. М. С[оковнин]ой. На неверность друга». — Поэты 1790—1810-х годов, с. 237).

⁸⁷ Видимо, слуга в московском доме Тургеневых.

⁸⁸ Вероятно, у И. А. Вейдемеера (см. коммент. 69).

⁸⁹ «Послание Элоизы к Абеляру» («Epistle of Eloisa to Abelard»)

А. Попа (1717). Замысел этого перевода Ан. Тургенев вынашивал вплоть до 1803 г., когда просил Жуковского: «Брат, оставь мне „Элоизу“ (...) Я (...) о ней много думал» (Жуковский, с. 420). Уже после смерти Ан. Тургенева, в 1806 г. «Послание Элоизы к Абеяру» было переведено Жуковским.

⁹⁰ См. коммент. 78.

⁹¹ Елена Вальвиль-Фрожер — актриса петербургской французской труппы, играла роли горничных и служанок. См. о ней в «Записках» Ф. Ф. Вигеля (Т. 1. М., 1891, с. 151—156, 185).

⁹² Тургенев переводил «Макбета» с подлинника и уже 17 мая начерно перевел его целиком. В Вене он собирался снова заняться «Макбетом», но, судя по всему, не вернулся к этой работе. Перевод не сохранился. Подробную историю перевода см. в кн.: Шекспир и русская культура. М.—Л., 1965, с. 83—85 (статья П. Р. Заборова).

⁹³ Речь идет о первой жене Карамзина — Елизавете Ивановне (урожд. Протасовой, 1767—1802).

⁹⁴ Комедию Шекспира «Сон в летнюю ночь» (1596).

⁹⁵ «Генрих IV» — хроника Шекспира (часть первая — 1597; часть вторая — 1598), написанная стихами и прозой.

⁹⁶ 2 июля 1801 г. Ан. Тургенев записал в дневнике: «Несколько времени как пришла мне мысль написать послание побочного сына к отцу его. (...) Видал его в кругу вельмож, в пышности: между тем безвестный, но честный гражданин». И далее: «Сын законный — Возвращение нежности (фр.) — счастье в одной природе» (Лотман, с. 70). Там же см. подробно о замысле этого произведения.

⁹⁷ По окончании Благородного пансиона Жуковский поступил на службу в Московскую Соляную контору, но через два года у него возникли неприятности. Несмотря на то что друзья уговаривали его не уходить в отставку, а И. П. Тургенев брался уладить его дела, 30 апреля 1802 г. Жуковский уволился из конторы.

Публикация и комментарий М. Н. Виролайнен

Исикава Такубоку

ДНЕВНИК, НАПИСАННЫЙ ЛАТИНИЦЕЙ

Апрель, Токио
район Хонго, квартал Морикава,
№ 1, Синсака
№ 350, в доме Гайхэйкан
7-е апреля, среда

По чистому небу несется оглушительный страшный западный ветер. Окна третьего этажа слабо дребезжат. Через щели сыпется, шелестя, песчаная пыль, занесенная с далекой улицы. Белые облака на взлохмаченном небе совершенно неподвижны. После полудня ветер медленно стихает.

Совсем весеннее солнце согревает оконные стекла, в такие дни если нет ветра, то обливаешься потом. Вошел старый библиотечкарь, который всегда навещает меня, и, вытирая нос рукой, сказал: «Сильно задувает. За сегодня вся сакура в Токио распустится. Хорошая погода, хоть и ветрено».

«Наконец-то весна», — сказал я. Но старик, конечно же, не понимает моих чувств. «Да-да, — говорит этот старик. — Весна для нас с вами, знаете ли, плохое время. Дела с книгами совсем плохи. Наши посетители охотнее ходят гулять, чем читают, и это вполне понятно. А если и читают, то, конечно, недолго».

В кошельке у меня одна пятиеновая бумажка, остатки тех денег, что я занял у издательства¹ в счет следующего жалованья. Целое утро я только об этом и думал, а что поделаешь... Мои мысли, наверное, похожи на чувства людей с деньгами, когда они неожиданно лишаются их. И мои мысли, и их чувства смешны. Но смешны по-разному. Степень радости и огорчения — разные.

Делать все равно нечего, решил попробовать составить таблицу латиницы². Но из таблицы вновь и вновь возникали лица матери и жены, живущих далеко на море, у пролива Цугару, и сердце мое сжималось. «Весна пришла, наступил апрель. Весна! Весна! Цветы распускаются! Вот уже год, как я в Токио! ...Но до сих пор ничего не сделал, чтобы перевезти сюда семью!» С недавнего времени эта мысль по многу раз в день терзает меня...

Почему же я решил записывать дневник латиницей? Зачем? Я люблю свою жену. И именно потому что я люблю ее, я не хочу, чтобы она читала мой дневник. Нет, это ложь! Правда, что люб-

лю, и правда, что не хочу, чтобы она читала,— но эти две правды никак не связаны.

Может быть, я — слабый человек? Нет. Все оттого, что сам институт брака — нелепость. Брак! Какая глупость! И что же делать в таком случае?..

Печально все это!

Открытка от госпожи Тиэко³ из Саппоро, она выздоровела и двадцать шестого прошлого месяца вышла из больницы.

У теннисистов из университета Киото, что живут в соседней комнате, сегодня последний матч. Все они ушли в приподнятом настроении.

Позавтракав, я, как обычно, поехал на трамвае в издательство. Там, в углу большой комнаты вместе со стариками держал корректуру, в половине шестого первая корректура была закончена, и я вернулся домой. <...>

По пути домой решил кое-что купить и поэтому пошел в Хонго. Во дворе университета на деревьях сакуры цветы наполовину распустились за один сегодняшний день.

В мире окончательно наступила весна.

Шум шагов гуляющих, толпящихся на улицах людей почему-то оживил меня. Я не переставал удивляться, откуда так быстро появились все эти прекрасные, одетые в чудесные платья, люди, потоком текущие мимо. «Весна!» — подумал я. И мысли мои улетели к жене⁴ и маленькой Кёко.

Я говорил себе, что к апрелю непременно вызову их сюда. Но не вызвал. Нет, не смог вызвать.

О, сочинительство — мой враг, а моя философия — не более чем сознание того, что я смешон. Я хочу так много. Но не хочу ли я на самом деле чего-то совсем ничтожного? Денег!

Похоже, что теннисисты из соседней комнаты начисто проиграли токийцам. Около восьми часов вместе с Киндайти⁵ отправился смотреть новые движущиеся картины. Человек, дававший объяснения к фильму, совсем сбился. Он напомнил мне одного знакомого тех дней, когда мы еще учились в средней школе Симодомай⁶. Этот человек плоско шутил и смешил публику. А я глядел на него — передо мной выстраивались столы, как они стояли там, в школе, в наш первый год в ней, — и вспоминал Миянага Сакити, который потом опустился на самое дно общества, а мы и не знали об этом. Что-то я слышал о том, что Миянага стал чтецом в синематографе.

Когда я уже после десяти пришел к себе, в соседней комнате раздавался страшный грохот. Кто-то из теннисистов, вернувшись пьяным с банкета, вдребезги разбил лампу и теперь выламывал рамы сёдзи⁷. Одного из компании, Сакауси, я встретил у дверей его комнаты. Когда-то мы вместе учились в последнем классе школы, а теперь он в университете Киото изучает естественные науки, вот уже восемь лет, как мы не виделись. К себе в комнату я зашел с Киндайти, мы до часу ночи болтали как дети, смеялись, шумели. К этому времени в соседней комнате стало тихо.

Весенняя ночь, ночь того дня, когда в городе раскрылись цветы, становилась все темнее, все глубже.

Одинокий, лежал я без сна посреди уснувшего города, считал вздохи тихой весенней ночи и чувствовал, насколько ничтожна и уныла моя жизнь здесь, в тесной, на три с половиной татами⁸, комнатке. И что я такое — одинокий, в тесной комнатке, скованный непонятной усталостью? Последнее открытие человечества — это то, что человек ничего замечательного из себя не представляет!

Как долго... Более двухсот дней живу я в этой тесной комнатке — во власти вялого беспокойства и пустой надежды, будто я сумею отыскать то, что глубоко затронет меня. Сколько же это будет продолжаться?.. Нет!

В постели читаю «Рассказы Тургенева».

8-е апреля, четверг

Они, вероятно, забыли — были очень заняты в соседних комнатах. Но уж одно то, что тебя забыли, — оскорбление. Вполне естественное, кстати, если вспомнить о моих нынешних обстоятельствах. Поняв это, можно смеяться надо всем. Они не приносили мне подноса с завтраком целых два часа с тех пор, как я встал и умылся.

Я задумался. Ведь в таких случаях я всегда лишь смеялся про себя. И ни разу не злился. Потому ли, что по натуре я легкий человек? Навряд ли... Это маска, а если не маска, то нечто еще более жестокое, думал я. Наконец хлопнул в ладоши и позвал горничную.

Небо было спокойным и чистым. На улицах тем временем возникло какое-то веселье, оживление. Ветер кружил в воздухе песчинки и развеивал случайным прохожим платья, надетые по случаю праздника ханами⁹.

Поехал в издательство и в трамвае встретил Хиносаву из Технологического института. Настоящий франт.

В новеньком с иголки костюме западного покроя он сел рядом со мной. На мне ватный халат с дырявыми рукавами. Я, конечно, не мог не сказать что-нибудь ироническое. «Ну, как, ходили любоваться цветами?» — «Да нет, времени не было». — «Ах, вот как! Хорошо», — сказал я. То, что я сказал, было на редкость банально. Это мог бы сказать кто угодно. Обратившись с банальными словами к банальному человеку, я хотел произвести на свет нечто ироническое. И конечно же, можно было не опасаться, что Хиносава поймет это. Он оставался совершенно невозмутимым. Вот что интересно.

Напротив сидели две старухи. «Не люблю токийских старух», — сказал я. «Почему?» — «Посмотришь на них, и как-то не по себе становится. Неприятно. Им не хватает чего-то настоящего, того, что есть во всех деревенских старушках». В этот момент одна из

них, в черных очках, посмотрела на меня. И другие люди стали поглядывать в мою сторону. Мне почему-то стало весело.

«Ах, вот как», — сказал Хиносава, понизив голос.

«Конечно, молодые женщины есть только в Токио, но когда они стареют, в их лицах появляется что-то неприятное».

«Ха-ха!»

«Мне нравится синематограф! А вам?»

«Да я еще не был».

«Это интересно. Сходите. Что это? А вот: одна секунда — свет, другая — тьма. Забавно».

«Это же вредно для глаз». Я ясно прочитал замешательство на лице моего товарища. И не мог не ощутить слабый привкус победы.

«Ха-ха-ха!» На сей раз смеялся я сам.

Я подумал, что надо зашить дыры на халате. В восемь часов вечера один пошел покупать иголку и нитки. Улицы в Хонго были по-весеннему оживлены. Кроме постоянных вечерних лавочек появилось еще множество лотков с цветами.

Люди весело прогуливались, теснясь и толкаясь. Иголку и нитки я так и не купил, и, хотя слышал, что сердце призывает меня: «Остановись, остановись!», я в конце концов вытащил кошелек и истратил все пять иен на этот блокнот, носки, трусы, писчую бумагу и еще два горшка с трехцветными фиалками. Почему, когда я покупаю что-нибудь действительно нужное, я всегда слышу голос: «Прекрати!»... «Останешься без гроша», — говорит этот голос... «Им плохо там в Хакодате», — говорит голос...

С одним горшком фиалок я отправился к Киндайти (...).

Человеческая природа двойственна, в этом нет сомнений. Мой друг — спокойный, чистый, глубоко чувствующий человек, но и вместе с тем болезненно ревнивый, слабый, немного самолюбленный, женственный.

9-е апреля, пятница

Сакура почти расцвела. Теплый, тихий, совсем весенний день, небо вдалеке подернуто дымкой, она всегда появляется весной.

Когда я позавчера пришел домой, то увидел открытку от госпожи Тиэко. Я даже не вспоминал о ней. Отчего же она стала мне так нестерпимо дорога? «Как хочется повидать ее хотя бы один раз, пока она не вышла замуж!» — подумал я.

Госпожа Тиэко! Какое чудесное имя! Грациозное, легкое, как походка молодой женщины. Звонкий голосок. Целых два раза беседовали с ней наедине. Один раз — в доме директора школы Отакэ, когда я уходил, подав прошение об увольнении. Другой — в комнате Ятигасира, с окном, затянутым занавесками цвета креветок, когда я закончил «Стремления»¹⁰. И то и другое происходило в Хакодате.

Ах, с тех пор как мы расстались, прошло двадцать месяцев!

Сегодня в издательстве быстро прогнали одну корректуру, в пять часов вечера я возвратился домой.

Ночь. Ужасно хочется выйти, с трудом сдерживаюсь.

В поезде я видел девочку, очень похожую на Кёко, какой она была весной прошлого года, когда мы с ней расставались. Девочка дула в резиновую свистульку и посматривала в мою сторону, весело смеялась и прятала личико. Она была так мила, что мне захотелось ее обнять.

Лицо ее матери было таким, каким я представлял себе лицо моей мамы в молодости. Нос, щеки, глаза, все было похоже. Но лицо мамы совсем не было красивым.

Весенняя ночь, сладкая как молоко! Пришли милые письма от друзей.

В отдалении слышна песня лягушки. Ах! Первая лягушка в году. Эта песня напомнила мне садик у дома Синагава, моего учителя в Одзакі пять лет назад, а еще госпожу Хотта Хидэ-ко¹¹ на пляже в Кунэо совсем недавно.

В постели читал рассказы из свежего номера «Тюокорон»¹².

10-е, суббота

Ночью я до четвертого часа читал и писал в постели, сегодня встал после десяти. По чистому небу летит, кружа, южный ветер.

То, что недавние рассказы стали не чем иным, как новой формой зарисовок из повседневной жизни...¹³ нет... то, что нам как-то расхотелось читать их — что мы разочаровались, — показывает: философия натурализма как мировоззрение постепенно сходit на нет.

Времена изменились! Нельзя отрицать, что натурализм был той философией, которой мы домогались с огромным пылом. Однако исподволь мы стали обнаруживать в нем логические противоречия. И когда, преодолев эти противоречия, двинулись дальше, то меч в наших руках перестал быть мечом натурализма... По крайней мере я не могу более удовлетвориться индифферентной позицией. Отношение писателя к человечеству не может быть индифферентным, писатель должен быть критиком. А если не критиком, то проектировщиком жизни. Однако...

Позитивный натурализм, к которому я пришел, — это неоиdealизм. Само слово «идеал» мы долгое время презирали. Но ведь и сами мы лелеяли какие-то идеалы, а на деле они оказались всего лишь печальными фантазиями. Всего лишь *life illusion* *. Но мы живем, более того — должны жить. Идеал разрушения всего, а затем создания нового своими руками — это уже не просто печальная иллюзия. И если даже этот идеал — *life illusion*, то жить без него мы все равно не можем, — если придется отбросить и эту глубокую внутреннюю потребность, то мне не останется ничего, кроме смерти.

* иллюзия жизни (англ.).

То, что я написал сегодня утром,— ложь. По крайней мере для меня это не самое главное. Я не считаю, что всякое достижение человечества в любой области — прекрасно. Прежде я думал, что литература — это что-то более великое и ценное, чем все прочее, но это было тогда, когда я еще не знал, что значит «великое». Разве может быть что-нибудь созданное человеком — великим? Сам человек не велик, не ценен.

И я жажду только душевного спокойствия. Я впервые понял это сегодня вечером. Так, именно и без сомнения так.

Ах! Душевное спокойствие — когда ни о чем не надо волноваться, что это должно быть за чувство! Прошло так много времени — с самого раннего детства,— что я уже и забыл его.

В последнее время самые безмятежные минуты моего сердца — это только поездки в издательство и обратно на трамвае. Когда я дома и ничего не делаю, то у меня такое чувство, что я должен совершить что-нибудь. Но что? Вот этого я не знаю. Читать? Писать? Но кажется, что и читать и писать нечего. Нет, чтение и письмо — это не более чем часть этого «что-нибудь».

Читать, писать, а кроме этого есть ли что-нибудь, что я мог бы делать? Не знаю. Но тем не менее чувствую, что должен совершить что-нибудь; даже когда размышляю о пустяках, то испытываю ощущение, что меня все время преследует это «что-нибудь». И вот не могу ни за что взяться.

Хорошо бы время в издательстве проходило быстрее. И не то чтобы работа или окружение были бы мне так уж неприятны. Я рано возвращаюсь домой, меня подгоняет желание совершить «что-нибудь». Я и сам как следует не понимаю, что я должен совершить. Но меня словно толкают в спину: «Необходимо совершить что-нибудь».

Я остро чувствую перемену в пейзаже. Когда я вижу, что цветут цветы, то говорю: «А-а, цветы цветут». И это простое событие я ощущаю так остро, как если бы меня пронзило стрелой. Мне странным образом представляется, будто я вижу, как лепестки раскрываются и, пока я смотрю, опадают. Что бы я ни увидел, что бы ни услышал, у меня чувство в точности такое, как будто я стою перед стремительным потоком, нет в сердце и мгновения тишины. Нет покоя. Сзади меня толкают или тянут спереди? Как бы то ни было, в моем сердце нет тишины. Я чувствую, что должен бежать.

Тогда — чего же я хочу? Имени? Нет, не этого. Великих достижений? Нет, не этого. Любви? Нет, не этого. Знаний? Нет. Тогда денег? Да, денег. Но не как цели, а как средства. То, чего я жажду всем сердцем,— это душевный покой — какие могут быть сомнения?

Может быть, я устал?

В моей душе мощно назревал взрыв, который грянул в конце прошлого года. И хотя в течение ста дней я не видел перед собой конкретного врага, я всегда был во всеоружии. Все без различия казались мне врагами. Порой я думал, что готов убить всех из-

вестных мне людей, начиная с самых близких. Я ненавидел всякого, кто дружил со мной, за его дружбу. «Все заново» — это была «новая» надежда, которая властвовала надо мной много дней. Мой «новый мир» — это был «мир сильного».

Философия натурализма оставила в то время крепость «отрицания» и вырвалась на широкие просторы «утверждения». «Сильный» должен храбро сражаться, отбросив всю скованность, все старые доспехи традиции, сорвав все одежды. С сердцем, подобным железу, не плача, не смеясь, не колеблясь, он должен быстро пройти тот путь, по которому его влекут желания. Он должен смахнуть, как пыль, все то, что называют человеческими добродетелями, а затем с полным самообладанием свершить дела, выходящие за пределы человеческих возможностей. Для чего? Этого он и сам не будет знать. Наоборот, его цели станут целями человечества.

Те сто дней, когда я был во всеоружии, я лишь изображал воина. Кого я победил? Стал ли я сильнее? Ах!

Короче говоря, я устал. Устал, не сражаясь. Есть два пути в этой жизни. Только два. All or nothing*. Один из них — сражаться со всеми. Победить или умереть. И еще один путь — ни с чем не сражаться. На этом пути нет ни побед, ни поражений. Есть успокоение в мысли о том, что поражения не будет. И нечто здоровое в том, что всегда побеждаешь. И не нужно бояться ни победы, ни поражения... В душе я именно так и думаю, но это не приносит мне никакой радости, никакого здоровья. Я печален.

У меня несчастливый характер.

Я слаб, я слабый человек, обладающий волшебным мечом, не хуже, чем у любого другого.

Я не могу не сражаться и не могу победить. И это значит, что смерть — единственный путь для меня. Но смерть отвратительна. Я не хочу умирать! Но как жить?

Хочется жить, как живут крестьяне, не ведая ничего. Но для этого я слишком искушен.

Я завидую людям, сошедшим с ума. Но я слишком здоров и душой и телом.

Ах! Я мечтал бы забыть о чем-то, обо всем! Как же?

Последнее время в мое сердце проникает желание уйти туда, где никого бы не было, где по крайней мере не слышны голоса людей, нет — где не было бы слышно ничего, имеющего малейшее отношение ко мне, туда, где не существовало бы опасности, что кто-нибудь придет и будет смотреть на меня, — и там прожить в одиночестве хоть неделю или десяток дней, нет, хотя бы день или полдня.

Хочется отдохнуть, думая только о своей плоти, там, где не нужно волноваться, что меня кто-то увидит, где неважно, какое у меня выражение лица, какой внешний вид.

* Все или ничего (англ.).

Чтобы забыть об этой мысли, я иногда хожу в такое место, где много людей,— в кинематограф. Или наоборот, ощутив тягу к людям, иду к молодым женщинам. Однако не нахожу успокоения и у них. В кинематографе же, особенно если это глупый детский фильм, я могу вернуться к сильным детским впечатлениям и тогда все забываю. Но как только фильм кончается, и свет вспыхивает, и я вижу множество спящих людей, то желание найти что-то более веселое, более интересное еще сильнее поднимается в груди. Тогда я вдыхаю аромат волос рядом со мной или пожимаю теплую ручку. Но в это же время я где-то глубоко внутри размышляю о содержимом моего кошелька. Или о том, у кого бы подзанять денег. Когда я пожимаю теплую ручку или вдыхаю сильный аромат волос, то мне хочется не только пожимать ручку, но и обнимать мягкое, теплое, белоснежное тело. Как же печально на сердце, когда я возвращаюсь домой, не испытав всего этого! И не потому, что я не удовлетворен физически. Это глубокое, страшное отчаяние потому, что я никогда не могу достичь всего, чего желаю.

Когда у меня оказывалось немного денег, то я без колебаний, понуждаемый зовом плоти, устремлялся в узкие, грязные улочки.

С прошлой осени я побывал там тринадцать или четырнадцать раз и купил десять проституток: Мицу, Маса, Киё, Минэ, Цую, Хана, Аки... другие имена я забыл. Я искал мягкого, белоснежного тела. Наслаждения, в котором растворилось бы мое тело и мой разум. Но увы, эти женщины, и немолодые, и пятнадцатилетние, совсем еще дети, все они приняли сотни, тысячи мужчин.

На их лицах нет блеска, их кожа холодна и груба, и они совершенно привыкли к мужчинам. Никакой страсти они не испытывают. Все ограничивается тем, что, взяв немного денег, они сдают себя в наем. И кроме этого — ничего. Даже не развязывая пояса, говорят: «Ну, ладно» <...> Страшно. Отвратительно.

И вот я уже больше не могу уходить в те места, где нет людей, и ничто уже меня не удовлетворяет. Не могу больше переносить агонию своей жизни, но и не в силах ничего с этой жизнью сделать. Все — в путах, и пути эти — тяжкая ответственность. Что делать? Гамлет говорил: «Быть или не быть?» В сегодняшнем мире проблема смерти сложнее, чем во времена Гамлета. О-о, Илья! Илья из новеллы «Трое» ¹⁴! План Илья — самый великий из всех, придуманных людьми. Он пытался избежать жизни, нет, он избежал ее. От этой нашей общей жизни — ринулся, собрав все силы, по бесконечной темной дороге. Он разбил себе голову о каменную стену и умер. О-о!

Илья был одинок. Я всегда думал так. Илья был на зависть одинок! И в этом разница между несчастным Ильей и мной!

Сейчас я измучен. И жажду покоя. Что это за вещь — покой? И где он? Я не смогу вернуться к тому прежнему, чистому состоянию сердца, не знающего агонии, даже через сто лет. Где же покой?

Вечером шел дождь и дул свежий теплый ветер. Невдалеке пели лягушки.

От Мицуко, уехавшей в Асахигава, пришла открытка. Так вот — моя младшая сестра стала содержанкой у иностранца, неважно какого... Старший брат в разгар цветения торчит в городе, щеголяя в ватном халате с дырявыми рукавами! Сестренка поет гимны посреди Хоккайдо, на шесть сяку¹⁵ в снегу!

В три часа ночи с шумом пошел дождь.

11-е, воскресенье

В восемь часов открыл глаза. А сакура, на ней уже не осталось почек, вся в цвету. Ясное, раннее воскресенье, небо совсем чистое, тепло.

Сегодня праздник ханами, когда два миллиона токийцев будут веселиться, позабыв обо всем.

Несмотря ни на что, на душе легко и радостно, все мое существо переполнено здоровьем и радостью молодого дня. Куда только делось вчерашнее настроение?

Киндайти волновался как жених, старательно наряжался в европейское платье. Мы встали вместе и в девять часов вышли на улицу. Доехали до квартала Такигахара на трамвае и дошли пешком до парка Асакуса. С раннего утра народу все прибывало. Я, смеясь, бросил на блюдо одну монету и взял бумагу с гаданием. Там было написано пожелание счастья. Стало весело. Мы сели на речной трамвайчик от моста Адзума и по реке Сумидагава стали подниматься вверх до большого моста Сэн-дзю. Длинная дамба острова Мукодзима, которую я видел впервые, вся закрыта облаками цветущей сакуры. Миновали Канэгафути, повсюду чудесные виды полей и садов. Гора Цукуба скрыта легкой дымкой. Куда ни помотришь, всюду поля сакуры!

По нашу сторону Сэндзю были железные мостики, выкрашенные в красный цвет. На берегах — ивы. Поднявшись на Сэндзю, мы постояли там, а затем побродили вокруг. Я подобрал полы кимоно и сдвинул шапку на затылок, что очень рассмешило моего друга.

На обратном пути мы вышли в Канэгафути. Отделившись от всех остальных, пошли в сторону Токио по дамбе, тоннелем из цветов. И теперь я шел, сдвинув на затылок шапку и подобрав полы кимоно. Непонятно, зачем я делал это. Просто мне так хотелось. Хотя репутация у Киндайти неважная, но он интересен. Тысячи людей, одетых в светлые одежды, сплошным потоком шли по цветочному тоннелю. Были и пьяные и дурачащиеся. Мы заметили одинокую красавицу и потом долго шли, оглядываясь. Цветы тянулись далеко-далеко, и толпы людей тянулись далеко-далеко.

От местечка Кототой мы взяли лодку и поехали в Асакуса. Там пообедали в мясной лавке и расстались. Сегодня я должен пойти на поэтическое собрание в дом господина Ёсано¹⁶.

И, конечно, ничего интересного. Хираидэ рассказывал о том, какой успех имело вчера вечером заседание Клуба Пана¹⁷. Ёсии¹⁸, который опоздал, говорил: «А я вчера вечером, напившись, справил малую нужду с моста Эйтай, и полицейский обругал меня». Все, казалось, были пьяны и страшно шумели.

Мы, как всегда, сочиняли стихи на заданную тему. Нас — тридцать человек. Было, наверное, часов девять, когда кончили выбирать лучшие. У меня в последнее время нет настроения писать серьезные ута¹⁹, и я сложил комические стишки. Вот некоторые из них:

Когда я хожу в скрипящих кожаных башмаках,
То кажется,
Что на лягушку наступил.

В твоих глазах
Как будто механизм авторучки.
Ты всегда льешь слезы.

Уж нет таких мужчин,
У которых при виде женщины
Тряслись бы руки и голос срывался...

Госпожа Акико²⁰ предложила сидеть всю ночь напролет и сочинять. Я под каким-то прозрачным предлогом удалился. У Киндаити был Аоми. Я отправился к ним и целый час вел бесплодные разговоры. А потом вернулся к себе.

Еще один бесценный день потерял! Внезапно раздражение переполнило мою грудь. Почему я не пошел на праздник один и не смотрел на цветы в одиночестве, так, как мне хотелось? Собрание поэтов! Какая бессмыслица!

Я — человек, радующийся одиночеству. Прирожденный одиночка. Когда я провожу время с другими и не борюсь с ними, это время, наполненное пустотой. Проводя часы с одним-двумя друзьями или в компании, я напрасно трачу время. Это время кажется мне потраченным впустую или наполовину впустую, и это естественно.

Прежде я радовался, когда люди меня посещали, и как мог старался, чтобы они уходили довольными... чтобы им хотелось приходить еще. Какая глупость! Теперь я уже не так радуюсь людям. Я доволен только тогда, когда приходят приятели, которые могут одолжить мне денег. Но я стараюсь не брать в долг, пока могу. Если бы я мог жить, не пользуясь помощью и жалостью людей, я был бы счастлив! — И это не обязательно касается только денег. Если бы это было так, я мог бы жить, не слушая бесконечную болтовню моих знакомых.

Я подумал: «Как бессмысленно я живу!», и мне стало страшно. На моем столе ужасный беспорядок. Читать нечего. Сейчас самое важное — написать письмо маме, но этого я тоже боюсь. Я всегда думаю: я хотел бы успокоить их, бедняжек, написав что-нибудь, что бы их обрадовало, безразлично что. Я не забыл маму и жену. Напротив, думаю о них каждый день. Но с начала

года послал им только одно письмо и одну открытку. Так нельзя больше — об этом было и в письме Сэцуко. Сэцуко еще работает в школе, из которой должна была уволиться в марте. С начала этого месяца они стали тратить на Кёко только 20 сэн. Поэтому я занял в издательстве немного больше денег. Намереваюсь послать им всего лишь 15 пен. И откладываю со дня на день, потому что не в силах писать. О-о!

12-е, понедельник

Сегодня такой же светлый, ясный день, как вчера. Цветы еще не осыпались и радуются своей короткой жизни под безветренным небом. Цветущая под моим окном сакура выпустила новые бледные листочки. На дереве кобу распустились почти все листья.

Под холмом на правой стороне улицы при выходе из Тама-ти — лавка сапожника. Когда я проходил мимо, моих ушей достиг неожиданно счастливый, веселый голос, как будто из драгоценных глубин памяти. Перед глазами поплыли широкие поля, поросшие зеленой травой, — в лавке сапожника, в клетке пел жаворонок. Несколько минут я шел, вспоминая моего умершего двоюродного брата, мы замечательно охотились с ним в полях вокруг нашей родной деревни. <...>

Честно говоря, мои так называемые «старые друзья» — это есть... нет, были самые мои новые приятели. Конечно, я не думаю о господине Ёсано как о своем старшем брате или отце. Просто это человек, оказавший мне помощь. Отношения между человеком, оказавшим помощь, и человеком, принявшим ее, могут продолжаться лишь в том случае, если первый более значительная личность, чем последний, или если они оба идут разными путями, или если первый уже не так значителен, как второй. Если же они идут одним путем и между ними возникает соперничество, то дружбе их конец. Сейчас я не испытываю особого почтения к господину Ёсано. Мы оба служим литературе, но у меня почему-то странное чувство, что наши пути расходятся. Я не стремлюсь стать ближе к господину Ёсано, но в то же время не чувствую необходимости расстаться с ним. При случае мне хотелось бы отблагодарить его за то, что он до сих пор для меня делал.

С госпожой Акико все иначе. Иногда я думаю о ней как о старшей сестре... Эти два человека ничуть не похожи.

Большинство приятелей, которых я приобрел благодаря Обществу новой поэзии, вовсе не похожи на господина Ёсано и его жену. С Хирано²¹ я уже поссорился. Ёсии — эпитон и слабый мечтатель, страшающий людей маской дьявола, жалкий эпитон. Если их так называемая литература и моя литература — это одно и то же, я без колебаний брошу перо навсегда. Прочих и упоминать не стоит...

Нет, бесполезно думать об этих вещах. Сколько ни размышляй, они не станут «чем-то».

Делать то, что хочется, идти туда, куда хочется... следовать лишь своим желаниям.

Конечно, я хочу поступать так, как мне нравится.

That is all! All of all! *

Не быть любимым людьми, не принимать их благодарений. Ничего им не обещать.

Не делать ничего, что заставило бы просить прощения. Никогда не говорить о себе. Всегда носить маску. Всегда быть готовым к отпору, всегда быть готовым нанести удар. Когда приобретаешь друга, не забывать, что рано или поздно с этим человеком порвешь.

13-е, вторник

Рано утром я открыл глаза, когда услышал отовсюду стук ставен, которые открывали служанки. Кроме этого, я ничего не слышал. И под этот стук я снова уснул и спал крепким, неосознанно весенним сном до одиннадцати. Тихий день в облаках цветов. По всему городу цветы начинают медленно осыпаться.

От старенькой мамы пришло печальное письмо.

«Я очень радовалась письму, которое ты недавно послал господину Миядзаки²². Я ждала каждый день, а теперь уже апрель. Я ухаживаю за Кёко, чего никогда не делала раньше, она с каждым днем становится все больше, и для моих сил это многовато. Не можешь ли ты послать сюда за ней? Я прошу, сообрази ответить. А еще шестого и седьмого была у нас сильная буря с дождем, дождь залил дома, и нам некуда было деваться, какое несчастье, Кёко боялась и не спала, что за печальное событие! Второго апреля она схватила насморк и до сих пор не поправилась. Сэцуко уходит в восемь утра, а возвращается только в пять или шесть, и бабушка в большом затруднении. Денег на домашние расходы сейчас нет, даже и одна иена сгодилась бы. Очень прошу тебя, пришли что-нибудь поскорее. Когда и при каких обстоятельствах ты мог бы нас вызвать? Непременно сообщи мне. Если мы не получим ответа, то здесь для нас так или иначе все кончено, мы приедем вместе, приготовься.

Поскольку тебя нет в Хакодате, то хочу сообщить тебе в письме только это.

9-е апреля, от Кацу²³

Господину Исикава»

Матушкино письмо, написанное неуверенными буквами, полное ошибок! Немногие смогли бы прочесть это письмо, кроме меня. Говорят, что девочкой мама была самой способной в школе, в квартале Сэмбокутё в городе Мориока, но за те сорок лет, что мама была замужем за папой, она, наверное, не написала ни од-

* И это все. Это самое главное (англ.).

ного письма. Впервые я получил письмо от мамы позапрошлым летом. Я оставил маму одну на родине и уехал в Хакодате. Старенькая мама не могла больше оставаться в ненавистном Сибутами и, вспомнив полузабытые иероглифы, отправила мне печальное письмо.

Потом, в начале прошлого года, будучи в Кусиро, я получил письмо от мамы из Отару. Сегодня пятое письмо, которое я получил с тех пор, как приехал в Токио. По сравнению с первым письмом ошибок стало меньше и иероглифы написаны более умело. Как это печально! Ах! Письмо от мамы.

Сегодня удивительно несчастливый день. Когда я встал, то чувствовал себя вялым и заспавшимся, но на душе было почему-то привольно, ток крови в теле совершался быстро, без заминок. Но это продолжалось недолго. С тех пор как я прочел мамино письмо, в сердце моем уже не было бодрости. Я погрузился в размышления.

В голове у меня что-то вроде весеннего давления; мысли какие-то медленные. «Раз я такой ненадежный человек, и эта ответственность... уж лучше полное отчаяние...» — вот какие мысли приходят мне в голову.

Да! Тридцать раз я собирался написать рассказ для газеты. Тогда деньги, конечно, появились бы очень скоро.

Мысли разбредаются. Даже билета на трамвай нет. В конце концов не пойду сегодня в издательство.

Пришел библиотекарь, но у меня нет шести сэнов. Взял почитать книгу «Война в небесах»²⁴.

Новая столица

Скоро придет мировая война!
Словно фениксы,
Воздушные корабли
Стаями полетят по небу,
И погибнут внизу все города!
Долго будет длиться война!
Половина людей повсюду
Обратится в груды костей!
Но потом,
Но после,
О, где же потом
Мы построим
Новую столицу свою?
На обломках истории?
На вымысле?
На любви?
Нет, о нет! На земле.
Только здесь,
На земле,
В этом воздухе без границ, без раздела,
Под голубым-голубым необъятным небом!^{24a}

Нет! Неужели мое стремление к Сэцуко только сексуального свойства? Нет! Нет!

Любовь остыла. Это факт. Естественный факт, печальный, но неизбежный!

Любовь — это еще не все в человеческой жизни. Это лишь часть ее. Любовь — это игра. Что-то вроде песни. Всем людям иногда хочется петь. И когда они поют, то радуются. Но человек не может всю жизнь только петь. А если все время напевать одну и ту же песню, то придется даже самая веселая. Но бывает и так, что хочется петь, а не можешь.

Любовь остыла. Я перестал напевать прежнюю веселую песню. Но все же она веселая. И всегда будет веселой.

Просто я устал напевать только одну эту песню. Хотя сама она хуже не стала. Сэцуко — действительно прекрасная женщина. Есть ли где-нибудь на свете такая же прекрасная, нежная, стойкая женщина? Я и представить себе не могу лучшую жену, чем Сэцуко. Я любил других женщин кроме Сэцуко и желал других женщин кроме нее. Иногда даже когда я спал с Сэцуко, то думал о другом. О том, что я жажду других женщин. Но какое это имеет отношение к Сэцуко? И не то чтобы она меня не удовлетворяла. Просто желания мужчины сложны.

Моя любовь к Сэцуко не изменялась ни прежде, ни сейчас. Я любил не только Сэцуко, но Сэцуко — больше всех. И сейчас, особенно в последние дни, я много думаю о ней.

Есть ли на свете жена милее Сэцуко?!

Современный брак, да и вся социальная система — насквозь лживы. Почему я должен быть связан по рукам и ногам родителями, женой, ребенком? Почему родители, жена, ребенок становятся моими жертвами? Но все это, конечно, не имеет отношения к тому, что я люблю родителей, Сэцуко, Кёко.

Утро было ужасное. Когда я, отбросив весенний, нежный как любовь сон, поднялся, было уже больше десяти. Дождь... Сильный дождь стучал в окно. Воздух напитан влагой. Вышел в уборную и вернулся удивленный: все деревья, которые до вчерашнего дня стояли как зимние, выпустили светло-зеленые побеги. Аллеи деревьев в Нисикатамати сбросили с себя вчерашнюю одежду из цветов и оделись в легкий шелк из молодых зеленых листьев, подобных дымке во время дождя. Под вечерним весенним дождем весь мир стал зеленого цвета!

Сегодня утром пришло напоминание об уплате за пансион!

До каких же пор я буду так жить! Сразу почувствовал слабость в сердце. Нет сил ни на что. Дождь тем временем прекратился. Захотелось куда-нибудь пойти. Я вышел из дому.

В тяжелую минуту Киндаити отнес в лавку Мацусакая в заклад плащ-накидку, как говорили, пригодную, и занял там

2 иены 50 сэнов, а 50 сэнов заранее внес под проценты. Я раздумывал, куда же мне пойти. Хочется уехать за город, но куда? А не стоит ли мне так же, как мы с Киндайти ездили когда-то смотреть на цветы, поехать от моста Адзума на пароходике до моста Сэндзю, а затем пройти пешком в одиночестве по местам, похожим на деревню... Или, если бы был где-нибудь пустой нежилой дом, войти в него тайком и проспать до вечера...

В моем теперешнем настроении многолюдные места мне неприятны. Чтобы убедиться в этом, я прошелся по торговым рядам Хонго, а потом сел на поезд и отправился в Уэно.

Безлюдный после дождя парк Уэно! Я ехал и думал о нем. Цветы сакуры уже осыпались, остались одни грязно-бурые чашечки. Зеленъ клена! Какая-то мощная, весенняя сила была в ее некрасивости, как на лице после слез. За одним храмом полицейский остановил сорок или больше женщин, больных проказой. Куда же мне хочется? Гулял, размышляя об этом. Высокий звук донесся до моих ушей. Это свисток поезда на станции Уэно...

«Хочется сесть в поезд! — подумал я. — Как хочется поехать куда-нибудь без всякой цели, куда еще никогда не ездил!»

К счастью, в кармане только три иены. Ах, как хочется сесть в поезд! Думая об этом, я пошел пешком, и тут стал накрапывать дождь. Дождик был несильный, небо прояснилось, и я пошел в торговые ряды Косёро. Ругая себя, зашел в лавочку с европейской едой и поел.

Когда, купив писчую бумагу, тетради и чернила, вернулся домой, Киндайти уже был у себя. И мы пошли принимать ванну.

17-е, суббота

Около десяти меня поднял Намики²⁵. Я отдал в заклад его часы и до сих пор не вернул. Когда глубоко-глубоко, где-то на самом дне сна я слышал голос Намики, то почувствовал себя невыразимо неприятно. У меня было такое чувство, как будто я совершил преступление и скрылся в безопасном месте, а туда вошла полиция.

Интересного разговора не получилось. Конечно, свои часы он не потребовал. Мы совсем не похожи друг на друга по характеру... Беседовали о Горьком и в двенадцать расстались.

Сегодня я не пойду в издательство, потому что уверен: смогу писать... Нет, я решил писать потому, что хотел пропустить день. Я собирался описать в «Красных чернилах»²⁶ свои ночные мысли, свое самоубийство. Исписал всего три страницы в тетрадке — и больше не смог.

Почему? Нет сил вглядываться в глубины своего «я», нет. Как бы то ни было — писать не смог... Мысли разбрелись.

В ванной комнате столкнулся с Киндайти. Ему сейчас звонили от профессора Камиясу, сказали, что его поездка на Сахалин решена. И Киндайти удивился, и я не мог не удивиться. Сказали, что поедет, вероятно, в середине весны. В качестве внештат-

ного сотрудника префектурального управления Сахалина изучать язык местных жителей, гиляков и орочей.

Поднявшись из ванной к себе, присел к столу. Стало грустно. Киндайти не хочет ехать на Сахалин, потому что может прожить и в Токио, потому что он один и у него — самые разные желания. Ах, как хотел бы я быть на месте Киндайти! Ах!

Вскоре пришел Киндайти и принес второй том «Сочинений Куникида Доппо»²⁷. Сказал, что ему хочется плакать. Сказал, что сегодня он целый день только и думал о моих делах. Смотрел на меня жалостливыми глазами.

Я слушал, как Киндайти читал мне «Усталость» Доппо и еще две-три его новеллы. Потом я слушал его рассказы о Сахалине. Об айну, об орлах, что шумят крыльями в утреннем небе, о кораблях, об огромных девственных лесах...

Я спросил: «А сколько стоит путешествие на Сахалин?»

«Всего двадцать иен». <...>

Друг смотрел на меня жалостливыми глазами.

Когда я остался один, то не мог не продолжать своих мрачных размышлений. Больше половины месяца прошло. Я забрал вперед жалованье в издательстве... и вот, не могу писать.

Пытался править стихи для «Субару»²⁸. Но только разложил листы бумаги, как мне расхотелось. Еще я собирался написать об одном человеке, он спал в пустом доме, и его задержал полицейский, — но сил держать кисть не было.

Хочется плакать! Правда, хочется плакать!

Я сказал себе: «Я непременно брошу литературу».

«Бросишь? А что будешь делать?»

«Death» * — другого ответа нет.

Что же я действительно могу делать? И есть ли вообще то, что я мог бы делать?

Пойти в какую-нибудь провинциальную газету? Даже если пойду на то, чтобы вызвать семью, денег все равно не хватит. Значит, моя главная проблема — это семья?

Во всяком случае, это одна из проблем. Как сделать, чтобы не чувствовать всей тяжести ответственности перед жизнью? Это...

18-е, воскресенье

Рано открыл глаза, но вставать не хотелось. Дверь закрыта, и в комнате темно. До одиннадцати, лежа в постели, мучил себя вопросом, идти или не идти в издательство, и не мог решить, что делать. Пойти? Не хочется. А может быть, не ходить? Нет, нет, это нехорошо. Пока я не мог ничего решить, служанка уже стала убираться в соседней комнате, поэтому я встал. Умыл лицо, постелил постель и вышел как обычно.

«Можно я уберу у вас после полудня?»

«А-а», — ответил я, и голос мой звучал уныло.

* Смерть (англ.).

«...убирать? Хм?» — это я произнес про себя.

От Сэцуко пришла открытка. В последнее время Кёко плохо себя чувствует, и ее показали врачу. Врач сказал, что у нее не в порядке желудок и кишечник... к тому же это хроническое. Меня не было рядом. Сэцуко беспомощна, и ей захотелось написать письмо.

Я все-таки решил пойти в издательство. Во-первых, письмо Сэцуко изменило мое настроение, а еще я не хотел, чтобы служанки подумали: «И сегодня бездельничает!»

Я решил: «Если станет совсем плохо, то сойду на полдороге и погуляю где-нибудь», и вышел. Сел на трамвай, взял билет до моста Кадзүёрия и все-таки поехал в издательство.

Вошли три славные девчушки. Я сразу вспомнил о Кёко. Сэцуко уходит утром и возвращается вечером. В тесном домишке мама и Кёко целый день одни. Ах, бабушка и внучка! Я думал об этом, думал и чувствовал, как мои глаза наполняются слезами. У ребенка нет другой радости, кроме еды. Пока я веду монотонную мрачную жизнь, Кёко, конечно, голодает и, наверное, все время клянчит. А ничего нет. «Бабушка, дай что-нибудь, бабушка!» — плачет Кёко и не слушает уговоров. «Вот, вот», — говорит она. А-а, маринованная редька! Непригодная для пищеварения еда попадает через рот Кёко в ее больной живот, а потом слабый желудок и кишечник болят — вот что пришло мне в голову!

Поскольку, сказавшись больным, я пять дней отдыхал, то вошел в издательство в более или менее приподнятом настроении. Конечно, ничего определенного не произошло. Хорошо хоть то, что, приходя сюда, я отбрасываю никчемные мысли, становится как-то спокойно. В то же время, если бы я был одинок... и сам распоряжался деньгами, которые зарабатываю, мне позавидовали бы и хорошие люди.

Смысл газетного дела для меня в том, что в перерывах между корректурами я вынужден как-то действовать. Я размышляю... Отару — это город с большими перспективами. Если в Отару основать газету и действовать решительно, то как, наверное, это было бы весело!

Неосуществимые, фантастические мечты! Цунами в Хакодате... поездка к Киндаити на Сахалин, в северные районы Сахалина в России... встречи с государственными преступниками...

На обратном пути видел в трамвае немую. Она написала в тетради — Сёисикава, показала кондуктору и получила билет.

Младшая сестра... Пришло длинное письмо от Мицуко, расстающейся с родителями и братьями, уезжающей в этом месяце в Асахигава с англичанином Эвансом(?). «...Теперь я уже привыкла к жизни в городе и легко со всем справляюсь. Но когда в окно проникает такой мягкий весенний день, ничего не вспоминаю, а вспоминаю родную деревню Сибутами.

Брат часто говорил мне, что он вспоминает то время, когда мы ходили искать фиалки на горной дороге. Наверное, все, что было в те годы, оставило в сердце след... На моем столе чудесные

адонисы. Смотрю на них и не могу не вспомнить родные места. Вспоминается многое... как мы гуляли около кладбища в поисках фиалок и адонисов. Думая о тех давних временах, когда брат бранил меня, снова пробовала рассердиться... Простите меня, пожалуйста! Теперь уже нет смысла меня бранить!» ...Глаза мои затуманились. Если сестра пишет, что у нее такое настроение, то она, наверное, совсем не радуется. Сейчас я чувствую всем сердцем то же, что и сестра в письме, которое я читаю. А еще письмо от мамы, письмо от Сэцуко... все они для меня слишком грустны, слишком тягостны. Если смогу, не стану больше читать их. Как и прежде, у меня нет друга, который написал бы мне письмо, где наши сердца звучали бы согласнo.

Младшая сестра! Моя единственная младшая сестра! Вся ответственность за нее — на мне. Но долга своего я совсем не выполнил. В позапрошлом году в начале июня меня выгнали из школы в Сибутами за организацию забастовки. Младшая сестра находилась на попечении старшей, жившей в Отару, а я поехал на Хоккайдо, чтобы как-то устроиться, и взял ее с собой до Хакодате. Тогда я ухаживал за больной сестрой, которую укачало... она задыхалась, только тогда я вел себя с одинокой сестрой как брат, боюсь, что только тогда.

По-видимому, из-за того, что наши с сестрой характеры очень похожи, то отношения с детства были плохими. Везде, наверное, есть такие братья и сестры, у которых плохие отношения. Сестра говорила со мной так, как обычно говорят сестры, а я никогда не говорил с ней как брат... даже когда она была ребенком...

Ах, несмотря на это, она не сердилась на меня. Но написала, что ей хочется, чтобы я побранил ее, как встарь,— а это уже невозможно. Как печально! Мне хочется плакать!

Сибутами! Сибутами, незабываемый и незабываемый! Сибутами!

Сибутами, взрастивший меня и преследовавший!.. Мне хотелось плакать, и я почти заплакал.

Но слезы не текли!.. Наиболее важные в моей жизни восемнадцать лет, которые мать и отец провели в Сибутами,— долгие печальные годы. Сибутами оставило после себя слишком жестокую память. Умершая старшая сестра провела там всего три-четыре года. Вторая по старшинству сестра Ивамидзава с ее нежным сердцем забыла Сибутами, а Сэцуко родом из Мориока. Где тот, кто вместе со мной не в силах забыть Сибутами? Во всем широком мире это только Мицуко.

21-е, среда

Прошлой ночью в постели я немного почитал «Звезду богача» Тэнгая²⁹. Его ошибка уже в самой затее писать о деловых кругах, в том, что он потратил целый год, изучая их. Второсортный роман... Хотя этот писатель, подобно архитектору, обладает опасной сверхспособностью соединять события. Но фантазия у него бедная, он не заслуживает внимания.

Как раз в это время вошел Киндаити спросить, есть ли горячая вода для ванны. Мы поговорили о том, что господин Уэда Бин³⁰ опубликовал в каком-то журнале статью под названием «Проза — это не литература». Я сказал: «Ну вот, полюбуемся. Он так и не смог отделить одно от другого. Он говорит, что поэзия — это самое чистое, что есть в литературе. Он не может отбросить свои классические взгляды и вкусы и вместе с тем не может не признавать влияние новой литературы. Тут непременно возникнет двойственность».

24-е, суббота

Был ясный день, но дул северный ветер, всего 62°8' тепла. Из 698 стихотворений разных поэтов на тему «Осень» в готовящийся сборник «Субару»³¹ за все утро выбрал только 40. Когда я шел в издательство, то оставил их <...> у Хираидэ.

Вернулся домой довольно поздно. На столе, на писчей бумаге что-то похожее на письмо — грудь моя стеснилась, как будто неожиданно включили свет, это от госпожи Татибана Тиэко из Саппоро!.. С тех пор как она открыткой уведомила меня, что выходит из больницы, я еще не ответил ей.

Я написал: «Встречи в Хакодате за это недолгое время я забыл... очень рад письму». Я написал: «Еще недавно гуляли вместе за городом». Я написал: «Вспоминаю прошлое». Я написал: «Если будет время, пошлите мне открытку».

Пришел Киндаити, похоже, он делает успехи на занятиях, он улыбается. Говорили о разном. И все это время глаза моего друга говорили: «Пиши». Говорили: «Продолжай писать „Следы“»³². Месяц назад я переживал эпоху душевного подъема, похоже, эти глаза укоряли меня за то, что сейчас я утратил глубокий интерес к настоящему. Я сказал:

«Господин Киндаити, я хотел бы поскорее оправдать ваши надежды... но сейчас у меня нет противника. Нет никакого соперничества».

«Противник! Ах, вот как!»

«В то время настоящим противником был Ота»³³.

«Ах, вот оно что!»

«Но отношения между мной и Ота неожиданно быстро кончились <...> А кого еще вспомнить? Господина Уэда и опять Ота. У меня ведь есть три-четыре танка, в которых написал о своих идейных разногласиях с Ота».

«Короче говоря, господина Ота ты уже покинул?»

«И не стало противника. Вот почему я в таком отчаянии. Противник! Противник! В эту эпоху отсутствия авторитетов не обойтись без сильных противников. В том, чтобы одиноко идти своим путем, есть поистине что-то ужасное».

И даже такой разговор не заставил мое сердце биться сильнее.

Сейчас меня интересует только одно... Пошел в издательство, два-три часа без перерыва читал корректуру. Когда руки стали свободными, почему-то ощутил пустоту в голове. Казалось, время тянется долго-долго. Вначале шум ротационных машин вызывал у меня сердцебиение, а сейчас я совсем привык. И шум не действует на меня так сильно. Сегодня утром думал об этом без грусти.

Может ли быть, чтобы я утратил интерес ко всему? Потерять интерес ко всему — это значит быть лишенным совершенно всего.

I have had lost from everything! *

Если бы это время пришло!

Вчера вечером сказал другу: «Если побежишь, то запыхаешься. А я иду обычным шагом».

Придя в издательство, получил жалованье. Сейчас 7 иен и еще 18 забрал вперед <...>

Голова побаливает. За мной зашел Киндайти, и мы вместе вышли пройтись.

В третьем квартале Хонго:

— Куда пойдем?

— Так!

Поехали в Ёсивара³⁴, купив пересадочный билет на Сакамото.

Киндайти... Я впервые в жизни вступал в Замок, не знающий ночи. Однако он не был таким огромным, каким я представлял его себе, он не ошеломлял. Мы прошлись по кварталу. Тут, конечно, необыкновенно красиво.

На Кадоэби часы скоро пробьют десять. Выйдя из этого, похожего на цветок, квартала, мы поехали до Асакуса на рикше. Говорили, не пойти ли пешком в сад Тока, но раздумали, потому что почувствовали голод, и зашли в мясную лавку поесть. Домой вернулись за полночь.

26-е, понедельник

Открыл глаза, огонь в жаровне³⁵ погас. Такое состояние, будто в голове все отсырело.

Я размышлял о том, как мне хочется вернуть светлое расположение духа, и тут пришла открытка от Намики. Когда я ее увидел, моя голова совершенно похолодела, при этом ощущение сырости стало сильнее. В открытке спрашивалось, забрал ли я в середине месяца часы, отданные в залог.

Ах! Никогда мысль о смерти так не давила на меня, как сегодня утром. Идти в издательство или не идти... Нет, нет,

* Я совершенно потерял (не совсем верная английская фраза).

прежде всего, умереть или не умереть... Да, эта комната отвратительна, уйти, уйти куда-нибудь...

И не пойти ли в баню, подумал я. Нет больше сил терпеть это несчастное состояние. Я вспомнил свое хорошее настроение, когда ходил туда на днях. Как бы то ни было — иду в бани. А после этого подумаю. И я пошел в бани в Даймати.

В горячей воде настроение улучшилось... Я раздумывал, выходить или не выходить, но вопрос — умереть или не умереть заменил собой вопрос — выходить или не выходить. Когда я обливался водой и поднимался, мое душевное состояние изменилось, на сердце стало необыкновенно легко.

Я вышел из ванной и закурил. После горячей воды воздух приятно касался колен, настроение улучшилось. Писать! Вот чего мне захотелось. И я пошел в лавку Мацуяма и купил писчей бумаги.

Вернулся в свою комнату, и тут же мне принесли письмо от Миядзаки. Я... Он пишет, что в мае перевезет мою семью в Токио. Пишет, чтобы я не беспокоился ни о расходах на содержание семьи, ни о чем...

Сегодня я изо всех сил старался приободриться, так и прошел день. Голова немного болит. У меня все время такое ощущение, что мир темнеет.

Вернулся из издательства, поел, потом пришел Киндаити. Еще один вечер, когда нет настроения заниматься.

«Хотя бы одну ночь поразвлекаемся!»

И вот около восьми вечера мы вышли из дома и, не сговариваясь, направились в Асакуса. В синематографе посмотрели движущиеся картины, но было скучно, и мы скоро ушли. Прогуливаясь, дошли до Замка, не знаящего ночи. Почему-то на глаза попадает много красивых женщин. Нас затащили в одно место, но оттуда мы сразу сбежали. Потом зашли в другое место, там бурно жестикулирующая женщина усердно нас чем-то угощала. Ели суси³⁶. «Зелень новых сосен» — место, где мы когда-то были с Китахара³⁷ и пили сакэ. Мы вошли около половины двенадцатого. Женщина по имени Тамако сказала, что помнит мое лицо. Красивая, изящная (и говорливая) женщина. Она беспрерывно жаловалась на свое положение, на жестокость хозяйки, рассказывала о своей жизни. Я, прислонившись к стене, ногтем перебирал струны сямисэна³⁸, наконец, бросив это, я принялся дурачиться.

Нет! Меня непонятно почему охватило ощущение, что в мире не стало места, куда я мог бы поместить себя.

Сознание вместе с сердцем опустилось куда-то глубоко-глубоко. Я не желал погружаться в эти страшные глубины. И домой не хотелось. Что-то ужасное ждет меня. И Хонго чертовски далеко, и возвращаться тягостно. Тогда — что же делать? Все это совершенно невыносимо. Ощущение, что для меня нигде нет места, заставило меня ради забавы дурачиться.

«В будущем месяце, пятого уйду отсюда», — сказала Тамако, на ее лице — печаль.

«Уходи! Если собралась уходить, то лучшее, что можно сделать, — это уйти».

«Но есть долги».

«Сколько?»

«Когда я поступила — 40 иен, а еще там постепенно накопилось, и стало уже 100 иен. А из одежды — всего одно кимоно, принарядиться не во что...»

Я почувствовал, что не могу больше сдерживаться. Заплакать или пошутить — другого выхода нет. Однако пошутить я тогда не смог. И, конечно, не заплакал.

Из кассы голос хозяйки, которую ругала Тамако. Шутливый, насмешливый голос гостя, его вульгарный речитатив и доносящаяся из пустой комнаты песня, которую поет певичка.

«Да, тропинки плывущего мира»³⁹, — сказал я Киндаити. Велели принести сакэ. Я залпом выпил одну за другой три чашки. Опыянение улетучилось мгновенно. Сердце опускалось в темную пропасть, корчило, било крыльями, словно больная птица.

Пришла неприятная хозяйка. Дал ей две пены. Пошел в соседнюю комнату и пробыл там несколько минут с женщиной по имени Оэн. За мной зашла Тамако, и я вернулся в прежнюю комнату. Киндаити лежал. Говорить не хотелось... Словно я лечу в бездну...

Вышли. Трамвай только до Курумадзак. От Икэнохата домой возвращались пешком. Я шел, опираясь на друга, и мне казалось, что мы идем по невыразимо печальной дороге. Пьяные.

«Выпью сакэ и плачу, вот что я за человек. У меня такое чувство, мне кажется... сегодня ночью я себя понял».

«А-а!»

«Если дойдем до дому, отнесешь меня спать?»

В полной тьме прошли мимо торца медицинского института, разговаривая о «Бледном лице»⁴⁰.

Когда мы наконец дошли и стали стучать в ворота, то мне казалось, что я стучу в свою грудь и слышу неприятный звук.

Май

1-е мая, суббота

Вчера весь день моросил дождь, сегодня красиво прояснело, наконец-то видна Фудзи-сан. Северный ветер холодноват.

До полудня провел время за чтением «Рудина», «Перекатиполо». О-о, Рудин! Мои размышления о характере Рудина уверили меня в том, что, например, я сам — человек, который ничему в этом мире не может положить начало.

Пошел в издательство, господина Сато⁴¹ нет. Като, ответственный за корректуру, встретил меня равнодушно. И я, умышленно пропустив позавчерашний день, не выставил никакой причины, молчал. Удалось одолжить денег, занял 25 иен. В этом ме-

сяче больше брать нельзя. В предыдущем месяце потратил на табак 1 иену 60 сэнгов.

В полседьмого вышел из издательства. В первой половине дня приходил Намики, разговор был о тех самых часах. Как же лучше распорядиться двадцатью пятью иенами?.. Получить часы — на хозяйство не хватит... А если двадцать потратить на хозяйство, то часы не выкупить — эта ничтожная проблема целиком заполнила мою голову, и я никак не мог ее решить. Поистине, эта ничтожная проблема ощущалась мной как большее затруднение, чем вопрос о том, умереть мне или не умереть. Во всяком случае, если ничего не решу, то домой не вернусь.

От Овари ехал на трамвае. Он шел в Асакуса.

«Пересаживаетесь?»

«Нет».

Ответив так, я сказал себе: «А не поехать ли...»

Сошел в Каминари и поужинал в мясной лавке.

В синемаатографе ничего интересного. Купил в киоске «Танка Субару».

Думая про себя: «Не ходи! Не ходи!», направил стопы в Сэндзоку. Потихоньку миновал магазин Хитати, а когда проходил мимо угла нового дома под названием «Павильон Кинка», из-за решетчатых ворот показалась белая рука и схватила меня за рукав. Вошел против своей воли.

Ах! Эта женщина! Зовут Ханako. Возраст — 17 лет, — один раз взглянул и сразу так подумал.

«Ах, сестричка! У нее лицо, как у моей сестры два-три года назад!»

Вскоре я вместе с грязноватой старухой, торговкой сладостями, вышел оттуда.

Следуя за ней по пятам, я оказался у высокой задней стены начальной школы. По обе стороны узкой дорожки — зады одноэтажных домов с запертыми дверями, но это не совсем забытая людьми улочка. Светит луна. Я подумал: «Вот самые недра плывущего мира!»

«Подождите здесь, пожалуйста. Сейчас я открою вам дверь», — сказала старуха. Отошла, вглядывается во что-то. Боится полицейских.

Тихо открылась дверь одного, казалось бы, вымершего дома, пристроенного к одноэтажному, старуха скоро вернулась. В лунной тени меня поманила маленькая ручка.

Старуха ввела меня в этот зловещий дом и, сказав: «Я здесь поблизости сторожить буду», исчезла.

Ханako появилась раньше меня. Я вошел, и меня охватило отвращение.

Тесный, грязный дом. Даже не приглядываясь, я заметил, что стены черны, татами прогнили, чердак не заделан. Эта приятная для глаз картина едва освещена крошечной лампой, стоящей на кошачьей доске⁴². Старые часы тоскливо тикают.

От закопченных сёдзи падала тень, мы вошли в тесную ком-

натку, всего на два татами, постель была уже расстелена. Тихо засмеявшись, женщина со стуком задвинула сёдзи. При слабом свете всматриваюсь... кажется, что круглое, белое, совсем детское лицо плывет в сумраке, не замечая ничего вокруг. Все расплывчато, словно я прищурил глаза.

«Похожа на сестричку, и вправду похожа», — несколько раз я прошептал эти слова про себя.

«Ах, как спутались волосы! Нет, смотрите только на мое лицо!» — сказала женщина.

Кожа молодой женщины тающая, теплая. В соседней комнате часы — тик-так, тик-так.

«Устала?»

Слышно было, как старуха тихо вошла в дом, кроме этого — никаких звуков.

«Что делает старуха?»

«Наверняка притулилась где-нибудь на кухне».

«Бедняжка...»

«Не беспокойтесь!»

«И все же бедняжка».

«Ну бедняжка, так бедняжка. Она и в самом деле одинока».

«Постареешь и тоже станешь такой».

«Я — нет!»

Через некоторое время встали, и она:

«Нет, смотрите только на мое лицо».

«Ты очень похожа».

«На кого?»

«На мою младшую сестру».

«Как хорошо!» — сказала Ханако и прижалась лицом к моей груди.

Удивительный был вечер! И до сих пор я много раз бывал с женщинами. Но в глубине души я всегда нервничал, будто что-то меня преследовало. Я даже над собой смеялся. Но этой ночью я испытал неведомое донны ощущение — передо мной все поплыло, словно я прищурил глаза.

Я ни о чем не думал. Было только ощущение теплоты женской кожи, и казалось, что все плывет. Но вскоре осталась лишь пустота и недовольство — в этот вечер... выпил слишком много. Все же до последнего момента, пока я был с ней, никакого неприятного чувства не возникало. Мы оба, я и женщина, поднялись и закурили.

«Выйдите отсюда, поверните налево и подождите меня, пожалуйста, у второго квартала Ёкотё», — шепнула женщина.

Я стоял возле канала, похожего на поток лунной тени, в сердцевине плывущего мира. Вскоре по полутемной стороне улочки прибежала женщина, легко постукивая гэта⁴³. Я пошел за ней. Иногда она уступала мне дорогу: «Проходите, пожалуйста».

Когда я вернулся в пансион, было 12 часов. Странно, я не ощутил никакого раскаяния.

Огня нет, постель не постелена. Так и уснул.

Было около 9 часов. Пришла маленькая служанка и сказала: «Там вас ждет какой-то Ивамото». Ивамото! Да неужели?

Встал, убрал постель, пригласил войти, и в самом деле — это Минору, сын помощника начальника сельской управы в Сибутами. С ним вошел молодой человек, уроженец провинции Токусима, живущий в той же гостинице.

Минору рассказывал, что ему помогала бабушка, живущая в Иокогаме, две недели она содержала его, а потом дала деньги на поездку на родину. Но домой он возвращаться не хочет, намерен найти себе работу непременно в Токио, три дня назад пристроился в одной гостинице в Канда, до сегодняшнего дня не знал, где я живу, и очень был этим опечален. И другой, Симидзу, тоже поссорился с родителями и убежал из дома.

Летние насекомые, танцуя, летят на огонь и погибают. И эти люди очарованы столицей — не ведающие ничего, летящие люди.

Умереть, быстро сгорев, или бежать... Что-то одно неотвратимо. Я испытывал странную грусть.

Я не предостерегал их, только повторял: «Не волнуйтесь. Приободритесь». Я подумал, что настанет время, и эти люди непременно придут к мысли о самоубийстве. У Минору с собой всего 2 иены 30 сэнов, а у Симидзу 1 иена 80 сэнов.

Меня с Симидзу ничто не связывает. Боюсь, что нам обоим придется нелегко, если я стану помогать Минору. Однако, увидев на правдивом лице Симидзу беспомощное выражение, я не в силах был покинуть его просто так.

«Что слышно с гостиницей? Когда выезжаете?»

«Выезжаем. Вчера вечером совсем расплатились... Решили, что сегодня непременно что-нибудь придумаем».

«Да... в любом случае нужно найти какой-то дешевый пансион».

Около десяти вышел вместе с ними. Осмотрели все вокруг и наконец наткнулись на дешевый пансион Тоёхокан в Юмитё, 2/8. Заключение сделки: два человека на шесть татами, с каждого по 8 иен 50 сэнов. Дал хозяйке задаток, одну иену.

После этого мы сходили в самую обычную лавку тэмпура⁴⁴ и все вместе поели, я решил не идти в издательство. Я послал Симидзу в гостиницу взять багаж, а сам с Минору отправился на станцию Симбаси, чтобы получить вещи из камеры хранения. Когда мы вернулись, Симидзу уже был на месте. Я до трех часов беседовал с ними о многом, потом ушел к себе. В кошельке у меня пусто.

Сегодня опять не пошел в издательство. Так же как и вчера, сегодня, в долгожданный праздник Ясукуни⁴⁵, целый день льет дождь.

Утром Ивамото и Симидзу разбудили меня. Лица у них почему-то унылые. «Если так будет продолжаться, то просто не знаю, что делать. Необходимо что-то предпринять», — думал я.

Да! Я решил на следующей неделе не ходить в издательство, буду много писать. Но здесь это не получится. Буду ходить в пустые комнаты в гостиницу к Ивамото и писать с утра до вечера. Ночью возвращаться к себе и спать.

Мы решили — как только появятся деньги, начнем сами готовить себе еду. Говорил с Киндайти, он думает так же.

С бумагой и чернилами тотчас отправился в Юмитё. Но в этот день ничего не смог написать, слушал разговоры двух друзей. И чем больше слушал, тем печальнее становился. Они ложились в одну постель, зажигали лампу с двойным фитилем и разговаривали о своем будущем.

Симидзу Мохати — это прямой и очень основательный молодой человек. Он рассказывал, что два года провел в Корее, в Кэйдзё, в магазине брата, но решил непременно учиться и сбежал.

Я слушал их разговоры и подавлял множество мыслей, кружившихся в водовороте на дне моего сознания. Симидзу рассказывал о Корее. Слушая, я незаметно увлекся и спросил себя: «А сколько же нужно денег на такое путешествие?» Грустно!

Около восьми вечера вернулся к себе, немного побеседовал с Киндайти в его комнате и пошел спать. Выход у меня сейчас один — писать, так я сегодня решил. Задумался, и стало грустно. В этом месяце забрал вперед жалованье. Денег больше ниоткуда не получу. А в будущем месяце приезжает семья... Я сейчас — на дне... Дно! Мне остается одно из двух: умереть или выбрать-ся отсюда. Но я должен помочь двум молодым людям!

8-е, суббота —
13-е, четверг

Что я делал эти шесть дней? Какие бы усилия я ни прилагал, все происходящее доказывает только одно — разрушить действительность мне не под силу.

Я три дня ходил в Юмитё. В компании двух молодых друзей пытался писать, но, как я и думал, не смог. Начиная с 10-го числа перестал ходить туда, писал дома. Совсем забросил «Горсть песка»⁴⁶ и начал писать «Саппоро»⁴⁷, пока и пяти страниц нет в законченном виде.

В издательство не хожу, объявился больным. Хотя от господина Като приходили сказать, чтобы я начал работать, написал ему: у меня плохо с желудком.

Вчера пошел в Юмитё, и поскольку два друга были расстроены напоминанием об уплате за квартиру, то я послал Ивамото с поручением занять пять иен у господина Като и господина Сато и заплатил. Продал «Врата ереси», подаренные мне Китахара.

Услышав горькие жалобы от Симидзу, я послал письмо прямо его брату с требованием не вмешиваться ни в какие дела мо-

лодого человека. Что до Ивамото, то я просил устроить его учеником в дом Хираидэ, пока хозяева дома в отсутствии.

Тьма безграничного отчаяния вновь и вновь застилает мне глаза. Стараюсь не подпускать близко — насколько это возможно — мысль о смерти. Однажды вечером я думал о том, что мне делать, вдруг в глазах стремительно почернело. Уйти из издательства нет никакой возможности, прямо не знаю, что делать, чтобы не ходить туда. Решил нанести себе рану в грудь бритвой Киндайти и под этим предлогом месяц не ходить в издательство, чтобы как следует поразмышлять о себе. Я хотел полоснуть под левой грудью, но не в состоянии был причинить себе боль. Получились лишь две-три еле заметные царапины. Киндайти испугался и отобрал бритву, насильно потащил меня с собой, отдал в заклад плащ-накидку, и мы отправились в лавку тэмпура поблизости. Пили, смеялись. Около двенадцати пришли домой, голова тяжелая. Я чувствую, что если погасят свет, то перед глазами встанет что-то страшное.

Пришло письмо от мамы, написанное нетвердым почерком. Благодарит за иену, посланную в прошлом месяце. Пишет, что им хочется купить Кёко летнюю шляпу, и если можно, то не пошлю ли я денег.

Когда-то я в таком же положении хотел бежать из Токио. Когда-то хотел уехать в деревню и заняться шелководством.

Близится сезон «сливовых дождей»⁴⁸, все льет и льет мрачный дождь. Несколько дней был в дурном настроении, рукопись так и не закончил.

Ни с кем из друзей не встречался. Они уже не нуждаются во мне. Да и мои стихи в следующем номере поэтического журнала им, вероятно, не понравятся.

Иногда вспоминаю Сибутами.

Несмотря на то что душа моя была так сильно тронута, я еще не послал открытку младшей сестре. Только отцу Ивамото написал. И домой не послал. И госпоже Татибана Тиэко не послал. Собирался, но ничего не написал!

Сегодня ночью пошел к Киндайти, говорили о женщинах. В голове все расплывается, писать не могу. Вернувшись к себе, решил почитать «Ненужного» Яно Рюкэя⁴⁹ и уснуть. Преходящее добро и чистое добро! Это «чистое добро», что же это такое, собственно говоря?

Я знаю, сейчас в моем сердце нет уверенности, нет никакой цели, с утра до вечера меня мучают смятение и беспокойство. Нет никакой определенности. Что будет дальше? Я — словно бесполезный, ни к чему не подходящий ключ. Да! И нет на свете такой замочной скважины, к которой бы я подходил.

Мучительно хочется курить.

В девять часов меня разбудил Ивамото. От его отца пришло письмо.

Сегодняшние газеты сообщают о смерти Фтабатэя Симэя⁵⁰, наступившей на пароходе, который возвращался из Кореи. Они наперебой превозносят его добродетели, сожалеют об этом почему-то великом человеке.

Последние дни почти все время было холодно, но сегодня погода улучшилась. Прояснело.

Весь день провел, ничего не делая. Со дна моей совершенно ослабевшей души поднимается неотвязная мысль — нужно приступить к близкому и страшному делу.

Ночь. Пришли юноши. Симидзу говорит, что решил поселиться как ученик в семье своего нанимателя, в винной лавке в районе Кёбаси, завтра уйдет туда.

Около одиннадцати пошел к Киндаити, говорили о смерти Фтабатэя. Друг говорит, что не понимает моей нелюбви к сочинениям Фтабатэя и к самому писателю. Мой милосердный друг не понимает глубокой тоски и муки человеческой жизни. Я вернулся к себе, заключив в сердце непереносимую грусть. Трудно человеку быть понятным до конца. Мы нуждаемся только в видимости общения. Я был безутешен, когда понял, что даже для друзей, стремящихся до конца понять друг друга, страдания и муки самого дна души непостижимы. Все порознь и все одиноки.

Думая об этом, я ощутил невыразимую печаль.

Могу вообразить себе состояние господина Фтабатэя, когда он умирал.

Утром оглушительно завывал ветер. Отдыхаю.

Днем ненадолго зашел Ивамото.

Сегодняшние газеты напечатали, что господин Фтабатэй был нигилистом, еще они описывают историю, которая была у него с некой падшей женщиной.

До обеда подавлял в себе желание закурить, наконец, взяв «Стремления» и еще две-три книги, пошел в книжную лавку Ику и продал их за 15 сэнов. «Сколько это стоит?» — спросил я, указывая на «Стремления».

«Пять сэнов», — сказал чахоточный хозяин книжной лавки. Ха-ха-ха...

Сегодня я снова думал о деревне. И в этих размышлениях прошел день. «Какой должна быть деревенская газета? Что печатать и как редактировать?»

И я при своих обстоятельствах весь день ничего не делал, только размышлял обо всем этом!

Ночью читал в постели «Синсёсацу»⁵¹, он мне что-то напоминает.

«National Life» *. Вот что.

31-е, понедельник

Две недели провел, почти ничего не делая. В издательство не ходил.

От брата Симидзу пришло письмо, денег не шлет.

Два-три письма от отца Ивамото.

От сестрички из Кусиро пришло письмо.

Я никуда — и в Хакодате тоже — не написал.

Пять раз публиковал в «Иватэ ниппо»⁵² «Заметки о внутренних неурядицах». Моей целью было пробудить жителей Мориока от спячки. Появились отклики. «Ниппо» начал печатать «Планы по развитию Мориока».

Настроение такое, будто я жду смертной казни! Так я и говорил, но каждый день занимался немецким языком. Кроме того, составлял различные проекты, придумывал модель провинциальной газеты. Мне и в самом деле кажется, что самое лучшее — это пойти в провинциальную газету. Но литературу тогда, конечно, придется бросить.

Как-то пришел ко мне художник, пишущий в европейском стиле, Ямамото Канаэ. Говорили о фотоагентстве.

Последний день месяца.

Невозможно молча сидеть дома, и я с утра вышел. Раздобыл 70 сэнгов, заложив свое хаори⁵³, единственное. После полудня безо всякой цели поехал на поезде от Уэно до Табата. В поезде множество людей. В Табата бродил в полях по незнакомым дорогам, жадно вдыхал аромат земли.

1-е июня, вторник

Утром принесли письмо для Ивамото, в издательстве забрал часть месячного жалованья — 25 иен, но отдал 5 иен господину Сато и получил на руки 20 иен.

Пошел в гостиницу к Ивамото, заплатил 13 иен — часть того, что они с Симидзу платят за дешевый пансион (они внесли только 6 иен), и они вдвоем отправились в Асакуса смотреть движущиеся картины, а затем пить сакэ и есть европейскую еду. Дал им на карманные расходы одну иену и попрощался с Ивамото.

Около десяти пришел домой. Купил пятый и шестой номера журнала. Осталось 40 сэнгов.

* «Национальная жизнь» (англ.).

В течение 20 дней
(Записи о переезде на второй этаж парикмахерской),
Хонго, Юмитё, 2-й квартал, № 18, пансион «Араи»

Я сильно оброс, редкие усы удлиннились, исхудал так, что самому страшно. Служанка сказала, что у меня, похоже, чахотка. Принял слишком много слабительного и до десяти пролежал, измученный, на трех с половиной татами. Не было никакого желания писать. Но споры о литературе сдружили нас с Киндайти, мы смогли определить многие наши взгляды на нее.

Пришел Ивамото, благодарил меня за заботливость и плакал. Утром 10-го я прочитал в постели письмо от Миядзаки и Сэцуко из Мориока. Пишут, что 7-го покинули Хакодате, из Нобэдзи мама вместе с Сэцуко, Кёко и с другом прибыли в Мориока. Я подумал: «Судьба!»

На деньги, 15 иен, которые прислал Миядзаки, снял две комнаты на втором этаже парикмахерской Араи в Хонго, Юмитё, 2-й квартал, № 18. Что же касается дешевого пансиона, то Киндайти поручился, что я уплачу за все 119 иен, каждый месяц внося по 10 иен. 15-го известил семью, чтобы они приезжали.

15-го я покинул Гайхэйкан. В снятом доме оставил только вещи и эту ночь провел в комнате Киндайти. У нас обоих было ощущение странной разлуки. Разлука!

Утром 16-го, когда солнце еще не поднялось, мы втроем с Киндайти и Ивамото были на платформе станции Уэно. Поезд пришел с опозданием на час. Друг, мать, жена, ребенок... приехали в новый дом.

Комментарий

«Дневник, написанный латиницей» («Ромадзи никки») Исикава Такубоку (1885—1912) — одно из любимейших сочинений японцев, в котором, по их мнению, запечатлелась жизнь необычайно чистой, поэтической, одаренной и трагически одинокой души. «Дневник, написанный латиницей» японские критики назвали вершиной долгого пути жанра дневниковой литературы в Японии, шедевром японской словесности, а самого поэта — «фениксом».

О поэте Исикава Такубоку написано множество книг и статей — несколько тысяч, и количество их с каждым годом растёт. Воспоминания о нем опубликовали известные литераторы Японии: Есано Акико, Есано Тэкан, Токи Айка, Вакаяма Бокусуй, Китахара Хакусю и другие. При жизни Исикава Такубоку изданы были далеко не все его произведения, но уже через семь лет после смерти, в 1919 г., вышло «Собрание сочинений», а в 20-е годы книги Исикава Такубоку, его дневники, стихотворения, проза, письма, статьи стали уже бестселлерами. Некоторые статьи и материалы (например, о японских анархистах) не могли увидеть свет по цензурным соображениям и были изданы только в 1948 г.

«Дневник, написанный латиницей» был создан в 1909 г., в тяжелое для поэта время. Впрочем, вся жизнь Исикава Такубоку — это череда тягот, болезней, трудов. Иваки Юкинори, один из исследователей творчества Исикава Такубоку, пишет, что почти с детских лет поэт уже хорошо знал, что такое одиночество и нищета.

Исикава Такубоку вырос в маленькой и бедной деревне Сибутами на севере Японии, где его отец, дзэн-буддийский священник, имел приход. Поэтическое дарование Исикава Такубоку рано проявилось и рано было

оценено: в 1902 г., в возрасте 17 лет, он опубликовал стихи в существовавшем с VI в. жанре классических пятистиший — танка во влиятельном литературном журнале «Мёдзё», издававшемся известным поэтом Ёсано Тэкканом.

После этой публикации юноша отправился в Токио с намерением завязать литературные знакомства, в частности с Ёсано Тэкканом и его женой, одной из лучших поэтесс Японии Ёсано Акико, и зарабатывать на жизнь литературным трудом. Казалось, в столице для Исикава Такубоку начнется новая эпоха.

В доме Ёсано Тэккана молодой поэт познакомился с талантливыми литераторами — романтиками и символистами Симадзакэ Тосоном, Сома Гёфу, Камбара Ариакэ, Китахара Хакусю и другими. Вместе с крупнейшими поэтами Уэда Бином, Хирано Банри, Дои Бансум они составляли известную в Японии тех лет школу романтической поэзии «Мёдзё-ха». «Золотые молнии романтизма» (слова Н. Гумилева) поразили и Исикава Такубоку, его религией стал, как говорил он сам, «романтический индивидуализм». Он воображал себя странником, тоскующий душой, провозглашал неповторимость и возвышенность человека-творца.

В эти годы необычайно широк был круг чтения Исикава Такубоку. Еще в школе вместе со своим другом Киндайти Кёскэ (о нем идет речь в «Дневнике, написанном латиницей») он посещал кружок по изучению родной литературы, где читали классические антологии «Собрание мириад листьев» («Манъёсю», VIII в.), «Собрание новых и старых песен Японии» («Кокинсю», X в.), трехстишия-хайку крупнейших поэтов этого жанра XVII—XVIII вв. Басё и Бусона — ко всему этому, судя по дневниковым записям разных лет, поэт часто возвращался. Кроме того, он читал Толстого, Тургенева, Горького, Кропоткина, Маркса, Вагнера, Ницше, Шопенгауэра, Уэллса, Байрона, пытался переводить Ибсена. По предположению Ёсида Коё, он читал «Преступление и наказание» Достоевского в переводе с английского языка, осуществленном в 1893 г. известным писателем Утида Роаном. В пассажах о «сильном человеке» «Дневника, написанного латиницей» чувствуется влияние Ницше, пропагандистом которого в Японии был критик Такаяма Тёгю, однако с Ницше Исикава Такубоку спорил (например, в статье «Ветка на столе» — «Такудзё исси», 1908).

Под влиянием Ёсано Акико Исикава Такубоку увлекся «стихами новой формы» (синтайси), жанром, на возникновение которого оказала воздействие европейская поэзия. В 1905 г. он издал небольшой сборник юношеских стихов «Стремления» («Акогарэ»). Он был оценен литераторами, но остался почти не замеченным читающей публикой.

В том же году Исикава Такубоку пришлось покинуть столицу — на литературные заработки существовать было невозможно. Он вернулся в Сибутами — отец в то время лишился прихода и семье требовалась поддержка.

Исикава Такубоку учительствовал в сельской школе; потом уехал на самый северный, тогда еще малонаселенный остров Хоккайдо, где служил репортером и редактором в местных газетах и журналах. В 1908 г. он снова решил попытать счастья в Токио; но и на этот раз жизнь его там сложилась несчастливо. Тягостна была для поэта каждодневная работа корректора за гроши в редакции газеты «Асахи симбун». Денег едва хватало даже на трамвай, еду, жилье, и до самой смерти он остро ощущал нищету. В последнем дневнике 1912 г. Исикава Такубоку, переживший свою мать всего на один месяц, записал, что ему не на что купить умирающей лекарств. Известно стихотворение:

Продаю,
Все продаю!
Один у меня остался
Потрепанный немецкий словарь —
На исходе этого лета *.

* Все танка приведены здесь в переводе В. Марковой.

Литературные труды — хотя он работал упорно и много, писал прозу, стихи, статьи — не принесли ему ни благополучия, ни признания.

В 1908 г. Исикава Такубоку ощутил разочарование в романтизме, который он стал называть «поэзией пустых мечтаний», а романтические идеалы — «иллюзией жизни» (об этом идет речь в «Дневнике»), и выступил как сторонник нового в Японии литературного движения — натурализма. К тому времени были уже опубликованы программные произведения японских натуралистов: «Жалкая смерть» («Касю») и «Бамбуковая калитка» («Такэ-но кидо») Куникида Doppo, «Постель» («Футон») Таяма Катая, «Пыль» («Дзинтай») Масуманэ Хакутё, произведения Нагаи Кафу, Косуги Тэнгай. В разгар споров об «экспериментальном романе» Золя, об «эстетическом» и «неэстетическом», о «физиологизме» в литературе Исикава Такубоку выступил в защиту натурализма со статьей «Стихи, которые можно есть» («Куубэкусю», 1908), где поэзия провозглашается «предметом первой необходимости», от нее, как от простой еды, должен исходить запах. Он уничижительно отозвался о своих прежних взглядах на поэзию, и это было естественно в контексте событий 1908 г., когда уже появилось эпатирующее стихотворение Кавадзи Рюко «Помойка» («Хакидаме») в форме свободного стиха (дзюси); образовалось общество «Васэда сися», выступившее за употребление разговорного языка в поэзии (что ранее было немислимо, классический стих не допускал таких вольностей); опубликован сборник стихотворений Сомы Гёфу «Тощая собака» («Ясэину») и его статьи о натурализме в поэзии и в защиту свободы поэтической формы, например работа «Мир поэзии, обманывающей себя» («Мидзукара адзамикэру сикай»). Натуралисты считали, что писать надо простым языком, так сказать, «нехудожественно». Эта идея «простоты» — не новая в истории японской литературы, вспомним идеал опрощения, бедности (ваби) у Басё — противопоставлялась идее «мастерства» у романтиков. Концепция «простоты» нашла отклики у Такубоку; в «Дневнике, написанном латиницей», в танка последних лет не возникает эффекта «сделанности», слова и мысли появляются как бы сами собой. Феномен «простоты» побудил многих поэтов к подражанию, но у Исикава Такубоку, как отмечали многие критики, нет эпитонов, его простоту невозможно подделывать, она легко осознается, но с трудом поддается анализу.

Романтическая повесть «Талант — облако» («Кумо ва тэнсай дэ ару») осталась незаконченной. Исикава Такубоку сказал себе, что писать надо, твердо стоя обеими ногами на земле, поэзию он сравнивал с ежедневным отчетом, правдивым дневником каждодневной жизни, а поэта объявил всего лишь человеком, а не полубогом. Вместе с тем в его высказываниях 1908—1909 гг. сквозит и неприятие некоторых натуралистических идей, а затем и разочарование в них. Так, он писал, что одна только фиксация чувств не есть миссия истинной литературы, нельзя лишь пересказывать то, что видишь и слышишь. Следует отметить, что у Исикава Такубоку почти нет стихотворений в натуралистическом духе, а романтических довольно много.

В 1909 г. поэт написал цикл «Исследование души» («Тамасии-но кэнкю») (шесть произведений в жанре свободного стиха на разговорном языке — кого дзюси), в той же форме написаны и стихи, вошедшие в «Дневник, написанный латиницей». Стихи в более позднем сборнике «Свист и свисток» (1911) созданы также в свободной манере, но на старописьменном языке — бунго дзюси.

Прозаические опыты Исикава Такубоку — его рассказы «Тень птицы» («Торикагэ», 1909), «Наша группа и он» («Варэра-но и-тидан то карэ», 1901), «Саппоро» (1909), «Следы» («Асиато», 1909) (о последних двух речь идет в «Дневнике, написанном латиницей») и другие — не произвели большого впечатления на современников. В эти годы поэт был увлечен идеей нравственного совершенствования человека, личного самовоспитания как пути к преобразованию мира. Эти мысли Исикава Такубоку противоречили взглядам натуралистов, от которых он в последние годы жизни совсем отошел. В «Дневнике» очевидна потеря интереса к произведениям этих писателей (например, Косуги Тэнгай).

Главное в наследии Исикава Такубоку — это все-таки поэзия пятистиший-танка, они, собственно, и являются предметом многочисленных исследований японских литературоведов за последние 60—70 лет. Потерпев неудачу в прозе, Исикава Такубоку стал писать танка, причем, по свидетельству японских критиков, иногда за одну ночь — более ста стихотворений. Сам поэт признавался, что все, к чему бы он ни прикоснулся, — все превращается в танка. В стихотворениях последних лет нет ничего ни от романтизма, ни от натурализма (критики отмечают также отсутствие буддийских либо христианских мотивов), они весьма далеки от плоской фиксации жизни, необычайно одухотворены. Исикава Такубоку с удивительной для той эпохи смелостью вводил в стихи новые, невиданные для поэзии танка темы и соответственно новую лексику. Так, уже в первые годы жизни в Токио он заинтересовался деятельностью японских анархистов и социалистов, читал труды Кропоткина, Маркса, его увлекала идея революции, и это отразилось во многих его пятистишиях.

В 1908—1910 гг. Исикава Такубоку написал более 500 стихотворений, которые вошли в сборник «Горсть песка» (1910), ставший любимой книгой японцев наряду с посмертно изданным сборником «Грустная игрушка» (1913) (так поэт называл танка). Сохранив традиционную форму танка (хотя он сознательно шел на формальные нарушения) и некоторые важные ее эстетические принципы (например, саби — печаль), он сумел «вместить» в этот, казалось бы, ограниченный, застывший мир (многие предвещали скорую «смерть танка» в японской культуре) мирозерцание человека XX в.

О теории современной танка поэт писал в статьях 1910 г. «Разговор себелюбца с другом» («Ити рикосюгиса то юдзин то но тайва»), «Всекие песни» («Ута-но иро иро»). Он считал, что танка — это миг, в котором запечатлены мир и человек; предмет и тема танка — вся жизнь. В этих стихах все правомерно, нет ничего лишнего, того, чего нельзя воспеть (здесь отразились его споры с классицистами, считавшими, что новые темы запретны для традиционных жанров). Мгновения жизни не повторяются, и единственный способ задержать их — это написать танка. Именно в жанре танка, а также в традиционной для японской словесности форме дневника поэт сумел наиболее полно, с предельной откровенностью выразить себя. Его танка и дневники не сопрягаются ни с каким новейшим литературным направлением, они совершенно оригинальны, причем силы, необходимые для самостояния, он черпал в многовековой национальной традиции. Он был обостренно восприимчив ко всему новому, что несла в себе европейская литература, но сумел это новое «растворить», примирить со «своим», традиционным и создать нечто третье, новый «литературный факт» (слова Тынянова), окрашенный в цвета его собственной индивидуальности. Исикава Такубоку и его друга Токи Айка считают зачинателями «жизненной школы» (сэйкацу-ха) в поэзии танка.

Исикава Такубоку вел дневники на протяжении всей зрелой поры жизни — с 17 до 27 лет; позже все дневниковые записи вошли в его полное собрание сочинений, не раз переизданное. Особенно высоко ценится в Японии «Дневник, написанный латиницей». Не предназначенный для печати, дневник этот был зашифрован поэтом и прочитан через много лет после его смерти.

Японские литературоведы и читатели не раз задавались вопросом, почему поэт выбрал именно такой шифр — запись латинскими буквами. Сам Исикава Такубоку уверял, что таится от жены, но многие критики (среди них Иваки Юкинори, Кунидзаки Мокутаро, Ёнэда Тосиаки и другие) справедливо полагают, что такое объяснение неубедительно. В самом деле: Сэцую в школе изучала английский язык и — пускай с трудом — вполне смогла бы расшифровать записи мужа. Тем более что таблицу соответствия латиницы и слоговой азбуки поэт поместил на одной из первых страниц дневника. Пожалуй, ближе других к истине биограф поэта, Ёнэда Тосиаки, который писал: «Латиница нужна была для острашения идей... она противостояла существовавшему образу мыслей». Своей обнаженной лиричностью дневник произвел необычайное, пронзительное впе-

чатление в литературных кругах, вызвал в читающей публике чувство вины и преклонения перед этим «гениальным мальчиком японской литературы».

Исикава Такубоку вел «Дневник» в апреле, мае и первых числах июня 1909 г., ровно за три года до смерти (он скончался от чахотки 13 апреля 1912 г. в возрасте 27 лет). В дневнике отразились поиски себя, мучительное стремление обрести душевное равновесие. Одиночество, материальные затруднения, начинающаяся болезнь, тоска по родным и невозможность с ними соединиться, небывалая обостренность всех ощущений и напряжение нервов — таков внутренний лейтмотив токийской жизни Исикава Такубоку. «Сердечная смута» продиктовала ему тогда же написанные стихи, позднее вошедшие в сборник «Горсть песка»:

Ворошит тополя,
Шуршит
В аллеях акаций
Осенний ветер...
Запись в моем дневнике.

Стихи и строки из «Дневника» сливались в одну исповедь души поэта; жизнь как бы описана дважды: один раз в стихах, другой — в дневнике.

* * *

Оригинал «Дневника» — это 13 тонких ученических тетрадей. На протяжении многих лет они хранились в архиве Исикава в библиотеке города Хакодате. Спустя 10 лет после смерти поэта в печати промелькнуло сообщение его друга Киндайти Кёскэ, что тетради эти сожжены по желанию Исикава Такубоку. Позже жена поэта Сэцуко свидетельствовала: «Такубоку твердил „сожги, сожги“, но я, любя его, все-таки не смогла...». «Дневник» был опубликован только в 1948 г.

Литература о жизни и творчестве Исикава Такубоку

1. *Исикава Такубоку. Горсть песка.* М., 1981.
2. *Гришина В. А.* Исикава Такубоку — критик и публицист. М., 1981.
3. *Ёнэда Тосиаки.* Исикава Такубоку. Токио, 1981.
4. *Ёсида Коё.* Такубоку-о маэуру хитобито (Друзья и знакомые Такубоку). Токио, 1929.
5. *Ёсида Коё.* Такубоку то Росия (Такубоку и Россия). Токио, 1973.
6. *Иваки Юкинори.* Такубоку никки (Дневники Такубоку). Токио, 1965.
7. *Исикава Такубоку.* — Сер. «Нихон бунгаку арубаму» («Альбом японской литературы»). Токио, 1957.
8. *Исикава Такубоку дзэнсю* (Полное собрание сочинений Исикава Такубоку). Токио, 1953—1954.
9. *Кунидзаки Мокутаро.* Такубоку то соно дзэнго (Предшественники и последователи Такубоку). Токио, 1971.
10. *Юдза Сёго.* Такубоку то Сибутами (Такубоку и его родина Сибутами). Токио, 1971.

Примечания

Перевод «Дневника, написанного латиницей» сделан с небольшими купюрами с издания: Такубоку никки. Исикава Такубоку сэнсю 5 (Дневники Такубоку. — Избранные сочинения Исикава Такубоку. Т. 5). Токио, 1965. Переводы В. Марковой из сборников «Горсть песка» и «Грустная игрушка» цитируются по книге: *Исикава Такубоку. Горсть песка.* М., 1981.

¹ В 1908—1909 гг. Исикава Такубоку работал корректором в издательстве крупнейшей ежедневной газеты «Асахи симбун».

² Таблица латиницы — т. е. таблица записи японских звуков латинскими буквами; она была составлена Исикава Такубоку и записана в его дневнике.

³ Татибана Тизэко — «девушка из воспоминаний», так называл ее юный поэт, познакомившийся с ней в северном городе Хакодате (о. Хоккайдо). Татибана Тизэко посвящен цикл стихов «Те, которых мне не забыть. I» («Васурэгатаки хитобито»).

⁴ Жена Исикава Такубоку — Сэцуко Хорияи, старшая дочь в семье Хорияи из г. Мориока (префектура Иватэ).

⁵ Кинданги Кёскэ — соученик поэта по школе в Мориока. «Ближайший друг поэта со школьной скамьи и до последнего вздоха», — писал о нем критик Ёсида Коё. В 1908 г. окончил колледж Або, стал видным ученым, специалистом по этнографии айну. Автор многих монографий о фольклоре, языке, этнографии айну, а также воспоминаний об Исикава Такубоку.

⁶ Средняя школа Симодомай — в 12 лет Исикава Такубоку перевели из сельской школы деревни Сибутами в школу Мориока.

⁷ Сё дзи — раздвижные окна и перегородки в японском доме; представляют собой деревянные рамы, на которые натянута бумага.

⁸ Татами — соломенные циновки, которыми устланы полы в японском доме; циновка имеет стандартный размер около 1,5 кв. м и используется для измерения площади комнат.

⁹ Ханамии — праздник «любования цветами». В апрельские дни, когда зацветает сакура, японцы отправляются за город, в горы, парки, веселятся, танцуют, пьют вино, празднуют приход весны.

¹⁰ Сборник стихов «Стремления» («Акогарэ», 1905) — первый сборник Такубоку; предисловие к нему написал известный поэт и переводчик Уэда Бин.

¹¹ Хотта Хидэко — учительница деревенской школы на о. Хоккайдо.

¹² «Тюокорон» («Центральное обозрение») — влиятельный токийский литературный журнал, выходит с 1899 г. Начинаясь как студенческий журнал Киотоского университета.

¹³ «Зарисовки из повседневной жизни» (сясэйбун) — жанр литературы, главным образом рассказ, получивший большое распространение в конце XIX — начале XX в. Сясэйбун означал не только жанр, но и тип мирозерцания, где главным было пристальное внимание — и даже более — жгучий интерес к деталям и частностям текущей жизни.

¹⁴ Имеется в виду повесть М. Горького «Трое». В Японии она была переведена и издана в 1906 г. По мнению К. Рёхо, высказанному в его книге «М. Горький и японская литература» (М., 1965, с. 62—63), Исикава Такубоку прочел «Трое» в 1908 г.

¹⁵ Сяку — мера длины, примерно 3 см.

¹⁶ Ёсано Тэкан (1873—1935) — поэт романтического направления, писал в классическом жанре танка. Основал журнал «Мёдзё» («Утренняя звезда», в котором печатались как романтики, испытавшие европейское влияние, так и неоклассицисты: Камбара Ариакэ, Хагивара Сакутаро, Такамура Котаро. В 1908 г. создал влиятельное «Общество новой поэзии» («Синсикай»), просуществовавшее до 1949 г.

¹⁷ Клуб Пана (Пан-но кай) был основан в 1908 г. и объединил художников, поэтов, писателей, которые находились под влиянием эстетики французского символизма. Среди членов клуба — известные поэты Китахара Хакусю и Ёсии Исаму; Хирайдо, которого упоминает Исикава Такубоку, — это, видимо, близкий к кружку Ёсано Тэкана критик и искусствовед Хирайдо Кэндзиро.

¹⁸ Ёсии Исаму (1886—1960) — поэт, писавший в жанре танка, драматург, испытавший влияние Метерлинка, входил в редколлегия журнала «Мёдзё», принимал участие в редактировании журнала «Субару» (см. примеч. 28).

¹⁹ Ута — букв. «песня», имеются в виду классические танка (31 слог), которые Исикава Такубоку записывал, как видно из дальнейшего, в три строки.

²⁰ Ёсано Акико (1878—1942) — известный поэт и прозаик, участвовала в издании журнала «Мёдзё», прославилась, издав сборник пятистиший «Спутанные волосы» («Мидарэгами», 1901), в который вошли 400 танка. Писала «стихи новой формы», перевела классический памятник Х в. «Повесть о принце Гэндзи» («Гэндзи моногатари») на современный японский язык. Она — автор комментариев к классическим и новым произведениям японской литературы.

²¹ Хирано Банри — поэт, приверженец романтической школы «Мёдзё-ха», принимал участие в редактировании журнала «Субару» (см. примеч. 28).

²² Миядзаки Икудзи — близкий друг Исикава Такубоку, в 1907 г. вместе с ним участвовал в деятельности литературного общества «Люцерна» («Бакусюкуся») в г. Хакодате.

²³ Мать Такубоку звали Исикава Кацу.

²⁴ «Война в небесах» («A War in the Air») — роман Г. Уэллса (1908), произвел большое впечатление на Исикава Такубоку. Этому роману посвящено стихотворение «Новая столица» («Атарасики мияко-но киси»), написанное на старояпонском языке в жанре свободного стиха — бунго дзюсю; позже это стихотворение вошло в сборник «Свист и свисток» («Ёбико то кутибуэ»).

^{24a} Перевод В. Марковой.

²⁵ Намики Хисун — товарищ Исикава Такубоку по Хакодате, вместе с ним и Миядзаки Икудзи входил в литературное общество «Люцерна».

²⁶ «Красные чернила» («Акаиинки») — дневник Исикава Такубоку, написанный красными чернилами, его еще называют «Дневником болезни» («Бёки-но никки»).

²⁷ Куникида Doppo (1871—1908) — известный поэт и прозаик, его псевдоним Doppo означает «Одиноким странник»; провозвестник японского натурализма, но начинал как романтический поэт, провозглашал «возврат к природе». Книге о нем Т. П. Григорьевой «Одиноким странник» (М., 1967) предпослан эпиграф из Бодлера: «Я слышу рыдания и жалобы всего человечества». «Усталость» («Цукарэ») — рассказ 1907 г.

²⁸ «Субару» («Плеяды») — популярный литературный журнал, выходивший в 1909—1913 гг., явился продолжением прекратившего свое существование журнала «Мёдзё».

²⁹ Косуги Тэнгай — один из первых писателей-натуралистов в Японии. В его повести и рассказах «Новогодний наряд» («Хацусугата», 1900), «Модная песенка» («Хаяриута», 1901), «Звезда богача» («Тёся хоси», 1908) провозглашался отказ от романтических критериев, содержался призыв «следовать природе».

³⁰ Уэда Бин (1874—1916) — поэт, литературный критик, переводчик. Завоевал известность как прекрасный переводчик французских символистов, парнасцев, Бодлера, Верлена, Р. Броунинга и других. Сборник его переводов европейской поэзии «Шум морского прибоя» («Кайтёон», 1905) и программное предисловие к нему произвели большое впечатление на литературные круги.

³¹ Журнал «Субару» публиковал собрания стихов «Танка Субару». Исикава Такубоку занимался составлением и редактированием их. Поэтические антологии с VIII в. традиционно подразделялись на несколько частей: «Зима», «Весна», «Лето», «Осень», «Новый год», «Разное». Такого же или примерно такого же деления придерживаются составители современных сборников и журналов классических жанров.

³² «Следы» («Асиато») — рассказ Исикава Такубоку, печатался в 1909 г. в журнале «Субару».

³³ Ота Мидзухо (1876—1955) — поэт, писавший в жанре танка, эссеист. Сотрудничал в литературном журнале «Бунгакукай» («Литературное общество»), дружил с крупным поэтом-романтиком Симадзаки Тосоном. Ота Мидзухо — автор семи поэтических сборников и множества эссе о поэзии. Исикава Такубоку полемизировал с ним по поводу судьбы танка в японской культуре.

³⁴ Ёсивара (полностью Син Ёсивара) — старое название части токий-

ского района Сэндзоку, там сосредоточились «веселые кварталы», которые были официально основаны в 1617 г. правительством Токугава в тогдашней столице Эдо (ныне Токио). В Есивара обитали гейши, среди которых были и знаменитые гетеры, преуспевшие в искусствах и приятном обхождении, и их ученицы — майко. В старинных повестях «веселые кварталы» Эдо называли «Замком, не знающим ночи».

³⁵ Комнаты в японском доме обогреваются жаровней, которую устанавливают в полу в центре комнаты.

³⁶ С у с и — рисовые колобки с рыбой, морской капустой и другими дарами моря.

³⁷ Китахара Хакую (1885—1942) — известный поэт танка и «стихов новой формы», влиятельная фигура в литературной жизни 900-х годов. Далее Исикава Такубоку упоминает его книгу стихов «Врата иноверия» («Дзясюмон», 1909).

³⁸ С я м и с э н — струнный инструмент, японская цитра.

³⁹ «Плывущий мир» — поэтическая метафора, появившаяся в XVIII в. под влиянием буддийской идеи бренности жизни, неистинности существования. Иллюзорность и мимолетность жизни остро переживались представителями нарождавшейся «городской культуры». Мир веселых кварталов, чайных домиков, театральных и храмовых представлений, бродячих монахов, рассказывавших истории и легенды, искусных ремесленников и купцов казался непрочным: миг — и все исчезнет.

⁴⁰ «Бледное лицо» («Аогао») — видимо, имеется в виду стихотворение Такубоку из цикла «Снимая перчатку» («Тэбукуро-о нугу токи»):

Вечером
В больничном окне
Чье-то белое, белое
Лицо.
Отчего-то о нем я вспомнил.

⁴¹ Сато Китаэ — известный журналист, главный редактор газеты «Асахи симбун».

⁴² Кошачьей доской называлась широкая сторона стенки жаровни.

⁴³ Г э т а — традиционные японские деревянные туфли.

⁴⁴ Т э м п у р а — ломтики рыбы или овощей, зажаренные в тесте.

⁴⁵ Я с у к у н и — синтоистский праздник «мирно управляемой страны» справлялся 6 мая.

⁴⁶ «Горсть песка» («Итиаку-но суна», 1910) — единственный сборник пятистиший Исикава Такубоку, который был издан при его жизни.

⁴⁷ «Саппоро» — рассказ Исикава Такубоку, опубликован в 1909 г.

⁴⁸ Сезон «сливовых дождей» — наступающий в мае период муссонных дождей.

⁴⁹ Яно Рюкэй (1850—1931) — второстепенный писатель, политик, трудничал в газетах, писал «политические романы». Повесть «Ненужный» («Фухицуё») была издана в 1909 г.

⁵⁰ Фтабатэй Симэй (1864—1909) — писатель, основоположник современного романа в японской литературе, переводчик Тургенева, Гоголя и других русских писателей. В возрасте 23 лет опубликовал первую часть романа «Плывущее облако» («Укигумо», 1886), принесшую ему славу.

⁵¹ «Синсёсэцу» («Новая проза») — так назывался журнал, в котором публиковались произведения современных Исикава Такубоку авторов, писавших в новых для Японии жанрах — повести и рассказа. Видимо, поэт сравнивает прозу «Синсёсэцу» с рассказами, печатавшимися в английском журнале «National Life».

⁵² «Иватэ ниппо» — ежедневная газета префектуры Иватэ на севере Японии. Исикава Такубоку публиковал там статьи и репортажи.

⁵³ Х а о р и — верхняя одежда типа куртки без застежек.

Перевод с японского и комментариев Е. М. Дьяконовой

ВСТРЕЧА ВОСТОКА И ЗАПАДА В НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Ф. И. ЩЕРБАТСКОГО

В поселке Боровое (Северный Казахстан), где 18 марта 1942 г., на семьдесят шестом году жизни, в эвакуации скончался академик Федор Ипполитович Щербатской, на могильной плите начертаны слова:

«Он объяснил своей стране ум древних мыслителей Индии».

Этим точно сформулировано, что сделал ученый для своих соотечественников, от лица которых и стремился выразить в эпитафии общую благодарность Ф. И. Щербатскому ее автор — замечательный советский востоковед-китаист, академик В. М. Алексеев, который при этом хорошо сознавал, что научное и культурное значение деятельности русского индолога выходит далеко за пределы его родины; ведь еще в 1918 г. он писал, например, что Ф. И. Щербатской «открыл ученому миру Европы (а не России только! — Я. В.) изумительные законы индийского отвлеченного мышления»¹. О всемирном признании заслуг Ф. И. Щербатского может свидетельствовать хотя бы то, что около 20 лет назад столетие со дня рождения ученого — к тому времени уже четверть века как покойного — отмечалось научной общественностью не только СССР, но также Индии и Западной Европы². Общеизвестно, что именно Ф. И. Щербатской, словами Вяч. Вс. Иванова, «заложил основы сравнительного изучения западной и индийской философии»³. Разумеется, Ф. И. Щербатской был не одинок в свое время, выражая научные устремления целого поколения европейских индологов, таких, как Л. де ла Валле Пуссен, С. Леви, Э. Д. Росс, Ф. У. Томас и др., но благодаря исключительной одаренности и удачному сочетанию в его творчестве ряда передовых научных традиций (в том числе и некоторых специфичных именно для русской науки) он далеко опередил современников, и его взгляды оказали на дальнейшее изучение индийской философии, можно сказать, революционизирующее влияние.

О значении трудов Ф. И. Щербатского для Индии никто не скажет лучше самих индийцев. Видные индийские ученые, такие, как Рахула Санкритьяна, специалист в области буддийской философии, или Дхармендра Натх Шастри, исследователь системы ньяя-вайшешика, прямо признавали Ф. И. Щербатского своим учителем⁴. Глава марксистского направления в истории индийской философии, Д. Чаттопадхья суммирует «грандиозный вклад Щербатского в индологию» следующим образом: «Из пяти активных составляющих индийской философской мысли как целого в ее сравнительно поздней фазе реально смогли выжить в стране только четыре: миманса, веданта, джайнская философия и ньяя-вайшешика. Но пятая — представленная поздними буддийскими философами — выжить не смогла. В результате этого даже уцелевшие течения мысли могли быть поняты в лучшем случае далеко не полно, и не было ника-

кой возможности восстановить картину общей философской ситуации. Щербатской, параллельно с Видьябхушаной⁵, приподнял завесу забвения, скрывавшую „буддийскую логику“. Само по себе это уже означало открытие давно забытой и во многих отношениях — самой сильной стороны индийской философской активности. Но это имело и гораздо большее значение. Благодаря этому впервые открылась возможность восстановить... общую философскую ситуацию в Индии». Поэтому, как пишет Д. Чаттопадхья, признательность индийцев русскому востоковеду «чрезвычайно велика. В некотором существенном смысле Щербатской помог нам открыть наше собственное прошлое и вновь увидеть в правильной перспективе наше собственное философское наследие»⁶. А Дхармендра Натх Шастри, выражая общее мнение научных кругов Индии, писал: «Мы с благоговением чтим память Щербатского и благодарны его родине за то, что она дала миру великого ученого»⁷.

Нельзя сказать, к сожалению, что на родине Ф. И. Щербатского посеянное им дало хотя бы такие же всходы, как в Индии или на Западе. В последнее десятилетие жизни ученый подвергался клевете и преследованиям, созданная им научная школа была уничтожена, и буддологические исследования в СССР с тех пор уже не поднимались до прежнего, высшего в мире уровня. Покойного ученого позволено было характеризовать в некрологах и юбилейных статьях как «гордость отечественной науки», но труды его долгое время почти не переиздавались⁸, а продолжение исследования индийской философии в важнейших намеченных им направлениях не поощрялось. Недавно увидел наконец свет сборник буддологических работ Ф. И. Щербатского (в переводах на русский язык с английского)⁹, который был подготовлен к изданию под руководством академика Н. И. Конрада еще в 1971 г.¹⁰. Но чтобы полностью вернуть наследие Ф. И. Щербатского нашей науке, предстоит сделать еще многое. Имело бы смысл, например, выпустить сборник его избранных статей, переиздать в переводе или в английском оригинале его главный труд — двухтомную «Буддийскую логику», из которой в опубликованный сборник вошло лишь небольшое «Введение». Его труды нужны не только специалистам-востоковедам, но также историкам философии и мировой культуры, до сих пор не учитывающим в должной мере результаты работ Ф. И. Щербатского и его школы. Есть и еще одна причина, по которой приобщение советских читателей к наследию Ф. И. Щербатского представляется крайне желательным. До сих пор сохраняет актуальность один из основных поводов, побуждавших Ф. И. Щербатского к популяризации индийской философии «в более широких кругах читающей публики»: и сейчас нередко проявляется, говоря словами Ф. И. Щербатского, «нездоровый интерес к индийской философии, интерес, вызванный именно туманным состоянием наших о ней сведений и разными баснями о сверхъестественных силах, в ней почерпаемых»¹¹. Этот «нездоровый интерес» проще всего может быть устранен, как указывал Ф. И. Щербатской, путем издания научных переводов индийских философских текстов, объективно демонстрирующих рациональность индийской философии даже при описании сверхобычных, «внеэмпирических» состояний человеческой психики. Той же цели прекрасно могут служить и новые переиздания исследовательских работ самого Ф. И. Щербатского.

В настоящем очерке и прилагаемой подборке текстов Ф. И. Щербатского мы постараемся раскрыть те аспекты личности ученого и моменты его биографии, которые, на наш взгляд, не нашли достаточного освещения в предшествующей биографической литературе¹². Хотелось также отразить в этих материалах основные этапы того, что можно назвать «путем Ф. И. Щербатского на Восток». Точнее, следовало бы говорить, пожалуй, о двух таких «путях». Первый из них — путь в реальном географическом пространстве, пролеглий через Бурятию, Монголию, Индию и дважды приводивший Ф. И. Щербатского на порог страны его заветных мечтаний — Тибета. Второй путь — через тысячи изученных, творчески освоенных страниц сложнейших санскритских и тибетских текстов, путь к постижению подлинной мысли восточных философов. Разумеется, оба пути тесно переплетались, так как, в частности, на первом из них Ф. И. Щербатский встретился с носителями живых восточных философских традиций, что значительно ускорило его продвижение и по второму пути. В нашу задачу входит показать, на основе каких научных традиций складывался метод, сделавший возможным выдающиеся достижения Ф. И. Щербатского как посредника между цивилизациями, коснуться его взглядов на соотношение культур Востока и Запада, возможности их взаимообогащения, проблеме перевода восточных философских текстов на европейские языки, а также раскрыть ценностные установки, одушевлявшие всю его деятельность.

* * *

По понятиям нашего времени, когда обычной в науке является ранняя и узкая специализация, Ф. И. Щербатский обрел призвание, обратился к «делу своей жизни» очень поздно. В 1884 г., окончив гимназию в Царском Селе, он поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета, где занимался весьма успешно лингвистикой, прослушав, в частности, подробные курсы различных германских (у Ф. А. Брауна) и славянских (у И. В. Ягича) языков; по общему же языкознанию и санскриту он слушал лекции выдающегося индолога И. П. Минаева (1840—1890), который и оказал решающее воздействие на формирование его научных интересов. О каком-либо проявлении внимания с его стороны в студенческие годы к философии, европейской или восточной, сведений нет. Под влиянием И. П. Минаева и С. Ф. Ольденбурга он приступает на последнем курсе к чтению индийских рукописей, но представленную в 1889 г. кандидатскую диссертацию посвящает общелингвистической теме («О двух рядах гортанных в индоевропейских языках»).

Впрочем, специализацию Ф. И. Щербатского как индолога-филолога предполагала уже командировка его по окончании университета для подготовки к профессорскому званию в Вену (1891—1893), где он слушал лекции и работал под руководством выдающегося австрийского востоковеда Георга Бюлера (1837—1898), который первым в Европе выделил санскритологию в самостоятельную дисциплину, тогда как раньше она подчинялась общему языкознанию. Кроме того, Г. Бюлер, проводивший много лет в Индии и общавшийся там с традиционными учеными (пандитами), первым в Европе ввел преподавание различных отраслей индийской науки — так называемых *шастр* — по традиционной системе. Несомненно, что

именно в школе Г. Бюлера Ф. И. Щербатской осознал всю важность контактов с носителями живой традиции для глубокого понимания восточных учений (недаром впоследствии во время своих поездок в страны Востока он всегда прежде всего искал встречи с традиционными учеными).

В Вене Ф. И. Щербатской посещает занятия Славянского семинара, руководимого одним из его старых учителей — переехавшим из Петербурга в Вену академиком И. В. Ягичем. Славяноведение не стало специальностью Ф. И. Щербатского¹³, но приобщение к нему вполне могло обогатить молодого ученого методологически, поскольку славянская филология — особенно петербургской университетской школы — стояла в ту пору «на высоте ведущей мировой науки»¹⁴. Ф. И. Щербатской познакомился в Вене с рядом деятелей славянских культур, в том числе с учеником И. В. Ягича, известным украинским писателем и литературоведом Иваном Франко. Но очевидно, что И. Франко, который в то время работал над диссертацией, посвященной славянским вариантам «Повести о Варлааме и Иоасафе» (текста индийского происхождения, воспроизводящего легендарную биографию Будды и ряд индийских притч)¹⁵, обращался к Ф. И. Щербатскому не как к собрату-слависту, а прежде всего как к индологу, способному дать профессиональную консультацию. Тогда же И. Франко посвящает Ф. И. Щербатскому свою «индийскую» поэму «Царь и аскет»¹⁶.

Слушает Ф. И. Щербатской в Вене и лекции по общему языкознанию (у профессора Ф. Мюллера), но «соединение этих двух, столь теперь разошедшихся наук», т. е. сравнительного языкознания и санскритологии, было для него, по собственному признанию, уже «трудновато»¹⁷. Здесь он и распрощался практически со сравнительным языкознанием, успех, однако, получить в нем столь основательную подготовку, что единственная написанная им в последующие годы лингвистическая работа «Определители корней в тибетском языке» (1905)¹⁸ не только была высоко оценена современниками, но и предвосхитила некоторые идеи, реализованные лингвистами лишь столетия спустя; в ней, как пишет Вяч. Вс. Иванов, «впервые было проведено то типологическое сопоставление тибетского с индоевропейским (в частности, в отношении чередования гласных), которое (уже на основе успехов сравнительно-исторического исследования сино-тибетских языков) вновь предпринимается в работах Паллиблэнка»¹⁹.

В школе Г. Бюлера Ф. И. Щербатской приобрел широкую индологическую подготовку, занимаясь санскритской поэзией и драмой, эпиграфикой, а также шастрами: грамматикой, поэтикой, правом, отчасти философией. Занятия эпиграфикой и классической поэзией нашли потом отражение в печатных работах, свидетельствующих о полной профессиональной компетентности Ф. И. Щербатского в данных областях²⁰. Однако собственные его интересы все больше склонялись к индийской научной литературе.

После смерти Г. Бюлера Ф. И. Щербатской некоторое время работает в Бонне под руководством другого выдающегося индолога — Германна Якоби (1850–1937). Если Г. Бюлер при всей широте интересов всегда оставался историком, видевшим в текстах, литературных или шастрических, прежде всего исторические источники, то для Якоби сами построе-

ния древнеиндийской научной мысли имели первостепенную историко-культурную ценность. В этом интересы учителя и ученика счастливо совпали. Практически одновременно Г. Якоби работал над исследованием и переводом трактата Анандавардханы по теории поэзии «Дхваньялока»²¹, а Ф. И. Щербатской писал статью «Теория поэзии в Индии» (1902)²². Читая ее, мы убеждаемся, что при изучении поэтики он уже руководствовался принципами, которые затем применил и в исследовании индийской философии. Ф. И. Щербатской не рассматривал индийские культурные явления сами по себе, лишь в рамках их традиционного осмысления самими индийцами, но сопоставлял их с европейскими, при этом не стараясь, однако, подгонять их, что делали некоторые западные ученые, под эталоны, выработанные античной цивилизацией, и трактовать лишь как отклонения от этих эталонов. Выявляя наряду со сходствами и принципиальные отличия, подчеркивая оригинальность и ценность индийских культурных явлений, их независимость в генетическом отношении от культурных явлений Запада, Ф. И. Щербатской требовал, по существу, полного их учета как самостоятельных единиц при конструировании того, что мы сейчас назвали бы типологией явлений мировой культуры. Он определенно рассматривал древнеиндийские литературные факты в свете идеи единства и закономерности развития мировой литературы, идеи, постулированной великим русским литературоведом А. Н. Веселовским (1838–1906)²³; хотя Ф. И. Щербатской в данной статье и полемизирует со своим старшим современником по некоторым частностям, в целом влияние идей А. Н. Веселовского на его работу не подлежит сомнению.

В свете последующих занятий Ф. И. Щербатского статья о теории поэзии интересна и тем, что в ней сказывается, как отметил Вяч. Вс. Иванов, «напряженное внимание к философской стороне изучавшихся им проблем. Так, впервые в русской индологической литературе излагая концепцию раса»²⁴, Ф. И. Щербатской занимается прежде всего тем, как эта концепция преобразовывалась в зависимости от философских убеждений того или иного автора»²⁵. Постепенно он все более укреплялся в убеждении, что «именно в философии и лежит главный и глубокий смысл индийской культуры», «центр наивысших ее достижений»²⁶. При таком взгляде изучение философии превращалось в первоочередную задачу, обещая дать своего рода ключ к правильному пониманию самых разнообразных проявлений классической индийской цивилизации.

В начале 1900 г. Ф. И. Щербатской собирается, наконец, приступить к преподаванию в Петербургском университете²⁷, готовит «пробные лекции» по санскритской грамматике, поэтике, другим индологическим предметам. «Но лично я,— пишет он из Бонна С. Ф. Ольденбургу,— хотел бы опять вернуться сюда и позаняться с Якоби философией...»²⁸. Итак, после пятнадцати лет самой широкой и основательной подготовки, поэтапно сужавшейся специализации, Ф. И. Щербатской на тридцать четвертом году жизни определяет предмет своих исследований. Через два года будет опубликована первая его работа по новой теме: статья «Логика в древней Индии».

Здесь Ф. И. Щербатской сразу определил направление всех своих дальнейших исследований в области индийской философии, применив к ее материалу сравнительный метод, ранее примененный им к материалу

теории поэзии. Он не просто излагает, например, индийскую теорию силлогизма, но постоянно проводит параллели с учениями о силлогизме у европейских философов античности, средневековья и нового времени. Выводы, к которым он приходит, окончательно снимают вопрос о возможности «заимствований»: «Факт совпадения в некоторых пунктах индийской теории силлогизма со схоластической или с современной (например, с теорией Д. С. Милля.— Я. В.), и притом там, где теория Аристотеля с ними расходится, имеет большое значение. Если это совпадение несомненно случайно, то есть не указывает ни на генетическую, ни на какую другую связь, и естественно вытекает из однородности материала, подлежавшего исследованию, то и совпадениям между логикой Аристотеля и индийской нельзя придавать особого значения; сами по себе совпадения эти ничего не доказывают для решения вопроса, кто у кого заимствовал: греки ли у индийцев или индийцы у греков». От индийской логики он переходит к «индийской философии вообще» и рассуждает точно так же, отталкиваясь от «черт поразительного сходства не только с греческой, но и с современной философией». «С греческой философией соединяет индийскую: во-первых, атомистическая теория, которая встречается, с одной стороны, у пифагорейцев, с другой, в индийской системе вайшешика; во-вторых — логика и диалектика; в-третьих — идеализм элейской школы, очень близкий к идеализму веданты. Но с другой стороны, мы в той же индийской философии встречаем рационализм такой же, как и у Декарта: в системе ньяя трактуется о необъяснимости связи между причиной и действием, единственно возможным объяснением которой является личное вмешательство, в каждом отдельном случае, божества: ход аргументации при этом, не только в общих чертах, но и в подробностях, удивительно близок картезианскому²⁹. Пантеизм Спинозы отправлялся от той мысли, что явления телесные и душевные суть обнаружения одной и той же сущности, что разница между причиной и действием лишь кажущаяся; как раз тот же ход мыслей мы встречаем в индийской системе веданты. Так называемый закон Юма о немыслимости логической связи между причиной и действием был очень хорошо известен индийцам. Наконец, кантовский критицизм, признававший условность и субъективность всего нашего познания, отрицавший реальность времени, пространства и причинности, мы встречаем у буддистов школы йогачара. Совпадения эти ничего не доказывают, кроме разве одинаковости ума человеческого и неразрешимости конечных проблем философии». Таким образом, в самом начале своих занятий индийской философией Ф. И. Щербатской выступает с принципиально важным утверждением самобытности этой философии, решительно отвергая «европоцентристские» теории: «Вопрос о влиянии греческой философии на индийскую может считаться решенным в том смысле, что такого влияния как прямого заимствования идей и систем вовсе не было; индийская философия и логика развились исключительно на индийской почве и представляют результат самостоятельной работы индийского ума»³⁰.

Уже сама хронологическая последовательность различных занятий Ф. И. Щербатского свидетельствует, что он обратился к индийской философии не от личного увлечения той или иной системой философии европейской (а впоследствии враги ученого пытались представить его «бур-

жуазным философом», «кантианцем» и «махистом», хитроумно использовавшим «буддийское оформление» для пропаганды своих «реакционных идей», см. ниже), а напротив: необходимость решения чисто востоковедной задачи — научиться точному переводу и интерпретации древнеиндийских философских трактатов, рассматриваемых как особый вид традиционно-научных, шастрических текстов — побудила его обратиться к европейской философии в поисках своего рода «метаязыка» для описания индийских теорий. Именно к периоду работы Ф. И. Щербатского над своим первым фундаментальным трудом «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» относятся сохранившиеся конспекты³¹ записанных им в Бонне лекций по истории философии крупного немецкого философа и психолога Бенно Эрдманна (1851–1921). Примечательно, что главное сочинение Б. Эрдманна было посвящено логике³², и в нем он высказывал мнение, что «традиционные (Аристотелевы) правила (нормы) мышления не являются нормами всякого возможного мышления и что наше мышление не вечно будет с ними связано»³³. Эта мысль, отнюдь не являющаяся специфической для того философского направления (неокантианство), к которому принадлежал Б. Эрдманн³⁴, должна была быть близка Ф. И. Щербатскому, который как раз в это время обнаружил «большую последовательность индийской точки зрения по некоторым вопросам (логики.— Я. В.)... по сравнению с традиционной европейской»³⁵.

Оценить по достоинству вклад, внесенный в изучение индийской философии первой же крупной работой Ф. И. Щербатского, нельзя без учета того, что было сделано в этой области предшественниками. Систематические исследования велись уже более полувека, но это был преимущественно период ознакомления и первичного накопления знаний. Важнейшим результатом явилось издание значительного числа древнеиндийских философских текстов на санскрите. С их чтением, переводом и интерпретацией дело обстояло хуже. «Индийское мышление... все еще казалось прикрытым туманом восточной фантазии, и стройные формы его последовательных логичных построений были скрыты от пытливых взоров историков как вследствие недостаточности доступного им материала, так и невыработанности методов его научного исследования»³⁶.

К высшим достижениям предшествовавшего периода Ф. И. Щербатский относил работы П. Дейссена и Ж. Тибо по системе веданта, Р. Гарбе — по системе санкхья³⁷. Они, однако, «ввиду необозримой обширности этой области знания... были не более как приподнятием завесы над неизвестным»³⁸. Кроме того, для каждого из этих исследователей знакомство с индийской философией практически ограничивалось изучаемой конкретной системой, которая соответственно представлялась «высшим созданием индийского ума»³⁹. В то же время «основная индийская философская система, та, которая усердно разрабатывала индийскую логику и теорию познания, система ньяя, все еще оставалась совершенно неисследованной и основные ее трактаты не переведенными ни на один европейский язык»⁴⁰.

Сложность исследования индийской философии усугублялась и тем, что индологам, изучающим ортодоксальные системы, оставалась практически неизвестна одна из важнейших и наиболее мощных ее составля-

щих — философия буддийской традиции. Буддизм вообще изучался главным образом по палийским текстам своей южной ветви — хинаяны и преимущественно как религиозно-этическое учение, «философская основа» которого «представлялась в смутных и сбивчивых чертах»⁴¹. Важнейшие философские тексты северной традиции — махаяны — не были еще известны индологам; в большинстве своем они сохранились в тибетских и китайских переводах, опубликование которых тогда только начиналось. Единственным исключением, «одиноким скалой в океане неведомого»⁴² являлся логико-философский трактат Дхармакирти «Ньяя-бинду» («Краткий учебник логики»), санскритский оригинал которого был найден и издан в 1889 г. профессором П. Питерсоном⁴³. Свой первый перевод этого сочинения Ф. И. Щербатской представил на суд Г. Якоби в мае 1901 г.⁴⁴, но работу над памятником продолжал еще более трех десятилетий, издав его тибетский (1904) и критический санскритский тексты (1918), русский (1903) и английский (1930) переводы⁴⁵.

Даже учителя Ф. И. Щербатского, Г. Бюлер и Г. Якоби, сосредоточили свои усилия на изучении научной традиции в рамках индуизма, видя в буддийской науке лишь нечто производное и второстепенное по отношению к ней. Перенеся акцент на изучение буддийской философии, провозгласив ее первостепенное значение, Ф. И. Щербатской сказал новое слово в европейской индологии, и удалось ему это сделать именно потому, что он вышел на европейскую сцену как представитель и продолжатель направления, сформировавшегося к тому времени в русской востоковедной науке. Это направление было основано трудами крупнейшего буддолога и синолога В. П. Васильева (1818–1900), которого Ф. И. Щербатской называл «Менделеевым нашего востоковедения»⁴⁶. В. П. Васильев явился первооткрывателем богатейшего фонда буддийских научно-философских текстов, сохраненных центральноазиатскими и дальневосточными традициями. Его монументальный труд «Буддизм»⁴⁷, которым впервые вводились в научный обиход обширные данные об истории и литературе махаянской традиции, почерпнутые из источников на китайском, тибетском, монгольском и других языках, служил для последующих поколений русских ученых своего рода путеводителем по этому фонду. В деятельности В. П. Васильева впервые раскрылась та особая миссия отечественного востоковедения по отношению к буддийскому миру, о которой неоднократно на протяжении всей своей жизни говорил Ф. И. Щербатской (например: «При такой загадочности буддийской литературы и колоссальном ее значении для всей Центральной и Восточной Азии и при близком ее к нам соседстве, кому как не русским ученым надлежало в первую очередь ее изучить и систематизировать!»⁴⁸).

Уже в первой части «Теории познания и логики» (1903) Ф. И. Щербатской вступил в полемику со своим учителем Г. Якоби⁴⁹, утверждавшим, что логическое учение поздней махаяны заимствовано в готовом виде из индуистской системы вайшешика⁵⁰. Ф. И. Щербатской доказал, что буддисты позаимствовали у мыслителей вайшешики лишь основы логики, а затем развили их в особую «теорию познания в связи с логикой», так называемый «буддийский критицизм», оказавший мощное обратное влияние на индуистские системы. Убеденный аргументами ученика, Г. Якоби в значительной мере изменил «свое старое, „брахман-

ское" отношение к буддизму как явлению второстепенному в культуре Индии»⁵¹.

Главной заслугой Ф. И. Щербатского было, однако, не установление приоритета или исторической последовательности влияний, но определение самой природы отношений между буддийскими и индуистскими системами. Он показал, что полемика между буддийскими и брахманскими школами играла роль движущего начала в их развитии, и навсегда утвердил важнейший методологический принцип, согласно которому их можно изучать только в совокупности, как взаимосвязанные течения в рамках классической индийской философии.

Опубликовав в первой части «Теории познания и логики» русский перевод вышеупомянутого трактата Дхармакирти «Ньяя-бинду», Ф. И. Щербатской совершил без преувеличения революционный шаг, впервые поставив на научную основу дело перевода и истолкования индийских логико-дискурсивных текстов. Он основал тем самым традицию «философского» (толкующего, интерпретирующего) перевода, которую он противопоставлял господствовавшей ранее традиции перевода «буквального». По мнению Ф. И. Щербатского, буквальный перевод совершенно бесполезен, так как вовсе не выражает мысли автора. «Философия,— писал он,— не имеет своего языка и должна для выражения тех понятий, с которыми ей приходится оперировать, пользоваться метафорами. Переводчику то и дело приходится сталкиваться со словами, ему хорошо известными, употребленными для обозначения каких-то понятий, которые, очевидно, не имеют ничего общего с обыкновенным значением слова», т. е. со словами в специальном употреблении, «техническими терминами». Прежде переводчики, случалось, не распознавали вообще такого термина, либо давали ему «этимологизирующий» перевод, либо подбирали ему европейский эквивалент достаточно произвольно, полагаясь лишь на интуицию. Восстав против «буквального перевода», Ф. И. Щербатской подверг резкой критике даже высоко чтимого им В. П. Васильева: «Для примера возьмем такой случай. Одна из буддийских философских школ полагала, что признаком объекта истинно-сущего является способность его подвергаться целесообразным воздействиям. Проф. Васильев, встретившись с этой мыслью у тибетского писателя Жамъян Шатбы, передает ее так: истинно-сущим называется „то, что могло составить понятие или иметь значение и в абсолютной идее“ (?). Та же школа различала в объектах их индивидуальную сущность и общие признаки. Проф. Васильев переводит эти обыкновенные термины так: „все своепризначное, или что имело свои частные признаки“ и „что заключалось только в общих чертах“ („Буддизм“, т. I, с. 293). При таком буквальном переводе технических терминов все изложение философских систем буддизма у проф. Васильева не дает читателю возможности составить себе даже приблизительного понятия о содержании буддийских умозрений»⁵².

Чтобы исключить возможность произвола в переводе и истолковании философских терминов, Ф. И. Щербатской выдвинул важнейшее положение, которому и следовал во всей своей переводческой деятельности: «Лишь путем гипотетического воссоздания той философской системы, о которой идет речь, можно сначала лишь приблизительно определить то понятие, которое метафорически обозначается таким термином»⁵³.

Важно отметить, имея в виду наветы недобросовестных «критиков» конца 30-х годов, что, если даже Ф. И. Щербатской изучал европейскую философию по лекциям неокантианцев и представителей других течений, он отнюдь не прибегал в процедуре интерпретации древнеиндийского философского текста к распространенным в те времена «рецептам» истолкования, например к герменевтическому методу В. Дильтея, предполагавшему осмысление древнего текста путем «психологического сопереживания» с его автором. Своей методикой истолкования он обязан вовсе не философам. Ф. И. Щербатской, по сути дела, просто перенес на индийские философские тексты принцип, выработанный индологами Г. Бюлером и Г. Якоби на шастрических текстах нефилософского содержания и состоявший в том, что предметная область значений каждого термина должна определяться только в ходе реконструкции всей системы понятий данного учения (производимой, если возможно, с учетом индийской комментаторской традиции).

Такой метод интерпретации текста позволял Ф. И. Щербатскому максимально приблизиться в понимании философской системы к тому, как она понималась самими индийцами, проникнуть во внутреннюю логику индийской мысли. Если раньше в индийских учениях видели «незрелые попытки» теоретического мышления, окутанные туманом мифологии и мистики, или дальние «отзвуки» греческой мудрости, то теперь они открылись Ф. И. Щербатскому как совершенно самобытные системы, по формализованности понятийно-терминологического аппарата и по теоретической зрелости своих концепций не уступавшие европейским системам не только античности, но и нового времени. Но как востоковеду донести свое новое знание до философов России и Запада, как сломать европоцентристскую предубежденность? И Ф. И. Щербатской сделал сами тексты своих переводов фактом «диалога Востока и Запада», заставив индийских мыслителей излагать свои концепции на языке европейской философии XIX — начала XX в.

Ф. И. Щербатской высоко ценил И. Канта и, ориентируясь в лабиринте малоизученных индийских теорий, постоянно обращался к наследию этого философа — «великого систематика», чьи «представления о структуре философского знания не устарели и по сей день»⁵⁴. Но говорить, как это делали «обличители» Ф. И. Щербатского в конце 30-х годов и некоторые более поздние авторы⁵⁵, что язык его переводов — прежде всего язык кантианства, было бы несправедливо. Это — язык классической и современной Ф. И. Щербатскому европейской философии в целом. В «Теории познания и логике», а также в «Буддийской логике» (1930–1932) кантианская терминология преобладает, но на то есть особая причина. Процедура историко-философского истолкования предполагает не просто передачу древнего учения современным философским языком, но выбор из современного материала и использование по возможности «языка, адекватного той философской школе, в пределах которой первоначально возникло исследуемое знание»⁵⁶. В основе и «Теории познания», и «Буддийской логики» лежит перевод «Ньяя-бинду» Дхармакирти, философа, принадлежавшего к буддийской школе йогачара (виджнянавада). Но, как мы видели, еще в статье «Логика в древней Индии» Ф. И. Щербатской пришел к убеждению, что теория познания системы йогачара имеет ряд существенных

схождений с кантовским критицизмом. Этим объясняются кантианские особенности языка, которым он описывает прежде всего учение Дхармакирти в «Теории познания». Впоследствии Ф. И. Щербатской обнаруживает в логике виджнянавады элементы диалектики, сближающие ее с диалектической логикой Гегеля⁵⁷, а также моменты сходства с учениями А. Бергсона, Э. Гуссерля, Б. Рассела и других современных ему философов, что не могло, разумеется, не сказаться на языке описания. В работе «Концепция буддийской нирваны» (1927), посвященной буддийской системе мадхьямика, это учение в разных своих аспектах сопоставляется с идеями таких мыслителей, как Гегель, а также Парменид и Зенон, Николай Кузанский и Джордано Бруно, Спиноза, Дж. Беркли, А. Бергсон⁵⁸.

Принципы, положенные Ф. И. Щербатским в основу его переводов и исследований, были поняты далеко не всеми современниками. Даже академик Н. И. Конрад, содействовавший возрождению интереса к трудам Ф. И. Щербатского в 60-х годах, искренне задавался вопросом: «Как относиться к тому, что к идеям буддийских мыслителей средневековья прилагаются идеи рационализма в кантовской форме, интуитивизма – в редакции Бергсона, феноменологии – в интерпретации Гуссерля? Означает ли это у Щербатского открытие у мыслителей далекой древности тех идей, которые затем совершенно независимо, но чуть ли не буквально в той же форме родились в умах мыслителей совершенно другого исторического времени и культурного мира? А так как в философии каждая идея принадлежит системе в целом и только в ней и существует в своем подлинном смысле, означает ли это открытие, что в истории повторяются не только отдельные идеи, но и целые системы? Или же у Федора Ипполитовича обращение к Канту, Бергсону и Гуссерлю – только поиски „понятных“ для европейского читателя переводов терминов или их пояснений, то есть, в сущности, всего лишь переводческий или комментаторский прием?»⁵⁹. Ф. И. Щербатской оставил достаточно высказываний, свидетельствующих, что верно лишь последнее из этих предположений, например: «Я повсеместно старался сделать понятными чуждые индийские теории путем контраста или, напротив, параллелизма с соответствующими европейскими теориями»⁶⁰. Он систематически подчеркивал условность намечаемых им «аналогий»⁶¹. Ф. И. Щербатской был далек от отождествления учений Дхармакирти и Нагарджуны с европейскими системами. Какие-либо представления о циклизме, «вечном возвращении» в истории мировой философии также были ему совершенно чужды. «Философский» перевод был лишь «комментаторским приемом», точно рассчитанным на восприятие конкретной аудитории, к которой обращался Ф. И. Щербатской.

Ведь помимо «философского» перевода существовала и другая альтернатива устаревшему буквальному переводу. И до и после Ф. И. Щербатского некоторые востоковеды предпочитали специальные термины вообще не переводить, давая их санскритскую или тибетскую форму в транслитерации (при этом они раскрывали поле значений и указывали место термина в общей системе терминологии лишь при первом случае употребления его в тексте)⁶². Ф. И. Щербатской называл переводы, выполненные в этой манере, «полупереводами»⁶³. Оппоненты, возражая, указывали, что подстановка на место индийского термина приблизительного «эквивалента», взятого из словаря европейской философии, ведет к под-

мене поля значений (частичной потере смысла либо, наоборот, привлечению коннотаций, отсутствующих в оригинале). Спор этот не закончен поныне. Предлагались различные варианты компромиссного «среднего пути»: Б. Л. Смирнов, например, настаивал на сочетании обоих методов, когда в некоторых местах термин оставался бы без перевода, в других — давался бы «толковый» («философский») перевод, — в каждом случае все решали бы «такт и литературное чутье переводчика»⁶⁴. Недавно был указан более строгий, казалось бы, критерий: оставлять без перевода только те термины, которые не имеют соответствий в европейской научной мысли⁶⁵. Сложность состоит, однако, в том, что полного европейского соответствия не имеет, по-видимому, ни один термин восточной философии.

Неизвестно, когда и как решится вопрос об «идеальном» принципе перевода: но практика, похоже, свидетельствует, что главным критерием при выборе переводческого метода служит, как правило, характер аудитории, к которой обращен перевод. «Транслитерирующий» перевод, в сущности, устраивает востоковедов, особенно тех, кто при изучении восточных учений не ставит широких сравнительных задач. Ф. И. Щербатской считал, что востоковеды должны читать тексты в подлиннике, и если он предлагал свои переводы их вниманию, то прежде всего рассчитывал на их компетентное суждение «относительно того, насколько допущенные нами приемы перевода соответствуют требованиям научной критики в отношении вполне точной передачи мыслей индийских философов». Но далее он говорит: «С другой стороны, при переводе обращено внимание и на то, чтобы сделать его доступным лицам, не знакомым ни с санскритским, ни с тибетским языками. С этой целью (разрядка моя. — Я. В.) язык буддийских философов передан по возможности языком современной европейской философии. Поэтому автор льстит себя надеждой, что и лица, интересующиеся общей историей философии, пожелают высказаться по вопросу об историческом значении и сравнительной ценности буддийского научно-разработанного мировоззрения»⁶⁶. В наследии Ф. И. Щербатского сохранилось немало и других высказываний, свидетельствующих, что «философский» метод перевода был для него прежде всего средством привлечь к индийским теориям внимание «философа-профессионала», «историка мировой философии»⁶⁷. О мотивах, диктовавших ему такую установку, будет сказано ниже.

* * *

Но вернемся к тому моменту в биографии Ф. И. Щербатского, когда увидела свет первая часть «Теории познания и логики» — его первый крупный печатный труд. Для дальнейшего продвижения в изучении буддийской философии необходимо было расширить круг источников. В самой Индии, где буддизм давно вымер, шансов на обнаружение новых махаянских философских текстов, казалось, не было. Все надежды буддологов обратились теперь к Тибету. Тибетские переводы индийских текстов, передававшие философскую терминологию методом «калькирования», отличались высокой степенью точности, что в ряде случаев даже позволяло надежно реконструировать санскритский оригинал⁶⁸. Более того, в конце

XIX в. в Европу дошли сведения о том, что в монастырских библиотеках Тибета хранится немало древних санскритских рукописей. О них, в частности, рассказывал в 1886 г. в Индии учителю Ф. И. Щербатского И. П. Минаеву известный исследователь Тибета Сарат Чандра Дас⁶⁹.

Но Тибет оставался в ту пору «закрытой» страной: с 1792 г. въезд в него был категорически запрещен китайскими и тибетскими властями для всех иностранцев, кроме паломников-буддистов из Азии. Отдельные попытки европейских путешественников нарушить этот запрет кончались неудачей, а то и гибелью. Поэтому с начала 1903 г. Ф. И. Щербатской и С. Ф. Ольденбург начали готовить способного молодого бурята Б. Б. Барадийна к путешествию по Тибету под видом паломника. Когда весной 1905 г. XIII Далай-лама Нгаван Ловзан Тхубтан Джемцо (1876–1933), оказавшийся силою политических обстоятельств в Монголии (4 августа 1904 г. столица Тибета Лхаса была взята вторгнувшимися в страну британскими войсками), завязал через русского консула сношения с царским правительством, Ф. И. Щербатской по командировке Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии отправился в Ургу, имея целью установить личный контакт с тогдашним главой буддийского мира и подготовить почву для научной экспедиции в Тибет. Об этой поездке рассказывает помещаемый ниже краткий отчет. Описанию своих встреч с Далай-ламой Ф. И. Щербатской думал посвятить особую статью, но этот план остался неосуществленным. В подборке мы приводим запись их первой беседы, сделанную Ф. И. Щербатским сразу после аудиенции в дневнике, который он вел во время путешествия.

Собеседники не касались сложных философских проблем, каждый стремился лишь обнаружить степень образованности другого в традиционных буддийских дисциплинах. В репликах Ф. И. Щербатского примечателен, однако, его интерес к определенным буддийским философским традициям и их ключевым текстам («Абхидхарма-коша» Васубандху, «Абхисама-аланкара» Майтреи-Асанги), изучению которых он в дальнейшем отдал немало сил. В ходе этой и последующих встреч Ф. И. Щербатской произвел на Далай-ламу, по-видимому, самое благоприятное впечатление, что выразилось, во-первых, в обещании всяческого содействия русским ученым при исследовании Тибета, а во-вторых — конкретно в приглашении Ф. И. Щербатскому сопровождать Далай-ламу на обратном пути в Лхасу. Перед ученым открылась фантастически заманчивая перспектива, но надеждам не суждено было сбыться. Последовал категорический запрет («ввиду могущих от этого произойти дипломатических осложнений») министерства иностранных дел⁷⁰, чиновники которого и ранее пытались воспрепятствовать даже самой встрече Ф. И. Щербатского с Далай-ламой⁷¹. Удалось отправить в свите Далай-ламы Б. Б. Барадийна, который, однако, доехал только до Лаврана и вернулся с богатыми материалами о буддийском культе и монастырском быте, но без санскритских рукописей⁷².

Ф. И. Щербатской в отчете скромно оценивает результаты своей поездки и практически не упоминает о важнейшем из них, который, правда, в ту пору, может быть, и не стал еще явен. В Монголии и особенно в Бурятии он познакомился со многими ламами, в числе которых были знатоки традиционной философии. Впоследствии они оказывали гостеприимство в своих дацанах и помогали в изучении текстов как самому

Ф. И. Щербатскому, так и его ученикам: Е. Е. Обермиллеру, М. И. Тубьянскому и др. В 1933 г. Ф. И. Щербатской писал в Польшу В. Л. Котвичу: «У нас есть большое преимущество (перед учеными других европейских стран.— Я. В.) непосредственного знакомства с этой философией через ученых лам. Вы ведь знаете, насколько познания этих лам обширны, глубоки и ценны. С этой точки зрения... нам легче работать»⁷³. Бесспорное в свое время первенство русской и советской буддологической школы основывалось отчасти и на этой возможности соотносить классические формы буддийской философии с живой культурной традицией буддизма в Бурятии и Монголии.

Спустя несколько лет из Индии были получены сведения о том, что в некоторых здешних рукописных хранилищах, особенно джайнских, содержатся санскритские оригиналы буддийских философских текстов, известных ранее только в китайских и тибетских переводах. Кроме того, выдвинутый Ф. И. Щербатским принцип совокупного рассмотрения буддийской и брахманской философии диктовал ему необходимость расширения источниковедческой базы для изучения индийских ортодоксальных систем, в первую очередь ньяя, для чего нужно было ознакомиться на месте, в Индии, с доступным фондом рукописей этой системы. По командировке Университета Ф. И. Щербатской в конце 1909 г. выехал через Европу в Индию. Публикуемый ниже отчет свидетельствует, что в ходе этой поездки ученый сумел не только достичь всех намеченных целей, но, используя благоприятные обстоятельства, добиться и много большего. Одним из таких незапланированных успехов было открытие библиотеки крупнейшего средневекового индийского ученого, джайна Хемачандры. Другой неожиданной удачей явилась встреча с традиционными пандитами, знатоками системы ньяя-вайшешика в ее средневековой форме, которых Ф. И. Щербатской сумел привлечь к совместному чтению санскритских текстов. Сказанное об этом в отчете хорошо дополняется строками из письма С. Ф. Ольденбургу: «В Европе я считал себя недурным знатоком ньяя, но, приехав сюда, увидел, что нужно переучиваться сначала и что без знания *mīmāṃsā*⁷⁴ невозможно хорошо знать и ньяя. Я сразу напал на двух пандитов из *Mithilā*⁷⁵, настоящих *ġāstrī*⁷⁶, один из них *śaṇṇyāsi*⁷⁷. С их помощью прохожу полный курс ньяя, как он проходится самими шастринами. Это настоящие учителя-индусы совсем старинного покроя, не знающие, разумеется, ни слова по-английски. Жизнь с ними устроить было довольно мудрено, т. е. нужно считаться с кастовыми порядками, пришлось нанять поместительный дом и отдельный для них штат прислуги, также и для себя. Но я считал, что моя главная цель — изучение шастр, а проезд и знакомство с Индией второстепенная, и потому решил сделать все, чтобы использовать своих шастринов. Скоро уже четыре месяца, как я ежедневно по 16 часов сижу за ньяя и все еще не могу сказать, чтобы чувствовал себя свободно. Другой раз, разжевав какое-нибудь рассуждение, ощущаю нечто вроде того, что чувствуется в теле после первого урока езды на велосипеде»⁷⁸.

Встреча с подлинными хранителями традиционного философского знания в Индии представляла собой уже в ту пору достаточно редкий шанс, и Ф. И. Щербатской с максимальной эффективностью этот шанс использовал. Многие десятилетия спустя в Индии еще передавались рассказы,

почти легенды, о том впечатлении, которое произвел Ф. И. Щербатской на европеизированную индийскую профессиу, появившись по окончании своего курса с пастринами в одном из крупнейших научных центров Индии — Бенаресе. «Он прекрасно говорил на санскрите и в течение многих дней принимал участие в спорах, которые велись на санскрите по различным вопросам учения ньяя-вайшешика, с Рамахараном Бхаттачарья. Последний был в восторге от совершенного знания Щербатским древних текстов ньяя-вайшешики. Однако неизвестно, где Щербатской изучал произведение школы ньяя-вайшешика и кто был его учителем. Говорят, что во время его продолжительного пребывания в Индии с ним занимался один санньясин, пандит из школы ньяя (ученик Бачча Иха, известного ученого-ньяика из Митхилы)»⁷⁹.

Исключительная образованность Ф. И. Щербатского, его глубокий интерес и любовь к индийской культуре в сочетании с личным обаянием завоевали ему горячие симпатии многих индийцев из различных общественных кругов. У него завязались дружеские и деловые отношения с большинством выдающихся индийских ученых того времени, деятелями религиозно-реформаторских обществ «Арья-самадж» и «Брахма-самадж», джайнской общины, некоторыми просвещенными представителями индийской знати. В его честь устраивались торжественные приемы, философские диспуты, театральные представления. Из подаренных ему разными лицами рукописей и книг составила целая библиотека. Даже чиновники английской колониальной администрации, преодолев свое обычное русофобство, стремились не отстать от индийцев в чествовании популярного гостя.

В Дарджилинге, на границе с Сиккимом и в непосредственной близости от Тибета, Ф. И. Щербатской вновь встретился с Далай-ламой. От него он получил подробную информацию о монастырях Южного Тибета, в которых хранились санскритские рукописи — и от которых теперь ученого отделяло расстояние, исчисляемое уже не месяцами, а днями пути! Казалось, вот-вот осуществится давняя мечта... Но и на этот раз пришлось с ней расстаться. Д. Чаттопадхья со слов английского дипломата Ч. Белла пишет, что Далай-лама не решился дать русскому ученому разрешения на въезд в Тибет, опасаясь осложнений в делах с Китаем⁸⁰. Увы, это ошибка. Далай-лама оказывал Ф. И. Щербатскому всяческое содействие. Дело было за разрешением китайского правительства, которое необходимо было получить через китайское посольство в Петербурге. Но Ф. И. Щербатскому и в Индии пришлось столкнуться с враждебностью чиновников царского министерства иностранных дел, которую можно объяснить, по-видимому, лишь тем, что всякая непредвиденная инициатива, требующая быстрых решений, раздражала их как помеха в отлаженном ходе бюрократической процедуры. Опять препятствовали даже самой встрече Ф. И. Щербатского с Далай-ламой: «Помня недоброжелательное и завистливое отношение русского консула в Урге,— писал Ф. И. Щербатской В. В. Радлову,— боюсь, не повторилась бы тут та же история. Не странное ли положение — мне удалось завязать наилучшие отношения со всеми чиновниками индийского правительства, приставленными к Далай-ламе, и с их стороны я не ожидаю противодействия,— вот на счет своего русского консула не совсем уверен. Секретарь консульства, некто Бро-

вин — прямо хам!»⁸¹. Разрешение на поездку в Тибет из Петербурга не было получено, и можно думать, что никто за ним в китайское посольство даже не обращался. Ф. И. Щербатской с горечью писал на родину: «Я собственно уже в Тибете, и не быть в состоянии проехать дальше глупо! Англичане, думаю, пропустили бы меня свободно, но китайцы и главное — свои!»⁸². Приходилось возвращаться ни с чем. И лишь спустя многие годы мечту Ф. И. Щербатского осуществили другие — индиец Р. Санкригьяна и итальянец Дж. Туччи, вывезшие из монастырей Южного Тибета ценнейшие рукописи санскритских философских сочинений.

Вернувшись на родину, Ф. И. Щербатской развернул работу по программе, предусматривавшей издание и перевод всех сочинений Дхармакирти, одного сочинения Дигнаги, целого ряда трактатов по системам ньяя и миманса и т. д. Еще в Индии он совместно с английским ученым Э. Д. Россом приступил к изучению трактата Васубандху «Абхидхарма-коша» («Вместилище абхидхармы») — памятника, отразившего высшие достижения классической буддийской философии на раннем этапе ее развития. Ф. И. Щербатской превратил исследование «Абхидхарма-коши» в международное предприятие, в котором помимо него и Э. Д. Росса принимали участие также француз С. Леви, бельгиец Л. де ла Валье Пуссен, японец Огихара. С русской стороны был привлечен также талантливый ученик Ф. И. Щербатского О. О. Розенберг, командированный затем в Японию для изучения на месте живой абхидхармистской традиции и японской литературы по абхидхарме. Результаты исследований О. О. Розенберга были позже суммированы в монографии «Проблемы буддийской философии» — одном из самых значительных произведений отечественной буддологической школы⁸³.

Вскоре русским ученым вместе со всей страной пришлось переживать небывалые тяготы, вызванные войной, революциями, экономической разрухой. Ухудшились условия работы, прервались научные связи с внешним миром, крайне затруднилось печатание книг. Некоторые представители академической науки эмигрировали, считая большевистскую революцию концом культуры в России. У Ф. И. Щербатского, подлинного патриота, верного воспитанника и ревнителя высоких традиций Академии, не было мыслей об эмиграции. Более того, он определенно относился к числу ученых, веривших, что революция означает не гибель культуры, а, наоборот, открытие новых перспектив для ее развития.

Революция сломала устаревший культурный стандарт, навязывавшийся широким кругам общества казенным преподаванием, открыв тем самым возможности для приобщения народа к сокровищам мировой культуры во всей ее полноте. Подготовленный предшествующими усилиями русской интеллигенции, в народе проявлялся тогда небывалый интерес к самым разным областям мирового культурного наследия. Верилось, что новая культура будет строиться на высших достижениях всех предшествовавших культурных традиций, в том числе и традиций Востока⁸⁴. И те из деятелей науки, кто был, подобно Ф. И. Щербатскому, всегда чуток к проблемам народного просвещения, осознали своим долгом выйти из привычной академической замкнутости навстречу проявившимся в обществе запросам. В этом им содействовали и представители новой власти, в частности нарком просвещения А. В. Луначарский (высоко ценивший, между

прочим, деятельность русской буддологической школы⁸⁵). В одном ряду с таким, например, фактом, как основание по инициативе А. М. Горького в 1918 г. издательства «Всемирная литература», стоят и проявления «культурнического энтузиазма»⁸⁶ востоковедов: чтение при Университете лекций о Востоке для самой широкой публики, в чем принял участие и Ф. И. Щербатской; издание журнала «Восток», для которого он вдохновенно и мастерски перевел санскритский роман Дандина «Приключения десяти принцев»⁸⁷; «Первая буддийская выставка в Петербурге» в 1919 г., на открытии которой Ф. И. Щербатской прочитал лекцию «Философское учение буддизма», публикуемую в настоящей подборке; наконец, основание Ф. И. Щербатским и С. Ф. Ольденбургом серии «Памятники индийской философии», в предисловии к первому (и оставшемуся единственным) выпуску которой Ф. И. Щербатской не без гордости писал, что если подобные начинания сделались возможны, «то это прежде всего заслуга тех деятелей на научной почве, которые, несмотря ни на какие трудности и жертвы, не подумали о бегстве из родной страны, верили все время в ее неминуемое и быстрое возрождение и не жалели сил в борьбе с разрухою»⁸⁸.

Благоприятные перспективы для развития науки сулило также разрушение омертвевшего и неэффективного бюрократического аппарата старой России. В новых государственных учреждениях, например в Наркоминделе, заменившем прежнее министерство иностранных дел, на многих ответственных должностях оказались инициативные, интеллигентные в полном смысле слова и внимательные к интересам науки люди, совсем не похожие на тех тупых и своекорыстных царских чиновников, которые доставили столько неприятностей Ф. И. Щербатскому. Противопоставляя первых вторым, он писал в 1923 г. из поездки по Европе этнографу Л. Я. Штернбергу, также собиравшемуся в заграничную командировку, что в Стокгольме его ждут при закупке книг и всего необходимого определенные трудности, так как здесь «средства зависят от представителя Внешторга, некоего Гарденина, по-видимому — чиновника старых традиций, который на все смотрит прежде всего с точки зрения „нельзя ли отказать“, зато в «Лондоне можно всегда рассчитывать на просвещенное содействие Красина и Клышко»⁸⁹.

Сразу же после революции вновь возродилась надежда Ф. И. Щербатского достичь книгохранилищ Лхасы. Уже в 1918 г. Русский Комитет для изучения Средней и Восточной Азии возбудил ходатайство перед Наркоминделом об отправке Ф. И. Щербатского и Б. Я. Владимирцова в экспедицию в Тибет⁹⁰. Проект встретил самую активную поддержку со стороны заместителя наркома Л. М. Карахана⁹¹. Развернулась подготовка к экспедиции, был начат сбор снаряжения. Но теперь на пути встали непреодолимые внешние обстоятельства: гражданская война, блокада и дипломатическая изоляция Советской России. Когда же гражданская война кончилась, русским ученым было уже не до отправки экспедиций в дальние страны. Под вопросом оказалось само существование академической и университетской науки в России. Многолетняя, начавшаяся еще во время первой мировой войны изоляция от других культурных центров Европы, недоступность научных изданий, отсутствие учебников, пособий, оборудования и инструментов, сужение до минимума собственных изда-

тельских возможностей — все это грозило таким застоєм в науке, последствий которого никакой подвижнический энтузиазм не в силах был бы преодолеть. О гражданской позиции и человеческих качествах Ф. И. Щербатского красноречиво говорит тот факт, что именно он, пожертвовав собственными интересами и планами, сыграл в этот период очень важную роль в предпрятиях, направленных на спасение отечественной науки от надвигавшейся опасности.

В начале 1921 г. академик Ф. И. Щербатской (он был избран академиком в 1918 г. на первых после Октябрьской революции выборах в АН) командирован Наркомпросом при поддержке Наркоминдела и Наркомвнешторга в Западную Европу для восстановления научных связей Академии. Первоначально удалось получить лишь шведскую визу, поэтому несколько месяцев он провел в Стокгольме, где, в частности, организовал печатание русского перевода учебника Г. Бюлера, по которому до сих пор преподается начальный курс санскрита в ЛГУ. Затем последовательно были получены германская, чехословацкая, английская и французская визы. На деньги, отпускаемые зарубежными представителями Внешторга, Ф. И. Щербатской всюду закупал книги и инструменты для Академии наук и ее многочисленных учреждений. Эта его деятельность протекала в нелегких условиях, так как, будучи представителем Советской России, он постоянно был, по его словам, «подвергнут шпионажу», а кроме того, на каждом шагу сталкивался с последствиями «совершенно неприличной агитации», ведшейся против Академии некоторыми учеными-эмигрантами. «Вообще мы, или, по крайней мере, я,— писал он С. Ф. Ольденбургу,— плохо представлял себе психологию русской эмиграции. Они, по-видимому, серьезно собираются всех нас перевешать по возвращении в Россию». «Эти господа назвали Вас агентом Интернационала и прямо говорят, что было бы лучше, если бы от Академии и Эрмитажа остался один пепел. Н. Я. расскажет Вам подробности об этой недостойной и возмутительной травле учеными ученых»⁹². Не без участия эмигрантов на Западе сложилось мнение, будто академическая традиция в России полностью прервана: востоковеды, в частности, «поторопились похоронить» известную петербургскую серию «*Bibliotheca Buddhica*», которая была основана в конце прошлого века С. Ф. Ольденбургом и в которой публиковались работы ведущих буддологов мира; уже планировалось основание новой буддологической серии в Париже⁹³. Ф. И. Щербатской ознакомил европейских ученых с выпусками «*Bibliotheca Buddhica*», изданными в 1913—1918 гг. Он выступал с яркими докладами на международных конгрессах, читал лекции, публиковал статьи. Но главной каждодневной заботой тех лет оставалась закупка книг, инструментов, лабораторного оборудования. В 1922 г. в Лондоне Ф. И. Щербатской участвовал (в качестве члена советской делегации, возглавлявшейся Л. Б. Красиным⁹⁴) в важнейших переговорах, завершившихся основанием здесь Русской торговой миссии, что означало прорыв дипломатической изоляции Советской России. Европейская известность и высокая культура Ф. И. Щербатского оказали немалую помощь советской дипломатии в самых первых ее шагах. Вернуться к научно-преподавательской деятельности на родине он смог только осенью 1923 г., когда начатую им работу продолжили официально открытые в странах Запада советские закупочные комиссии.

На последующее десятилетие приходится расцвет научного творчества Ф. И. Щербатского, когда один за другим появлялись труды, заслуженно принесшие ему мировую славу. Еще в 1923 г. в Лондоне увидела свет его небольшая работа «Центральная концепция буддизма и значение слова „дхарма“». Камнем преткновения для буддологов долгое время оставался смысл термина *дхарма* (пали: *дхамма*), для которого контекстуальный анализ палийских источников давал ряд далеко расходящихся значений, например: «закон», «учение [Будды]», «добродетель», «качество», «элемент», «вещь», «явление» и т. д. Исследователи южного буддизма склонны были толковать дхарму прежде всего как морально-этическую категорию. Новые данные и здесь принесло обращение к философским текстам, сохранным северной (махаянской) традицией. О. О. Розенберг в «Проблемах буддийской философии» (1918) пришел к заключению, что дхармами в философских текстах называются «истинно-сущие трансцендентальные непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием»⁹⁵; однако работа О. О. Розенберга тогда еще оставалась за пределами России практически неизвестной⁹⁶. Опираясь на разыскания О. О. Розенберга и на собственные исследования «Абхидхарма-коши», Ф. И. Щербатской в своей книге неоспоримо доказал, что какие бы значения слова *дхарма* буддизм ни унаследовал от предшествующего периода, понятие *дхарма*, фиксирующее представление о тонких, конечных и не поддающихся дальнейшему анализу «элементах бытия», явилось для буддийской философии исходным и центральным, «в своих многообразных коннотациях заключающим почти всю целостность системы»⁹⁷. Ранее Ф. И. Щербатской сформулировал свое понимание дхармы в лекции «Философское учение буддизма» (1918; см. подборку). По оценке современного специалиста, «вся последующая буддология почти ничего не прибавила к тому, что было высказано (о понятии дхармы.— Я. В.) этими двумя великими учеными»⁹⁸, т. е. О. О. Розенбергом и Ф. И. Щербатским.

Книга «Концепция буддийской нирваны» (Ленинград, 1927) родилась как полемический отклик на работу друга и соученика Ф. И. Щербатского по школе Германа Якоби, бельгийского буддолога Л. де ла Валле Пуссена⁹⁹, который утверждал, что в первоначальном буддизме понятие нирваны было связано с «простой верой в бессмертие души, ее загробное блаженство в раю — с верой, выраставшей из практики примитивной магии»¹⁰⁰, к которой, по существу, приравнивалась йога. В опровержение этого Ф. И. Щербатской на обширном материале доказал, что и в раннем буддизме йога уже представляла собой разработанную практику изменения состояний сознания, тесно соотнесенную с учением о движении «элементов бытия», постепенно затухающем в абсолюте (нирване). Взяв за основу последовательность изменений представления о нирване в различных школах, Ф. И. Щербатской построил здесь картину исторического развития буддийской философии, которое он представлял как переход от радикального плюрализма (хинаяна) к спиритуалистическому монизму (ранняя виджнянавада) и концепции всеобщей относительности (мадхьямика). Наибольшее внимание уделено было школе мадхьямика, особое историко-философское значение которой определяется, в частности, тем, что она уже в первые века н. э. разработала так называемую от-

рицательную диалектику, которая в Европе начинает развиваться только на очень поздней стадии, особенно в новейший период. Значительную часть книги занимает «философский» перевод двух глав из трактата Нагарджуны «Мадхьямика-шастра» (в переводе Ф. И. Щербатского: «Об относительности») с обширным комментарием Чандракирти. Эта работа Ф. И. Щербатского до сих пор стимулирует дискуссии по вопросу о содержании понятия *нирвана* в различных школах буддийской мысли, а также признается значительным вкладом в изучение мадхьямики¹⁰¹. Важно отметить, что и здесь, выявив ряд объясняемых разнонаправленными заимствованиями параллелей между учениями об абсолюте упанишад и веданты — с одной стороны, мадхьямики и виджнянавады — с другой, Ф. И. Щербатской еще раз подтвердил необходимость совокупного изучения индуистских и буддийских философских систем.

Очертив в «Центральной концепции» и «Нирване» специфику соответственно раннего (хинаяна) и среднего (махаянская мадхьямика) этапов в развитии буддийской философии, Ф. И. Щербатской затем вновь обратился к изучению позднейшего ее этапа, представленного, в частности, логической школой Дигнаги и Дхармакирти. Результатом явилась двухтомная «Буддийская логика» — по мнению специалистов, «шедевр Щербатского», его главный труд, до сих пор остающийся непревзойденным образцом восточного историко-философского исследования. По замыслу автора, второй том книги (1930) увидел свет раньше первого (1932). В нем содержался усовершенствованный перевод «Ньяя-бинду» с комментарием Дхарматтары, а также ряд пространных выдержек из сочинений представителя системы ньяя Вачаспатимишры и других философов, буддистов и брахманов. Некоторые из текстов, переводы которых включены в книгу, столь сложны, что прежде оставались недоступными пониманию как европейских, так и индийских ученых; например, исследователь ньяи Дхармендра Натх Шастри пишет, что обнаружил во втором томе «Буддийской логики» «некоторые отрывки из Вачаспатимишры, которых я ранее не мог понять, хотя и предпринимал для этого, с помощью пандитов, отчаянные усилия»¹⁰². Всего в труде Ф. И. Щербатского цитируется не менее 50 индийских трактатов, затрагивающих вопросы логики и теории познания. Но огромное число сохранившихся в архиве Ф. И. Щербатского переводов индийских философских сочинений и их фрагментов свидетельствует, что в виде прямых цитат в «Буддийскую логику» вошла лишь часть того фонда оригинальных текстов, на котором основывались выводы исследователя. К переведенным текстам второго тома Ф. И. Щербатской давал в обильных примечаниях необходимый философский комментарий, а также буквальный перевод отдельных мест, чтобы читатель «мог вполне осознать ту, подчас огромную, дистанцию, которая лежит между словесной формой санскритского текста и его философским смыслом, переданным в соответствии с нашими мыслительными стандартами»¹⁰³.

Значение «Буддийской логики» состоит не только в том, что она являет собой исчерпывающее исследование логической теории поздней виджнянавады. В центре внимания ученого лежит стимулирующая полемика между школой Дигнаги—Дхармакирти и индуистской ньяя-вайшешикой в эпоху их общего расцвета. Дх. Н. Шастри называл труд Ф. И. Щербатского

наиболее важным вкладом в изучение индийской философии «не только потому, что он дает ясное и четкое изложение логики и эпистемологии школы Дигнаги, но и потому, что в нем критически рассматривается и блестяще объясняется ньяя-вайшешика»¹⁰⁴. Индийский ученый признает, что только работа Ф. И. Щербатского дала ему ключ к изучению ньяя-вайшешики, «которую нельзя правильно понять вне фона, образуемого буддийской философией»¹⁰⁵. Но не только буддийская логика и ньяя затронуты в труде Ф. И. Щербатского. Здесь (как и во второй части «Теории познания», но уже на качественно ином уровне) дан исторический и критический обзор всех важнейших систем индийской философии, таких, как материалистическая локаята, индуистские санхья и йога, веданта и миманса, различные буддийские школы. «Буддийская логика» воспринимается как энциклопедическая сводка взглядов различных индийских систем по таким вопросам, как проблема истины и достоверных источников знания, проблема общего и единичного, реальность материи и движения, пространства и времени, проблемы теории суждения, умозаключения, логических ошибок и сущности отрицания, законы противоречия, причинности и тождества и т. д. Разъяснение содержания индийских теорий путем параллелей или противопоставления с материалом европейской философии, в отличие от «Теории познания», где такой прием лишь намечен, проводится здесь постоянно, возведено в ранг метода. В борьбе буддистов с представителями реалистических школ Ф. И. Щербатский то и дело отмечает общие черты с борьбой в европейской философии между номиналистами и реалистами — в средние века, рационалистами и эмпириками — в новое время. Не скрывая своего намерения «ввести индийских философов в сообщество их европейских собратьев», представить индийскую философию в качестве равноправной составляющей мирового историко-философского процесса, Ф. И. Щербатский в конце первого тома непосредственно поставил Восток и Запад «лицом к лицу», сведя в «Симпозиуме о реальности внешнего мира» таких индийских и европейских мыслителей, как, с одной стороны, ведантисты, санхьяики и джайны, Васубандху и Нагарджуна, Дигнага и Дхармакирти, Шантаракшита и Камаласила, Чандракирти и Дхармоттара, а с другой стороны, Парменид и Демокрит, Гераклит и Эпикур, Декарт и Спиноза, Милль и Беркли, Кант и Гегель. Читатель мог, таким образом, убедиться, что индийских и европейских мыслителей занимали одни и те же вопросы и идеи, хотя «по-иному трактуемые, по-иному организованные, занимающие иные места в системе и помещенные в иные контексты» (см. ниже: Из книги «Буддийская логика»).

В отличие от позднейших философов виджнянавады (йогачары), которые, начиная с Дигнаги, сосредоточили свое внимание на логико-гносеологических проблемах, более ранние представители той же школы (Асанга и др.) разрабатывали преимущественно вопросы онтологии. Интерес к ранним йогачарам пробудился у Ф. И. Щербатского еще в начальную пору его буддологических занятий¹⁰⁶, но лишь на склоне лет он смог приступить (с 1934 г.) к серьезному изучению этой «крайне детализированной и трудной для усвоения системы, споры о сути которой не прекращаются в науке до сих пор», «одной из самых сложных концепций буддийской, а возможно и всей индийской мысли»¹⁰⁷. В 1936 г. Ф. И. Щербатский опубли-

ковал в «Bibliotheca Buddhica» перевод первых глав базового текста виджнянавады — сочинения Асанги «Мадхьянта-вибханга» («Трактат о различении между средним и крайностями») с комментариями Васубандху и Стхирамати. Трактат Асанги, по мнению Ф. И. Щербатского, является прежде всего памятником ожесточенной идейной борьбы йогачаров с философией мадхьямики. «В нем отвергается всеобщая относительность мадхьямиков. В нем отвергается также плюрализм хинаяны. Вводя более строгое различение между видимостью и реальностью, он утверждает собственную систему спиритуалистического монизма. Существует трансцендентная абсолютная реальность, кроющаяся под внешностью феноменального мира, это реальность чистого духа (vijñapti-mātrātā), гегелевская абсолютная идея. Махаянская нирвана (так называемая apratiṣṭhita) есть не что иное, как эта абсолютная идея, в которую влита вся совокупность жизни»¹⁰⁸. В очередных томах серии Ф. И. Щербатский предполагал дать окончание перевода, а также исследование, содержащее детальный анализ системы и предварительную оценку ее историко-философского значения. Обстоятельства, однако, сложились так, что первый выпуск перевода «Мадхьянта-вибханги» стал последней прижизненной печатной работой ученого и последним томом старой «Bibliotheca Buddhica».

Наряду с логикой, теорией познания и онтологией позднего буддизма Ф. И. Щербатский на протяжении многих лет уделял внимание и тому, что он характеризовал как «нравственную философию», «практическую сторону» махаяны, — учению праджняпарамиты¹⁰⁹ (этимологически: «совершенная мудрость»), психологическому учению об изменении состояний сознания. Для Ф. И. Щербатского исследование праджняпарамиты имело не только буддологическое, но и более широкое историко-культурное значение, поскольку он, вслед за Сильвэном Леви, допускал возможность генетической связи между этой доктриной и учением восточносредиземноморских гностиков о Софии¹¹⁰. Еще в 1907 г. Ф. И. Щербатский опубликовал небольшую статью, посвященную основному тексту, по которому изучалась праджняпарамита в буддийских университетах Тибета, — сочинению Асанги «Абхисамая-аланкара» («Краса ясновидения») ¹¹¹. Два десятилетия спустя в сотрудничестве со своим учеником Е. Е. Обермиллером он издал в «Bibliotheca Buddhica» санскритский и тибетский тексты этого сочинения ¹¹². В дальнейшем тема полностью перешла в ведение Е. Е. Обермиллера, который после нескольких командировок в бурятские дацаны (1926–1927) стал, по словам Ф. И. Щербатского, «лучшим знатоком тибетской литературы, авторитетом в этой области, которому равных нет» ¹¹³. Всего за восемь лет научной деятельности, отпущенных ему неизлечимой болезнью, Е. Е. Обермиллер успел создать около 30 высококлассных работ (в том числе — 13 монографий; общий объем — более 100 печатных листов) по различным вопросам философии и истории буддизма; важнейшие из них посвящены «Абхисамая-аланкаре» и учению праджняпарамиты ¹¹⁴.

Вклад Ф. И. Щербатского в развитие науки не ограничивается его личными достижениями, но должен оцениваться с учетом успехов его учеников, созданной им советской буддологической школы. Он обладал несомненным даром педагога, наставника востоковедов, подлинного организатора науки. В руководимом им Институте буддийской культуры

(1927–1930) Ф. И. Щербатской сплотил в работе по единой программе группу специалистов высшей квалификации. Сотрудником по совместительству здесь был старший товарищ и один из учителей самого Ф. И. Щербатского, непререкаемый секретарь Академии наук С. Ф. Ольденбург. Все штатные сотрудники являлись учениками Ф. И. Щербатского: Евгений Евгеньевич Обермиллер (1901–1935), Андрей Иванович Востриков (1904–1942) – санскритолог, тибетолог и монголист, исследовавший и переведший большое число сочинений по буддийской логике и ньяе; Борис Васильевич Семичов (1900–1981), исследовавший, в частности, палийские источники по абхидхарме (в рамках программы изучения комментариев к «Абхидхарма-коше» на разных языках, в которой принимали также участие Е. Е. Обермиллер, А. И. Востриков и китаист Б. А. Васильев)¹¹⁵; Михаил Израилевич Тубянский (1893–1943), специалист по современному бенгальскому языку и литературе, но в то же время – санскритолог, тибетолог и монголист, работавший с философскими текстами на всех этих языках¹¹⁶. Во время своего продолжительного пребывания в Монголии М. И. Тубянский работал над темой «Древнеиндийский материализм (по тибетским источникам)». Вообще изучению древнеиндийской материалистической философии в планах Института буддийской культуры, превратившегося с 1930 г. в Индо-тибетский кабинет Института востоковедения, отводилось немалое место: например, в 1936 г. аспирантом Ф. И. Щербатского Михаилом Сергеевичем Троицким была подготовлена кандидатская диссертация «Материализм в древней Индии»¹¹⁷. Начало исследованиям в этом направлении положил сам Ф. И. Щербатской, опубликовавший в 1927 г. небольшую статью «К истории материализма в Индии», где он привел ранее неизвестные науке данные об индийском материализме (локаята), обнаруженные им в сочинениях брахманских философов Джаянты и Вачаспатимишры, и даже сумел реконструировать первый заглавный афоризм (сутру) основного сочинения этой системы¹¹⁸.

Программа работ Индо-тибетского кабинета отнюдь не исчерпывалась философской проблематикой, предполагая исследование и пропаганду достижений классической культуры в самых разных ее аспектах. На протяжении ряда лет большинство сотрудников Кабинета участвовало в коллективном труде по переводу знаменитого древнеиндийского трактата об искусстве политики «Артхашастра»¹¹⁹. Другим коллективным предприятием был перевод с пали сокровищницы индийского фольклора – корпуса буддийских джатак. М. И. Тубянский исследовал мифологию и религиозную обрядность индуизма¹²⁰. Е. Е. Обермиллер, Б. В. Семичов, М. И. Тубянский и А. И. Востриков работали в области индо-тибетской медицины¹²¹, последним был подготовлен также фундаментальный труд об исторической литературе Тибета¹²². На годы после 1937-го планировались лингвистические исследования (М. А. Ширяев), переводы сказочных сборников и важнейших эпических памятников Индии («Махабхарата», «Рамаяна»; главный исполнитель – М. А. Ширяев при участии всех сотрудников кабинета и под общей редакцией Ф. И. Щербатского), основных трактатов по древнеиндийской поэтике (М. С. Троицкий), «Законов Ману» (М. А. Ширяев), исследования по бенгальской литературе (М. И. Тубянский), переводы тибетского эпоса (руководитель – А. И. Востриков).

Первенство Ф. И. Щербатского в мировой буддологии представлялось его современникам неоспоримым. Когда в конце 20-х — начале 30-х годов индийский ученый Рахула Санкритьяна посетил индологические центры Европы, то на вопрос: «Кто в Европе является крупнейшим специалистом в области индийской, и в частности буддийской философии?», он получил и от Г. Людерса в Берлине, и от С. Леви в Париже одинаковый ответ: «Щербатской»¹²³.

История и характер завязавшихся впоследствии прямых отношений сотрудничества между Р. Санкритьяной и Ф. И. Щербатским весьма показательны. В 20–30-х годах Р. Санкритьяне удалось, как бы осуществляя давнюю мечту Ф. И. Щербатского, совершить ряд поездок в Тибет и вывезти оттуда санскритские оригиналы трактатов по буддийской логике, в том числе «Прамана-вартики» Дхармакирти. Но при работе над ними Р. Санкритьяна, несмотря на хорошую санскритологическую и буддологическую подготовку (а в ту пору он был буддийским монахом, т. е. располагал и «внутренней информацией» об изучаемой традиции), столкнулся с непреодолимыми трудностями. Выход из положения он видел лишь в поездке в Ленинград. Вот некоторые выдержки из его писем 1935–1937 гг. к Ф. И. Щербатскому: «Работая над историческим введением к этим сочинениям, я столкнулся с рядом проблем... Эти и некоторые другие вопросы я намерен обсудить с Вами, так как, по моему мнению, Вы — единственный человек, посвятивший столь много времени изучению их (буддийских философов.— Я. В.) творчества... Надеюсь прибыть в Ленинград во второй или третьей неделе сентября»¹²⁴. «Прежде чем снова посетить эту страну (Тибет.— Я. В.), я хотел бы лично встретиться с Вами. Если Вы не сможете приехать в Индию¹²⁵, похлопочите, пожалуйста, о визе, я приеду в Ленинград, чтобы повидать Вас и других специалистов. Я убежден, что только Вы сможете воздать должное Дхармакирти и его монументальному труду „Прамана-вартика“»¹²⁶. «Я часто думаю, как было бы прекрасно, если бы Вы взяли на себя перевод „Прамана-вартики“»¹²⁷. «Как я уже писал, я очень хотел бы поработать с Вами, чтобы приобщиться Вашим глубоким и обширным познаниям в области буддийской философии»¹²⁸. «Я думаю привезти с собой „Прамана-вартика-бхашью“ Праджнякарагупты. Мы могли бы совместно издать ее»¹²⁹. «Мне предложили поехать следующим летом в Тибет, но я так жажду встречи с Вами, что оставил мысль об этом»¹³⁰. «У меня с собой (на пути в СССР.— Я. В.) несколько рукописей на пальмовых листьях и фотографии многих других»¹³¹.

Случаются все же в истории науки вещи, похожие на чудеса. Те самые санскритские рукописи, к которым Ф. И. Щербатской упорно стремился еще в 900-е годы, но был дважды остановлен на пути, — теперь, открытые Р. Санкритьяной, «сами пришли» из Тибета в Ленинград, легли на его рабочий стол. Как гласит санскритский девиз в государственном гербе Республики Индии — «сатям эва джаяте», в вольном переводе: «И все-таки истина торжествует!»

Личные встречи с Ф. И. Щербатским, продолжительная совместная работа с ним зимой 1937–1938 гг. произвели на Р. Санкритьяну огромное впечатление. Во всех его последующих письмах к Ф. И. Щербатскому прежнее обращение «уважаемый доктор Щербатской» заменено на «доро-

гой ачарья (санскр. „учитель, наставник“). Впоследствии, с благодарностью посвящая памяти Ф. И. Щербатского свое издание санскритского оригинала «Прамана-вартики», Р. Санкритьяяна характеризовал его как «величайшего востоковеда своего времени»¹³².

Пребывание в СССР, по-видимому, в немалой мере повлияло на политические взгляды Р. Санкритьяяны — не только ученого, но также писателя, публициста, общественного деятеля. По возвращении в Индию он принял активное участие в борьбе крестьян за аграрную реформу и чаще находился в тюрьме, чем на воле. Письма его к Ф. И. Щербатскому 1939—1940 гг. написаны преимущественно на казенных тюремных бланках и содержат пометки цензоров. В заключении Р. Санкритьяяна написал ряд публицистических и беллетристических произведений, проникнутых идеями социализма, в том числе книгу «Страна Советов», где рассказывалось, в частности, и о Ф. И. Щербатском. По мере возможности он продолжал работу и над буддийскими рукописями, поддерживая отношения сотрудничества с Ф. И. Щербатским: «Как только „Прамана-вартика-свавриттика“ будет отпечатана, я пошлю ее Вам, чтобы Вы могли написать предисловие» (письмо от 21.X.39); «Снова я обращаюсь к Вам с просьбой заняться переводом „Прамана-вартики“. Если Вы не возьметесь, Дхармакирти лишится величайшего интерпретатора своей мысли в современном мире» (от 5.XII.39)¹³³. В 1940 г. Р. Санкритьяяна как «государственный преступник» был заключен в тюрьму города Хазарибагх без суда и срока, причем лишен возможности вести научную работу. Спустя много лет он вспоминал, как тронуло его полученное там в 1941 г. последнее письмо Ф. И. Щербатского, в котором негодование по поводу бессмысленной жестокости в обращении с выдающимся ученым сочеталось с проявлением дружеской заботы и участия¹³⁴.

В связи с этим нельзя не упомянуть, что на протяжении всей жизни Ф. И. Щербатского характеризовало редкое душевное благородство, побуждавшее его к деятельному и порой самоотверженному участию в судьбах окружающих, сотрудников и учеников. Сохранилось много свидетельств его чуткой заботы об их здоровье и условиях труда¹³⁵. И несомненно, что удары, обрушиваемые судьбою на его учеников, переживались Ф. И. Щербатским куда острее, чем собственные беды.

* * *

Ф. И. Щербатский обращался к бедствующему в английской тюрьме Р. Санкритьяяне со словами сочувствия и ободрения как раз в то время, которое было, по-видимому, тяжелейшим в его собственной жизни. Вульгарно-социологические тенденции, нанесшие в ту пору огромный урон всей нашей культуре, постепенно распространились и на востоковедение. В 20-е годы «критика» в адрес востоковедов еще нейтрализовывалась поддержкой А. В. Луначарского, авторитетом С. Ф. Ольденбурга, но в 1929 г. оба ушли со своих постов, причем последний подвергся жестоким и несправедливым нападкам¹³⁶. Все громче звучали голоса, объявлявшие изучение древних культур Востока делом бесполезным и «реакционным», требовавшие прекратить занятия санскритом («поповским языком») и буддизмом («опиумом народа») ¹³⁷. С 1929 г. в масштабе всей страны

было прекращено преподавание древней истории и классических языков¹³⁸, в том числе истории древней Индии и санскрита. Востоковедение задышалось без притока кадров, знакомых с основами традиционных восточных культур. Вместо них приходила молодежь, многие представители которой убеждены были в том, что их «абсолютное и даже трогательное невежество»¹³⁹ по части истории и классических языков вполне компенсируется знанием современного разговорного языка, а также злободневных политических лозунгов. В это время предельная централизация экономики страны повлекла за собой такую же предельную централизацию и догматизацию науки. Во избежание «бесконтрольности» востоковедов, рассеянных по нескольким академическим учреждениям (Азиатский музей, Институт буддийской культуры, Туркологический кабинет и др.), все эти организации были слиты в 1930 г. в Институт востоковедения Академии наук. Уже на следующий год в Институте была создана «ячейка содействия Обществу марксистов-востоковедов», ставившая своими целями «разоблачение» и «разоружение» «анти-марксистской, реакционной и псевдо-марксистской профессуры», «обеспечение марксистского руководства» в Институте, «сколачивание единого фронта» в борьбе «за полное утверждение марксистско-ленинской методологии»¹⁴⁰. В действительности «методологические» претензии к «старой профессуре» сводились к требованию отказать от изучения классических культурных традиций, переклеститься полностью на занятия современной экономикой и политикой, историей национально-освободительных движений и т. д. Такие академические «зубры», как Ф. И. Щербатской, С. Ф. Ольденбург (тогда еще директор Института) или В. М. Алексеев, требовательные к ученикам и сотрудникам, способные едко высмеять амбициозного невежду, стремившиеся не допустить девальвации высоких академических стандартов, с самого начала стали, разумеется, излюбленными объектами идеологических «проработок».

Ф. И. Щербатской верил, что все это лишь временные недоразумения, и вплоть до страшной развязки 1937 г. ожидал важных правительственных решений, которые положили бы конец засилью вульгарного социализма. По поводу того что Индо-тибетский кабинет остался в 1932 г. без помещения, он писал С. Ф. Ольденбургу: «Ведь это униженное положение, в котором находится этот кабинет, несомненно, временное... Все уверены, что в следующей пятилетке будет обращено внимание и на гуманитарные науки, и на Восток, и удушение индологии прекратится»¹⁴¹. Но как раз в последующие годы предстояло пережить самое худшее. Стало уже совершенно невозможным публиковать работы по темам классической индологии в каких-либо советских изданиях, кроме «*Bibliotheca Buddhica*», но продолжать эту серию удавалось лишь с большим трудом. Угроза прекращения серии стала особенно реальной после смерти в 1934 г. ее основателя С. Ф. Ольденбурга. Ф. И. Щербатской и его ученики работали как бы «для себя», в Кабинете скапливались рукописи завершенных трудов, не имевших перспективы быть изданными. Заинтересованные лица раздували конфликт между Ф. И. Щербатским и филологом-новоиндианистом профессором А. П. Баранниковым (1890–1952; в Институте с 1934 г., в 1938 г. избран академиком, в 1938–1940 гг. — директор Института), представляя его как «конфликт Щербатского с советским востоковедением»¹⁴²;

результатом явилось выделение в 1936 г. самостоятельного Новоиндийского кабинета (под руководством А. П. Баранникова), забравшего у Ф. И. Щербатского часть сотрудников. Весной 1937 г. началась новая атака на серию «*Bibliotheca Buddhica*» и Индо-тибетский кабинет, причем «критика» со стороны людей, «освободивших свою совесть от всех нравственных уз и проповедовавших деловитый маккиавеллизм»¹⁴³, явственно приобрела характер политической компроматации.

Примечательно, что против Ф. И. Щербатского прямо не выступил ни один индолог. Он по-прежнему пользовался огромным авторитетом. Его увлеченность классической индийской культурой передавалась и ученым младших поколений, воспитанникам «новой школы»: так, обратились к серьезным занятиям древностью новоиндианисты по образованию М. А. Ширяев и М. С. Троицкий, причем последний совершил нечто, до того неслыханное: изучил самостоятельно санскрит по учебнику Г. Бюлера, предназначенному быть лишь пособием при занятиях с учителем, и изучил настолько хорошо, что сразу смог приступить под руководством Ф. И. Щербатского к чтению труднейших источников¹⁴⁴. Сильное влияние Ф. И. Щербатского на научную молодежь делало его в глазах поборников вульгарного социологизма противником особенно опасным.

Главные роли в клеветнической кампании играли тюрколог Х. И. Муратов (навязанный обкомом в 1936 г. сразу на должность ученого секретаря, а в 1938 г. публично принимавший благодарности от академика-секретаря Отделения общественных наук АН А. М. Деборина за успешно выполненную работу по «очищению Института от враждебных элементов»¹⁴⁵) и два кандидата философских наук: А. А. Петров (в «ячейке содействия ОМВ» с 1932 г. возглавлявший «бригаду» по теме «Буржуазная синология в СССР») и Я. Б. Радуль-Затуловский (выпускник правового факультета Киевского университета народного хозяйства, специализировавшийся по борьбе материализма с идеализмом в китайской и японской философии).

В конце марта 1937 г. Ф. И. Щербатского, не оставлявшего надежды на воссоединение Новоиндийского и Индо-тибетского кабинетов, пригласили на заседание Президиума АН СССР, причем директор Института академик А. Н. Самойлович дал ему знать, что намерен добиваться создания всесоюзной ассоциации индологов под руководством Ф. И. Щербатского, которая координировала бы действия обоих кабинетов и внеакадемических учреждений, а в дальнейшем возможно и создание отдельного Института советской индологии¹⁴⁶. Ф. И. Щербатский подготовил к заседанию Президиума докладную записку с обстоятельной программой развития индологических исследований в стране¹⁴⁷.

Его противники готовили к тому же заседанию документы совсем иного рода. Рецензия А. А. Петрова и Я. Б. Радуль-Затуловского на «*Bibliotheca Buddhica*» объявляла эту серию «печатным органом буддийско-ламаистской религии», а опубликованные в ней исследования Ф. И. Щербатского — «откровенной пропагандой идеалистической философии...направленной против марксизма-ленинизма». Разумеется, Ф. И. Щербатского уличали в «кантианстве» («Кантианская терминология пестрит на каждой странице...»), но этого для достижения поставленной цели было мало. Сравнение Дигнаги с Кантом, с одной стороны, и с Гегелем —

с другой, истолковывалось в том смысле, что Ф. И. Щербатской исповедует «реакционную теорию идеалистического эклектизма». Но самым большим подарком для «критиков» оказалось то, что в числе участников «Индоевропейского симпозиума» в конце первого тома «Буддийской логики» подает одну реплику и Эрнст Мах. В. И. Ленин подверг, как известно, философские взгляды Маха резкой критике в работе «Материализм и эмпириокритицизм», изучение которой является неперемнным элементом всякого курса диалектического материализма. Неудивительно, что фигура Э. Маха в массовом сознании 30-х годов стала своего рода знаком, эталоном «идейного врага». Авторы рецензии не могли упустить такой случай; и хотя Э. Мах упомянут в книге практически один-единственный раз (с. 538; ср. то же на с. 142), все ее содержание подается в рецензии как «вуалирование вредного махистского идеализма», «атака против диалектического материализма на основе синтеза Кант—Мах в буддийском оформлении», «идейная борьба против Ленина» и т. д. Особенно яростным нападкам подверглась высказанная Ф. И. Щербатским мысль о том, что знакомство с автохтонной индийской, не-аристотелевской логикой могло бы быть полезно европейцам, поскольку состояние европейской логики вызывает неудовлетворенность, и в будущем, по-видимому, предстоит ее реформа. Прибегая к прямой подмене понятий (поскольку у Ф. И. Щербатского речь идет о традиционной формальной, а не диалектической логике), «рецензенты» гневно восклицали: «Интересно бы спросить б[ывшего] непермнного секретаря Академии наук В. П. Волгина, подписавшего к печати книгу акад. Щербатского,— почему он разочарован современным состоянием логики? Он, наверно, забыл, что наивысшим достижением науки в области логики является логика диалектического материализма?» За этими рассуждениями Ф. И. Щербатского о «логике будущего» скрыт, уверяют авторы рецензии, «возмутительный вызов, бесцеремонная попытка возродить у нас махизм и пропагандировать его как философию спасительных „реформ“». Добавив к этому, что Ф. И. Щербатской издал в «Bibliotheca Buddhica» сочинение «ныне разоблаченного врага народа Б. Барадийна», а в одной из работ «не мог удержаться от ссылки» на санскритский текст, опубликованный «фашистом Туччи» (имеется в виду крупнейший итальянский буддолог), за чем недосмотрел «в идиотской болезни беспечности» тогдашний непермнный секретарь АН академик Н. П. Горбунов¹⁴⁸,— А. А. Петров и Я. Б. Радуль-Затуловский переходят к выводам: «Ак[адемик] Щербатской и его ученики, культивирующие издание буддийских теологических трактатов и исключительно акцентирующие на изучении древней Индии, объективно играют роль пособников английского империализма (разрядка моя.— Я. В.); ибо ведь ясно, что Англия прежде всего не заинтересована в том, чтобы советская наука занималась народами современной Индии, ей на руку оттягивание интересов советских индианистов в сторону древней Индии и санскрита, особенно в область буддологии»¹⁴⁹.

Объяснительная записка администрации Института¹⁵⁰, представленная вместе с «рецензией» в Президиум, повторяла те же обвинения, добавляя, что Ф. И. Щербатской позволял себе неуважительные высказывания по адресу признававшейся тогда «методологически правильной» яфетической теории Н. Я. Марра. Здесь, кроме того, утверждалось, что Ф. И. Щер-

батской будто бы препятствовал развитию новоиндийских исследований в Институте, что было ложью: Ф. И. Щербатской, высоко ценивший работы по изучению новой Индии И. П. Минаева, сам активно участвовавший в создании в 1920 г. Института живых восточных языков, приветствовал и обращение к новоиндийской тематике своих учеников, например бенгалиста М. И. Тубянского, требуя только, чтобы в основе подобных исследований всегда лежало «глубокое историческое знание, то есть знание первоисточников индийской культуры»¹⁵¹. В свете последующих событий особенно зловеще звучит содержащаяся в записке фраза: «Фактически Ф. И. Щербатской в своей руководящей работе в индологии оказался орудием в руках своего ученика А. И. Вострикова». Через неделю после составления записки, но еще до заседания Президиума, постановившего прекратить издание «*Bibliotheca Buddhica*», Андрей Иванович Востриков был арестован.

Трагически сложилась судьба Ф. И. Щербатского как учителя востоковедов, основателя школы. Если двое из его любимых учеников, О. О. Розенберг и Е. Е. Обермиллер умерли молодыми, то остальные в 1937 г. были репрессированы¹⁵², ушли туда, куда он даже не мог послать им, как Р. Санкритьяне, слово участия. Почти все рукописи их трудов пропали. К августу 1937 г. из семи сотрудников и аспирантов, остававшихся при Ф. И. Щербатском в Индо-тибетском кабинете после его раскола, уцелел лишь один – тибетолог-лингвист Е. Н. Козеровская¹⁵³. Все многообразие тем Кабинета свелось к составлению тибетско-русского словаря. Ф. И. Щербатской готовил к изданию перевод старинной грамматики санскрита «*Лагху-сиддханта-кауमुди*» Варадараджи, а включенный позднее в штат Кабинета М. А. Ширяев перевел санскритский сказочный сборник «*Шука-саптати*» («Семьдесят рассказов попугая») и начал перевод «Законов Ману» – но по требованию Х. И. Муратова и назначенного в Кабинет ученым секретарем В. И. Кальянова все готовые работы по санскритологии не были рекомендованы к печати, а все начатые – прекращены¹⁵⁴. Ф. И. Щербатскому было предложено работать над тибетской грамматикой, а М. А. Ширяеву – над словарем хинди. От изучения индийской философии по планам института Ф. И. Щербатскому пришлось полностью отказаться, так как подобная тематика тогда уже прямо характеризовалась в печати как «вредительская»¹⁵⁵. Буддологическая школа Ф. И. Щербатского, а вместе с ней практически и санскритология в СССР перестала существовать.

Последствия этих событий советская индология ощущает на себе по сей день. Ведь на протяжении двух десятилетий у нас вообще не велось почти никаких исследований в области древнеиндийской культуры. Возрождение их в конце 50-х годов уже не было связано с основанной в свое время Ф. И. Щербатским уникальной традицией преподавания, сочетавшей высшие достижения европейской индианистики с традиционными индийскими методами обучения и предполагавшей уже на начальных курсах чтение шастрических текстов: санскритология теперь создавалась заново и развивалась по иным направлениям. Долгое время никто не обращался непосредственно к тому кругу источников и проблем, с которыми имели дело Ф. И. Щербатской и его школа. Лишь сейчас, во второй половине 80-х годов, положение изменилось к лучшему: сняты нелепые

ограничения на занятия историко-философской проблематикой, в Москве, Ленинграде, Тарту образовались небольшие группы специалистов, изучающих основные системы буддийской и индуистской классической философии по их базовым текстам, снова возрождена многострадальная «*Bibliotheca Buddhica*»¹⁵⁶. Издан, как мы уже говорили, том избранных работ Ф. И. Щербатского. Но единственной гарантией против возвращения к «временам застоя» в этой области индологической науки было бы осуществление задачи, намеченной еще в 1972 г. академиком Н. И. Конрадом: «подвергнуть изучению... сами работы Ф. И. Щербатского, прежде всего его метод интерпретации исследованных им памятников и перевода их на русский язык»¹⁵⁷. Дело в том, что, хотя все политические и идеологические наветы, возведенные в 1937 г. на Ф. И. Щербатского, нормальными людьми последующих поколений воспринимались как злонамеренный вздор, в одном «рецензенты» все же преуспели: они надолго посеяли в научных кругах представление о «кантианстве» Ф. И. Щербатского или принадлежности его к иным течениям «не нашей» философии, а как следствие — и сомнение в правомерности его метода. Труды Ф. И. Щербатского смогут стать подлинным «источником, питающим научную мысль наших новых исследователей буддизма и его культуры»¹⁵⁸ только в том случае, если на вопрос о зависимости метода его работы от его «философской позиции» будет дан ясный и окончательный ответ.

Автор настоящего очерка, не будучи специалистом в области перевода и истолкования восточных философских текстов, рискнет все же предложить свой вариант ответа. Чтобы установить, был ли Ф. И. Щербатской кантианцем и вообще философом того или иного направления, немаловажно, мне кажется, выяснить, считал ли он сам себя таковым. По убеждению Ф. И. Щербатского, многократно им высказанному, чтобы ввести тот или иной индийский философский текст как историко-философский факт в обиход европейской культуры, всегда нужны двое: востоковед и философ¹⁵⁹. Причем между ними, по мысли Ф. И. Щербатского, существует четкое разделение труда: они ответственны за различные этапы в процессе работы над философским памятником.

Говоря о «Теории познания и логике», мы уже отмечали, что именно Ф. И. Щербатской внес в интерпретацию терминологии древнеиндийских философских текстов системный подход, призвав определять понятие, стоящее за тем или иным термином, только путем «гипотетического воссоздания» всей философской системы, в которую данное понятие входит. Но Ф. И. Щербатской, о чем мы тоже говорили, не пользовался в данном случае ни кантианским, ни марксистским и никаким иным философским рецептом; он просто применил к философским текстам принцип, выработанный его учителями на индийских научных текстах иного (нефилософского) характера, принцип, к которому естественно пришла данная область востоковедной науки в процессе своего развития. Этот принцип должен быть отнесен, следовательно, к сфере конкретно-научной, а не философской методологии.

В «философском» переводе текстов Ф. И. Щербатской, как мы уже говорили, пользуется языком современной ему философии. Кажется только естественным, что отбор терминологических эквивалентов из инструментария европейской философии диктуется при этом не философскими сим-

патиями переводчика-истолкователя, не его личной принадлежностью к какой-либо философской «партии», а исключительно типологической близостью описываемой восточной системы той или иной системе европейской¹⁶⁰. Но и в этом принципе трудно отыскать что-либо специфически философское. Ведь переводя, допустим, древнеиндийский эпос на русский язык, мы не станем черпать лексико-стилистические эквиваленты в романе XIX в. или в современной научной прозе, а обратимся к русскому языку текстов, в жанровом, культурном и мировоззренческом отношении более близких санскритскому эпосу, — например к языку классических русских переводов Гомера (Жуковский, Гнедич). И у Ф. И. Щербатского использование терминологического аппарата европейских систем есть не что иное, как чисто филологический, переводческий прием, хотя и примененный к философскому материалу.

«Мы не берем на себя задачи сравнения буддийской теории познания с западными системами, — писал Ф. И. Щербатской. — Мы полагаем, что сравнительная оценка индийских умозрений должна занимать историков всеобщей философии... Мы позволяем себе снова выразить надежду, что наши отечественные философы... снизойдут до опыта подробной оценки индийской системы»¹⁶¹. Сам он работать на этом этапе категорически отказывался и относил оценку «сравнительных достоинств» индийских и европейских теорий исключительно к компетенции «философа-профессионала»¹⁶². И если однажды Ф. И. Щербатской и взялся, например, «определить место, занимаемое Нагарджуной в ряду великих философов человечества», то он тут же и подчеркнул условный, предварительный характер этой попытки индолога, правомерный лишь постольку, поскольку «пока еще не введены в обиход тексты в переводах, достаточно внятных для философа»¹⁶³.

Таким образом, Ф. И. Щербатской считал, что если завершающий этап исследования древнеиндийских философских текстов — их оценка — есть задача философа, то их интерпретация и описание целиком относятся к компетенции его как востоковеда. Методология, применявшаяся им в работе на этих этапах, может быть определена только как филологическая, конкретно-научная. И следовательно, обвинения Ф. И. Щербатского в «кантианстве», «махизме», «следовании буржуазной методологии» и т. д. ничуть не менее вздорны, нежели обвинения в «пособничестве английскому империализму».

Согласиться с нами в этом может, однако, лишь та часть советских философов, которая допускает, что наряду с философской методологией существует и «методология конкретно-научная, исходящая из содержания самой конкретной теории», выражающая «принципы конкретного научного исследования» и состоящая с философией в ее методологической функции в весьма сложных отношениях¹⁶⁴. Но, к сожалению, значительная часть наших философов придерживается иного взгляда, предлагая единственно правильную, с их точки зрения, философскую методологию как основу методологии любой конкретной науки. Эта концепция ведет к явно абсурдным выводам (согласно ей, например, конкретно-научное познание вообще не могло полноценно развиваться в домарксистский период¹⁶⁵), но тем не менее остается популярной. Она позволяет вводить в любую конкретную науку и устанавливать там свой диктат,

толкать под руку и естественника, занятого элементарным анализом природных явлений, и филолога, интерпретирующего древний текст, деля при этом ученых, в зависимости от степени послушания, на «последовательных марксистов» и «уклонившихся в идеализм».

За словосочетанием «диалектико-материалистическая методология», которым буквально пестрят статьи и документы Академии наук 30-х годов, стоит та самая догматическая псевдометодология, которой пытались подменить методологические принципы отдельных наук, выдавая ее при этом за «конкретизацию» методологии философской. Реально содержание этой «методологии» исчерпывалось навязыванием вульгарно-социологических схем и пресловутой идеей «обострения классовой борьбы» в области науки и культуры.

Эта концепция, лишаящая конкретные науки права на формулирование собственных методологических принципов, явилась в сталинское время «теоретическим обоснованием» не только для преследования востоковедов (С. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатского, В. М. Алексеева, И. Ю. Крачковского и др.), но также, например, для разгрома Т. Д. Лысенко и «философом» И. И. Презентом советской генетики, для гонений на наиболее талантливых, оригинально мыслящих ученых во всех других отраслях знания. Подобное наблюдалось и в более близкие к нам, более «цивилизованные» годы. И до тех пор пока сами философы не преодолеют и не отвергнут эту точку зрения, мы никак не можем быть уверены, что не соберутся под тем же знаменем новые околonaучные мафии, стремящиеся установить в той или иной конкретной науке «методологический» террор. Нет также никаких гарантий, что кто-нибудь, желая оттенить тем самым «методологическую безупречность» собственных работ, не соблазнится возродить критику Ф. И. Щербатского как «кантианца» и последователя «буржуазной философской методологии».

В том, что расправились с Ф. И. Щербатским и его школой люди, называвшие себя философами (два упомянутых кандидата наук и дирижировавший, по-видимому, всей кампанией академик А. М. Деборин), можно увидеть злую иронию судьбы. Ведь свои переводы, как уже говорилось, Ф. И. Щербатский адресовал прежде всего философам, стремясь заинтересовать их и привлечь к совместной работе. Но в этом стремлении он, надо прямо сказать, не преуспел. В тех немногих случаях, когда его работы попадали в поле зрения крупных философов-современников, их реакция была скорее разочаровывающей. Так, например, глава русских неокантианцев А. И. Введенский, выступавший оппонентом на защите Ф. И. Щербатским в 1904 г. магистерской диссертации, «обиделся» за то, что диссертант посмел сравнить «некоторые буддийские учения с некоторыми кантовскими»¹⁶⁶. Горечь, вызванная этим и, возможно, другими подобными столкновениями, звучит в предисловии ко второй части «Теории познания и логики» (1909): «Хотя высказанная нами в первой части надежда на то, что система Дхармакирти должна вызвать к себе интерес... среди историков философии вообще, до сих пор не оправдалась, однако не появилось и ничего такого, что могло бы поколебать нашу уверенность в таком ее значении. Поверхностные, с плеча, суждения лиц, которые ничем не доказали не только внимательного изучения или продумывания буддийского учения, но и элементарного знакомства с предметом, конечно,

менее всего могли поколебать нашу уверенность»¹⁶⁷. Позднее, уже в советское время, не увенчалась успехом попытка Ф. И. Щербатского привлечь к индийской философии внимание А. Ф. Лосева¹⁶⁸. Пробовал Ф. И. Щербатский заинтересовать достижениями индийских мыслителей и Бертрانا Рассела, на рассмотрение которого представил машинописный текст второго тома «Буддийской логики». Полученный ответ едва ли оправдал его ожидания:

«Милостивый государь!

Я прочитал машинописный текст, который Вы мне прислали, с величайшим интересом. Переведенный Вами трактат, несомненно, замечателен; особенно прекрасна, на мой взгляд, трактовка проблемы отрицательных суждений, которую даже сейчас было бы трудно в чем-либо улучшить. Читая разделы, посвященные силлогизму, я задавался мыслью, сыграло ли здесь какую-то роль или нет греческое влияние. Мне приходилось встречать утверждения, будто буддийское искусство и философия стимулированы греческим влиянием, но я не знаю, было ли его значение в действительности столь велико.

Не знаю, хотите ли Вы, чтобы я вернул Вам машинописный текст; если да, то не затруднит ли Вас сообщить мне об этом? Я очень признателен Вам за то, что Вы позволили мне ознакомиться с этой бесспорно интересной работой. Я слишком мало знаю о буддийской философии, чтобы высказаться о ней сколько-нибудь вразумительно.

Искренне Ваш

Бертран Рассел»¹⁶⁹

Ф. И. Щербатский, очевидно, переоценил возможность для Б. Рассела самостоятельно выработать мнение об индийской логике на основании одного лишь перевода текстов, без сопроводительного исследования. Воздать должное работе Ф. И. Щербатского можно было, только рассматривая ее на фоне всей современной буддологической литературы, с которой Б. Рассел явно не был достаточно знаком. Тот факт, что древнеиндийская логика в некоторых аспектах (как, например, в «трактовке проблемы отрицательных суждений») не уступает европейской логике XX в., вызвал у него определенный интерес, но не был оценен по достоинству как одно из выдающихся открытий Ф. И. Щербатского. Рассуждая о возможности греческого влияния, Б. Рассел отсылал Ф. И. Щербатского к старой концепции, с отрицания которой тот практически начал свою научную деятельность (см. выше о статье «Логика в древней Индии»). Многократно повторенный призыв Ф. И. Щербатского к философам оказать помощь востоковедам в изучении древнеиндийских теорий на благо и современной философской науки серьезными мыслителями так и не был услышан. Зато прекрасно слышали его те «философы», которые с хорошо натренированной реакцией на любой голос, выбивающийся из догматического хора, тотчас обрушились на Ф. И. Щербатского и принудили его к молчанию.

Сокровенные мысли Ф. И. Щербатского о возможной роли индийской философии в будущем прогрессе человеческого знания находили, по-видимому, отклик лишь у одного из его великих современников. И это был не философ-профессионал, хотя, бесспорно, и человек большой философской культуры — замечательный естествознатель-энциклопедист Владимир Ивано-

вич Вернадский (1863–1945), дружеские отношения с которым Ф. И. Щербатской поддерживал по меньшей мере с середины 900-х годов и до самой своей смерти¹⁷⁰. На протяжении многих лет Ф. И. Щербатской и В. И. Вернадский в беседах и переписке откровенно делились мыслями по важнейшим вопросам науки, культуры, философии. Общение было взаимобогащающим и высоко ценилось обоими участниками¹⁷¹. Представление о некоторых темах, затрагивавшихся в ходе таких бесед, могут дать высказывания В. И. Вернадского о книге О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии», с которой он, по совету Ф. И. Щербатского, ознакомился в 1922 г.: «Розенберга читаю – очень интересно. Любопытны точки соприкосновения с самыми новейшими научными построениями (например, квантами и представлениями о жизни)...»¹⁷². «Меня интересует с двух сторон – и по сути вопросов, и [в] их отношении к будущему синтезу человечества, и в связи с тем взаимным проникновением и соответственно созданием нового, которое начинается в творческой мысли Азии и Европы–Америки. Что оно даст в XX столетии?»¹⁷³. Эти письма относятся к началу «парижского периода» жизни В. И. Вернадского (1922–1925), который как раз отмечен, по словам его биографа И. И. Мочалова, «значительным повышением интереса Вернадского к философским системам Востока, главным образом – Индии»¹⁷⁴. Другая вспышка интереса к индийской философии у В. И. Вернадского происходит на 1936 г., в начале которого возобновилась переписка с Ф. И. Щербатским. Примечательно, что в письмах В. И. Вернадского к друзьям в этом году высказывания о необходимости реформы логики, используемой в естественных науках, устойчиво соседствуют со свидетельствами обращения к индийской философской мысли, как, например, в письме к Б. Л. Личкову 15 ноября 1936 г.: «Две мысли меня охватили очень сильно: логика описательного естествознания (ее нет, но она начинается) и, во-вторых, индийская философия, как живая и большая – возрождающаяся в связи с влиянием точного знания, – интереснее западной для науки... Давно я так глубоко не вдумывался в окружающее»¹⁷⁵. Интерес к индийской философии (сложившийся, надо полагать, не без влияния Ф. И. Щербатского) и убежденность в том, что открытия древнеиндийских мыслителей обретут актуальность в грядущем «синтезе» человеческого знания, были характерны для В. И. Вернадского буквально до последних дней его жизни¹⁷⁶.

Правомерен вопрос: не преувеличивал ли Ф. И. Щербатской с энтузиазмом первооткрывателя историко-философское значение систем индийской мысли и их возможное значение для будущего науки? Но чем дальше идет изучение классической индийской философии, тем больше появляется оснований признать его правоту. Обнаруживаются все новые переключки между древнеиндийской философией и европейской мыслью как в древнейших (например, значительно углублены и систематизированы аналогии между системами мадхьямиков и элеатов¹⁷⁷, намеченные еще Г. Якоби и Ф. И. Щербатским¹⁷⁸), так и в новейших ее формах (экзистенциальная философия, логическая семантика, кибернетика¹⁷⁹). Европейская философия только недавно подошла к проблеме языка и мышления, различия и связи между ними, тогда как буддийские школы многими веками раньше в явной форме ставили эту проблему (отразив-

шуюся в логике как различие «умозаключения для себя» и «умозаключения для другого») и разрабатывали ее исключительно плодотворно. Выявлены параллели между буддийской логикой, начиная с древнейших ее представителей, и современной математической логикой¹⁸⁰. Высказываются предположения, вполне созвучные идеям Ф. И. Щербатского, о возможности использования современной логикой опыта логики индийской¹⁸¹. Не исключено, что европейская философская мысль, знавшая в своей истории резкие скачки от одностороннего рассмотрения проблематики интеллекта к иррационалистическим тенденциям (например, в экзистенциализме), для позитивного преодоления интеллектуалистической односторонности и построения философской психологии познания могла бы учесть богатейший индийский опыт разработки проблемы неинтеллектуального в психике. Европейской научной психологии достижения индийцев дали уже немало и могли бы дать еще больше, если бы психологи обращались не только к практике йоги, но и к детально разработанной психологической теории индийских философов, примечательной, в числе прочего, динамическим подходом к человеку как к психофизической целостности, диалектической трактовкой проблемы органов чувств (т. е. отношений между психической способностью и ее анатомическим субстратом), выявлением роли аффектов в функционировании сознания и т. д.

Хочется верить, что именно на родине Ф. И. Щербатского и в недалеком времени осуществится все-таки мечта ученого: совместными трудами востоковедов и философов будет не только раскрываться богатство теоретического знания, заключенное в классической индийской философии, но и анализироваться ее роль в прошлом и настоящем мировой культуры, прогнозироваться ее участие в культурных процессах будущего.

За советы и библиографические указания, использованные при написании вводной статьи, составитель глубоко признателен московским (Г. М. Бонгард-Левин, А. А. Вигасин, В. Г. Лысенко, И. Д. Серебряков) и ленинградским (Г. А. Зограф, Л. Н. Меньшиков, Е. П. Островская, А. В. Парибок, В. И. Рудой) востоковедам, а также ленинградскому архивисту и библиографу, сотруднику Советского фонда культуры Е. Б. Белодубровскому. Тибетологам Р. Н. Крапивиной, А. А. Терентьеву (Ленинград) и Е. Д. Огневой (Луцк) я благодарен за чтение и помощь в интерпретации тибетских терминов, встреченных в бумагах Ф. И. Щербатского.

Примечания

¹ Алексеев В. М. Наука о Востоке. М., 1982, с. 260.

² В ознаменование столетнего юбилея Ф. И. Щербатского (род. в 1866 г.) у нас в стране вышло два сборника статей: Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Выпуск 3. Улан-Удэ, 1968; Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти академика Ф. И. Щербатского. М., 1972. В Индии к юбилею был издан краткий очерк жизни и деятельности ученого (Fedor Ippolitovitch Stcherbatsky. Birth Centenary 1866—1966. A Brief Biographical Note. Calcutta, 1966), а вскоре вышли двумя выпусками английские переводы русскоязычных статей Ф. И. Щербатского (Papers of Th. Stcherbatsky, tr. by H. C. Gupta [Indian Studies, Past and Present. Soviet Indology Series, n. 2]. Calcutta, 1969; Further Papers of Stcherbatsky, tr. by H. C. Gupta [Indian Studies, Past and Present. Soviet Indology Series, n. 6]. Calcutta, 1971), был также переиздан последний из его печатных

трудов — английский перевод начальных глав трактата Майтреи-Асанги «Мадхьянта-вибханга» (Indian Studies, Past and Present. Vol. XII, 1971, п. 2, с. 153—232). Что касается Европы, то здесь столетие со дня рождения Ф. И. Щербатского был посвящен один из первых номеров выходящего в Голландии международного «Journal of Indian Philosophy» (vol. 1, п. 3, Nov. 1971).

³ Иванов В. В. Щербатской. — Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, с. 527—528.

⁴ См.: *Chattopadhyaya D. Introduction.* — Papers of Th. Stcherbatsky, tr. by H. C. Gupta. Calcutta, 1969, с. XII; *Shastri D. Critique of Indian Realism. A Study of the Conflict between the Nyaya-Vaisesika and the Buddhist Dig-naga School.* Agra, 1964, с. XI—XII.

⁵ С. Видьябхушана — индийский историк философии, современник Ф. И. Щербатского, независимо от него предпринявший изучение «буддийской логики» по тибетским источникам (основной труд: *History of Indian Logic.* Calcutta, 1921). Но в отличие от Ф. И. Щербатского, прежде всего стремившегося выявить философское содержание системы, Видьябхушана подходил к традиции «буддийской логики», по словам Д. Чаттопадхьяи, преимущественно с позиций «сухого историка». Ф. И. Щербатской встретился в Видьябхушаной в Индии в 1910 г.

⁶ *Chattopadhyaya D. Introduction*, с. I, VI.

⁷ Шастри Д. Н. Вклад Ф. И. Щербатского в развитие индийской философии. — Краткие сообщения Института востоковедения. XXVIII, 1958, с. 80.

⁸ До недавнего времени единственным исключением являлись три статьи — «Теория поэзии в Индии», «Научные достижения древней Индии» (в сокращении), «К истории материализма в Индии», — перепечатанные в книге: *Избранные труды русских индологов-филологов.* М., 1962, с. 246—299. Последняя из них воспроизведена также в книге: *Материалы по истории и филологии Центральной Азии*, с. 8—13. Как все, что выходило из-под пера Ф. И. Щербатского, это — блестящие, богатые мыслями работы, но читателю трудно было составить по ним верное представление о научной деятельности Ф. И. Щербатского в целом, так как все они посвящены предметам, можно сказать, периферийным по отношению к объекту его основных исследований — классическим системам индийской философии.

⁹ Щербатской Ф. И. *Избранные труды.* М., 1988.

¹⁰ Конрад Н. И. О Федоре Ипполитовиче Щербатском. — *Индийская культура и буддизм*, с. 8.

¹¹ Щербатской Ф. И. Предисловие. — *Дармакирти.* Обоснование чужой одушевленности, с толкованием Винитадева. Перевел с тибетского Ф. И. Щербатской. Пг., 1922, с. 2.

¹² Для первого, дореволюционного периода деятельности Ф. И. Щербатского наиболее полным печатным источником поныне остается «Записка об ученых трудах профессора Ф. И. Щербатского», напечатанная за подписями С. Ольденбурга, П. Коковцова, Н. Марра и В. Бартольда в «Известиях Академии наук» (1918, серия VIII, № 16, с. 1712—1724). Из последующей литературы наиболее богатая и оригинальная информация содержится в работах: *Воробьева-Десятовская М. И., Савицкий Л. С.* Тибетоведение. — *Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР.* М., 1972, с. 149—176; *Bongard-Levin G., Vignasin A.* The Image of India. The Study of Ancient Indian Civilization in the USSR. Moscow, 1984, с. 126—143.

¹³ В этот период Ф. И. Щербатской проявлял большой интерес к культуре и историческим судьбам славянских народов, о чем могут свидетельствовать, например, его письма 1892 г. из Вены известному славяноведу, академику В. И. Ламанскому (Ленинградское отделение Архива Академии наук, ф. 35, оп. 1, ед. 1575, л. 12—13 и др.). Отзвук этого давнего и не принявшего научных форм увлечения этнографией и историей славянства можно усмотреть в следующем любопытном описании из письма 1924 г. (?) С. Ф. Ольденбургу из Верхнеудинска: «Сегодня на улице поразило

меня необычайное зрелище: стоит величественная женская фигура, в длинном платье, красными цветами по палевому фону, на груди целый ряд ютарных ожерелий, на голове кокошник парчевой, на лбу и затылке жемчужные повязки, и все завито чудной шалью вокруг кокошника, наподобие турбана; меня так поразило, что я зашел в лавку спросить у старика приказчика, что это такое. Ясно, что это настоящий древнерусский костюм, который носят староверки, т. е. „семейские“. Удивительная красота! Среди этой китайщины и монгольщины чистейшая древняя Русь!» (ЛЮ ААН, ф. 208, оп. 3, ед. 685, л. 166).

¹⁴ *Державин Н. С.* Славянская филология в Петербургском-Ленинградском университете.— Труды юбилейной научной сессии. Секция филологических наук. Издательство ЛГУ. Л., 1946, с. 99—100.

¹⁵ *Франко I.* Варлаам і Йоасаф, старохристиянський духовний роман і його літературна історія.— Зап. Наукового товариства ім. Шевченка. 1895, т. 8, с. 1—28, Дод., с. I—XVI; 1896, т. 10, с. 29—80; 1897, т. 18, с. 81—134; т. 20, с. 135—202; об этой работе см.: Повесть о Варлааме и Иоасафе. Подготовка текста, исслед. и коммент. И. Н. Лебедевой. Л., 1985, с. 52—53 и др.; *Шохин В. К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI—середина XV в.). М., 1988, с. 11 и др.

¹⁶ *Надель Х. С.* Иван Франко и Ф. И. Щербатской.— Народы Азии и Африки. 1967, № 4, с. 139—141.

¹⁷ Письмо к В. И. Ламанскому от 2 февраля/21 января 1892 г.

¹⁸ *Щербатской Ф. И.* Определители корней в тибетском языке.— Сборник статей, посвященных почтателями академику и заслуженному профессору В. И. Ламанскому. Ч. I. СПб., 1905, с. 1—15.

¹⁹ *Иванов Вяч. Вс.* Федор Ипполитович Щербатской (К столетию со дня рождения).— Народы Азии и Африки. 1966, № 6, с. 149, со ссылкой на: *Pulleyblank E. G.* An Interpretation of the Vowel Systems of Old Chinese and of Written Burmese.— Asia Major. Vol. X, 1963, pt 2, с. 221 и др.; *Pulleyblank E. G.* The Indo-European Vowel System and the Qualitative Ablaut.— Word. 1965, n. 1, с. 92.

²⁰ *Über das Haihayendracarita des Harikavi.*— Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению, т. 4, 1900, № 9, с. XII, 1—112; *The Lunsadi Plates of King Siladitya II, Gupta Samvat 350.*— Epigraphica Indica. Vol. 4. 1901, с. 74—81.

²¹ См.: *Anandavardhana's Dhvanyaloka*, übersetzt von Hermann Jacobi.— Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1902, Bd 56, с. 393—410, 582—615, 760—789; 1903, Bd 57, с. 18—60, 311—343.

²² *Щербатской Ф. И.* Теория поэзии в Индии.— Журнал Министерства народного просвещения. 1902, № 6, с. 299—329 (то же в книге: Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, с. 270—299).

²³ См., например: *Жирмунский В. М.* Историческая поэтика А. Н. Веселовского.— *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940, с. 12.

²⁴ *Раса* (букв. «вкус») — одна из основных категорий древнеиндийской поэтики, которой обозначалась воплощаемая в том или ином произведении эстетическая эмоция. Подробно см.: *Алиханова Ю. М.* «Дхваньялока» Анандавардханы и его учение о поэзии.— *Анандавардхана. Дхваньялока* («Свет дхвани»). Пер. с санскр., введ. и коммент. Ю. М. Алихановой. М., 1974, с. 34—39; *Гринцер П. А.* Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987, с. 141—202.

²⁵ *Иванов Вяч. Вс.* Федор Ипполитович Щербатской, с. 147—148. В современной советской индологии намеченная Ф. И. Щербатским линия исследования философских оснований индийской поэтики продолжается в работах Э. Н. Темкина: «Философские взгляды Бхамахи» (в сб. «Индийская культура и буддизм», с. 69—77), «Мировоззрение Бхамахи и датировка его трактата „Кавьяланкара“» (М., 1975).

²⁶ *Ольденбург С. Ф.* и др. Записка об ученых трудах профессора Ф. И. Щербатского, с. 1718.

²⁷ По возвращении из венской командировки в 1893 г. Ф. И. Щербатской «по не зависевшим от него причинам» (*Ольденбург С. Ф.* и др. Записка об ученых трудах профессора Ф. И. Щербатского, с. 1717) был

лишен возможности работать в Университете. До июля 1900 г. он занимался сельским хозяйством в своем родовом имении Лютка в окрестностях Луги (здесь сохранился построенный Ф. И. Щербатским усадебный дом, сейчас находящийся, правда, в аварийном состоянии), служил в различных земских учреждениях (см.: Формулярный список о службе Новгородского Уездного Предводителя Дворянства Федора Ипполитовича Щербатского.— ЛО ААН, ф. 725, оп. 2, № 1). Есть данные о его участии в исследовании памятников славяно-русской археологии в окрестностях имения. (Позднее, уже переехав в Петербург, он продолжал некоторое время активно интересоваться археологией края; см., например: Записки Отделения русской и славянской археологии Императорского Русского Археологического Общества. Т. 5, 1904, вып. 2; т. 7, 1905, вып. 1, протоколы заседаний от 23.IV.1903 и 18.IV.1904. За сообщение сведений об имении Ф. И. Щербатского и его занятиях археологией составилел глубоко признателен уроженцу деревни Лютка, ныне живущему в Ленинграде краеведу-любителю Александру Евгеньевичу Осипову.) Но все это время Ф. И. Щербатской не прекращал индологических штудий и неоднократно выезжал на свой счет за границу для занятий и консультаций с Бюлером и Якоби. Лишь с осеннего полугодия 1900 г. началась его университетская деятельность в звании приват-доцента по кафедре санскритского языка и словесности.

²⁸ Письмо от 1/13 января 1900 г. (ЛО ААН, ф. 208, оп. 3, № 685).

²⁹ С целью выявить типологию подобных представлений, а возможно — проследить и генетические связи Ф. И. Щербатской обращался и к философской мысли стран Ближнего Востока; например, в 1927 г. он писал известному семитологу П. К. Коквцову (1861—1942): «Декарт, будто бы, заимствовал от арабов представление о том, что мир ежеминутно изменяется, так что в каждый последовательный момент мы имеем совершенно новую вселенную, другую, чем в предшествующий момент, единство моментов осуществляется вмешательством воли Божией. Есть ли действительно такое представление у арабов?» (ЛО ААН, ф. 779, оп. 2, № 444).

³⁰ Щербатской Ф. И. Логика в древней Индии.— Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. XIV (1901). СПб., 1902, с. 172—173.

³¹ ЛО ААН, ф. 725, оп. 1, № 8.

³² Erdmann B. Logik. Halle, 1882.

³³ Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, с. 569.

³⁴ Ср., например, высказывание Ф. Энгельса: «Теория законов мышления не есть вовсе какая-то раз навсегда установленная „вечная истина“, как это связывает со словом „логика“ филистерская мысль» (Энгельс Ф. Диалектика природы.— Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20, с. 367).

³⁵ Иванов В. В. Щербатской.— Философская энциклопедия, с. 528.

³⁶ Щербатской Ф. И. Предисловие, с. 1.

³⁷ См., например: Deussen P. Vedanta und Platonismus im Lichte der kantischen Philosophie. Leipzig — Jena, 1904; The Vedanta Sutrās, with the Commentary by Sankarāchārya. Tr. by G. Thibault. Pt. 1—2. Oxf., 1890—1925; Garbe R. Die Samkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Lpz., 1894.

³⁸ Щербатской Ф. И. Предисловие, с. 1.

³⁹ Щербатской Ф. И. Буддийский философ о единобожии.— Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. XVI (1904), с. 61.

⁴⁰ Щербатской Ф. И. Предисловие, с. 1.

⁴¹ Там же.

⁴² Scherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad, 1932, с. V.

⁴³ Peterson P. Nyaya-bindu-tika., to which is added the Nyaya-bindu. Calcutta, 1889.

⁴⁴ См. письмо к С. Ф. Ольденбургу от 1/14 мая 1901 г.— ЛО ААН, ф. 208, оп. 3, № 685.

⁴⁵ Nyayabindu. Буддийский учебник логики, сочинение Дармакирти,

и толкование на него Nyayabindutika, сочинение Дармоттары. I. Тибетский перевод. Издал с введением и примечаниями Ф. И. Щербатской. СПб., 1904 (Bibliotheca Buddhica, VIII); II. Санскритский текст. Издал с введением и примечаниями Ф. И. Щербатской. Пг., 1918 (Bibliotheca Buddhica, VII): *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. Учебник логики Дармакирти с толкованием на него Дармоттары. СПб., 1903; *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. II, containing a translation of the Short Treatise of Logic by Dharmakirti. Leningrad, 1930. Кроме того, Ф. И. Щербатским был издан санскритский текст толкования неизвестного автора на комментарий Дармоттары (в современном написании — Дхармоттары): Nyayabindutikatippani. СПб., 1909 (Bibliotheca Buddhica, XI).

⁴⁶ *Щербатской Ф. И.* В Президиум Академии наук СССР (Докладная записка).— Архив ЛО ИВ АН СССР, ф. 152, оп. 1а, № 507, л. 25.

⁴⁷ *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Т. I—III. СПб., 1857—1869.

⁴⁸ *Щербатской Ф. И.* С. Ф. Ольденбург как индианист.— Сергею Федоровичу Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934, с. 18—19.

⁴⁹ *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика. Ч. I, с. XXXVII — LIII.

⁵⁰ *Jacobi J.* Die indische Logik.— Nachrichten von kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. 1901, с. 460 и далее.

⁵¹ *Ольденбург С. Ф. и др.* Записка об ученых трудах профессора Ф. И. Щербатского, с. 1722.

⁵² *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика. Ч. I, с. V.

⁵³ Там же.

⁵⁴ *Гулыга А. В.* Кант сегодня.— *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980, с. 5.

⁵⁵ См., например: *Самойлович А. Н., Муратов Х. И.* О работе Института востоковедения в области индологии. Объяснительная записка в Президиум АН СССР (1937 г.).— Архив ЛО ИВ АН СССР, ф. 152, оп. 1а, № 507, л. 23, где Ф. И. Щербатской попросту именуется «кантианцем», а также: *Кутасова И. М.* Буддийская философия и логика в трудах академика Ф. И. Щербатского.— Советское востоковедение. 1958, № 3, с. 140—141, где в вину Ф. И. Щербатскому ставится то, что он, передавая «индийские термины кантианскими, сближает их с кантовской философией и тем самым невольно искажает их смысл». В качестве примера приводится передача термина svalaksana («собственная сущность») как «вещь в себе». И. М. Кутасова указывает здесь на различия между кантовской «вещью в себе» и буддийским понятием svalaksana. Но эти различия гораздо более обстоятельно были раскрыты самим Ф. И. Щербатским (Buddhist Logic. Vol. 1, с. 201—202; именно эту работу и рассматривает И. М. Кутасова); кроме того, во втором томе «Буддийской логики» (содержащем переводы индийских текстов) svalaksana в тексте переводов всегда передается как «the particular» («особенное») или «own essence» («собственная сущность»; см. с. 22, 302—304, 397, 406, 412—413 и др.), тогда как условная передача этого понятия термином «вещь в себе» встречается только в интерпретирующих примечаниях.

⁵⁶ *Горский В. С.* Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981, с. 68—69.

⁵⁷ Buddhist Logic. Vol. I, с. 498—501.

⁵⁸ *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927, с. 51—54.

⁵⁹ *Конрад Н. И.* О Федоре Ипполитовиче Щербатском, с. 12.

⁶⁰ *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic (Selbstanzeige).— Rocznik Orientalistyczny, t. X (1934), с. 179.

⁶¹ См., например: *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 1, с. 501.

⁶² *Смирнов Б. Л.* Нирвана, кайвалья, мокша в философских текстах «Махабхараты».— Материалы по истории и филологии Центральной Азии, с. 14.

⁶³ Например, в письме В. Л. Котвичу (12.XI.33), содержащем критику

переводческого метода польского индолога С. Шайера (ЛЮ ААН, ф. 761, оп. 1, ед. 32, л. 17); см. также: *Stcherbatsky Th. Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus.*— *Rocznik Orientalistyczny*, т. X (1934), с. 1—37.

⁶⁴ *Смирнов Б. Л.* Нирвана, кайвалья, мокша в философских текстах «Махабхараты», с. 15.

⁶⁵ *Рудой В. И., Островская Е. П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем.— *Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока*. М., 1987, с. 74—93.

⁶⁶ *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I, с. V—VI.

⁶⁷ См., например, предисловие к первому тому «Буддийской логики» (с. 239 настоящей подборки или: *Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana*, с. 51. Вальтер Рубен в рецензии на «Концепцию буддийской нирваны» давно уже охарактеризовал переводы Ф. И. Щербатского как имеющие главной целью сделать санскритский текст понятным историкам мировой философии (*Orientalische Literaturzeitung*, 1928, № 7, с. 622). Ср. также: *Ruegg D. S. Dedication to Stcherbatsky.*— *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 1, п. 3, November, 1971, с. 213—214.

⁶⁸ О степени точности тибетских переводов см. предисловие Ф. И. Щербатского к книге: *Obermiller E. E. Sanskrit and Tibetan Index Verborum to Nyayabindu* (*Bibliotheca Buddhica*, XXIV). Leningrad, 1927, с. 1; *Chattopadhyaya D. Introduction.*— *Papers of Th. Stcherbatsky*, с. VII—IX. Гораздо меньше возможностей для реконструкции санскритских оригиналов оставляют тексты, переведенные на китайский, так как в них буддийская терминология трансформировалась через даосский понятийный аппарат.

⁶⁹ См.: *Минаев И. П.* Дневники путешествий в Индию и Бирму 1880 и 1885—1886 гг. М., 1955, с. 167.

⁷⁰ Решение МИД было сообщено С. Ф. Ольденбургу товарищем министра иностранных дел князем В. С. Оболенским (см.: *Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии*. СПб., № 6. Декабрь 1906, с. 5). Получив об этом известие, Ф. И. Щербатской писал С. Ф. Ольденбургу 11 июня 1905 г.: «Значит, моя поездка в Тибет не состоится. О моем личном отношении к этому я уже писал, а то, чего не написал, Вы можете, конечно, угадать» (ЛЮ ААН, ф. 208, оп. 3, № 685).

⁷¹ Чиновники министерства иностранных дел пытались удержать Ф. И. Щербатского от поездки в Монголию, сообщая ему ложные сведения о якобы скором отъезде Далай-ламы из Урги, а затем чинили ему всяческие препятствия на пути (см. письмо М. В. Радлову от 14 мая 1905 г. из Троицко-Савска.— ЛЮ ААН, ф. 148, оп. 1, ед. 28, л. 58).

⁷² См.: *Ольденбург С. Ф.* Краткий предварительный отчет о командировке Бадзара Бадзаровича Барадина в 1905—1907 годах.— *Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии*. № 8, СПб., март 1908, с. 17—21; *Барадийн Б. Б.* Путешествие в Лавран (буддийский монастырь на северо-восточной окраине Тибета), 1905—1907 гг.— *Известия Императорского Русского Географического Общества*. Т. XIV, вып. 4, 1908, с. 183—232. Одна из работ Б. Б. Барадийна, в которой также нашли отражение материалы, собранные им во время путешествия по Тибету (Статуя Майтрей в Золотом храме в Лавране), была издана в серии *Bibliotheca Buddhica* (Т. XXII. Л., 1924). Б. Б. Барадийн (Барадин; 1878—1939) — тибетолог и монголовед, деятель национально-освободительного движения, впоследствии первый нарком просвещения Бурятской АССР и председатель Буручкома. Жертва сталинского террора.

⁷³ ЛЮ ААН, ф. 761, оп. 1, ед. 32, л. 17.

⁷⁴ *Миманса* — одна из шести ортодоксальных систем индийской философии.

⁷⁵ Митхила — историческая область на северо-востоке штата Бихар, где до новейшего времени существовал центр традиционного изучения ньяи, главным образом в форме «новой ньяи» (навья-ньяя).

⁷⁶ *śāstrī* (*śāstrin*) — знаток той или иной из шастр — отраслей традиционной науки.

⁷⁷ *saṃnyāsi* — брахман, пребывающий в четвертой, последней, согласно традиционному делению, стадии жизни, нищенствующий странник, отрекшийся от мира.

⁷⁸ ЛО ААН, ф. 208, оп. 3, № 685, л. 33—34.

⁷⁹ *Шастри Д. Н.* Вклад Ф. И. Щербатского в развитие индийской философии, с. 77.

⁸⁰ *Chattopadhyaya D.* Introduction, с. XVI.

⁸¹ Письмо от 10.X.1910. — ЛО ААН, ф. 177, оп. 2, № 287.

⁸² ЛО ААН, ф. 208, оп. 3, № 685, л. 38.

⁸³ *Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

⁸⁴ Ср.: *Конрад Н. И.* О Федоре Ипполитовиче Щербатском, с. 7.

⁸⁵ Сохранились, например, восхищенный отзыв А. В. Луначарского о С. Ф. Ольденбурге как ученом и общественном деятеле (см.: *Скрябин Г. К.* Выдающийся организатор науки. — Сергей Федорович Ольденбург. М., 1986, с. 8—9) и свидетельство о том, что он «очень ценил Розенберга» (письмо Ф. И. Щербатского к С. Ф. Ольденбургу от 20.V.1923. — ЛО ААН, ф. 208, оп. 3, № 685, л. 105).

⁸⁶ *Конрад Н. И.* О Федоре Ипполитовиче Щербатском, с. 7.

⁸⁷ *Дандин.* Приключения десяти принцев. — Восток, 1923, кн. 3, с. 50—82; кн. 4, с. 65—96; кн. 5, с. 16—46. Много лет спустя перевод был издан отдельной книгой (М., 1964).

⁸⁸ *Дармакурти.* Обоснование чужой одушевленности, с. V.

⁸⁹ ЛО ААН, ф. 282, оп. 2, № 344. Л. Б. Красин (1870—1926) — революционер-большевик, соратник В. И. Ленина, советский государственный деятель, в 1920—1923, 1925—1926 гг. — полпред и торгпред в Англии. Н. К. Клышко (1880—1937) — советский дипломатический и хозяйственный деятель, в 1921—1922 гг. — секретарь торговой делегации в Лондоне. Как и большинство других представителей первого поколения советских дипломатов, погиб в 1937 г.

⁹⁰ ЛО ААН, ф. 148, оп. 1, ед. 97, л. 84 («Проект экспедиции в Тибет»); там же, л. 79 (ходатайство РКИВСА перед Наркоминделом).

⁹¹ Письмо к С. Ф. Ольденбургу. — ЛО ААН, ф. 208, оп. 3, № 685, л. 162. Письмо не датировано, но по содержанию может быть отнесено к 1920 г. Л. М. Карахан (1889—1937) — советский государственный деятель, дипломат, в 1918—1920 гг. — член коллегии, заместитель наркома иностранных дел. В 1937 г. репрессирован.

⁹² Письма к С. Ф. Ольденбургу из Упсалы и Берлина от 25.III, 21.IV и 17.V.1921. — ЛО ААН, ф. 208, оп. 3, № 685, л. 55 и сл. «Н. Я.» — академик Н. Я. Марр, в это время также находившийся в заграничной командировке.

⁹³ Письмо к С. Ф. Ольденбургу из Лондона, 28.VII.1921. — Там же.

⁹⁴ Сохранилось удостоверение, выданное Ф. И. Щербатскому как члену делегации РСФСР, за подписью Н. К. Клышко (ЛО ААН, ф. 725, оп. 2, № 26, л. 44).

⁹⁵ *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии, с. 85.

⁹⁶ Ее немецкий перевод был издан в Гейдельберге в 1924 г., годом позже выхода в свет работы Ф. И. Щербатского.

⁹⁷ *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». L., 1923, с. 73.

⁹⁸ *Мялль Л.* Дхарма — текст и текстопорождающий механизм. — Труды по знаковым системам. XXI (Символ в системе культуры). Тарту, 1987, с. 23.

⁹⁹ *De la Vallée Poussin L.* Nirvana. P., 1925 (Études sur l'histoire des Religions, 5).

¹⁰⁰ *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927, с. 2.

¹⁰¹ *Ruegg D. S.* Dedication to Stcherbatsky, с. 214.

¹⁰² *Shastri D.* Critique of Indian Realism, с. XI.

¹⁰³ *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 2. Leningrad, 1930, с. V—VI.

¹⁰⁴ *Шастри Д. Н.* Вклад Ф. И. Щербатского в развитие индийской философии, с. 75.

¹⁰⁵ *Shastri D. Critique of Indian Realism*, с. XI.

¹⁰⁶ *Stcherbatskoi Th. Notes de littérature bouddhique. La littérature Yogacara d'après Boustoun.*— Muséon. 1905, t. 6, с. 144—155.

¹⁰⁷ *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М., 1985, с. 503.

¹⁰⁸ *Madhyanta-vibhanga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, attributed to Bodhisattva Maitreya. Translated from the Sanskrit by Th. Stcherbatsky.* Leningrad, 1936 (Bibliotheca Buddhica, XXX), с. VII—VIII.

¹⁰⁹ О различных значениях термина *prajñāpāramitā* см.: *Мялль Л.* Четыре термина праджняпарамитской психологии.— Труды по востоковедению. II. Тарту, 1973, с. 202—215.

¹¹⁰ *Asanga. Sutralamkara. Trad. par S. Lévi. P.*, 1911, с. 16 и сл.; *Щербатской Ф. И.* Записка об ученых трудах проф. М. Валлезера.— Записки об ученых трудах членов-корреспондентов АН по отделению гуманитарных наук, избранных 31 января 1929 г. Л., 1930, с. 14. Влияние буддизма на гностицизм представлялось Ф. И. Щербатскому несомненным, см., например: *Madhyanta-vibhanga*, с. III. В. К. Шохин, отмечая в недавней работе «принципиальные и конкретные... сходства ключевых идеологем» гностицизма и буддизма, считает при этом, что по имеющимся на сегодня историко-литературным данным нет оснований всерьез рассматривать эти сходства иначе как чисто типологические (*Шохин В. К.* Древняя Индия в культуре Руси, с. 30—36).

¹¹¹ *Щербатской Ф. И.* О приписываемом Майтрее сочинении «Абхисамая-аланкара».— Известия Императорской Академии наук. 1907, т. 1, с. 115—117.

¹¹² *Abhisamayalamkara-prajnaparamita-upadesa-sastra. The Work of Bodhisattva Maitreya. Edited, explained and translated by Th. Stcherbatsky and E. E. Obermiller. Fasc. 1. Introduction, Sanskrit text and Tibetan translation.* Leningrad, 1929 (Bibliotheca Buddhica, XXIII).

¹¹³ Отзыв Ф. И. Щербатского о трудах Е. Е. Обермиллера (Архив ЛО ИВ АН СССР, ф. 100, оп. 1, № 59) цитируем по: *Воробьева-Десятовская М. И., Савицкий Л. С.* Тибетоведение, с. 160.

¹¹⁴ О жизни и трудах Е. Е. Обермиллера см.: *Stcherbatsky Th. Obituary Notes of Dr. E. E. Obermiller.*— *Indian Historical Quarterly. Vol. XII*, 1936, fasc. 2, с. 380—382; перевод этого некролога вместе с краткой библиографией включен в статью: *Семичов Б. В.* Евгений Евгеньевич Обермиллер.— Материалы по истории и филологии Центральной Азии, с. 199—201; см. также: *Воробьева-Десятовская М. И., Савицкий Л. С.* Тибетоведение, с. 160—162; *Bongard-Levin G., Vigasin A.* The Image of India, с. 153—154.

¹¹⁵ Много лет спустя он смог опубликовать небольшой фрагмент законченной им в 1930 г. работы: *Семичов Б. В.* Элемент сознания (по палийским первоисточникам).— Материалы по истории и филологии Центральной Азии, с. 22—33.

¹¹⁶ См., например: *Tubjanskij M.* On the Authorship of Nyaya-pravescā.— Известия АН СССР. 1926, сер. VI, т. XX, № 10—11, с. 975—982.

¹¹⁷ Опубликованы были только тезисы: *Троицкий М. С.* Материализм в древней Индии (Тезисы). Л., 1936. Один экземпляр диссертации сохранился в архиве Ф. И. Щербатского (ЛО ААН, ф. 725, оп. 1, № 102).

¹¹⁸ *Щербатской Ф. И.* К истории материализма в Индии.— Восточные записки. Л., 1927, т. 1, с. 1—10 (переиздана в сборниках: Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, с. 246—253; Материалы по истории и филологии Центральной Азии, с. 8—13).

¹¹⁹ Этот перевод сохранился в рукописи, к сожалению не прошедшей стадии редактирования и унификации. Издан В. И. Кальяновым: *Артхашастра, или Наука политики (Литературные памятники)*. М., 1959. Характеристику этого издания см. в книге: *Вигасин А. А., Самозванцев А. М.* «Артхашастра». Проблемы социальной структуры и права. М., 1984, с. 4.

¹²⁰ См., например: *Тубянский М. И.* К истолкованию мифа о Mahisamardani.— Восточные записки. Л., 1927, т. 1, с. 60—70.

¹²¹ См.: *Обермиллер Е. Е.* Пути изучения тибетской медицинской литературы.— Библиография Востока. Вып. 8—9 (1935). М.—Л., 1936, с. 48—60; *Беленький С. Ю., Тубянский М. И.* К вопросу об изучении тибетской медицины.— Современная Монголия. 1935, № 3(10), с. 59—84; *Гаммерман А. Ф., Семичов Б. В.* Словарь тибетско-латино-русских названий лекарственных сырья, применяемого в тибетской медицине. Улан-Удэ, 1963.

¹²² *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962.

¹²³ *Sankrityayana R. Jin-ka main krtajna.* Allahabad, 1957, с. 195; *Chattopadhyaya D.* Introduction, с. XII.

¹²⁴ Письмо от 13.VI.35.— ЛО ААН, ф. 725, оп. 3, № 157, л. 16.

¹²⁵ Как явствует из письма Р. Санкритьяяны, до него дошел слух, будто Ф. И. Щербатской вместе с А. И. Востриковым зимой 1936 г. приедет в Индию в командировку, «чтобы ознакомиться с материалом и дать ценные советы».

¹²⁶ Письмо от 7.IX.36 (там же, л. 21—22).

¹²⁷ Письмо от 3.IV.37 (там же, л. 25).

¹²⁸ Письмо от 25.VI.37 (там же, л. 27).

¹²⁹ Письмо от 1.VII.37 (там же, л. 28).

¹³⁰ Письмо от 27.VIII.37 (там же, л. 30).

¹³¹ Письмо от 4.X.37 (там же, л. 34).

¹³² *Chattopadhyaya D.* Introduction, с. XII.

¹³³ ЛО ААН, ф. 725, оп. 3, № 157, л. 49—50.

¹³⁴ *Chattopadhyaya D.* Introduction, с. XII.

¹³⁵ В 1890 г., получив сообщение о том, что состояние здоровья И. П. Минаева, лечившегося тогда за границей, резко ухудшилось, Ф. И. Щербатской бросил все свои дела, безостановочно проехал через всю Европу и явился в По к больному учителю. И. П. Минаев тогда записал в дневнике: «Сегодня меня изумил Щербатской, внезапно-негаданно явившись передо мной. Я ему обрадовался, и в то же время мне было как будто совестно: за что такая любовь? Любовь ко мне?» (цит. по: *Кальянов В. И.* Академик Ф. И. Щербатской. Его жизнь и деятельность.— Индийская культура и буддизм, с. 25). Ф. И. Щербатской неотлучно провел при больном два месяца, возил его на консультации к лучшим врачам и сопровождал на пути в Россию (см. его письма к В. И. Ламанскому за апрель и май 1890 г.— ЛО ААН, ф. 35, оп. 1, ед. 1575, л. I—II). Впоследствии с не меньшей чуткостью заботился он и о собственных учениках; см., например, его письмо к С. Ф. Ольденбургу из Луги от 4.1.1928: «Вострикова мы поместили в пансион Абрамова, 4 руб. в сутки; хотя кое-какое улучшение заметно, но поправляется он медленно, температура повышенная, по ночам испарина. Все порывается работать, говорит, что без работы одолевает тоска, я с ним занимаюсь по 3 часа в день, но не знаю, не следовало бы бросить, однако с другой стороны, если человек страдает от тоски, то это тоже нехорошо» (ЛО ААН, ф. 208, оп. 3, № 685, л. 132). Когда в 1932 г. Индо-тибетский кабинет остался без помещения, Ф. И. Щербатской предложил использовать для заседаний свою рабочую комнату, мотивируя это отчасти тем, что это помещение на первом этаже будет доступно и Обермиллеру (из-за болезни Е. Е. Обермиллер был в это время уже не в состоянии подниматься по лестнице), «нужно будет ему только ассигновать крошечную сумму на извозчика» (там же, л. 142). Можно было бы привести много примеров такого рода.

¹³⁶ См.: *Баньковская М. В. В. М. Алексеев и С. Ф. Ольденбург* (В высказываниях и характеристиках).— Начало пути (Восточный альманах. Выпуск девятый). М., 1981, с. 503.

¹³⁷ Ср.: *Конрад Н. И.* О Федоре Ипполитовиче Щербатском, с. 7.

¹³⁸ В 1934 г. руководящими партийными органами это явление было осуждено как «перегиб», получивший название «покровщины» (по имени известного историка М. Н. Покровского). Но ущерб, нанесенный народному образованию и культуре, был уже невосполним. Ф. И. Щербатской смог возобновить преподавание санскрита в ЛГУ только в 1936 г.

¹³⁹ Щербатской Ф. И. В Президиум Академии наук СССР (Докладная записка), л. 31.

¹⁴⁰ Планы Общества марксистов-востоковедов. Протоколы собраний ячейки содействия ОМВ (XI.1931—XII.1932).— Архив ЛО ИВ АН, ф. 152, оп. 1а, № 214.

¹⁴¹ ЛО ААН, ф. 208, оп. 3, № 685, л. 142.

¹⁴² См.: Архив ЛО ИВ АН, ф. 152, оп. 1а, № 507, л. 36.

¹⁴³ *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I*, с. 16. У Ф. И. Щербатского эти слова относятся к циничным древнеиндийским политикам типа Каутильи, автора «Артхашастры». Вслед за В. В. Ивановым (*Иванов Вяч. Вс.* Федор Ипполитович Щербатской, с. 149) мы считаем возможным применить их к гонителям Ф. И. Щербатского — представителям того же вечного человеческого типа.

¹⁴⁴ Выступление Ф. И. Щербатского на обсуждении диссертационной работы М. С. Троицкого.— ЛО ААН, ф. 725, оп. 1, № 19, л. 1—3.

¹⁴⁵ Протокол заседания 13 февраля 1938 г. партийно-комсомольской части ИВ в присутствии академика Деборина по вопросу «Общее положение дел в Институте».— Архив ЛО ИВ АН, ф. 152, оп. 1а, № 584.

¹⁴⁶ Письмо А. Н. Самойловича к Ф. И. Щербатскому от 4.IV.37.— Архив ЛО ИВ АН, ф. 152, оп. 1а, № 507, л. 2.

¹⁴⁷ Щербатской Ф. И. В Президиум Академии наук СССР (Докладная записка).

¹⁴⁸ Н. П. Горбунов (1892—1944 [?]) — сподвижник В. И. Ленина, видный деятель партии и Советского правительства, в описываемое время — непримиримый секретарь АН. В 1937 г., вскоре после заседания Президиума по проблемам индологии, был арестован, погиб в лагере.

¹⁴⁹ Петров А. А., *Радль-Затуловский Я. Б.* [Рец. на серию:] «*Bibliotheca Buddhica*».— Архив ЛО ИВ АН, ф. 152, оп. 1а, ед. 579.

¹⁵⁰ Самойлович А. Н., Муратов Х. И. О работе Института востоковедения в области индологии. Объяснительная записка.— Архив ЛО ИВ АН, ф. 152, оп. 1а, № 507, л. 6—24. По данным текста (например, пояснения «от себя» в скобках внутри цитат помечены инициалами Х. М.), составлял этот документ скорее всего один Х. И. Муратов. Академик А. Н. Самойлович (в самое ближайшее время после описываемых событий арестованный и затем погибший в заключении) был, по-видимому, лишь вынужден подписать бумагу как официальное лицо — директор Института.

¹⁵¹ Щербатской Ф. И. В Президиум Академии наук СССР (Докладная записка), л. 26.

¹⁵² Многие годы спустя вышел живым из сталинских лагерей только один из учеников Ф. И. Щербатского — Б. В. Семичов.

¹⁵³ Воробьева-Десятовская М. И., Савицкий Л. С. Тибетоведение, с. 172.

¹⁵⁴ См.: Стенограмма собрания научных сотрудников ИВ по обсуждению плана работ на 1938 г.— Архив ЛО ИВ АН, ф. 152, оп. 1а, № 563, л. 16—18, 26—27, 95—96.

¹⁵⁵ Струве В. В., Муратов Х. И., Кальянов В. И. Институт востоковедения.— Вестник АН СССР, 1937, № 10—11, с. 266—279.

¹⁵⁶ Впервые решение о прекращении издания серии было принято Президиумом АН в 1932 г., но Ф. И. Щербатскому удалось, очевидно, добиться его отмены. Затем — запрещение в 1937 г. На короткое время «*Bibliotheca Buddhica*» была возрождена усилиями Ю. Н. Рериха в начале 1960-х годов, когда увидели свет ее выпуски XXXI (Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. М., 1960) и XXXII (*Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962). После почти четвертьвекового перерыва серия теперь продолжена выпуском XXXIII: Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. Издание текстов, исслед. и коммент. Г. М. Бонгард-Левина и М. И. Воробьевой-Десятовской. М., 1985. В настоящее время к изданию в серии готовятся несколько переводов и исследований важных индийских философских текстов.

¹⁵⁷ Конрад Н. И. О Федоре Ипполитовиче Щербатском, с. 8—9.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. I, с. VI.

¹⁶⁰ При этом «оппоненты», не сознавая различия между языком описания и собственным языком исследователя, требовали от Ф. И. Щербатского, по существу, одного: чтобы он при описании классических индийских систем использовал понятийно-терминологический аппарат диалектического материализма. И в реальной практике историко-философских исследований в нашей стране многие применяли подобный «лишенный конкретного историзма» подход, который «высмеивал еще Гегель» и который, как теперь, наконец, признано, «тем более неприемлем для историка философии — марксизма» (Горский В. С. Историко-философское исследование текста, с. 147). «Подчас при определении значения терминов, содержащихся в тексте, при выполнении прочих процедур, направленных на его понимание, исследователи учитывают не тот уровень знания, который был достигнут ко времени создания текста, а результаты познания, приобретенные в более поздний период. Так, например, поступали некоторые советские исследователи, когда пытались понять философские представления прошлого на основе представлений о существе проблем, имеющихся в философии диалектического и исторического материализма. Наследие мыслителя прошлого искусственно расчленялось сообразно чертам и законам диалектического материализма, а процедуры понимания исчерпывались объяснением того, в чем и насколько философ достиг или не достиг уровня диалектико-материалистического видения проблемы» (там же, с. 146—147). Почти через два десятка лет после заседания Президиума АН, закончившего с серией «*Bibliotheca Buddhica*» и школой Ф. И. Щербатского, один из его организаторов и участников академик А. М. Деборин решился сам высказаться по проблемам индийской философии, применяя к ее материалу как раз вышеописанный подход. Уже название его статьи говорит само за себя (Деборин А. М. Материализм и диалектика в древнеиндийской философии. — Вопросы философии, 1959, № 1). В классических индийских системах автором повсеместно обнаружены искомые материализм и диалектика, а религиозные элементы в них характеризуются как «носящие характер лишь внешнего привеска». Статью эту никто как будто не воспринял всерьез (см.: Кутасова И. М. Буддийская философия и логика в трудах академика Ф. И. Щербатского, с. 137).

¹⁶¹ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. II, с. II—IV.

¹⁶² *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. II, с. III.*

¹⁶³ *Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana, с. 51.*

¹⁶⁴ Симапов А. Л. Методологическая функция философии и научная теория. Новосибирск, 1986, с. 63—64.

¹⁶⁵ Там же, с. 62.

¹⁶⁶ Письмо Ф. И. Щербатского к В. И. Ламанскому от 20 мая 1904 г. — ЛО ААН, ф. 35, оп. 1, ед. 1575, л. 31.

¹⁶⁷ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. II, с. II.

¹⁶⁸ См.: Лосев А. Ф. В поисках смысла. Беседу вел Вик. Ерофеев. — Вопросы литературы. 1985, № 10, с. 220—221.

¹⁶⁹ ЛО ААН, ф. 725, оп. 3, № 154. Письмо от 18 июля 1925 г.

¹⁷⁰ Самое раннее упоминание о В. И. Вернадском в архиве Ф. И. Щербатского датируется 1905 г.: Ф. И. Щербатской навещал тогда В. И. Вернадского в Москве перед выездом в Ургу (Записи во время путешествия в Ургу. — ЛО ААН, ф. 725, оп. 1, № 7, л. 1—2). Последние же свидетельства их дружеского общения относятся к 1942 г., когда оба оказались в эвакуации в Боровом, где Ф. И. Щербатской и скончался. В. И. Вернадский тяжело переживал смерть своего «старинного друга» (Мочалов И. И. Владимир Иванович Вернадский. М., 1982, с. 365, 367).

¹⁷¹ Об этом свидетельствуют, например, письма, которыми друзья обменивались в январе 1936 г. «Редкие наши свидания, — писал Ф. И. Щербатскому В. И. Вернадский, — были для меня очень дороги — я мог встречаться с человеком, который философски мыслит... В нашей стране, когда

философская мысль сдавлена и выражения философских убеждений и представлений мертвы, высказываем не то, что думаем, а то, что *должно* быть сказано, чувствуется огромная потребность общения с людьми философской мысли и философской культуры. Мне Вы давали очень много» (ЛО ААН, ф. 725, оп. 3, ед. 35, л. 3; ср.: Мочалов И. И. Владимир Иванович Вернадский, с. 315). В ответном письме Ф. И. Щербатского читаем: «Я люблю с Вами побеседовать на разные научные и философские темы...» (письмо от 31 января 1936 г., цит. по: Мочалов И. И. Владимир Иванович Вернадский, с. 309).

¹⁷² ЛО ААН, ф. 725, оп. 3, № 35 (письмо от 8 августа 1922 г.). Параллель между теорией дхарм и квантовой теорией современной физики не раз проводилась и позже, см., например: Смирнов Б. Л. Нирвана, кайвалья, мокша в философских текстах «Махабхараты», с. 15.

¹⁷³ Письмо от 3 сентября 1922 г.— ЛО ААН, ф. 725, оп. 3, № 35.

¹⁷⁴ Мочалов И. И. Владимир Иванович Вернадский, с. 246.

¹⁷⁵ Там же, с. 316; ср. также с. 309, 315, 317.

¹⁷⁶ Там же, с. 395.

¹⁷⁷ Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей, с. 51—68.

¹⁷⁸ Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana, с. 52.

¹⁷⁹ Иванов В. В. Об аналогиях между буддийской логикой и новейшей европейской наукой.— Материалы по истории и филологии Центральной Азии, с. 143—147.

¹⁸⁰ Warder A. K. The Earliest Indian Logic.— Труды XXV Международного конгресса востоковедов, Т. IV. М., 1963, с. 56—68.

¹⁸¹ См., например: Канаева Н. А. Отношение логического следования в средневековой индийской логике.— Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987, с. 10—15.

ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ БУДДИЗМА ¹

Вступление

«Три главных идеи являются достоянием всякой религии: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности»². Таково учение Канта и с ним европейской науки, равно как таково и убеждение широких слоев образованных людей. И вот, однако, существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, — которая облагородила и, вместе, внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, — и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли. И мало того, что буддизм не знает Бога, самая идея единого верховного существа, которое для чего-то, — совершенно неизвестно для чего, — не то для забавы, не то для какого-то хвастовства своею силой — создает весь волнующийся и страдающий мир из ничего, — эта идея кажется буддисту странной, нелепой. В полемическом задоре он готов издеваться над ней, готов высмеивать все те логические несообразности, которые невольно возникают перед нашим умом при мысли о создании всего из ничего, притом существом, которого, однако, в свою очередь никто не создавал.

Хотя буддизм признает существование личностей более совершенных, чем обыкновенный человек, и называет их святыми и богами, но они ни в каком случае не стоят вне или выше мира и мирового предела жизни, они так же подчинены законам мирового развития и действию безличной мировой движущей силы, как и обыкновенные люди. Уже в древнейшем буддизме такое отрицательное отношение к единобожию ясно выступает наружу. Но в это время оно не играет еще выдающейся, центральной роли, так как самое-то единобожие было сравнительно слабо представлено. Индийское единобожие развивалось как религия, и отчасти на нем основанное философское учение, позднее. В средние века Индии великий буддийский философ Нагарджуна написал небольшой трактат против единобожия, где опровергает его и указывает на все логические его несообразности³. Это сочинение послужило примером для целого ряда позднейших сочинений, направленных против единобожия, появлявшихся вплоть до наших дней...

Что касается второй идеи — бессмертия души, то мало того, что буддизм его не признает, он отрицает самое существование души. Этот пункт — отрицание души — гораздо сильнее выступает уже в первоначальном основном буддизме, чем даже отрицание единобожия. Причина этого та, что учение о душе было гораздо более развито в древней Индии, современному появлению буддизма, и против него поэтому он направил свои самые мощные удары. Отрицание души есть основной отправный пункт буддийского учения. Мысль о существовании в нас души, т. е. особой, цельной, духовной личности, признается злейшей ересью и корнем всякого зла. Существует, конечно, сознание как особый аппарат, воспринимающий явления внешнего мира, существует воля как духовный процесс, предшествующий всякому поступку, существуют чувствования, приятные и неприятные, — все это ежемгновенно существует, т. е. сменяется, является и исчезает, но единой, длящейся, а тем более, бессмертной души, из которой все эти душевные явления исходили бы, вовсе нет. Существование такой души ничем не может быть доказано, оно ни в чем не проявляется, это предрассудок, наивное верование, которое буддизм призван разрушить прежде всего.

Из этого следует, что не существует также и свободной воли в смысле воли, принадлежащей какой-то личности и исходящей из какой-то души. Существует, напротив, безличный мировой процесс жизни, безначальный, вечно меняющийся, развивающийся в неизбежных гранях, поставляемых законом причины и следствия. Ничто не является без соответствующей достаточной причины. Процесс такой жизни тягостен, это процесс страдания, но процесс, заключающий в себе самом зерно совершенствования и свободы. Это убеждение, именно убеждение, что мировой процесс жизни ведет к совершенству и конечному освобождению от горестных оков, налагаемых законом причины и следствий, — это убеждение есть единственная вера, единственная догматическая предпосылка буддизма. Все остальное построено на наблюдении фактов и свободных логических доказательствах, оно допускает и приглашает свободную критику и не боится ее. По этому убеждению процесс жизни совершается с определенной целью, он приведет к ясному концу, ему самому присуще стремление к постепенному совершенствованию, к избавлению от мирового страдания, к достижению конечной цели в успокоении. Чем совершеннее жизнь, тем меньше в ней, по убеждению буддизма, волнения, тем спокойнее она. Уничтожение волнения, уничтожение этого бытия-страдания, «Вечный Покой», «Абсолютное Бытие», «Ничто» по отношению к суете мирской, «Угасание» жизненной суеты навсегда — вот конечный, отдаленный идеал, перед которым не убоился стать буддизм. В нем нет места ни Богу, ни душе, ни свободной воле. Это безличный Абсолют, который противостоит столь же безличной суете мирового процесса жизни, протекающей в пределах того, что мы называем личностями, со всеми их переживаниями.

Обратимся теперь к учению о душе, так как, повторяем, это основной, отправный пункт всего буддийского учения. Души нет! Но что, собственно, разумеется под понятием «душа»? В Индии того времени, к которому относится начало буддизма, было распространено несколько учений касательно сущности и свойств души, а сообразно этому, и самое понятие «душа» получало различные оттенки значения. В кругах правоверных брахманов-учителей был довольно распространен взгляд на душу как на внутри человека находящееся, особое, цельное, единое, духовное существо, способное мыслить, чувствовать и желать. Оно как бы сидит внутри нас, управляет нами и через отверстия глаз смотрит на то, что делается кругом, и на то, что делают другие люди, нам подобные. В момент смерти оно покидает тело, улетает через особое незаметное отверстие в темени. По этому взгляду душа отличалась от тела и представляла собою главную часть нашего существа, которой тело было подчинено. Но встречалось и несколько иное употребление термина «душа» (санскритское «атман»), которому более соответствует наше слово «личность». Это буквальное значение термина «атман», который прежде всего есть возвратное местоимение и значит «я сам», т. е. «моя личность»... При таком словоупотреблении понятие «душа» означает личность в цельном составе, оно обнимает собою и тело, и душу. Но кроме того, в брахманских кругах Индии в это время было еще и другое учение, согласно которому душа или духовное начало внутри нас отождествлялось с духовным началом вне нас, с мировой душою. Представление об этой мировой духовной сущности то склонялось в сторону пантеизма, т. е. всебожия, и тогда весь мир обладал в себе, своею внутреннею вездесущею душою,— или же оно склонялось в сторону теизма, веры в Бога, и тогда мировая душа получала значение единого Бога, творца и промыслителя всего мира. Во всех этих случаях слово «душа» означало нечто целостное, единое, особое духовное существо, или особую целую личность. Вот против этого-то представления о душе как о чем-то цельном, представляющем в себе определенное, реальное единство, и ополчился буддизм. По его учению, в духовном мире так же мало единства, как и в мире материальном. Материя состоит из атомов-частиц, а душа — из отдельных душевных явлений или духовных элементов. Вообще в вопросе о соотношении между собою целого и его частей буддизм становился на ту точку зрения, что мы можем приписывать действительное, истинное бытие только частям, и собственно только таким частям, которые в свою очередь из частей не состоят, т. е. атомам, неделимым частицам. Материя складывается из атомов вещественных, материальных, а душа из атомов духовных. Как в куче зерна нет ничего более, кроме тех зерен, из которых она состоит, так и в духовной личности нет ровно никакого плюса по сравнению с теми отдельными душевными элементами, или явле-

ниями, из которых она складывается. Только наша привычка, или ограниченность нашего познания, приписывает целому какое-то особое бытие. В действительности же рассуждение убеждает нас в том, что оно особого бытия, наряду со своими частями, не имеет. Таким образом, бытие души или целостность личности не отрицается буддистами совершенно, они считают возможным говорить о них и признавать их бытие, но лишь условно, всегда держа в уме, что это только ходячее, привычное словоупотребление людей, не посвященных в тонкости философии. Если же от простого языка перейти к языку научному, то нужно твердо знать, что никакой единой души, которая существовала бы отдельно, самостоятельно, рядом с теми элементами, составными частями, из которых она складывается, нет.

Итак, никакого единства в мире душевном, никакого единства, никакой сплошной или вечной материи в мире физическом. Все существует в отдельности, все само по себе. Кажущееся единство личности рассыпается при ближайшем рассмотрении на единичные элементы точно так же, как кажущееся сплошное бытие какой-нибудь материи рассыпается перед наукой на отдельные атомы. Эти элементы Будда назвал «дхармами»⁴. Слово это употреблялось и раньше в различных значениях, Будда же окрестил им элементы бытия, очевидно желая введением новой терминологии оттенить свое учение об элементах. Он нуждался в новом термине, так как понятие об элементах бытия, их значении и свойствах у него резко отличалось от всего того, что об этом учили предшествовавшие и современные ему системы. Этим «дхармам», или элементам бытия, был составлен особый каталог, они составляли, так сказать, таблицу 75 элементов. Они объединялись в группы различным образом, распределялись с разных точек зрения. Мы не будем приводить всю таблицу и все распределения в подробности, это завлекло бы нас слишком далеко. Ограничимся лишь приведением одного из них, самого распространенного. С точки зрения частей, входящих в состав личности, элементы бытия объединяются в 5 групп (так называемых «скандх»): группа физическая, или тело, и 4 группы элементов душевных: 1) чувствования, приятные или неприятные, 2) понятия, 3) воля и 4) сознание.

В этом распределении наше внимание останавливает на себе разделение сознания на две отдельные категории. К одной относится сознание вообще, самый, так сказать, факт сознательности, способность к восприятию внешнего мира, к другой же развитое сознание, т. е. представления и понятия. Правда, оба эти элемента находятся в постоянной связи, они сосуществуют, но такое соотношение непрямого сосуществования мы находим и между многими другими элементами, что, однако, не мешает им быть отдельными элементами. Итак, вместо одной души, которой вовсе нет, мы имеем чувствования, понятия, волю и сознание. Не можем не отметить сходство этой точки зрения на душу с той, к которой, после долгой истории, пришла современная нам

европейская наука. Англичанин Юм⁵ первый строил свою психологию без души, из одних отдельных душевных явлений, и точка зрения его возобладала в современной психологии. Наш современник, великий французский философ Бергсон, начинает свой последний большой труд⁶ с подтверждения того же факта, именно, что путем самонаблюдения мы устанавливаем в себе постоянный процесс перемены, в котором мы можем выделить ощущения, чувствования, желания и представления, и больше ничего, т. е. как раз четыре буддийские психологические группы элементов, только перечисленные в несколько ином порядке, и никакой единой целостной души. Тот факт, что эти четыре категории психических явлений входят в состав одной личности, ничуть не доказывает, что эта личность существует в действительности как нечто самостоятельное, независимо от своих частей, точно так же, как куча зерен не представляет собою ничего, кроме самих этих зерен.

Среди самой буддийской общины с течением времени возникли споры о том, как понимать учение об условном существовании личности. Одна из школ, на которые распался первоначальный буддизм, школа Ватсипутриев, склонялась к тому, что совершенно отрицать всякое единство между элементами личности все-таки нельзя. Вполне примыкая к общему и основному буддийскому учению о несуществовании души, эта школа все же склонялась к тому, что можно допустить некоторую, хотя бы и относительную реальность личности (пудгала) как сочетания элементов данного лица в определенное мгновение. Личность, говорила она, не отличается от элементов, из которых она состоит, но и не вполне им равняется, она представляет собою некоторое бытие, обусловленное одновременным бытием элементов, из которых она состоит.

В полемике против этой скромной, робкой попытки допустить некоторую самостоятельность личности известный буддийский философ Васубандху говорит: «Прежде всего следует решить вопрос о том, какого рода бытие приписывается личности, или душе, указанной школой Ватсипутриев: действительное, реальное бытие, или же бытие только относительное. Но что же такое бытие действительное и что такое бытие относительное? Если что-либо существует само по себе как отдельный элемент, то оно имеет реальное бытие, как, например, цвет и другие основные элементы материи и духа. Если же что-либо представляет собою сочетание таких элементов, то это бытие условное, или относительное, например, молоко, состоящее из разных элементов и отдельно от них не существующее. Из этого следует, что если приписывать личности или душе истинное бытие, то она должна иметь свою отдельную от прочих элементов сущность и отличаться от них так же, как они отличаются друг от друга. Во-вторых, если душа существует, то она должна иметь и свою причину, свой особый источник бытия, отличающийся от источника, из которого происходят элементы. Если этого нет, если душа не возникает в про-

пессе жизни из какого-нибудь предшествующего бытия, то она будет бытием вечным и неизменным, а это противоречит основоположениям, принятым всеми буддистами, в том числе и указанной школой Ватсипутриев. Признавать вечное бытие души есть взгляд еретический, недопустимый для буддизма. Кроме того, душа вечная и неизменная не могла бы иметь никакой действительности или актуальности, ибо актуально, т. е. действительно, только то, что изменяется. Если же указанная школа Ватсипутриев, наоборот, приписывает душе лишь условное бытие как привычное обозначение элементов, входящих в состав личности, то с этим я вполне соглашаюсь и говорю: да! это так!»⁷.

Теперь, когда мы знаем, как следует понимать буддийское учение о том, что «души нет», мы в состоянии объяснить одно кажущееся противоречие, которое всегда служило камнем преткновения для европейских ученых и которое они были готовы отнести на счет нелогичности индийского ума вообще. Противоречие состоит в том, что наряду с отрицанием существования души как бы признается переселение душ. Между тем, при надлежащем понимании обоих учений, между ними никакого противоречия нет, и приходится признать, что в них проявился не недостаток логичности индийского ума, а напротив, его несомненное превосходство. Индиец не представлял себе, что со смертью какого-нибудь лица его духовный мир может просто исчезнуть без всякого следа или сразу перейти в вечность. Нет! подобно тому как тело наше после смерти сгниет, т. е. превратится в землю, в которой наука видит те же элементы, те же атомы, из которых состояло живое тело, точно так же и духовный мир наш, и прежде всего элемент сознания, не исчезнет из круговорота жизни с нашей смертью совершенно, он проявится вновь в другой форме и в другом месте. Во всем мироздании господствует везде закон причинности. За каждым мгновением в бытии какого-нибудь элемента или группы элементов следует с необходимостью новое мгновение и т. д., процесс этот не имеет ни начала, ни конца. Мгновение смерти или наступления новой жизни есть выдающееся, важное событие в единообразной смене мгновений, но все-таки это лишь отдельное мгновение в целой цепи таких отдельных, с необходимостью следующих друг за другом, мгновений. Перед ним было мгновение предшествовавшее, и после него будет неизбежно следующее мгновение того же потока сменяющихся элементов. Дитя рождается и в первые же мгновения своего бытия, или, как говорят буддисты, перерождения, протягивает губы к материнской груди, производит целый ряд целесообразных движений. Очевидно, что его психический мир не явился из ничего, он при рождении представляет собою лишь следующее мгновение для целого ряда душевных antecedentov, точно так же как его тело есть лишь особое мгновение в развитии тела из зародыша, которому в свою очередь предшествовали отдельные частицы материи. И в этом смысле это не рождение, а перерождение. В своей научной, философской форме закон

перерождения душ есть не что иное, как факт душевной преемственности, его можно просто назвать законом наследственности, не оставляя, конечно, без внимания всей той разницы, которая внесена в это понятие успехами нашего естествознания. Подобно тому как буддист допускает употребление слов душа и личность в условном, привычном для людей смысле, точно так же он условно говорит о перерождении одного и того же лица, хотя в действительности всякое перерождение есть уже новое лицо, или, выражаясь еще точнее, совершенно новое собрание элементов, связанное, однако, со своим прошлым неизбежным законом причин и следствий. Сам Будда в своих проповедях любил пользоваться языком обыкновенных людей, в целях поучения он любил говорить о своих собственных прежних существованиях, о былых и будущих перерождениях учеников своих и прочих людей. Если при этом помнить, что это лишь описательное выражение, под которым скрывается глубокая и тонкая теория развития жизни и ее элементов в сторону конечного идеала, то никакого противоречия между учением о несуществовании души и так называемым переселением душ — нет.

Не препятствует также это учение, как увидим в дальнейшем, обоснованию нравственного идеала буддизма.

Ежесекундная изменяемость всего сущего

Итак, мы уяснили себе тот факт, что по буддийскому учению все сущее состоит из отдельных элементов, физических и психических. Теперь возникает вопрос о том, какими в частности представлялись эти психофизические элементы, эти «дхармы». И тут прежде всего выступает наружу учение о мгновенности всего сущего, т. е. мгновенности «дхарм».

Не только нет ничего сплошного, цельного и все существует в раздробь, но нет также ничего длящегося, все существует лишь в течение одного мгновения. Подобно тому как нет единства, так сказать, шири, нет его также и вглубь. Самое бытие есть ежесекундное изменение, вроде кинематографической картины, и даже более, так как отдельных картин вовсе нет, а только одно, так сказать, картинное течение. Где нет перемены, нет и бытия.

Не можем и тут не отметить поразительного сходства этого учения с учением уже упомянутого Бергсона.

В сочинении, на которое мы сослались, он доказывает, что не только все сущее постоянно изменяется, но и самый термин «бытие» равносителен термину «перемена». Нам, например, кажется, что одно душевное состояние сменяется в нас другим; однако на самом деле всякое душевное состояние есть уже переход. Нет такого состояния, которое действительно было бы «состоянием», т. е. чем-то длящимся. Если бы душевное состояние перестало изменяться, то его бытие перестало бы длиться. Душевное «состояние», т. е. остановка, есть создание нашего воображения.

Вместе с тем наше воображение создает некий неподвижный субстрат, подкладку, в образе души, на фоне которой отдельные мысли, желания и чувствования являются как бы сменяющимися друг друга состояниями. В действительности же этот субстрат, эта душа, это «я», говорит Бергсон, не есть реальность, это простой условный знак, напоминающий нашему сознанию искусственный характер того умственного процесса, благодаря которому наше внимание различает «состояния», следующие одно за другим «там, где, на самом деле, есть лишь одна длящаяся постоянная перемена». То же самое относится и к миру материальному. Прежде чем различать в мире тело, мы различаем качество: цвет сменяется цветом, звук следует за звуком, ощущение за ощущением. Всякое такое качество представляется нам существующим, т. е. длящимся, между тем оно разлагается на множество элементарных движений. Следовательно, ясно, что всякое качество, т. е. всякая материя, есть не что иное, как непрерывная перемена. Итак, существовать значит изменяться ежемгновенно.

Мы видим, как глубоко связано по существу представление о бытии-перемене с отрицанием субстанции-души. Это одно и то же учение, ясно открывающееся нам как в системе Будды, так и в современной науке.

Нужно еще заметить, что в учении о всеобщей ежемгновенной изменемости буддизм примыкает к предшествующему индийскому мышлению, к философской системе Санкхья, которая тоже учила, что все вечно меняется. Связь между обеими системами давно уже чувствуется и обсуждается европейскими учеными⁸. Сами индийцы сознавали ее, хотя они в то же время сознавали, что это скорее связь контраста, чем сходства. Они называли обе системы радикальными, но противоплавали их друг другу, поскольку одна утверждала, что все вечно, а другая, что все мгновенно. По учению системы Санкхья существуют действительно всего только два вечных начала: дух и материя. Дух неподвижен, вечно спокоен. Материя, в которую входит и наш познавательный аппарат, движется, вечно изменяется. Взаимное соотношение этих двух начал, как оно представлялось создателю системы Капиле, яснее всего выступает в картине, на которую любят ссылаться последователи системы... Создатель системы Санкхья представлял себе соотношение материи и духа как светливую игру актера перед безмолвствующим зрителем. Подобно тому как зритель совершенно не участвует в действии, стоит в стороне, спокоен и бесстрастен, только созерцает, а не действует, так и духовное начало не движется, не изменяется, вечно одно и то же, стоит в стороне или выше мирового процесса. Для этого весь наш познавательный аппарат должен был быть оторван от духовного начала и причислен к вечно-движущейся материи. Дух же только созерцает, а не действует. Как актер вечно меняется, делает жесты, говорит и вообще работает исключительно для зрителя, так и материя, хотя единое, вечное в себе начало, вечно изменяется, состоит из вечной игры светотени, причем эта игра

совершается исключительно в целях безмолвно созерцающего сознания. Вот какие представления господствовали в Индии до появления буддизма. Сам Будда Шакьямуни изучал философию у учителей последователей этой системы. Как я уже сказал, его собственная система примыкает к предшествующей скорее как протест, чем как подражание.

Что сделал Будда с душой, т. е. с бездейтельным, в стороне от жизненного волнения состоящим, духовным вечным началом, мы уже видели. Он его просто устранил за совершенную, так сказать, бесполезностью. Раз весь познающий аппарат отнесен к другой области, то иного сознания и не требуется. Устранил его Будда самым решительным образом, с какой-то ясно проглядывающей везде полемической враждой к такому совершенно ненужному, неподвижному и бездейтельному владыке мира. Что касается другого начала, то Капила представлял его себе хотя и постоянно волнующимся, но единым, сплошным и вечным материальным бытием. Будда заменил его атомами и отдельными элементами.

Все, что существует,—вечно существует, в том смысле, что вечна материя, из которой оно состоит, ничто никуда не исчезает и не рассыпается на частицы, ибо частиц нет. Наоборот, по учению буддистов, отдельные элементы немедленно появляются и исчезают безо всякого следа. «Дхармы», следовательно, постоянно откуда-то возникают и куда-то исчезают. В понимании этого учения о ежеминутном появлении и исчезновении элементов бытия разошлись ученые буддисты уже в первое время после смерти Учителя. Одни, так называемые Сарвастивадины, т. е. утверждающие всегдашнее бытие, различали между бытием «дхарм» и их появлением. Они полагали, что «дхармы» существуют всегда и в прошлом, после того, как они появились, и в настоящем, в момент появления, и в будущем, когда появление их еще не совершилось. Другие же, так называемые Вибхаджьявадины, или «Разделяющие вопрос», утверждали, что о прошлых и настоящих элементах можно говорить, что они существуют, но будущие существуют лишь условно, в качестве причин, из которых они могут возникнуть. На это первые возражали, что такое допущение есть отступление от буддийской радикальной точки зрения и является уступкой перед взглядами системы Санкхья.

Как бы то ни было, перед нами картина мира, как волнующегося океана, в котором, как волны из глубины, постоянно откуда-то выкатываются отдельные элементы жизни. Эта волнующая поверхность представляет собою, однако, не хаос, а подчиняется строгим законам причинности. Одни элементы постоянно появляются в соупутствии с другими, одни так же непременно следуют за другими. Это учение о «совместно-зависимом рождении элементов» является самым центральным пунктом всего буддийского мировоззрения. Оно неразрывно связано и с отрицанием души, и с распылением всего сущего на отдельные элементы, и с ежемгновенным следованием одних комбинаций эле-

ментов за другими. Мы не будем приводить этого учения в подробностях, оно настолько трудно для уразумения, что сам Будда развивал его далеко не перед каждым, опасаясь всегда, что оно может быть понято превратно. Другая сторона этого учения о «совместно-зависимом рождении элементов» касается связи элементов настоящей жизни человека с комбинациями элементов, составивших его прошлую жизнь, и теми комбинациями, которые составят его будущее существование...

Мы стоим перед вопросом: будет ли когда-нибудь конец этому непрерывному рождению, или перерождению, или, выражаясь более точно, появлению новых комбинаций элементов, следующих одни за другими? Имел ли этот процесс начало? На второй вопрос ответ звучит догматически: начала не было. На первый — буддизм отвечает определенно: конец будет, выход из волнующегося океана бытия возможен. Путь к нему указан Буддой в его нравственном учении, к которому мы теперь и переходим.

Обоснование нравственности

Каково философское обоснование нравственности в буддизме? Вопрос этот, мы знаем, является самым трудным для всякой философской системы. Легче всего он решается в религии, признающей существование Бога, божественного откровения и свободной воли. Нравственный закон тут исходит от воли божества, человек свободно ей повинуетя и за это получает награду в спасении. Но обосновать нравственность помимо велений личного Бога уже гораздо труднее. Немецкий философ Кант развил для этого свое учение о категорическом императиве, т. е. о велении, которое глубоко заложено в тайниках человеческой души и представляет собою скрытую, так сказать, пружину, движущую всеми нравственными достижениями людей.

У правоверных брахманов было также учение об этом велении, о категорическом императиве, обязывающем людей к исполнению религиозных предписаний и совершению добрых дел помимо всякой божественной воли, но источник его они видели в своем священном писании, в его словах, которым они приписывали сверхъестественное, безначальное бытие⁹.

Все эти учения предполагают существование души, свободной личности, свободной воли. В буддизме же нет ни свободы, ни самой личности, которая могла бы нести ответственность за свои поступки...

При отрицании души и свободной личности казалось бы еще труднее построить нравственность, чем построить ее без Бога. Между тем обоснование нравственности Будда считал главной своей задачей, вся его теоретическая философия была лишь преддверием философии нравственной, ведущей к спасению. «Подобно тому как воды океана, — говорил он, — имеют лишь один вкус — вкус соленый, так и учение мое имеет лишь один вкус — вкус

спасения». Признание бытия души, существование личности, не только, по его мнению, не содействовало обоснованию нравственности, но являлось главным тому препятствием. В отрицании души он видел главную черту и превосходство своего учения над всеми другими. Там, где есть личность, есть и собственность, принадлежащая ей, где есть «я», там есть и «мое»; а где есть личная собственность, необходимо возникает любовь к ней, в том или другом виде. Привязанность же к личной собственности есть корень всякого зла, корень как личного проступка, так и всякой социальной несправедливости. Отрицая существование души, буддизм, таким образом, дает нам самое глубокое философское обоснование для отрицания права на личную собственность. Какая возможна личная собственность там, где и личности-то нет?.. В истории мировых религий, христианства и мусульманства, мы неоднократно встречаемся с учениями, отрицающими частную собственность и советующими от нее отказаться, но наиболее радикально поставлен этот вопрос в буддизме.

Отрицание души для ума философски неподготовленного легко могло привести к нравственному безразличию. Отрицает существование души также, как известно, и материализм. В Индии существовало учение материалистов, которое проповедывало безудержное наслаждение жизнью и не признавало никаких нравственных обязанностей, никакого возмездия за дела. Рядом с материализмом существовало учение некоего Госалы Моггалипутта¹⁰, современника Будды, который учил, что все что есть — есть, а чего нет — нет. Из этого он выводил, что нет ничего невидимого, нет мира загробного, нет ответственности за дела, кроме ответственности перед властью земной, и что, следовательно, нет никакого иного веления для обоснования нравственности. Таким образом, что бы человек ни совершил, это не имеет для души никаких последствий ни в этой жизни, ни в будущей, которая вообще не существует. Будда объявил, что из всех многочисленных учений это учение самое дурное. Он очевидно боялся, чтобы слушатели не сделали из отрицания души таких же выводов, какие делал проповедник этого учения Госала. «Я учу, — говорил Будда, — что есть дела и их последствия, что есть творчество и есть энергия воли к добру». Однако понятие безличного творчества мирового процесса и безличного добра как элемента, никакой личности не принадлежащего, было так ново, необычно и трудно понятно, что Будда постоянно боялся быть неправильно понятым и прибегал в проповедях ко всяким способам, вплоть до прямых умолчаний, чтобы избежать недоразумений. Один известный позднейший буддийский философ Кумаралабха по этому поводу говорит:

«Будда построил свое учение об элементах бытия с величайшей осторожностью, подобно тигрице, держащей своего детеныша в зубах: она не сжимает зубов слишком сильно, чтобы не повредить детеныша, но и не раскрывает рта, чтобы не выронить его. Будда видел все те раны, которые могут нанести

острые зубы догматизма веры в личность и собственность, с другой стороны, он видел и опасность от падения в область безответственности за поступки. Если человечество будет держаться идеи существования вечной души, оно будет корчиться от ран, нанесенных ему острым оружием догматизма; если же оно перестанет верить даже и в условное бытие личности, то погибнет нежный детеныш его нравственных деяний». Чтобы избежать недоразумений, Будда иногда предпочитал уклониться от прямого ответа, если видел, что собеседник его недостаточно подготовлен к тому, чтобы правильно уразуметь учение об элементах бытия и их безличном развитии. Так, когда брахман Ватса спросил, совпадает ли понятие живого существа с понятием живого тела или между ними есть разница, то Будда не дал никакого ответа и впоследствии объяснил свое молчание так: «если бы я сказал, что душа есть, то это было бы неправда, так как в числе всех элементов бытия нет такого, который соответствовал бы понятию души вечной. Если же я сказал бы прямо, что души нет, то несчастный Ватса мог бы попасть еще в худшее положение. Он мог бы подумать: „вот, прежде была у меня душа, теперь же ее не стало!“ Когда говоришь, что душа есть, то всегда подвергаешься опасности быть понятым в том смысле, что есть подлинная, вечная душа. Если же прямо сказать, что души нет, то возникает другая опасность: люди могут вообразить, что нет никакой нравственной ответственности за поступки...»

Поэтому, когда Будда обращался к людям обыкновенным, он учил их идти к нравственному совершенству самым обыкновенным образом. Трудно даже заметить тогда в его проповеди что-либо специально буддийское. Вся жизнь есть страдание, учил он, она не содержит в себе ничего истинно радостного, даже всякое удовольствие есть страдание, потому что оно достигается путем усилий, труда и, следовательно, страдания. Вот первая святая истина, так называемая истина страдания. Вторая истина указывает на происхождение страдания от страстей, жадности, стяжания, желания жить и пользоваться жизнью. Третья истина это то, что от страдания можно избавиться, что есть путь к спасению, и четвертая или последняя святая истина состоит в том, что имеется верный путь, ведущий к спасению, так называемый восьмичленный путь, состоящий в правильной вере, правильном стремлении, правдивой речи, добром поведении, честном способе добывания средств к жизни, истинном старании, правильной памяти и правильном самоуглублении в мыслях. Эти четыре истины в своей популярной форме, повторяю, не имеют ничего специально буддийского. Они явно заимствованы из медицины, с ее учением о страдании больного человека, о причине его страдания — болезни, об избавлении от страданий и о средствах, к тому ведущих. Другие индийские философские системы также повторяют учение о тех же самых четырех истинах. Но подлинный философский буддизм понимает под четырьмя святыми истинами нечто совершенно иное. Под истиной страдания разумеют-

ся все те начала, действия коих составляет содержание жизненного процесса. Под второй истиной — происхождение страдания — разумеются те же самые начала, но с точки зрения их безначального волнения, которое происходит под влиянием сил,двигающих ими и заставляющих их постоянно рождаться и исчезать; безначальное волнение жизненного процесса есть источник страдания или опытного бытия. Совершенное подавление этого волнения, Вечный Покой, Угасание жизненного процесса навсегда — словом, Спасение или Нирвана — вот в чем третья святая истина, истина уничтожения страдания. Наконец, четвертая истина есть истина пути к совершенству. Это самая важная и характерная истина буддизма. Дело в том, что среди элементов бытия есть такие, которые действуют как бы нейтрализующим, успокаивающим образом на процесс жизненного волнения. Таковы прежде всего элементы истинного знания и самоуглубления или сосредоточения мысли. Эти элементы, постепенно развиваясь, приводят все другие элементы, так сказать, к молчанию: постепенно жизнь успокаивается. Человек, который на этом пути достиг полного спокойствия и ясного знания, называется святым. В чем состоит элемент истинного знания — на это ответом служит изложенное здесь философское учение. Познать и глубоко проникнуться идеей, что никакого «я» не существует, нет ничего «моего», нет «души», а существует только переменчивая, вечно играющая работа отдельных элементов — вот «истинное знание». Элемент этот в зачаточном виде присущ всякому акту познания, это просто факт «понимания», ясная оценка умом того, что происходит. Независимо от сознания вообще, т. е. самого факта сознательности, существует еще, как мы уже видели, в каждом акте познания и элемент «понятия», или представления, связанного со словом. Но кроме того, буддийская психология в каждом акте познания различает особый элемент понимания или оценки. Этот-то элемент понимания, развитый путем соответственной работы, и приводит в конце к «чистому знанию», т. е. философскому пониманию мирового процесса, а в окончательном результате к абсолютному знанию Будды.

Что касается второго элемента, так называемого «сосредоточения» или углубления мысли, то он также в зачаточном виде имеется налицо в каждом, хотя бы и самом простейшем, акте познания. Это просто факт направления на что-либо своего внимания. Внимание есть простейший вид самоуглубления как особого психического элемента. Путем специальных упражнений эта обыкновенная способность внимания может быть развита. Тогда достигается совершенно особое состояние: созерцаемый предмет, или мысль, на которую усиленно направляется внимание, начинает занимать целиком все сознание и вытесняет из него все остальное. Достигается устойчивость одной картины, состояние транса, завершающееся иногда каталепсией. Способы и предметы таких упражнений над сосредоточением внимания подробно описаны в буддийской литературе.

Все почти буддисты много ими занимаются. Сам Будда Шакьямуни посвящал им часть своего обычного дня. В Японии и в настоящее время существует секта «Зен», которая видит в таких упражнениях самую суть буддийской религии¹¹. Между тем это явление вовсе не специально-буддийское, а общеиндийское. Это так называемое «обуздание мысли», или «йога», о которой вы, вероятно, много слышали, так как в последнее время толки о «йоге» стали у нас чем-то вроде модного разговора. Но в системе буддизма сосредоточение, или йога, получает особое значение. Это то средство, или одно из тех средств, через которые постепенно достигается конечное успокоение мирового процесса жизни. Отдельные элементы перестают функционировать, перестают проявляться в жизнь, и прежде всего перестают являться, окончательно исчезают страсти, привязанности, элементы суетные, греховные. Среди прочих элементов бытия есть много таких, которые нейтрализуются и перестают являться вследствие одного только прозрения истины путем правильного познания. Но другие могут быть уничтожены только самоуглублением и экстазом мышления. Тот, кто достиг полного навсегда уничтожения всякого волнения, называется Буддой.

Заключение

Тот же самый Бергсон, на которого мы неоднократно ссылались в течение этой лекции, в одном из замечательнейших своих докладов¹² старался определить, что составляет существо философского учения и характернейшую черту всякого философа. Его заключение сводится к тому, что всякий философ вначале отправляется от какого-нибудь видения, от картины, в которую воплощается самое сердце его учения. Вся работа философа есть лишь стремление так или иначе истолковать и понять значение этой картины, которая является посредствующим звеном между наблюдаемым миром и созданной теорией. Слова эти как нельзя более могут быть отнесены к великому индийскому философу и к созданной им системе.

Картина эта — огонь светильника. Он горит, огонь кажется существующим, длящимся. Между тем в каждое мгновение мы имеем в действительности новый огонь, длящегося огня нет, следовательно, нет и огня вообще, а лишь какое-то течение каких-то элементов, которое мы привыкли называть огнем. Когда масло в светильнике иссякнет, огонь погаснет, течение моментов огня прекратится. Так угаснет и эта мировая жизнь, когда перестанут появляться элементы бытия. Путь к этому угасанию изменчивого мерцания нашей жизни найден Буддой в его нравственном учении.

В этом кратком очерке мы могли коснуться только основных сторон буддийского философского учения. Не можем не сказать

в заключение, что они, будучи правильно поняты и переложены на наш философский язык, обнаруживают замечательную близость как раз к самым последним, самым новейшим достижениям в области нашего научного мирозерцания. «Мироздание без Бога», «психология без души», «вечность элементов материи и духа», что является лишь особым выражением закона причинности, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, в области практики — отрицание права частной собственности, отрицание национальной ограниченности, всеобщее братство всех людей, лишенных права частной собственности, наконец, общая всем нам необходимая неизбежная вера в то, что мы движемся и должны двигаться к совершенствованию — независимо от Бога, души и свободы воли,— вот основные черты как буддийского, так и нашего современного, новейшего мирозерцания.

ИЗ КНИГИ «БУДДИЙСКАЯ ЛОГИКА»

Предисловие к первому тому ¹³

Данная работа претендует на то, чтобы привлечь внимание историков азиатской культуры, филологов-санскритистов и специалистов по общей философии.

Она завершает собой серию из трех работ ¹⁴, имевших своей задачей пролить свет на движение идей, быть может — мощнейшее в истории Азии, движение, которое, зародившись в VI веке до Р. Х. в долине Индостана, постепенно распространило свое влияние на весь почти Азиатский континент, вплоть до островов Японии и Индийского архипелага ¹⁵. Таким образом, эти работы прямо относятся к истории идей, господствовавших в Центральной и Восточной Азии.

Она предлагается также вниманию санскритологов, поскольку полностью основывается на подлинных текстах, относящихся к разряду *śāstra*; это индийские научные сочинения, написанные в манере, характерной для санскритских научных текстов, когда основные идеи формулируются при посредстве сугубо специальной терминологии и подаются в виде лаконичных правил, а их объяснение и развитие содержится в многочисленных комментариях и комментариях-на-комментарии. Сделать эту вполне определенную и весьма точную систему терминов понятной читателю призвана подборка аналитических переводов, помещенная во втором томе.

Будучи адресована также и философу, данная работа призвана привлечь его внимание к системе логики, ему еще не знакомой. Это логика, но не аристотелевская. Она эпистемологична, но не тождественна кантовской.

Широко распространено предубеждение, по которому позитивную философию можно найти только в Европе. Предрассудком является и мнение, будто трактовка логики Аристотелем

была окончательной; будто он, не имев в этой области предшественников, не нуждается и в продолжателе. Это последнее предубеждение сейчас как будто теряет силу. Хотя до сих пор и не выработано общего мнения о том, какой будет логика будущего, уже налицо общая неудовлетворенность тем, что она есть в настоящем. Мы на пороге реформы. И знакомство с самостоятельным и совершенно отличным методом, посредством которого Дигнага и Дхармакирти решали проблемы логики, как формальные, так и эпистемологические, в этот переломный момент может оказаться полезным.

Оценивая и сравнивая две различные системы логики, философ обнаружит, что есть такие проблемы, с которыми человеческий ум неизбежно сталкивается в тот самый момент, как только он обратится к проблеме истинности и ошибочности. Таковы, например, проблемы природы суждения, вывода и силлогизма; проблемы категорий и отношений; синтетических и аналитических суждений; бесконечности, бесконечной делимости, антиномий и диалектичности познания. За покровом экзотической терминологии он различит черты, которые привык видеть по-иному трактуемыми, по-иному организованными, занимающими иные места в системе и помещенными в иные контексты. Свыкшись с манерой выражения мысли в санскритских сочинениях, философ испытает соблазн не только интерпретировать индийские идеи в европейских терминах, но испробовать и обратное — трактовать европейские идеи в терминах индийских.

Главной моей целью было указать на эти аналогии, а не дать какую-либо оценку сравнительным достоинствам обеих логических систем. На этот счет я предпочел бы услышать сначала мнение философа-профессионала, обладающего в этой конкретной области знания искушенностью неизмеримо большей, чем та, на которую я мог бы претендовать. Я буду вполне удовлетворен, если мне удастся всего лишь пробудить его интерес и через его посредство ввести индийских позитивных философов в сообщество их европейских собратьев.

Из части V: «Реальность внешнего мира»¹⁶

В приводимом ниже «Симпозиуме» мы попытаемся сопоставить некоторые ярко выраженные европейские воззрения на реальность внешнего мира и их индийские параллели. Особого упоминания заслуживает соотношение взглядов на эту проблему Канта и Дигнаги. Кантовская позиция, как хорошо известно, не всегда ясна. Обычное обвинение против его вещи-в-себе, а именно, что она не может быть ни причиной, ни чем-то реальным, поскольку причинность и реальность суть конструкции рассудка, по моему мнению, не слишком весомо. Реальность и причинность обращают нас к вещам, имеющим протяжение и длительность, но не к точечному мгновению конечной реальности. Если

взглянуть на таблицу категорий Дхармакирти, то тотчас видно, где место категории причинности. Она принадлежит логике отношений, логике согласованности, логике большей посылки. Вещь же в себе принадлежит логике реальности, суждению восприятия, меньшей посылке. Она есть общий субъект всех пяти категорий (субстанции, качества, движения, имени нарицательного и имени собственного). Ошибка Канта, вероятно, состоит в том, что он недостаточно подчеркнул различие между логикой согласованности и логикой реальности — между суждениями с двумя понятиями и суждениями с одним понятием. Его категория причинности выводится из гипотетического суждения. Как мы видели, точно так же поступают Дигнага и Дхармакирти. Но вещь-в-себе не есть отношение, и она не выводится из гипотетического суждения. Она есть субъект всякого суждения восприятия. Вещь-в-себе означает то же самое, что и причина-в-себе. Реальность, как мы видели, понимается динамически.

Гораздо менее однозначна Кантова точка зрения в «Трансцендентальной диалектике», где в целом его аргументы склоняются к абсолютному идеализму, несмотря на все его желание не быть принятым за берклианца и сохранить выработанное в «Аналитике» понятие «вещи-в-себе». Диалектика бесконечности (бесконечной делимости) подрывает и ломает естественную человеческую веру в реальность внешнего мира. Поскольку этот ход мысли представляется повторением того, что произошло уже однажды раньше в Индии, оказывается необходимо определить взаимоотношение кантовского и дигнаговского взглядов на данную проблему. Его можно подытожить в следующих пяти пунктах. Кант утверждает:

1. Ключ к решению космологической диалектики находится в учете обстоятельства, что все (внешние) «предметы суть лишь представления; как протяженные сущности или ряды изменений, они не имеют обоснованного существования в себе помимо наших мыслей»¹⁷.

2. Однако это не сновидения; они лишь образы без соответствующей им реальности, но должны быть отличены от сновидений. «Эмпирический идеализм» Беркли утверждает, что они суть сновидения, «трансцендентальный идеализм» утверждает, что они «реальны». Что бы ни означал термин «трансцендентальный» в иных контекстах, здесь¹⁸ он означает отличие от сновидений и одновременно не нечто внешнее. Согласно этому утверждению, у нас должен быть двойной набор образов: лишённые реальности образы сновидений и реальные образы, которые, однако, тоже не имеют соответствующей им внешней реальности (sic!).

3. «Даже внутреннее и чувственное созерцание нашей души как объекта сознания», т. е. «Я», не есть самость, «поскольку оно обусловлено временем»¹⁹.

4. Если ни познаваемый объект, ни познающее Я сами по себе не реальны, то отсюда, похоже, следует, что и процесс познания, связывающий эти две нереальности, не может быть ре-

альным. Но Кант этого не утверждает. Слово «идеализм» должно естественно подразумевать, что в идею включаются субъект, объект и процесс познания — три индийских «оболочки».

5. Однако должно быть «нечто, соответствующее чувственности как виду восприимчивости»²⁰. Это «трансцендентальный объект», т. е. вещь-в-себе. «Мы можем приписать этому трансцендентальному объекту весь объем и связность наших возможных восприятий и сказать, что он дан сам по себе до всякого опыта»... «но они (объекты опыта) ничто для меня и, следовательно, не объекты, если их нельзя понять в опытном регрессивном ряду»²¹.

Возможный ответ Дигнаги и Дхармакирти на эти пять пунктов был бы следующим:

1. Внешний материальный объект есть идея. Стоит лишь сказать, что он бесконечно делим, стоит лишь понять это, и будет ясно, что он не что иное, как математический объект, т. е. идея.

2. Почему нужно один набор образов считать образами и реальными, а другой — тоже образами, но нереальными? Образы остаются образами. В бодрствующем состоянии они связаны с реальностью прямо, во сне и других болезненных состояниях²² — опосредованно.

3—4. Эта реальность есть точечное мгновение чистого ощущения²³. Но рассудок заключен в «тройную оболочку» (tri-puti) познающего, познаваемого и познания. Эти три понятия не обозначают противоположаемых форм реальности, но лишь противоположные позиции по отношению к одной и той же реальности²⁴.

5. Конечная реальность (т. е. чистое ощущение), и только она, свободна от диалектического мыслеконструирования. Это и есть основание раздвоения на субъект и объект, на котором покоится вся логика. Эта логика равно приемлема для реалиста, признающего внешнюю вещь-в-себе, и для отрицающего ее идеалиста. Для последнего субъект-объектное отношение является разделением, воображенным рассудком. Для реалиста исходным является уровень, на котором субъект и объект «даны».

Главное обвинение Дигнаги против Канта состояло бы, вероятно, в том, что Кант не смог увидеть двойной возможности: как реализма, так и идеализма. Мы можем признать внешнюю вещь-в-себе и пребывать на этом интеллектуальном уровне, не принимая во внимание конечное разделение на субъект и объект, но мы можем также и считаться с ним и существовать на другом уровне. Противоречия не будет. Вряд ли возможен какой-либо упрек способу выражения, если, говоря о внешних объектах, мы не теряем из виду, что это означает только явления.

Таково и мнение Зигварта²⁵. Согласно ему, непосредственно «дано» только присутствие представления. Индийцы же считают, что дано лишь чистое ощущение. Следующий шаг — его связь с внешним объектом. Субъективный идеалист настаивает на не-

обходимости этого шага, но для него он означает лишь, что всякое восприятие должно быть соотнесено с некоторым объектом, воображаемым существующим вне нас. Посредством этого акта воображения мы только приходим к «второму уровню» воображения, но не к независимому от нас внешнему миру.

Необходимость объективации является на деле психологической, логической же необходимости признать существование реального объективного мира за миром ощущений нет. Противоречия не будет, как говорит Дигнага.

Кантовы колебания с индийской точки зрения представляются колебаниями между двумя теориями, из которых любая возможна. Спекуляция Канта привела его в два различных мира, но ему не пришло на ум, что оба они логически возможны. Эта двойная возможность была открыта Зигвартом.

Как правильно отмечает Зигварт, существует только психологическая необходимость заключать от непосредственной очевидности ощущения к причине его во внешнем мире. Логической необходимости нет. Психологически ощущение есть один момент, а вещь, давшая ему стимул, принадлежит предшествующему моменту. Следующий за ощущением момент есть момент внимания или ощущения внутренним органом чувств; это своего рода интеллигибельное ощущение. А далее наступает наконец момент интеллигибельного образа. Отношение между субъектом и объектом опосредованное и причинное. Но логически оно есть отношение тождества. «Как возможно,— спрашивает Дхармоттара,— что одно и то же знание включает в себя определяемую и определяющую части?» «Разве не противоречиво допустить в одном и том же причину и ее действие?» И он отвечает: это возможно благодаря отрицанию! В самом деле, чистое ощущение, произведенное синим пятном, получает свою определенность отрицанием не-синего, т. е. рассудок истолковывает неопределенное ощущение в определенный образ, противопоставляя его (это ощущение) не-синему. Одна и та же вещь, рассмотренная различно, предстает как бы отличной сама от себя. Объективность основана на причинности и тождестве. Таким образом, прямое и несомненное познание есть только чистое ощущение. Оно включает в себя все. Оно наиболее богато содержанием и беднее всего мыслью. Мысль же делает его определенным путем отрицания. Отрицание есть сущность мысли. Определенность, рассудок, сходство, оформленность, отрицание, исключение противоположного, образ, понятие, разделение — все это только различные способы развертывания одного основополагающего акта чистого ощущения. Вещь-в-себе раскрывается представлением ее такою, какова она не в себе, т. е. «в ином».

Эта часть буддийского учения также может быть найдена в Европе, но уже не у Канта, а у Гегеля.

Индоевропейский симпозиум по проблеме реальности внешнего мира

А. Беседа первая.

О монизме

1-й ведантист. В начале реальным было ничто.

2-й ведантист. В начале реальным было ни бытие, ни ничто.

3-й ведантист. В начале реальным было только бытие, единое-без-иного. Оно было Брахманом.

4-й ведантист. Брахман тождествен с сущностью нас самих. Ты еси то! ²⁶

Парменид. Небытия нет. Вселенная одна. Она неподвижна.

Демокрит. Неподвижность есть ничто. Это пустое пространство. Оно заполнено движущимися атомами.

Буддист. Существует пустое пространство. Оно содержит бесконечное количество преходящих элементов. Когда все преходящие элементы прешли, то есть ничто (нирвана).

Нагарджуна. Все преходящие объекты относительно и пусты. Их ничто, или великая пустота, есть единственная реальность. Это Будда (в его космическом теле).

Спиноза. Есть только одна субстанция! Это Бог (в его космическом теле).

Дигнага. Завершение мудрости есть монизм (недвойственность). Это единство есть Будда (в его духовном теле).

Дхармакирти. Сущность сознания неделима! Деление на субъект и объект есть кажимость. Единство же их есть всеведение Будды, его духовное тело!

Буддист-йогачарин. За единственным исключением знания, присущего Будде, которое свободно от разделения на субъект и объект, все прочее знание есть кажимость, ибо оно строится как субъект и объект.

Б. Беседа вторая.

О дуализме и плюрализме

Санкхьяик. Существует не одно, но два вечных начала: дух и материя. Оба вечны, но первое есть вечная неизменность, вторая же — вечное изменение. Между ними невозможно какое бы то ни было взаимодействие. Однако изменение одного каким-то образом отражается, или высвечивается, неподвижным светом другого. Внутри самой материи разворачиваются шесть воспринимающих способностей и шесть соответствующих им видов объективной материи. Таким образом, внешний [мир] двойкого рода: во-первых, это материя по отношению к духу. Во-вторых, это один вид материи по отношению к другому. Бога нет!

Декарт. Отлично! Существуют только две субстанции, одна протяженная, а другая мыслящая. Однако обе они вечно меня-

ются. Есть Бог, он создатель и управитель их согласованного движения.

Буддист-хинаянист. Нет ни Бога, ни «я», ни какой-либо духовной или материальной длящейся субстанции. Существуют только элементы (дхармы), мгновенно вспыхивающие и исчезающие. И существует также закон зависимого происхождения, согласно которому все элементы сочетаются во множестве. Так же, как в санкхье, существует шесть воспринимающих способностей и шесть соответствующих им сфер объективного. Таким образом, и у нас внешний [мир] — двоякого рода. Во-первых, это все элементы по отношению друг к другу. Во-вторых, это шесть сфер объективного по отношению к шести воспринимающим способностям.

Санкхьяик. Эти элементы суть субатомные единицы (гуны), они лишены сознания и вечно меняются.

Гераклит. Эти элементы суть вспышки, появляющиеся и исчезающие согласно закону вечного изменения.

Демокрит. Эти элементы суть атомы (и они материальны).

Герbart ²⁷. Эти элементы суть реалии (и они нематериальны).

Мах. Эти элементы суть не что иное, как ощущение. «Я» или материя — это чистая мифология. Когда философия перестает интересоваться реальностью «Я», не остается ничего, кроме причинных законов функциональной взаимосвязи ощущений, которые должны объяснить связь целого.

Дж. С. Милль. Так называемая субстанция есть лишь вечная возможность ощущений. «Понятия материи и ума, рассматриваемых субстанционально, порождены в нас только порядком наших ощущений». Явления слепляются не субстанцией, а вечным законом (зависимого происхождения).

Нагарджуна. Только зависимое происхождение безначально, бесконечно и неизменно. Это абсолют. Это нирвана, мир *sub specie aeternitatis*.

В. Беседа третья.

О логике наивного реализма и о критической логике

Дигнага. Однако вселенная *sub specie aeternitatis* познаваема лишь мистической интуицией. Ее нельзя вывести логически!

Чандракирти. Ее можно вывести, вынеся приговор логике! Поскольку все логические понятия относительны и недействительны, должна быть иная, не относительная, абсолютная действительность, которая есть великая пустота. Это космическое тело Будды.

Дигнага. В логике «мы только даем научное описание того, что происходит в обыденной жизни с источниками нашего знания и их объектами. Мы не рассматриваем их трансцендентной реальности!» В логике мы можем признать реальность внешнего мира.

Чандракирти. Зачем нужна такая логика, если она не ведет к познанию абсолюта?

Дигнага. Реалисты — путаники в логике. Они приняли неверные дефиниции. Мы только исправляем их!

Реалист. Мы познаем внешний мир в его подлинной реальности. Как освещаются лампой предметы, находящиеся рядом с нею, так же точно освещаются чистым светом нашего сознания объекты внешнего мира. Ни образов, ни интроспекции нет. Само-сознание есть выводное [знание].

Буддист-йогачарин. Есть и образы, и интроспекция. «Если бы мы не сознавали, что мы воспринимаем пятно синего цвета, то мы бы и не воспринимали его. Мир остался бы слеп, ничего бы не воспринимал». Следовательно, внешних объектов вообще нет. Зачем же удваивать объективный момент знания?

Реалист. Однако бегущий поток наших восприятий производим лишь силою опыта. Они изменяются согласно с изменениями во внешнем мире!

Буддист. Ты непременно должен допустить какую-то жизненную силу, чтобы объяснить изменение. Она может быть силою опыта, или силою созидającego воображения, или силою иллюзии. Если признать третье, то в призраке внешнего мира вообще не окажется какой-либо реальности. Если признать первое, то получится избыточная двойная реальность. Если признать второе, то ты получишь трансцендентальную идеальность наряду с феноменальной реальностью.

Реалист. Твоя теория похожа на покупку задаром! В самом деле, хотя внешний мир и состоит лишь из мгновенных точек, он получает свою окрашенную воспринимаемость от воображения, но ничего не может предложить взамен, ибо состоит из бесцветных точек! Если ощущение и рассудок вполне разнородны, как может чистое ощущение быть понято с помощью чистого понятия рассудка, «поскольку никто не возьмется утверждать, что причинность, к примеру, может быть увидена чувствами»?

Кант. Должно быть нечто третье, однородное, с одной стороны, с категорией, а с другой, с объектом, как он дан в конкретности.

Дхармакирти. Это промежуточное нечто есть своего рода умопостигаемое ощущение. Мы считаем, что после первого момента чистого ощущения следует момент умопостигаемого ощущения внутренним органом чувств, который и есть посредник между чистым ощущением и абстрактным понятием. Кроме того, между ними имеется соответствие или согласованность.

Реалист. Что такое это соответствие или согласованность?

Васубандху. Это есть обстоятельство, благодаря которому познание, хотя и имеет причиной чувства, познает объект, но не чувства. Среди причин познания объект является преобладающей.

Дхармакирти. Соответствие, или согласованность, есть «сходство полностью несходных вещей». В самом деле, все вещи как единства суть вещи в себе, абсолютно отличные от других вещей.

Однако в той мере, в какой мы отвлекаемся от их абсолютного несходства, или от «них в себе», они становятся сходными. Они становятся сходными посредством общего отрицания. Вот почему все образы суть общие, а все общие [понятия] суть взаимные отрицания. Отрицательность есть сущность нашего понимания. Утверждения — это только чувства.

Гегель. Согласно моему диалектическому методу, отрицательность есть также сущность объективного мира, который тождествен с субъективным.

Дхармакирти. Мы должны иметь утверждение, противопоставленное отрицательности понятий.

Герbart. Только чистое ощущение есть утверждение, это абсолютная точка зрения!

Дигнага. Наша логика преследует цель быть одинаково приемлемой как для тех, кто отрицает существование внешнего мира, так и для тех, кто сохраняет его. Никто не станет отрицать, что есть два вида познаваемых сущностей — единичное и общее. Единичное, по-видимому, всегда находится во внешнем мире, а общее всегда у нас в голове.

Беркли. Реально не существует общего или абстрактных идей.

Дигнага. Единичных идей не существует вообще, идея всегда абстрактна и обща. Единичный образ — это противоречие в определении. Единичности существуют только во внешнем мире. В нашем уме, помимо чистых ощущений, мы имеем только общее.

Беркли. Однако существовать — означает быть воспринимаемым, *esse est percipi*. Внешний мир не существует помимо того, что воспринимается.

Дигнага. Существовать — значит быть действенным.

Кант. «Скандално», что современная философия до сих пор не смогла с несомненностью доказать реальность внешнего мира! Не будь вещей-в-себе, явления, как они являются нам, были бы такими вещами. Вещи «даны» нашим чувствам, они «познаются», т. е. конструируются, рассудком согласно его категориям.

Шантаракишта. Да! Чистое ощущение, разумеется, неконструктивно, но оно есть мгновенная точка (*Kraftpunkt*), которая побуждает рассудок создать свой (общий) образ вещи.

Дхармоттара. Это ли не великое чудо! Чувства отражают вещь ясно, живо, но они не понимают ничего определенного. Интеллект понимает определенно, но не живо, туманно, смутно, общо. Он может создать только общее понятие. И однако это чудо легко объяснимо. Понимание есть воображение!

Г. Беседа четвертая.

О вещи-в-себе

Ф. Г. Якоби ²⁸ (*и другие*). Если положить, что вещи-в-себе действительно существуют, то они не могут аффицировать нашу чувственность. Ведь причинность, будучи субъективной категорией, возможна лишь между явлениями, но не между вещами.

Джайн. О да! Вещь в строгом смысле в себе, не имеющая совершенно ничего общего со всеми прочими вещами во всем мире, не есть нечто, это — небесный цветок! Если хочешь отличить ее от ничто, то следует принять «вещность» как реальную категорию, подобно причинности и субстанциальности.

Дхармотгара. Вещность, причинность, субстанциальность суть, конечно, общие категории нашего рассудка. Они общи и диалектичны. Но единичное чистое ощущение не есть ни нечто общее, ни воображаемое, ни диалектическое. Существует предел общности, то, из чего состоит общность. Причинность сама по себе не есть чувственный факт, но его интерпретация. Однако вещь-в-себе есть причина, реальность, действительная мгновенная точка, движущаяся реальность, единство — вещь, как она есть строго в себе, не в «ином» или в «противоположном». Выражения «предельная единичность», «причина в себе», «реальность в себе», «реальная вещь», «реальное единство», «вещь в себе», «вещь без длительности и протяжения» — синонимичны. Но из этого не следует, что причинность, реальность, вещьность, единство и пр. не суть общие понятия, различные категории, под которые одна и та же вещь может быть подведена в зависимости от точки зрения. Нет иной истинной прямой реальности, помимо мгновенной вещи-в-себе. Только ее познание есть чистое утверждение, оно не диалектично, не отрицательно, оно прямо и положительно. Таким образом, то обстоятельство, что причинность и реальность суть понятия и категории рассудка, нимало не противоречит тому, что вещь-в-себе есть реальность, познаваемая чистым ощущением.

Гегель ²⁹. Твоя вещь-в-себе — это призрак! Она пуста! Это «абсолютно потустороннее» для всякого познания. Здесь познание становится противоречивым, оно становится познанием того, что никогда не познается.

Демокрит. Вещь-в-себе вовсе не призрак, она не что иное, как материальный атом, субстрат всей явленной реальности.

Эпикур. Вещь-в-себе (*ἀρκή*) есть материальный атом вместе с пустотой и движением.

Лукреций. Мы должны признать существование *principium* (начала) или *semen* (семена). Это твердый материальный атом.

Гегель. Это начало (*principium*) не есть ни атом, ни «абсолютно потустороннее», но оно включается в идею познания. Верно, что всякая идея познания требует объекта, существующего сам по себе, но коль скоро понятие познания нельзя помыслить без его объекта, то объект не потусторонен познанию. «В той мере, в какой познание становится себе достоверным, ему становится достоверной и ничтожность его противопоставления объекту». И таким образом, вещь-в-себе как нечто потустороннее познанию или противопоставляемое ему исчезает и субъект и объект познания сливаются согласно общему правилу, что все определенное не есть вещь «в себе», но вещь «в своем инобытии» или «в своей противоположности»!

Дхармоттара. Верно, что вещь становится определенной, только когда она есть вещь, соотносимая с другою или включаемая в нее. Но когда она становится определенной, она одновременно становится общей и смутной. Жива и ясна только конкретная единичность — вещь как она есть сама по себе.

Дхармакирти. Прежде всего неверно, будто вещь-в-себе означает познание того, что никогда не познается. Затем неверно также, что отношение объекта к познанию его есть отношения включения или тождества. В самом деле, если бы вещь-в-себе означала нечто вполне непознаваемое, у нас никогда бы не появилось и подозрения, что она существует. Она не познается нашим рассудком, и она не «понимается», но она познается чувствами в чистом ощущении. Она познается ясно, живо, непосредственно, прямо. Ее познание мгновенно. Мы называем его «несказанным». Но оно все же не вполне несказанно. Мы называем его вещью, «в-себе[-бытием]», причиной, мгновенной точкой, действительностью, чистым объектом, чистым существованием, реальностью в себе, чистым утверждением и т. д. и т. п. Рассудок, с другой стороны, означает опосредованное познание, суждение, умозаключение, воображение, анализ, общность, смутность, отрицательность, диалектику. Производящее воображение может вообразить только общее и диалектическое. Но чувства познают реальное, реальное же есть единичное.

Дхармоттара. Отношение объекта к субъекту познания не есть в логике отношение тождества. Объект не включается в субъект. Неверно сводить все отношения к инаковости, а затем объявлять, что противоположности тождественны. Отношение познания к объекту — это причинное отношение. Объект и познание — это два причинно связанных факта.

Д. Беседа пятая. О диалектике

Гегель. Отношение субъекта и объекта, внешнего и внутреннего кажется сначала причинным, подобным отношению двух реальностей. Но, рассматривая их как органическую целостность, между ними вообще нельзя найти причинного отношения. Нет ничего в действии, что не существовало бы в причине, и нет ничего действительного в причине, кроме ее изменения в действие. Но независимо от их тождества причина и действие взаимно противоречивы. Изменение или движение возможно только в той мере, в какой вещь включает в себя противоречие. Движение есть реальность противоречия.

Камалашила. Мы должны различать причинность и противоречие. Причинность реальна, противоречие принадлежит логике. Обычные люди, чье видение затемнено пеленою неведения, и в самом деле отождествляют причинность и противоречие. Но философы должны знать разницу между противоречием и просто инаковостью, меж-

ду инаковостью и необходимой взаимозависимостью, между причинностью и взаимной выводимостью, или тождественностью. Они должны знать теорию отношений нашего учителя Дхармакирти.

Э. фон Гартман³⁰ (обращаясь к Гегелю). Твой диалектический метод — это просто безумие!

Дхармакирти (обращаясь к Гегелю). Твой диалектический метод вполне верен, но только в сфере понимания, т. е. сконструированных понятий! Понятия соотносятся одно с другим диалектически. Реальность соотносится сама с собою причинными законами зависимого происхождения. Кроме того, есть абсолютная реальность, в которой совпадают субъект и объект. Таким образом, есть воображаемая реальность (*parikalpita*), взаимозависимая реальность (*paratantra*) и абсолютная реальность (*pariniṣpanna*).

Заключение

В ходе нашего анализа мы привели много частичных и полных параллелей и схождений целого ряда систем, выдвинутых многими мыслителями разных времен. Но было бы неправильным заключать, что индийская система представляет собою что-то вроде лоскутного одеяла из разнородных кусков, находящихся здесь и там и напоминающих нам хорошо известные мысли. Повидимому, истинно как раз обратное.

Пожалуй, нет иной философской системы, части которой так совершенно сочетались бы одна с другою во всеохватывающей схеме, сводимой к единой и весьма простой мысли. Эта мысль такова — наше знание имеет два разнородных источника: чувственность и рассудок. Чувственность есть прямое отражение реальности. Чистая чувственность имеется только в самый первый момент свежего ощущения, в момент *X*. По мере того как эта свежесть блекнет, интеллект начинает рассуждать (понимать). Рассудок есть суждение. Суждение представимо в виде $X=A$, где *X* — чувственность и *A* — рассудок. Вывод, или силлогизм, есть распространенное суждение: $X=A+A^1$. Теперь *X* — это субъект меньшей посылки: он по-прежнему означает чувственность. Связь $A+A^1$ выражает связь основания со следствием. Основание есть достаточное основание, или тройное основание. Оно членится на две разновидности: основание тождества и основание причинности. Оно устанавливает связность созданных рассудком понятий и выражается большей посылкой. Связь понятий с чувственной реальностью выражается в меньшей посылке. Эта часть учения представляет собою не что иное, как развертывание основополагающей мысли о существовании лишь двух источников познания. Далее, учение о диалектическом характере рассудка также есть аспект все той же основополагающей мысли, ибо есть только два источника, недиалектический и диалектический, и это то же самое, что чувство и рассудок.

Внешний мир, мир единичностей, и внутренний мир, мир общего, вновь не что иное, как сферы чувств и рассудка. Единичное есть вещь как она есть сама по себе, общее же есть вещь «в ее ином».

И наконец, восходя к предельным обобщениям, необходимым каждой философии, мы обнаруживаем, что различие чувственности и рассудка в свою очередь диалектично. Сущностно они суть взаимные отрицания, они взаимно снимают друг друга и сливаются в окончательном монизме.

Таким образом, один и тот же рассудок характеризуется как способность, проявляющаяся в 1) суждении, 2) достаточном основании, 3) двояком принципе вывода — тождественности и причинности, 4) создании внутреннего мира общих понятий и 5) раздвоении и взаимном отрицании, содержащихся во всех понятиях. Во всех этих пяти функциях рассудок остается одним и тем же. Он контрадикторно противопоставлен чистому ощущению. Дигнага по праву вынес в начало своего великого труда афоризм: «Есть только два источника знания: прямой и косвенный».

Система Дигнаги и в самом деле монолитна!

КРАТКИЙ ОТЧЕТ О ПОЕЗДКЕ В УРГУ ³¹

Выехал из Петербурга 26-го апреля, торопясь застать в Урге Далай-Ламу, который, по слухам, должен был покинуть этот город и уехать в Тибет в начале мая. 5-го мая приехал без задержки в Троицко-Савск ³², но здесь пришлось остаться на целую неделю, за невозможностью достать лошадей для переезда через Монголию, так как китайская почта была в это время всецело поглощена перевозкой принца Фридриха-Леопольда прусского ³³ и его свиты, а вольные ямщики законтрактованы были продовольственной комиссией, закупавшей в Монголии скот для действующей армии. За это время мне удалось разыскать и познакомиться с скрывавшимся в Кяхте известным наперсником нынешнего Далай-Ламы, хамбо Агван-Доржеевым ³⁴. От него я узнал много интересного об обстоятельствах, сопровождавших английский поход в Тибет и бегство Далай-Ламы из Лхассы, а также получил от него рекомендательные письма к приближенным Далай-Ламы и к некоторым влиятельным лицам среди ургинского монгольского духовенства. Это в значительной степени облегчило мне впоследствии знакомство с двором Далай-Ламы и дало возможность личного с ним знакомства. Наконец 12-го мая удалось найти лошадей, которые и доставили меня в пять суток до Урги. Здесь на первых порах испытывал сильное затруднение, вследствие недостаточного знакомства с монгольским языком, и усиленно занялся им под руководством одного чиновника из монгольского ямыня ³⁵ — для разговорного — и одного ламы — для литературного языка. Знакомство мое с тибетским разговорным языком ограничивалось двумя существующими на этот предмет учебника-

ми Левина и Зандберга³⁶; этого оказалось далеко не достаточно для практического пользования им, как по незначительности заключенного в этих учебниках лексического материала, так и по крайней трудности тибетского произношения. Не без некоторого труда мне удалось разыскать одного тибетца, бывавшего у калмыков и потому немного знавшего по-русски; с его помощью я занимался тибетским разговорным языком.

Тем временем я представил состоящим при Далай-Ламе Сойбон-хамбо (обершенк) Агван-Чой-даг'у и Эмчи-хамбо (лейб-медик) Туб-ван'у³⁷ рекомендательные письма Доржиева, и мне была назначена первая аудиенция у Далай-Ламы. Описанию как этой, так и последующих аудиенций и сношений моих с Далай-Ламой и его приближенными я предполагаю посвятить особую статью, если соображения политического свойства не помешают ее появлению в печати в настоящее время³⁸. Здесь же скажу только, что Далай-Лама, как по отношению ко мне лично, так и по отношению к Комитету, которого я являлся представителем, отнесся с любезностью и доброжелательством чрезвычайными, даже трогательными, просил меня передать Комитету, что управляемая им страна впредь будет всегда открыта для всяких научных экспедиций и единичных путешественников-ученых и что содействие таковым экспедициям во всем, что от него зависит, всегда будет оказано. И, как доказательство такого своего расположения, Далай-Лама предложил мне сопровождать его во время предстоящего путешествия в Тибет, обещая всяческое содействие моим научным целям. Далай-Лама заявил, что он всегда рад побеседовать со мною по вопросам научным, и просил приходить к нему, не стесняясь, когда угодно. Меня особенно интересовало то, каков личный научный горизонт главы буддийской церкви. Насколько я успел выяснить, под наукой он понимает те 5 отделов философии, или так называемый цанид, которые составляют предмет изучения высшего ученого духовенства и за успешное знание которых монастыри Тибета и Монголии дают дипломы на разные ученые степени. Я разумею: 1) *pramāṇa*, или логика; 2) *pāramitā*, или нравственная философия, 3) *abhidharma*, или метафизика в тесном смысле: 4) *madhyamika*, т. е. философская система Нагарджуны и 5) так называемая *vinaya*³⁹. По всем этим отделам Далай-Лама задавал мне вопросы, не выходя из рамок общепринятых в каждом отделе учебников. К санскритскому языку Далай-Лама обнаруживает большой интерес. Знание санскритского языка среди господствующей желтошапочной секты⁴⁰ совершенно утратилось; на этом языке известны ей лишь формулы заклинаний, так называемые тарни, отчего и сам язык ими иногда называется тарнистическим, а азбука (ланджа) тарнистической⁴¹. В каком положении стоит дело у других сект, нам неизвестно, но есть основание предполагать, что у них сохранилось более санскритской древности, судя по тому, что еще в 17-м ст. знаменитый Дараната⁴² написал большую санскритскую грамматику. Командированному ныне Барадину, вероятно, удаст-

ся выяснить это. По просьбе Далай-Ламы я должен был перевести ему тибетские стихи на санскритские, и хотя в этой области я имею мало практики, но мои переводы удостоились его одобрения.

Как и следовало ожидать, Далай-Ламе и его приближенным было не до науки в том исключительном положении, в котором они очутились, изгнанные из своей страны англичанами и окруженные разнообразными интригами и давлением со стороны китайцев, англичан, монголов, японцев и русских. Дальнейшие мои беседы и сношения с Далай-Ламой касались почти исключительно интересовавших его вопросов современной политики, группировки и значения великих держав, их интереса к Тибету и т. п. У Далай-Ламы до того времени были лишь полумифические представления о географии и астрономии, заимствованные из санскритской литературы. Мне пришлось кратко изложить ему на тибетском литературном языке европейские представления о физической и политической географии, а также перевести все названия на картах учебного атласа Петри. Кроме того, по просьбе Далай-Ламы я переводил для него все известия англо-китайских газет, касающиеся тибетского вопроса. С другой стороны, все тибетские бумаги, составлявшиеся приближенными Далай-Ламы, мне пришлось переводить на русский язык, и, таким образом, мне удалось накопить некоторый материал по современному деловому и канцелярскому тибетскому языку, по которому до сих пор никаких материалов у нас не было. Командированному ныне г. Барадину я усердно рекомендовал продолжать собирание всяких материалов по современному тибетскому языку, ввиду того что недостаток наших сведений в этой области, мне кажется, ставит в неловкое положение нашу науку в тех случаях, когда правительство русское может встретить необходимость в услугах лиц, хотя сколько-нибудь знакомых с современным тибетским языком.

В заключение мне остается выразить свою глубокую благодарность Комитету за то, что он способствовал осуществлению столь для меня важной поездки, давшей мне возможность впервые столкнуться воочию с буддийским миром в такой особенно интересный момент его исторической жизни, какой он ныне переживает. Вместе с тем я должен извиниться за скудость осязательных научных результатов моей поездки. Мне, как я, впрочем, и ожидал, удалось лишь подготовить почву для экспедиции в самый Тибет, осуществление коей я считаю весьма желательным. Интерес к Тибету среди санскритистов растет в последнее время весьма сильно. В монастырских библиотеках Тибета хранится, весьма вероятно, много санскритского рукописного материала. Сведения, собранные мною на месте, подтверждают это предположение, и есть полное основание надеяться, что научная экспедиция в Тибет, предпринятая при столь благоприятных обстоятельствах, как совместное с Далай-Ламой путешествие в эту страну, при его поддержке, увенчалась бы успехом и собрала бы

богатые материалы. Было бы конечно желательно, чтобы она была совершена русскими учеными, которые в лице барона Шиллинга фон Канштадта ⁴³, академиков Шмидта ⁴⁴, Шиффнера ⁴⁵ и Васильева ⁴⁶ уже раньше много сделали в этой области; тем более это желательно, что английская экспедиция почти ровно ничего для науки не дала ⁴⁷. К сожалению, мне лично не удалось воспользоваться приглашением Далай-Ламы, так как политические обстоятельства, по мнению Министерства Иностранных Дел, этому препятствовали. Остается пожелать, чтобы ныне командированный Комитетом ученик мой Б. Барадин, который в течение трех лет подготовлялся к этой задаче, смог бы успешно ее выполнить.

1905

ИЗ ЗАПИСЕЙ ВО ВРЕМЯ ПУТЕШЕСТВИЯ В УРГУ (1905) ⁴⁸
(Конспект первой беседы с Далай-Ламой ⁴⁹)

Вопрос. Давно ли приехал, и не было ли трудностей по пути.

О[твет]. Приехал я хорошо, но если бы и гораздо больше было трудностей, то это вполне бы уравнивалось счастьем видеть...

В. Надолго ли приехал.

О. На месяц или два.

Д[алай]-Л[ама]. Много уже про Вас слышал и восторгался (?) тем обстоятельством, что чисто-русский человек питает такой интерес к буддийской учености.

Я. В России этот интерес вообще силен, проф. Минаев три раза ездил в Индию ⁵⁰ и привез много палийских рукописей, академик Ольденбург также много этим занимается, я же ученик Ольденбурга.

Д.-Л. (рассматривая мое издание N[yāya] bindu ⁵¹). Вижу, что серьезное издание, что Вы серьезно поработали над ним, и восхищаюсь Вашим трудом.

Я. Рассказываю историю знакомства Европы с Rig-thigs'ом ⁵² и значение философской системы Дхармакирти для Европы.

Д.-Л. Знаком ли я с правилами ведения споров, и есть ли на этот счет сочинения у Дхармакирти.

Я. Упоминаю о tshad-ma-sde-bdun ⁵³, в числе которых есть одно, специально посвященное tshad-ma ⁵⁴.

Д.-Л. Повторяет слова tshad-ma-sde-bdun и спрашивает, изучал ли я сочинение о tshad-ma.

Я. Отвечаю, что не изучал, вследствие его необычайной трудности.

Д.-Л. Спрашивает, читаю ли я на пали и говорю ли.

Я. Читаю и читал много, но говорить не приходилось.

Д.-Л. Могу ли объясняться по-тибетски.

Я. С разговорным языком не знаком, говорить не приходилось.

Д.-Л. Желает знать, какой из четырех с[ан]скр[итских] языков я изучаю: Paṇiwa, Kolawa, названия обоих других я не слышал, но подсказал: Sārasvatī и Cāndra⁵⁵, на что Д.-Л. и его окружающие кивнули в знак согласия.

Я. Ответил, что изучаю Paṇiwa, т. е. Pāṇini, остальные в Европе менее известны, Cāndra издает Либих⁵⁶, который знает и тибетский.

Д.-Л. В Тибете с[ан]скр[итским] языком занимаются мало, и знают его мало, он желал бы, чтобы это изменилось.

Я. Сообщаю, что мой друг Poussin de La Valle издал Mādhya-mikavṛtti⁵⁷, но не успел прислать экземпляра, будет прислан после.

Д.-Л. Благодарит и опять просит меня задать вопрос из области науки.

Я. Говорю о том, что для европейских ученых представляет большую трудность вопрос об lam <...> котор[ый] по учению Maitreya можно пройти в 4 'byor-ba, yoga⁵⁸; смысл этих 'byor-ba для нас неясен (?). При назывании (?) этого вопроса Дельков сбивается, Д.-Л. хохочет, также и все присутствующие⁵⁹.

Д.-Л. Просит этот вопрос изложить письменно.

Я. Обещаю сделать, если я смогу. ...Тогда я спрашиваю о значении tāṇasarpṭayakṣa⁶⁰ с указанием соответствующего места в Rig-thigs.

Д.-Л. Говорит, что это внутреннее восприятие, затем упоминает о восприятии внешними чувствами, указывая на нос, глаза, рот и т. д. Смысл его ответа я, однако, не понял, и переводчики поняли, по-видимому, еще меньше меня. Затем Д.-Л. спросил, занимаюсь ли я Паршином⁶¹.

Я. Сообщил об открытии с[ан]скр[итского] текста сочинения Mngon-rtogs-rgyan⁶².

Затем Д.-Л. спрашивает, занимаюсь ли я Abhidharmakośa⁶³.

Я. Ответил утвердительно и сообщил о существовании комментария Yaśodhara, которого, по-видимому, нет в Данжуре⁶⁴. Дельков понял это, но тибетский переводчик не мог понять.

КРАТКИЙ ОТЧЕТ О КОМАНДИРОВКЕ В ИНДИЮ⁶⁵

Целью моего путешествия в Индию, кроме общего знакомства со страной, было прежде всего розыскание остатков буддийской научной литературы, как в сочинениях собственно буддийских, так равно брахманских и джайнских, поскольку последние так или иначе отражали эпоху буддийского расцвета в истории индийской⁶⁶ цивилизации (V—X века по Р. Х.). Одновременно с этим я имел в виду ознакомиться с положением, в котором находится изучение санскритского языка и литературы в самой Индии, и особенно изучение тех отраслей литературы, которые до

сего времени не поддавались интерпретации европейских ученых, представляли для них более или менее загадку.

Я приехал в Индию через Бомбей, в январе 1910 г. Остановка в этом городе не входила в мои предположения. Я хотел, собрав некоторые справки, прямо проехать в Бенарес и оттуда уже сделать ряд экскурсий в Кашмир, Непал, Сикким, а также в Калькутту и на юг, в Траванкор и Коломбо. Но обстоятельства сложились таким образом, что я провел больше всего времени в Бомбее и в Бомбейском президентстве, а от поездок на юг, в Кашмир и Непал должен был за недостатком времени отказаться, отложивши их до другого путешествия.

В Бомбейском президентстве первый город, который я собирался посетить, был Джессалмир⁶⁷. По сведениям, добытым проф. Ш. Р. Бхандаркар⁶⁸, у живущих там джайнов сохранились рукописи весьма важных буддийских философских сочинений Камалашилы и Шантаракшиты, а также джайнского автора Маялавади, писавшего толкования на буддийские сочинения. Еще в 1908 г. наша Академия Наук предпринимала шаги, чтобы получить эти рукописи в пользование или заказать с них снимки, но безрезультатно.

По приезде в Бомбей мне удалось устроить, что списки с этих сочинений были заказаны правительством, и таким образом я избег необходимости предпринять довольно трудное путешествие в Джессалмир через пустыню, что отняло бы у меня по крайней мере два месяца времени.

Кроме Джессалмира можно было предполагать, что у джайнов Катхиавара, в Ахмедабаде и в Патане должны были храниться рукописи буддийских сочинений. Джайны вообще в своем творчестве были мало оригинальны, зато с большим старанием собирали все то, что пользовалось известностью. Они тщательно изучали и даже комментировали буддийские научные сочинения эпохи расцвета. В каждой почти джайнской библиотеке находят следы этого. Кроме того, джайны, благодаря своей особенной способности ладить с властями предрежащими и своему несметному богатству, сумели сохранить свои коллекции в целости от мусульманского варварства. Что это все-таки было не легко, видно из того, как устроены их библиотеки, так называемые бхандары. Бхандар⁶⁹ представляет собою темную комнату, которая имеет стены, покрытые мелкой резной работой, за которой скрываются в некоторых местах потайные двери шкафов. Шкафы, в свою очередь, внутри совершенно темны: имеют стены, украшенные мелкой орнаментикой, и на первый взгляд кажутся пустыми, но в действительности стены представляют сплошь лицевую сторону потайных ящиков, в которых рукописи и заключены. В эти свои бхандары джайны пускают посторонних посетителей крайне неохотно и только особенно рекомендованных им лиц. Старики все еще боятся, что каждый чужеземец, подобно их бывшим правителям мусульманам, пожелает предать огню всякую книгу не мусульманского вероучения. В последнее время джай-

ны очень много печатают, но сравнительно незначительная часть этих вещей поступает в продажу. Печатание производится богатыми людьми как акт благочестия, и книги раздаются даром только лицам, к которым джайны чувствуют особое доверие. В Патане предполагалось существование библиотеки Хемачандры⁷⁰, которого джайны считают величайшим своим ученым. Однако Бюлеру, несмотря на 17 лет, проведенных в Бомбее, не удалось ее видеть. Д-р Р. Г. Бхандаркар⁷¹ при свидании мне сказал, что по его убеждению библиотека эта погибла и не существует вовсе.

Благодаря счастливой случайности и просвещенному содействию махараджи Бародского мне удалось не только напасть на след этой библиотеки, но и достать ее каталог. Среди интересовавших меня вещей оказались рукописи тех же самых сочинений, которые были открыты в Джессалмире, и, кроме того, много других. Так как к этому времени уже прибыл в Бомбей фотографический аппарат, высланный мне Комитетом, то я намеревался их сфотографировать, но хранители библиотеки запротестовали против этой необычной операции и мне пришлось удовольствоваться заказом списков.

Кроме того, я осматрел великолепные джайнские бхандары в Ахмадабаде, но, к сожалению, в них не оказалось ничего из той области, которой я больше всего интересовался, хотя джайнская литература представлена там с замечательной полнотой.

Когда явилась возможность пользоваться присланным мне фотографическим аппаратом, я поехал в Пуну и в библиотеке тамошнего Deccan College сфотографировал две рукописи XIII в. *Nyāyavārtikātātparyatīkāpariṣuddhi* известного философа Удаяны⁷².

Рукописи эти были настолько сухи, что ломались от прикосновения и, вероятно, скоро рассыплются на мелкие кусочки, вроде тех кусочков пальмовых рукописей, какие теперь находятся в песках Центральной Азии⁷³, если не будет принято против этого особых мер.

Главная же моя работа в Бомбейском президентстве состояла в переводе на английский язык всех основных сочинений по философии ньяя, причем я пользовался бесценными для меня указаниями туземных пандитов. В этой работе совместно с туземными пандитами я вижу главный результат своего путешествия. Опять должен сказать, что целый ряд благоприятных случайностей дал мне возможность найти лиц, которые являются непосредственными хранителями древних традиций санскритской учености. Так как эти лица принципиально чуждаются всякого общения не только с европейцами, но и со всеми индусами, которые входят в сношение с европейцами, то я в Индии не мог получить никаких решительно указаний на то, где найти настоящих индийских пандитов, и только, повторяю, счастливая случайность свела меня с одним нищим отшельником, с которым мне удалось близко сойтись, а через него и со многими другими. Он происходил из Durbhanga⁷⁴ и в Бомбей попал случайно,

вследствие голодовки на его родине, которая заставила разбежаться половину населения. Авторитет его среди местных индийских каст был столь велик, что он мог, не стесняясь правилами кастовой исключительности, свободно жить со мною.

Жили мы в совершенно индийской обстановке, в местности, в которой не было ни одного европейца, где единственный разговорный язык был санскрит, проводя время с утра до вечера в философских диспутах, с двумя перерывами в месяц, в день новолуния и полнолуния.

Через него и других моих знакомых пандитов я собрал подробные сведения о положении санскритской учености в Индии. Во всех центрах современной Индии, где устроены университеты английского образца, изучение санскрита ведется по европейским методам и стоит очень низко. Ниже всего оно стоит в Калькутте, как городе наиболее подверженном европейскому влиянию.

Совершенно неприкосновенно стоит система изучения, как и ее результаты, в Durbhanga, отчасти потому, вероятно, что здесь была родина большинства великих философов и ученых ⁷⁵, а отчасти и потому, что это место лежит в стороне от современных центров и главных путей управления.

В Бенаресе мне пришлось, главным образом, заниматься сочинениями системы миманса.

В эпоху, непосредственно следовавшую за временем буддийского расцвета, когда звезда буддизма уже померкла и буддисты уже перестали быть серьезными противниками, философские споры велись между сторонниками системы ньяя и сторонниками системы миманса. Среди сочинений последней школы я нашел, в библиотеке Queen's College, большую рукопись, носившую заглавие Kaṣika и представлявшую собою, как оказалось, комментарий на Mīmāṃsāclokavārtika ⁷⁶. Мною была она экскерпирована в местах, имевших отношение к буддийским учениям. Интерес истории системы ньяя-вайшешика в том и состоит, что она постоянно видоизменяется под влиянием тех противников, с которыми приходится бороться.

В начале такими противниками были буддисты-хинаянисты, затем буддисты-махаянисты, затем миманса, затем Прабхакара ⁷⁷. По принятой в Индии системе изложения сначала выступает со своим мнением оппонент (pūrvapakṣa), а затем автор его разбивает и делает заключение (siddhānta). В Nyāyabhāṣya ⁷⁸ оппонентом является, между прочим, буддист-хинаянист, в Nyāyavārtika ⁷⁹ и [Nyāyavārtika] tātparyatīkā ⁸⁰ буддист-махаянист ⁸¹, в сочинениях Удаяны чаще всего сторонник древней мимансы, а у Гангеша ⁸² почти исключительно сторонник новой мимансы — прабхакарист.

Перевод всех этих сочинений составляет теперь ближайшую мою задачу. При этом считаю нужным заметить, что перевод этот должен непременно быть сделан на языке, доступном для оценки

туземных индийских ученых, а таким языком является только английский ⁸³.

В Дарджилинг ⁸⁴ я приехал в начале октября, спасаясь от страшной жары в Калькутте. Я не имел особой надежды видеть Далай-Ламу, так как знал, что он содержится почти на положении военнопленного и все к нему доступы строго охраняются, сношения с ним по почте или телеграфу совершенно невозможны ⁸⁵. Но благодаря совершенно исключительной любезности как губернатора Бенгала, который в это время был в Дарджилинге, так и политического агента при махарадже Сиккимском, Mr Ch. Bell'a, мне удалось не только видеть Далай-Ламу, но и сноситься с ним совершенно свободно во все время моего пребывания в Дарджилинге, которое продолжалось с лишним месяц.

От Далай-Ламы и его приближенных я пополнил свои сведения о тибетских монастырях, в которых имеются еще большие собрания санскритских рукописей и ксилографов. Библиотеки монастырей Сиккима, Бутана и Дарджилинга, по сведениям, которые удалось собрать, очень бедны и не имеют даже полного издания Канджура и Танджура. Библиотеки этих монастырей не могут быть сравниваемы с библиотеками монастырей Монголии и Тибета. Этим, вероятно, объясняется, что и в Библиотеке Азиатского Общества ⁸⁶ в Калькутте до сих пор даже нет полного экземпляра Танджура. Напротив, в Тибете, хотя богатейшее, почти полное по преданию, собрание буддийских санскритских рукописей в монастыре Самбе уничтожено пожаром, имеются еще 2 монастыря около Лхасы и один около озера Манасаровар, где санскритских рукописей очень много. Судя по словесному описанию, это, вероятно, ксилографы очень большого формата, вроде того, которым напечатаны сочинения Цзонхавы в издании, имеющемся у нас в Азиатском Музее ⁸⁷. Далай-Лама пригласил меня посетить Тибет и сфотографировать их.

Путешествие от Дарджилинга в Тибет в настоящее время не представляет никаких затруднений. Имеется прекрасная дорога, почтовые станции, отличные гостиницы, т. н. дак-бангало. В Гиндзе, в нескольких днях от Лхасы, имеется даже английский клуб и все надлежащие устройства для занятия спортом, гольф, теннис и т. п. Было поэтому весьма заманчиво воспользоваться случаем, чтобы совершить то путешествие, которое благодаря описанию Свен Гедина ⁸⁸ и других путешественников считалось сопряженным с невероятными трудностями. Дело остановилось за разрешением Китайского правительства, без которого в то время ехать открыто не представлялось возможным. К сожалению, в Петербурге этого разрешения добиться не удалось, и так пришлось, находясь, так сказать, уже в самом Тибете, отказаться от осуществления этой заветной для каждого тибетаниста мечты.

1912

¹ Философское учение буддизма. Лекция академика Ф. И. Щербатского, читанная при открытии Выставки 24 августа 1919 года. Петербург, 1919 (серия «Первая буддийская выставка в Петербурге»). «Характерно для Петербурга тех лет,— писал много лет спустя Н. И. Конрад,— устройство в голодном, холодном, почти темном по вечерам, опустевшем городе, потрясающий облик которого с поразительной точностью запечатлен на замечательных гравюрах М. Добужинского и А. П. Остроумовой, устройство в этом городе именно тогда... буддийской выставки... Эта выставка, эти лекции были удивительным взрывом научного воодушевления, культурнического энтузиазма, веры в то, что революция распахнула перед народом дверь во весь мир и во все в мире» (Н. И. Конрад. О Федоре Ипполитовиче Щербатском.— Индийская культура и буддизм, с. 5—7). Лекция воспроизводится с небольшими сокращениями.

² По-видимому, Ф. И. Щербатской дает здесь не прямую цитату из Канта, а свободную формулировку идей, развиваемых великим немецким мыслителем в трактате «Критика практического разума» (1788).

³ См.: Щербатской Ф. И. Буддийский философ о единобожии.— Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. XVI (1904), с. 58—74.

⁴ У Ф. И. Щербатского — «дармы». Здесь и далее написание индийских терминов и имен приведено в соответствие с современными правилами транслитерации.

⁵ Юм, Дэвид (1711—1776) — выдающийся английский философ.

⁶ Подразумевается, по-видимому, работа: Bergson H. Evolution créatrice. P., 1907 (Бергсон А. Творческая эволюция. СПб., 1914).

⁷ Цитируется, по-видимому, автокомментарий Васубандху к трактату «Абхидхарма-коша». Русский перевод первых трех глав «Абхидхарма-коши» с автокомментарием, выполненный с тибетской версии памятника, издан недавно в Бурятии (Васубандху. Абхидхармакоша. Перевод с тибетского... Б. В. Семичова и М. Г. Брянского. Главы первая и вторая. Улан-Удэ, 1980; Глава третья. Улан-Удэ, 1980). Сейчас в Москве готовится к печати перевод тех же трех глав, сделанный В. И. Рудым непосредственно с санскритского оригинала.

⁸ См., например, работы учителя Ф. И. Щербатского — Г. Якоби: Jacobi H. Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-Yoga.— Nachrichten von der Kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. 1896, с. 43. Jacobi H. Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Samkhya-Yoga und die Bedeutung der Nidanas.— Zeitschrift der Deutsches Morgenländischen Gesellschaft. Bd 52, 1898, с. 1—15.

⁹ См.: Щербатской Ф. И. Учение о категорическом императиве у брахманов.— Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 5 (1918), вып. 1—2, с. 359—370.

¹⁰ Госала Моггалипутта — основатель учения адживиков, см. о нем: Basham A. L. History and Doctrines of the Ajivikas, L., 1951; Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия, М., 1980, с. 74—81.

¹¹ Направление, сейчас широко известное под названием дзен-буддизма (китайское чань). Живое и достоверное описание медитативной практики в традиции дзен дано в книге современного голландского писателя: Wetering J. van de. The Empty Mirror. Experiences in a Japanese Zen Monastery. N.-Y., 1973.

¹² Ф. И. Щербатской имеет в виду доклад А. Бергсона «De l'intuition philosophique», опубликованный в журнале «Revue de Metaphisique» за 1911 год (см.: Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana, с. 18, 52).

¹³ Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I, с. I—III. Перевод составителя.

¹⁴ Как предыдущие работы в этой серии Ф. И. Щербатской рассматривает здесь свои «Центральную концепцию буддизма» (1923) и «Концепцию буддийской нирваны» (1927).

¹⁵ Индийский архипелаг — старое название Индонезии.

¹⁶ Buddhist Logic. Vol. I, с. 530—546. Перевод А. В. Парибка.

¹⁷ См. «Критику чистого разума», шестой раздел «Антиномий». Это примечание и нижеследующие до 24-го включительно принадлежат Ф. И. Щербатскому.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Кант утверждает, что в снах, а также в сумасшествии представление может быть простым результатом способности воображения («Критика чистого разума»), но таким результатом оно может быть только благодаря прошлым восприятиям внешнего.

²³ Без этого чистого ощущения, сообщающего косвенную реальность всему условно существующему (*samvrti*), был бы прав реалист, иронически замечающий: «Ваша великолепная логика утверждает, что все без исключения вещи не существуют».

²⁴ Таково дигнаговское решение проблемы о «здравом начале всякой философии». Это — простое «нечто». Можно противопоставить его декартовскому *cogito ergo sum*, предполагающему реальный объект и реального субъекта. Формула Ганса Дриша «я сознательно имею нечто (т. е. имею, не схватив)», которая к тому же предполагает реальность порядка, соответствует точке зрения сарвастивадинов. Она на деле означает «я сознательно имею все».

²⁵ Зигварт Х. (1830—1904) — немецкий логик, представитель психологизма. Главный труд — «Логика» (рус. пер.: т. 1—2, 1908—1909). Учение Зигварта было подвергнуто глубокой критике родоначальником феноменологии Э. Гуссерлем.

²⁶ Высказываемые ведантистами положения заимствованы из Упанишад.

²⁷ Герbart И. Ф. (1776—1841) — немецкий философ, в основном понятии своей философии — «реалии» — пытавшийся соединить кантовскую вещь в себе и лейбницевскую монаду.

²⁸ Якоби Ф. Г. (1743—1819) — немецкий философский писатель, критик Канта с позиций «философии веры» (непосредственного знания).

²⁹ Все высказывания Гегеля взяты из различных мест его работы «Наука логики» (1812—1816).

³⁰ Гартман Э. фон (1842—1906) — немецкий философ, иррационалист и пессимист, продолжатель философской линии Шопенгауэра.

³¹ Щербатской Ф. И. Краткий отчет о поездке в Ургу. — Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. 1906, № 6, с. 19—22. Урга — столица Монголии, современный Улан-Батор.

³² Троицко-Савск — до революции уездный город Забайкальской области, близ китайской границы. Включал слободу Кяхта, с которой впоследствии слился. Современное название — Кяхта.

³³ Принц Фридрих-Леопольд прусский (род. 1863) — родственник русской императорской фамилии; в мае 1905 г. в качестве шефа Либавского полка посетил действующую армию на театре тогда еще продолжавшейся русско-японской войны.

³⁴ Хамбо — «учитель», высокий титул в ламаистской иерархии; духовный правитель той или иной области, настоятель монастыря. Агван-Доржиев (Агван-Лобсан Доржиев, 1857—1940) — бурятский лама, получивший высшее буддийское философско-богословское образование в Лхасе и бывший одним из наставников XIII Далай-ламы. «Скрываться» в Кяхте в 1905 г. Агван-Доржиеву приходилось, по-видимому, от преследований со стороны китайского правительства, раздраженного контактами Далай-ламы и его окружения с русскими, требовавшего немедленного отъезда Далай-

ламы в Лхасу и планировавшего, как показали последующие события (оккупация Тибета в 1910—1913 гг. китайскими войсками), лишить его власти. В 20-х годах Агван-Лобсан Доржиев являлся представителем восстановившего свою независимость Тибета в Советской России. Оказывал большую помощь Ф. И. Щербатскому и его ученикам (особенно Е. Е. Обермиллеру при его поездках в бурятские дацаны) в их буддологических исследованиях. В 1937 г. арестован, умер в тюрьме.

³⁵ Я м ы н ь — «присутственное место, канцелярия» (кит., монг.), термин, обозначавший всякое учреждение в системе административного управления.

³⁶ *Lewin Th. A Manual of Tibetan being a Guide to the Colloquial Speech of Tibet. Calcutta, 1879; Sandberg G. Hand-book of Colloquial Tibetan. A Practical Guide to the Language of Central Tibet. Calcutta, 1894.*

³⁷ Ф. И. Щербатской приравнивает здесь должностей лиц, состоящих при Далай-ламе, к русским придворным чинам. Обершенк — в дореволюционной России придворный чин, ведавший царскими погребками и винами; л е й б-м е д и к — придворная должность врача при монархе или других особах царствующего дома.

³⁸ Статья эта, по-видимому, так и не была написана.

³⁹ Преподавание в буддийских монастырских «университетах» пяти вышеперечисленных дисциплин строилось на основе изучения соответствующих базовых текстов (переведенных на тибетский с санскрита): 1) «Прама-на-вартика» Дхармакирти, 2) «Абхисамая-аланкара» Майтреи-Асанги, 3) «Абхидхарма-коша» Васубандху, 4) «Мадхьямика-аватара» Чандракирти и 5) «Виная-сутра» Гунапрабхи. О системе традиционного буддийского обучения см., например: *Цыбиков Г. Ц. Избранные труды в двух томах. Т. 1. Новосибирск, 1981, с. 45, 51, 156—158 и др.; т. 2, с. 18 и др.*

⁴⁰ «Желтошапочная» секта — Гелугпа — была основана в начале XV в. реформатором Цзонхавой и с XVII в. стала господствующей сектой тибетского буддизма (см., например: *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Боги и люди Страны снегов. М., 1975, с. 222—226*).

⁴¹ Т а р н и — от санскритского *dharanī* («заговор, заклинание»). Л а н д-ж а — алфавит индийского типа, используемый в Тибете для записи санскритских текстов.

⁴² Дараната, правильная санскритская форма имени Таранатха (его тибетское имя — Кунга Ньингпо), разносторонний тибетский ученый (автор, в частности, «Истории буддизма в Индии»), работавший в начале XVII в.

⁴³ Шиллинг фон Канштадт Павел Львович (1786—1837) — русский востоковед (а также изобретатель, в частности, электромагнитного телеграфа). Совершил поездку в Монголию, откуда привез много тибетских, китайских и монгольских рукописей, вошедших в собрание Азиатского музея Академии наук.

⁴⁴ Шмидт Яков Иванович (1779—1847) — русский академик-востоковед, крупнейший в свое время специалист в области тибетского и монгольского языков. Издал тибетский словарь и грамматику, ряд работ по истории буддизма. Совместно с О. Бетлингом составил каталог тибетских рукописей и ксилографов Азиатского музея.

⁴⁵ Шиффнер (Шифнер) Антон Антонович (1817—1879) — академик, востоковед широкой специализации, в частности буддолог, индианист и тибетолог. Автор биографии Будды, основанной на тибетских источниках, перевел с тибетского на немецкий «Историю буддизма в Индии» Таранатхи и многие другие тексты. Издал буддийский санскритско-тибетско-монгольский словарь.

⁴⁶ О В. Васильеве см. вводную статью, с. 185—186.

⁴⁷ Имеется в виду английское военное вторжение в Тибет в 1903—1904 гг.

⁴⁸ ЛО ААН, ф. 725, оп. 1, № 7.

⁴⁹ Аудиенция состоялась, по-видимому, 12 июня 1905 г.

⁵⁰ И. П. Минаев был в Индии в 1874—1875, 1880 и 1885—1886 гг.

⁵¹ Nyāyabindu. Буддийский учебник логики, сочинение Дармакирти, и толкование на него Nyāyabindutīkā, сочинение Дармотатры. I. Тибетский перевод, издал с введением и примечанием Ф. И. Щербатской. СПб., 1904 (Bibliotheca Buddhica, VIII).

⁵² Rig-thigs — тибетское название «Нья-бинду».

⁵³ Tshad-ma-sde-bdun — «семь трактатов по логике» Дхармакирти, составляющие, по словам Ф. И. Щербатского, «теоретическую основу буддийской философии и теории познания» (Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Т. I, с. XXVIII, XXX—XXXI).

⁵⁴ Tshad-ma — «логика»; здесь, по контексту, логика как совокупность приемов ведения диспута. Имеется в виду, вероятно, трактат Дхармакирти «Sambandha-parīkṣa-prakarāṇa», по содержанию представляющий собой наставление о приемах и правилах ведения философских споров.

⁵⁵ Под «четырьмя санскритскими языками» Далай-лама понимает четыре известные тибетцам школы (системы) древнеиндийской (санскритской) грамматики. Paṇīni, как разъясняет сам Ф. И. Щербатской, — это система, созданная в IV веке до н. э. величайшим индийским лингвистом Панини. Kolaṇa — скорее всего, система, представленная грамматическим сочинением Саптавармана «Калапа-вьякарана»; Sārasvatī — школа, опирающаяся на сочинение «Сарасвата-вьякарана», написанное Анубхути-сварупа-ачарьей; Cāndra — школа, восходящая к трактату Чандрагомина (V—VII вв.) «Чандра-вьякарана». Базовые тексты каждой из этих индийских школ и комментарии к ним были переведены на тибетский и включены в Танджур (один из двух сводов канона махаяны).

⁵⁶ См.: Liebich B. Cāndra-Vyākaraṇa. Die Grammatik des Chandragomin. Lpz., 1909.

⁵⁷ См.: Mūlamadhyamakārikas de Nāgārjuna. Avec le Prasannapādā Commentaire de Chandrakīrti. Publ. par L. de la Vallée Poussin. SPb., 1903 (Bibliotheca Buddhica, IV).

⁵⁸ После слова lam («путь») стоит неразборчивый скорописный знак. Скорее всего, он поставлен ошибочно, и речь идет о пути (lam) достижения нирваны, который является основным предметом описания в сочинении Майтрей-Асанги «Абхисама-аланкара». Не исключено также чтение lam-lnga («пять путей»), т. е. тот же путь познания-освобождения в совокупности его пяти ступеней. В том же сочинении Майтрей-Асанги фигурируют четыре «метода» (prāyoga, тиб. sbyor-ba; в записи Ф. И. Щербатского начальное s, в разговорном языке не произносимое, опущено), «относящиеся», — как пишет Е. Е. Обермиллер, — к практическому процессу достижения, к Пути, т. е. курсу медитации в состоянии транса, посредством которого три формы всеведения реализуются бодхисаттвой в пределах его собственного потока элементов» (Obermiller E. The Doctrine of Prajñā-pāramitā as Exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya. — Acta Orientalia. Vol. XI, 1933, с. 68; ср. с. 63, 68—72).

⁵⁹ Смех Далай-ламы и присутствующих вызван, возможно, путаницей между словами sbyor-ba («метод») и sbyor-ba («совокупление»), которые различались лишь произношением. В путанице могло быть повинно «монголизированное» произношение либо самого Ф. И. Щербатского (в то время только приступившего к изучению разговорного тибетского), либо выступавшего в роли переводчика бурята Делькова. Отсюда и последующая просьба Далай-ламы изложить вопрос письменно. Дельков, судя по записям Ф. И. Щербатского, являлся доверенным лицом МИД, через которого осуществлялись контакты Далай-ламы с русским консульством в Урге.

⁶⁰ Имеется в виду «ментальное восприятие», составляющее промежуточную ступень между «чистым» (чувственным) восприятием и процессом понимания. Ф. И. Щербатской обстоятельно рассмотрел буддийскую концепцию «ментального восприятия» в «Буддийской логике» (т. 1, с. 161—162, 204—209; т. 2, с. 313—339 и др.).

⁶¹ Паршин (phar-phyin) — тибетский эквивалент термина prajñāpā-

gamitā. В данном случае означает особый раздел буддийской доктрины, составленный учением о пути достижения нирваны.

⁶² Mngon-rtogs-gyuan — тибетское название трактата Майтреи-Асанги «Абхисама-аланкара». Речь идет, по-видимому, о находке Ф. И. Щербатским санскритского оригинала «Абхисама-аланкары» в двух рукописях библиотеки Кембриджского университета, где он примыкал к тексту некой пражняпарамитской сутры и ранее не был опознан как самостоятельное сочинение (см.: *Stcherbatsky Th. Introduction. — Abhisamayālamkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra. The Work of Bodhisattva Maitreya. Ed., expl. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. 1. Leningrad, 1929, c. XI—XII*).

⁶³ «Абхидхарма-коша» («Вместилище абхидхармы») — труд Васубандху (IV—V вв.), отразивший высшие достижения буддийской философии на раннем этапе ее развития, породивший обширную комментаторскую литературу и лежавший в основе преподавания абхидхармы в монастырских «университетах» (даннид-дацанах) Тибета. О работе над ним Ф. И. Щербатского см. вводную статью.

⁶⁴ Яшодхара — по-видимому, имя автора комментария. По предположению Е. Д. Огневой, этот комментарий существует только в китайском переводе, почему тибетский переводчик и «не мог понять». Однако в соответствующих китайских каталогах, безусловно просмотренных по нашей просьбе Л. Н. Меньшиковым, обнаружить сочинение Яшодхары не удалось. Данжур — то же, что Танджур или Данчжур (см. выше, примеч. 55), второй из двух огромных сводов тибетского буддийского канона, включающий в основном литературу комментаторскую и вспомогательную по отношению к текстам, приписываемым Будде Шакьямуни и объединенным в первом своде — Канджуре.

⁶⁵ Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Серия II. № 1. СПб., апрель 1912, с. 70—75.

⁶⁶ В печатном тексте отчета, по-видимому, опечатка: «буддийской». Исправляем по соображениям логики, а также на основании сходных по смыслу фраз в других сочинениях Ф. И. Щербатского (например: *Buddhist Logic. Vol. II, c. V*).

⁶⁷ Джессалмир — город, в котором учитель Ф. И. Щербатского Г. Бюлер еще в 70-х годах XIX в. обнаружил крупное джайнское книгохранилище Брихадджиянакоша («Вместилище великого знания»), содержавшее и некоторые буддийские тексты на санскрите. До поездки в Индию Ф. И. Щербатской издал в «*Bibliotheca Buddhica*» текст одного философского сочинения, скопированный Г. Бюлером в Джессалмире: *Nyāyabindutīkātippanī*. Толкование на сочинение Дармоттары *Nyāyabindutīkā*. Санскритский текст с примечаниями издал Ф. И. Щербатской. СПб., 1909 (*Bibliotheca Buddhica*, XI).

⁶⁸ Бхандаркар Шридхар — индийский ученый, посетивший по стопам Г. Бюлера джессалмирское книгохранилище в 1904—1905 гг. (см.: *Bhandarkar Sh. Report of a Second Tour in Search of Sanscrit Manuscripts. Bombay, 1907, c. 12—13*).

⁶⁹ Бхандар (от санскритского *bhāṇḍagara*) — склад; хранилище; сокровищница.

⁷⁰ Хемачандра — выдающийся джайнский писатель XII в., автор грандиозного труда «Жизнеописания джайнских патриархов», вобравшего сведения из многих сочинений предшествовавшей джайнской традиции.

⁷¹ Бхандаркар Рамакришна Гошал (1837—1925) — основоположник индийской национальной исторической школы, собиратель рукописей, блестящий знаток санскрита и праkritов, древнеиндийской литературы и религиозно-философской традиции.

⁷² Удайна — философ школы ньяя, живший в XII или XIII в. и полемизировавший с буддистами. Найдены Ф. И. Щербатским рукописи его сочинения, являющегося комментарием на работу другого крупного

представителя ньяи, Вачаспатимишры, «Ньяя-вартика-татпарья-тика» (XI—XII вв.), исключительно ценны своей древностью, близостью времени их исполнения ко времени создания текста.

⁷³ В конце XIX — начале XX в. сенсацией мирового востоковедения стали находки на древних городищах в пустынных местностях Восточного (Китайского) Туркестана буддийских рукописей на санскрите и некоторых местных (тохарский, хотанско-сакский и др.) языках. Многие из них были собраны трудами русского консула в Кашгаре Н. Ф. Петровского, другие добыты специальными экспедициями: английскими — А. Стейна, немецкими — А. Грюнведела и А. Ле Кока, французскими — П. Пеллиу, японскими — К. Отани, русскими — Д. Клеменца (1898), М. М. Березовского (1906—1907) и С. Ф. Ольденбурга (1909—1910; 1914—1915).

⁷⁴ Дурбханга (или Дарбханга) — область на севере Бенгалии, соответствующая исторической области Видеха, которая называлась также (по своей столице) Митхила.

⁷⁵ Древняя Митхила (или Видеха; см. предыдущее примечание) уже в Упанишадах и эпосе характеризуется как арена религиозно-философских дискуссий при дворе царственного мудреца Джанаки. Отсюда родом основатель джайнизма Махавира, а впоследствии — многие философы, главным образом представители ньяи (например, Гангеша). Традиционное обучение философии ньяи дожило здесь до новейшего времени.

⁷⁶ «Миманса-шлока-вартика» — сочинение крупнейшего представителя системы миманса Кумарилы (VII—VIII вв.), в значительной мере посвященное полемике со школой «буддийской логики» Дигнаги и Дхармакирти.

⁷⁷ Прабхакара — ученик Кумарилы, реформатор системы миманса, испытывавший сильное влияние буддийских учений.

⁷⁸ «Ньяя-бхашья» — старейший комментарий на базовые сутры системы ньяи, принадлежащий Ватсьяяне (V в.).

⁷⁹ «Ньяя-вартика» — сочинение представителя системы ньяи Уддьяотакары (VI—VII вв.), полемизировавшего с буддистом Дигнагой.

⁸⁰ «Ньяя-вартика-татпарья-тика» — логический трактат ньяйика Вачаспатимишры (XI—XII вв.), в котором содержатся ссылки на труды буддистов — Дигнаги и Дхармакирти.

⁸¹ Исправляем здесь явную опечатку («буддист-хиньянист»). И Уддьяотакара и Вачаспатимишра полемизировали из буддистов исключительно с представителями махаяны (см. два предыдущих примечания).

⁸² Гангеша — основатель поздней («новой») ньяи, живший в XII в.; основное сочинение — «Таттва-чинтамани».

⁸³ Здесь сформулирована главная и подлинная причина, по которой Ф. И. Щербатский писал все свои основные работы 20—30-х годов на английском языке (разумеется, авторы упоминавшейся во вводной статье рецензии-доноса утверждали, что Ф. И. Щербатский писал по-английски для того, чтобы скрыть от советской общественности свои «реакционные» философские и политические взгляды). И вообще английский давно является языком мировой индологии. У нас же в стране сама мысль о том, что работы востоковедов следовало бы хоть в некоторых случаях издавать на английском, и до сих пор нередко воспринимается как нелепая и едва ли не кощунственная.

⁸⁴ Дарджилинг — город на крайнем севере Западной Бенгалии, близ границ с Непалом и Бутаном. Благодаря своему относительно прохладному климату Дарджилинг в жаркие месяцы становится главным центром научной и культурной жизни для восточных областей Индии.

⁸⁵ Далай-лама, только в конце 1909 г. вернувшийся в Лхасу, которую покинул в 1904 г. из-за приближения англичан, уже в 1910 г. вынужден был, после того как в Тибет вступили китайские войска, снова бежать, на сей раз — в Индию. Вернуться в Лхасу он смог лишь в 1913 г., когда китайские войска оставили Тибет после вспыхнувшей в Китае революции и падения маньчжурской династии Цинь.

⁸⁶ Об Азиатском обществе см.: *Серебряный С. Д.* Азиатское общество (Калькутта). — Народы Азии и Африки. 1987, № 6, с. 122—129.

⁸⁷ Цзонхава — реформатор тибетского буддизма, основавший в XV в. «желтошапочную» секту (Гелугпа). Азиатский музей Академии наук (основан в 1818 г.) — старейший в России востоковедный центр; собрание рукописей Азиатского музея сейчас образует часть Рукописного фонда Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР.

⁸⁸ Гедин Свен (Sven Hedin, 1865—1952) — шведский ученый и путешественник, исследователь Китайского Туркестана и Тибета.

Вступительная статья, составление и примечания Я. В. Василькова

ОДНАЖДЫ, БЛУЖДАЯ...

Черными вереницами прочерчивают небо дикie гуси. На деревьях видны опустевшие гнезда. Отяжелели горы.

Неподалеку от моего родника я набрел на яшмовую флейту, ту, что ты потеряла летом. Высокая трава мешала нам ее отыскать. Но вот трава завяла, и флейта засверкала в закатном солнце...

Я подумал о нашей с тобой любви, которая так долго была погребена под нашей нерешительностью.

Шэн Уцянъ (ок. 1879)

БЛАЖЕНСТВО ЛЕТНЕЙ НОЧИ

Все дальше оставляем позади себя голубые горы, а месяц идет за нами. Тяжелеют рукава от росы. Оборачиваемся, чтобы окинуть взглядом простор, но белый туман уже затопил поля.

Рука в руке стоим у изгороди сельского дома, где нас ждут друзья.

Идем тропинкой, обсаженной бамбуком. Он ласкает нас прикосновениями.

И вот мы все вместе. Какое счастье! Мне наливают доброго вина. Пою песню Ветра в Соснах. И со мною вместе поют соловьи, лягушки и насекомые.

Ли Бо (701—762)

УПРЕК РОЗЕ

В горах началось кружение палых листьев. Давай поднимемся на самую вершину этой башни. В этой стороне, где море, мы увидим серые тучи, раздираемые ветром, и тотчас ощутим всю силу осенней тоски.

Татарские орды кишат на границе Гоби. Возвращается ханский посол. Проезжает заставу Юймэнь. Свидимся ли с теми, кого призывает война?

Зачем благоухаешь, осенняя роза?

Ли Бо

О МУЗЫКЕ

Невинность сердца — наш любимый цветок. Музыка — аромат этого цветка.

Ли-цзи (II—III вв. до н. э.)

УЕДИНЕНИЕ

Я давно не выхожу отсюда, и потому все уже, верно, забыли меня. Живу в покое и тиши. Много ли времени утекло? Должно быть, года два или три: вон сколько потемневших листков со стихами скопилось на столе, а мальчик мой уже говорит.

С жалостью думаю о ближних, закабаливших себя погоней за славой или богатством. Спрашиваю себя — что будет им со всего этого в могиле?

Улыбка малыша дороже мне всех сокровищ мира. Когда же удастся написать несколько хороших строк, чувствую такую умиротворенность, какой никогда не знал император пяти рек.

Бо Цзюйи (772—846)

ПОЭТ ВСТАЕТ ПОЗДНО

Просыпаюсь от щебета птиц на деревьях. Солнце уже прогрело оконные ставни. Потягиваюсь и снова закрываю глаза. Укрыт я тепло. Подушка мягка.

Вот та блаженная минута, когда я ни о чем не думаю. Даже не знаю, стар я иль молод. Даже не представляю, где, в каком краю стоит эта кровать.

Мне кажется в эти мгновенья, что семи отверстий моей головы нет вовсе и что моя жена, которая вот-вот войдет, примет меня за большую личинку бабочки, которая ждет весну.

Бо Цзюйи

ТРУДЫ

Каждый день, подремав после обеда, выпиваю две чашки чая. Потом отправляюсь на прогулку в мой сад. Весной болтаю с девушками, собирающими ромашки на соседнем лугу. Летом наблюдаю, как ласточки на лету купаются в реке. Осенью защищаю от туманов мои хризантемы. Зимой зеркальцем посылаю солнце нетерпеливым анемонам, забравшимся в плохие места.

Иногда креплю лютню меж ветвей, доверяя ветерку заботиться о дрожании ее струн. И тогда звучит нежнейшая музыка, которая не стоит мне ни малейших усилий.

Бо Цзюйи

ПЕСНЬ ЛО ФУ

Солнце, показываясь из-за горизонта, освещает наш дом, наш светлый дом в краю Цинь.

В краю Цинь живет прекрасная девушка, прекрасная девушка по имени Ло Фу.

Ло Фу обаятельна и мудра. Ло Фу, прилежная в разведении шелкопряда, не страшится дальних дорог, собирая тутовые листья.

Отправляясь за тутовыми цветами, Ло Фу причесывается по-японски. Она вдевает в уши круглые жемчужины, наряжается в два платья, желтое и розовое, и берет с собой небольшую корзину, украшенную плетеньем из синего шелка.

Однажды на южной дороге Ло Фу повстречал правитель области. Остановив четверку своих коней, он сказал начальнику стражи: «Спроси эту красавицу, как ее зовут и сколько ей лет».

Ло Фу ответила на это: «В краю Цинь живет молодая девушка, зовут ее Ло Фу, и нет ей еще двадцати. Но не столь уж она и юна, ведь ей исполнилось шестнадцать».

Правитель области сказал начальнику стражи: «Спроси эту красавицу, не захочет ли она сесть в мою коляску».

Потупив очи, Ло Фу отвечала: «Неужто у правителя нет любящей жены? Ждет Ло Фу жених в краю Цинь».

Безымянный автор (ок. 600)

ПОСЛЕДНЯЯ ПРОГУЛКА

Красный тюльпан, что я преподнес, ты уронила в пыль. Я поднял его. Он стал белым.

В эти мгновенья снегом осыпало нашу любовь.

Шэн Уцянь

ПАВИЛЬОН МУЗЫКИ

Музыкантки ушли. Сирень, забытая в яшмовых вазах, склонилась к лютиям и, кажется, все еще слушает.

Шэн Уцянь

ПАВИЛЬОН АРОМАТОВ

Когда бы я открыл этот яшмовый флакон со знаменитыми благовониями, их сильный запах встревожил бы тебя.

Когда я ласкаю тебя, о моя янтарная шалунья, не выдыхай своих любовных мыслей.

Шэн Уцянь

ПАВИЛЬОН ШЕЛКА

Раз уж остановила зима водопады и сорвала листья с коричневых деревьев в саду, раз уж лишились мы, и надолго, малиновок, бабочек и пионов, то отправимся в Павильон Шелка, где мерцают ручьи среди деревьев, облюбованных птицами и цветами.

Чтобы ты слышала щебет вышитых малиновок, я спою для тебя песнь Пробуждения Весны, и тебе останется лишь закрыть глаза, чтобы очутиться на берегу Чанхана в третий день третьей луны.

А если ты заснешь... Тогда я поцелую тебя, но так осторожно, что покажется тебе, будто коснулись щек твоих трепещущие крылья мотылька.

Шэн Уцянь

ПАВИЛЬОН ПОЭЗИИ

Цветущая ветка персика в ее окне.

Шэн Уцянь

ПАВИЛЬОН ГРУСТИ

И днем и ночью здесь танцуют самые красивые женщины империи, звучат самые веселые напевы.

Когда хмель валит всех с ног, я отодвигаю чашу с вином, беру кисточку, золотые чернила и начинаю писать поэму, полную печали, и мои письма выходят очень похожими на эти розовые тела, устилающие мраморный пол зала.

Шэн Уцянь

СЛАВА

Вместо ремешка шлема у воина из Чжао обыкновенная конопляная бечевка, зато седло, шитое золотом, так и сверкает на хребте его коня, и, когда он мчится ночью, кажется, что видишь летящую звезду.

Чтобы настичь врага, воин из Чжао, не колеблясь, проскачет тысячу ли. Завершив бой, он смеется богатырским смехом и едет на новую битву...

Как его имя? Куда устремляет свой путь? Неизвестно.

Благоуханием славы веет от могилы воина из Чжао. И все же пусть не будет это упреком вам, мудрецы и поэты, чья жизнь проходит возле окна за книгой, как у автора «Тай сюань цзин».

Ли Бо

НАША ЛОДКА БЫСТРО ПЛЫВЕТ...

Наша лодка быстро плывет по тихой реке. За огородами, что тянутся вдоль берега, вижу голубые горы и белые облака.

Подруга моя дремлет, уронив руку в поток. Бабочка села на ее плечо, взмахнула крыльями и улетела. Долго провожаю ее взглядом. Она направилась в сторону гор Наньшань.

Но бабочка ли то была? Не сон ли это, привидевшийся моей подруге?

Шэн Уцянь

МИЛОСТИВОЕ НЕНАСТЬЕ

Я проклинал дождь, барабанивший по крыше и мешавший уснуть. Проклинал ветер, разорявший мой сад.

Но ты пришла! И я возблагодарил дождь, когда ты снимала промокшее платье, и возблагодарил ветер, задувший лампу.

Шэн Уцянь

СЧАСТЬЕ

Я стар, и нет во мне уже ни к чему любопытства. Впрочем, я не слишком-то мудр, и мысли мои никогда не обгоняли моих

ног. Знаю только мой сосновый лес, куда вот и возвращаюсь.

Голубые лунные пальцы ласкают мою лютню. Ветер, разгоняющий тучи, хочет развязать мой пояс.

Вы спрашиваете, в чем наивысшее счастье здесь, на земле. В эту минуту — слушать песенку маленькой девочки; она удаляется по тропинке, спросив у меня дорогу.

Ван Вэй (699/701—759/761)

ЦВЕТОК ПЕРСИКА

Розовый цветок персика сорвав, я преподнес любимой, чей рот так мал и так розов, как персиковый цветок.

Чернокрылую ласточку взяв из гнезда, я преподнес любимой, чьи брови так похожи на ласточкины крылья.

Но прошел день, и завял персиковый цветок, и ласточка выпорхнула в окно, смотревшее на Голубые Горы.

Но уста любимой розовы, как и прежде, а ее черные брови и не думают улетать.

Цзе Це

МНЕНИЕ В ДВУХ СЛОВАХ

Откажись от познания, и беспокойство оставит тебя.

Дао дэ цзин

ПОЭТ ОПЕЧАЛЕН НАВОДНЕНИЕМ

Ледяной ветер с гор Ушань вырывает деревья. Неумолимая вода прибывает с каждым днем. Не различить уже ни гор, ни равнины. Все затопили туман и вода.

Но еще цветут мои последние хризантемы. Если будешь проплывать мимо, Юн Си, останови лодку возле моего сада и взгляни на них. Теплота их цвета согреет твои думы.

Ду Фу (712—770)

ТОСКА

А еще я помню счастливую долину Кунью, где голубые вершины Чжуннань смотрятся в тихие воды Мэйпи. Там собирали такой урожай риса, что и жаворонки имели свою долю. Птица Фэнхуан спокойно старилась в своей просторной роще, а юные девушки гуляли с нами среди коричневых деревьев.

Уже сам император удостоил мою скромную кисть своим признанием. Знаменитые поэты были моими друзьями. Вечера мы проводили на барке, и в ночи, полной любви, плыли наши песни.

Ду Фу

БЕЛАЯ ЦАПЛЯ

Этот большой ком снега оказался цаплей, отдыхающей на сияющем озере.

Замерев на краю песчаной отмели, белая цапля наблюдает Зиму.

Ли Бо

МОЕ ПЛАТЬЕ

Платье мое сшито еще в те времена, когда был жив государь из династии Цинь. Столько красавиц надевало его для танцев, что складки до сих пор хранят гармонию очертаний, и столько дуновений коснулось его, что стало оно прозрачным, словно крылья мотылька.

Се Линъюнь (385—433)

ПРАЗДНИК ДВУХ ЗВЕЗД

Вот она — седьмая ночь седьмого месяца! По соломенному мосту, устроенному сороками, Пастух переходит Млечный Путь. Пряха, дожидавшаяся его целый год, льет дрожащие огни.

Сегодня утром прошел дождь. Не их ли слезы радости то были?

Великая молитва возносится с террасы, где собрались молодые женщины и девушки, завидующие счастью Пряхи и Пастуха.

В эпоху Тан праздник этот встречали со всем великолепием. Государевы избранницы пели среди цветов, фруктов, свечей и благовоний, приносимых в дар небесной Паре.

А сегодня ничего, кроме страстной молитвы несчастных... Но как прекрасен этот неувыдающий дар!

Вэй Фэнцзай (1803—1871)

ОБНОВЛЕНИЕ

Будь я деревцем или травой, сладкий приход весны ощущался бы мной. Но я человек... Удивительно ли, что я радуюсь?

Безымянный автор (1005)

К ДРУГУ

Чтобы отблагодарить тебя за присланные стихи Цу Цзяляня, плюю эти несколько листочков чая. Я сорвал их с куста в том монастыре, что расположен на горе Омэй.

Это самый знаменитый чай империи, как ты — самый знаменитый ее поэт.

Постарайся достать небесно-голубую вазу из Нисинь. Наполни ее водой из снега, собранного на восточном склоне горы Суншань в час, когда солнце начнет всходить. Поставь вазу на огонь из кленовых веток, уложенных на старый мох, и дождись, когда вода начнет смеяться. Затем налей ее в чашку «хуань-ча», положив туда несколько листочков чая; накрой чашу лоскутом белого

шелка, сотканного в Хуашань, и жди момента, когда в комнате твоей разольется аромат, равный аромату садов Фэньло.

Поднеси чашу ко рту и закрой глаза. Вот ты и в Раю.

Ван Цзи (723—757)

БЛАЖЕНСТВО

Весной листья орхидеи ниспадают, словно волосы. Летняя луна скользит по небу особенно легко. Осенью коричные цветы белы. Зимой звучат стихи возле лампы.

Я совершенно доволен моей жизнью. Порою мне хватает того, что смотрю на камень или слушаю ветер.

Нет, я не влюбленный. Цветок не станет ароматнее, если его сорвет красавица.

Чжан Цзюлинь (673—740)

РУИНЫ СУТАЙ

Кустарником проросли дворцовые руины. И сейчас луна в реке Сипзян — единственная танцовщица в залах, где порхало столько красавиц.

Ли Бо

ДЕРЕВЕНСКИЕ НОВОСТИ

— Что? Ты идешь из моей деревни? Так рассказывай же скорее обо всем, что случилось там со дня моего отъезда...

— Слива твоя зацвела, а вот тростник, что ты посадил на берегу малого пруда, съела чья-то коза.

Ван Вэй

ЗИМНЯЯ НОЧЬ

Потрескивание бамбука рассказывает мне о снегопаде.

Бай Юйцзи (1621—1657)

ДВОРЕЦ В РУИНАХ

Мчится, грохочет поток, завывает ветер в соснах, крысы, завидев меня, бегут и прячутся под старой черепицей. Кто он, приказавший некогда выстроить дворец, от которого остались лишь эти руины на склоне крутой горы?

Голубоватые языки пламени перебегают по голой земле, слышатся стоны и хрипы... Это Десять Тысяч голосов природы, сойдясь в диком концерте, вторят осеннему отчаянью.

Хозяин этого дворца имел прекрасных танцовщиц, а сейчас они — холодная пыль. Имел колесницы и воинов. Ото всего былого великолепия, ото всей былой славы — что осталось? Мраморный конь, в траве лежащий.

Бесконечную грусть, охватившую меня, хочу выплеснуть в строфах поэмы, но мешают слезы, и кисть в руке дрожит.

Ду Фу

ПЕСНЯ

Слышится песня... Это нищий. Уж если поет даже он, этот старик, никогда ничего не имевший, то почему стонешь ты, владелец столько прекрасных воспоминаний?

Ду Фу

НОКТЮРН

Равнодушная, с лютней в руке, она подняла жемчужные занавески, чтобы впустить в комнату весеннюю свежесть, но увидела луну, и тотчас вошла печаль.

Подперев лицо ладонью, зачарованно смотрит она в залитый лунной голубизной сад, где когда-то слышала слова любви.

Ван Чанли (ок. 756)

ОБНАЖЕННАЯ

Отправляясь на свидание с женихом к большой иве на берегу реки, она надела два самых красивых своих платья.

Солнце начало садиться, но влюбленные все еще вели нежную беседу.

Вдруг она поспешно встала, смутившись, что на ней уже не было ее третьего платья — тени ивы.

Ли Чжуанцзя (1703—1774)

ПОЭМА О ПЕЙЗАЖЕ ХУДОЖНИКА ВАН ЦЗЯ

Как! Целых десять дней писать гору, а потом еще столько же — скалу? Да, кропотливо трудится истинный художник! Спешка неведома Ван Цзяу.

Это гора Куньлунь! Я сразу узнал ее!.. А это город Балин... Мне слышен гомон его улиц. А вот озеро Чжунлин, устремившееся к великой реке Цзян, чье серебристое течение теряется далеко вдаль. Деревья стонут на ветру, громоздятся тучи. Приближается буря. Успеет ли добраться до берега вон тот отчаянно гребущий рыбак?

Удивительная картина! На двух пядях бумаги разместилась тысяча мест нашего края. Когда бы я смел, то оторвал бы чуток... Мне хватило бы царства У и провинции Сун.

Ду Фу

В ГОРАХ У ВЕСЕННЕГО ИСТОЧНИКА

Распустив пояса, распахнув одежды навстречу свежему ветру, мы поднимались по скалистой тропинке, которая привела нас к Весеннему Источнику.

Расселись на циновках, разостланных слугами вблизи Источника, и стали слушать шум сосен. Аромат лилий смешивался с ароматом вина, лившегося щедро.

Когда тени удлинились и меж деревьев стал подниматься вечерний туман, беседа наша умолкла: пастушеские флейты в горах начали свою переключку.

Ван Бо (647—675)

КОРАЛЛ

Вот куст без листьев и цветов. Ни камень, ни яшма. Кто же прислал его нам?

А в тебя, возлюбленная моя, кто вложил это бесчувственное сердце?

Вэй Инъю (735—830)

ГОРНЫЙ ХРУСТАЛЬ

Если посмотришь на луну сквозь излом горного хрусталя, увидишь только воду. Кто же прислал нам этот прозрачный камень?

А тебе кто дал эти слезы, сквозь которые ты смотришь на меня и не видишь, как я растроган?

Вэй Инъю

ВОСЕМЬ БЕССМЕРТНЫХ ПЬЯНИЦ

Всегда верхом, Хэ Чжичжан производил впечатление гребущего веслами. Однажды вечером, будучи много хмельнее обычного, он свалился в колодезь, где, я думаю, спит по сю пору.

Жу Ян непременно опорожняет три кувшина, прежде чем приступает к делу. Встретив повозку с зерном, он забывает обо всем на свете и идет следом, разглагольствуя с возницей о загадках брожения риса.

Министр Ли Шичжи готов осушить сто рек. Он с легкостью расстается с десятью тысячами цзиней и говорит, что хоть сейчас отдал бы приказ казнить купцов, торгующих сомнительным вином.

Когда Цзун-чжи вливает в себя бутылку вина, видны лишь белки его глаз... Вдруг грохот! Это Цзун-чжи лежит на земле, словно дерево, выдранное с корнем.

Благочестивый Су Цзинь никогда не выпивает перед статуей Будды. Но если он начинает пить за стенами монастыря, то возвращается не иначе как на плечах милосердного прохожего.

Выпив свою обычную норму, Ли Бо вдохновляется на триста стихотворений. Однажды, когда он дремал в погребке Чанъани, император прислал ему приказ явиться во дворец. «Передайте императору,— ответил Ли Бо,— что я играю с богами».

Чжан Сюй, одолев три чаши, водит кистью с невообразимой виртуозностью. В такую минуту, войди к нему хоть все земные цари, он и бровью не поведет.

Пять больших кубков приводят Цзяо Суя в состояние высочайшего подъема. В эти минуты красноречие нашего друга поражает всех, кто его слышит.

Хотя временами я и отдаю им должное, все же отнюдь не принадлежу к обществу этих знаменитых людей. Частенько я пьян от одного-единственного лунного луча.

Ду Фу

В СЕМИ СЛОВАХ

Когда явились благоразумие и торопливость, родился великий обман.

Конфуций (551—479 гг. до н. э.)

ПОЭТ СМЕКАЛИСТ

Вот и пора белой росы! Все лето я не скашивал траву в моем дворике, чтобы теперь по утрам, еще лежа в постели, любоваться самым колдовским пейзажем из тех, что придумывает осень. А еще смотрю на ползущие тучи и пишу стихи на банановых листьях.

Вэй Инъю

ПРАЗДНИК КУПЕЛИ БУДДЫ

Словно огромный факел в благочестивой ночи — каждый монастырь в канун восьмого дня четвертого месяца.

Бонзы в серых одеяниях стоят коленопреклоненные пред образом Будды. Аромат молитв насыщает воду, стекающую по золотым статуэткам.

С неясной тревогой смотрят новообращенные на три пирамидки чира, пропитанного ладаном, которые настоятель возложит на их бритые головы, где они медленно сгорят.

Вэй Фэнцзай

ВО ДВОРЦЕ ВЭЙ

Я смотрел на сверкание перстней юной женщины, сидевшей на террасе Бронзовых Птиц и подводившей брови. Красное платье переливалось на солнце.

Вошел посланец, сказал, что государь ждет ее. Тронула благовоениями плечи, колени и встала.

Цуй Гофу (854—902)

ТЕНЬ АПЕЛЬСИНОВОГО ЦВЕТКА

Одна в своей комнате, юная девушка вышивает шелком цветы. Вдруг она слышит далекую флейту... Дрожь охватывает ее. Чудится ей, что это юноша признается ей в любви.

Сквозь бумагу окна тень апельсинового цветка падает на ее колени... Закрывает глаза. Чудится ей, что чья-то рука приоткрывает ее платье.

Дин Дуньлин (772—845)

СЕМЬ КАРТИНОК, НА КОТОРЫХ УЛЫБАЕТСЯ МОЙ МАЛЫШ

I

Взлет

Самые первые свои шаги ему удалось сделать лишь с апельсинами на ладонях.

Легче опираться о ветер кусту, отягченному плодами.

II

Его песенка

Чтобы заснуть, он поет. Склонившаяся над ним мать бранит его. Но ведь он хочет сначала убаюкать свою песенку.

III

Два пленника

Наконец-то он обнаружил, что его яшмовая лягушка прячется за дверью.

Он пошел запирать ее в клетку, где уже щебетала его птица.

IV

Огонь

Подобно хищникам, живущим на горе Гаошань, он боится только огня. Самая слабая искорка пугает его.

И вот, пытаясь напугать искорку, он кричит на нее изо всех своих сил.

V

Зеркало

Он ищет мать, которая куда-то вышла. Приподнимает циновку. Наконец ищет ее в зеркале.

Он топочет от радости! Он так похож на мать, что уверен, будто в зеркале отыскал ее.

VI

Картинки

Он уже умеет подражать лаю собаки, мычанию коровы и икотному крику осла. На картинках, которые я ему показываю, он сразу узнает животных, которых называет их голосами.

Он так красив, что люди и звери на картинках замирают.

VII

Ненужное паломничество

Путешественники восторгаются красотой снежных сумерек в Хуашань, музыкой вечерних звонов в монастыре Утянь, красками неба в Цзудзян, очарованием дождливой ночи в Аотай.

Но мне ни к чему в Хуашань: тело моего малыша так же розово, как снег, облитый солнечным закатом; ни к чему мне и в Утянь: голос моего малыша волнует сильнее монастырских звонов; ни к чему мне и в Цзудзян: все небо, омытое ветром, нахожу в его взгляде... Но вот в Аотай, быть может, отправлюсь, чтобы вновь пережить волшебство той дождливой ночи, когда с преданнейшей из женщин мы дали жизнь ребенку, ставшему для меня двенадцатым чудом Поднебесной.

Шэн Уцянь

ВЕЧНЫЕ ЗНАКИ

Сочиняю стихи. Поднимаю голову и вижу в окне колышущийся бамбук.

Он шумит, как родник. Небо — голубое.

Знаки, которые я пишу кистью, похожи на бутоны сливы, рассыпанные на снегу.

Аромат маленьких апельсинов из Цзяннани улетучивается, если держишь их в руке слишком долго.

Розам необходимо солнце, женщинам — любовь.

Знакам, которые я пишу, необходим лишь шум бамбука, а он — вечен!

Ли Бо

ПОЭМА ПУТНИКА

Когда ветерок вздымает твои шелковые платья, ты схожа с богиней, одетой в облако.

Когда идешь, цветы шелковицы лакомятся твоим ароматом. Когда несешь сорванную сирень, она дрожит от упоенья.

Золотые браслеты обнимают твои запястья. В поясе твоём сверкают голубые камни. В волосах твоих свила гнездо яшмовая птица. Розы щек твоих отражаются в больших жемчужинах твоего ожерелья.

Когда ты смотришь на меня, я вижу струящуюся реку Янь.

Когда ты говоришь со мной, я слышу шепот ветра в соснах моей родины.

Когда в сумерках тебя встречает всадник, то думает, что это уже рассвет, и мгновенно осаживает коня.

Когда нищий видит тебя, он забывает о голоде.

Безымянный автор (ок. 324)

БЕЗУМНЫЙ

Он удалялся в ночь, отчаянно воздевая руки. Со стороны казалось, что он срывает звезды.

Шэн Уцянь

ГРУСТНАЯ ПРОГУЛКА

В озере Наньху колыхнется осенний месяц, плавающий в зеленой воде.

Плеск моего весла спугнул любовную песню кувшинок, которую они пели месяцу.

Ли Бо

ОЧАРОВАНИЕ

Моя лодка легка. Наблюдаю за рекой. В небесах блуждают облака.

Вода — тоже ясная ночь. Когда на луну набегает туча, я вижу ее набег в реке, и кажется мне, что я плыву в небе.

Думаю о милой, которая вот так же смотрится в мое сердце.

Ду Фу

ТАНЕЦ БОГОВ

Душу вложил я в песню и спел ее людям, но они лишь смелись!

Тогда, взяв лютию, высоко в горы я поднялся, чтобы для богов спеть песнь, которую не поняли люди.

Заходило солнце. И в ритме моей песни танцевали боги на плывущих по небу красных тучах.

Ли Бо

ПУСТАЯ КОМНАТА

Когда в этой комнате жила красавица, здесь всегда были цветы. Красавица ушла, и ложе не ждет ее.

Ушла три года назад, но аромат ее еще здесь.

Три года! Листья падают от отчаянья.

Ли Бо

ДИКИЕ ЛЕБЕДИ

Всю ночь безумствовала буря, раздувая костер моей боли.

На рассвете я вошел в беседку, где когда-то дожидался любимой.

Дождь все еще лил. Река несла деревья, вырванные с корнем. Пионы в саду, измученные схваткой с непогодой, не могли подняться.

Два диких лебедя приплыли к беседке почистить свои перья. На них-то и упали мои слезы. Пусть унесут их любимой.

Ли Илань (806—832)

ЗАХМЕЛЕВШАЯ ТАНЦОВЩИЦА

Ветерок ласкает кувшинки, чье благоухание наполняет дворец, вознесшийся посреди озера.

Захмелевшая Ли Сы танцует. Вдруг, покачнувшись, она оперлась о белое яшмовое ложе и усмехнулась.

Ли Бо

ПРИДВОРНЫЕ ДАМЫ

На террасе — две молодые женщины, нежно прильнувшие друг к другу. Зной изнурителен. Сад пуст. Дворцовые двери затворены. Благоухание цветов окружило юную нежную пару.

Одна из них хочет доверить подруге свою заветную тайну, ставшую восторгом и отчаянием ее жизни. Безмолвие благоприятствует. Ароматы пьянят. Можно начать.

Но вдруг на дереве она видит попугая с круглыми, гневными глазами.

Она смотрит на него, вздыхает и говорит совсем о другом.

Ду Синьюй (671—715)

НОЧЬ ВОЗЛЕ МОНАСТЫРЯ ТЯНЬЧЖУ

Гора была укрыта соснами и опоясана снегами. Но все же мне удалось отыскать узенькую тропинку, ведущую к монастырю.

И вот прославленный храм внезапно открылся моему взору. Его павильоны казались огромными ирисами, цветущими в пустоте.

Вечерний ветер относил пение бонз к Ханчжоуфу. Звонил колокол. Гремящий водопад извергал свой снег в хаос скал.

Душа моя вдруг разорвала свои путы и вознеслась в сферы, где светит Созвездие Четырех Благородных Истин.

Рассвет застал меня врасплох — прислонившимся к дереву, с лицом, залитым слезами

О кедр, сосны и скалы, видевшие когда-то Го Сяня и Ю Ши, — как попрощался с вами умиротворенный паломник!

Тао Хань (713—742)

ЧУЖЕЗЕМКА

Сегодняшней ночью, ночью осенней, подошли к острову Попугаев. Любовались луной, слушали ветер в соснах.

Внезапно, в порыве ветра, слышали напев, полный отчаянья. Он звучал с лодки.

Подплыли к этой барке. Белую, как снег, молодую женщину увидели на ее борту. Она стояла у мачты. По щекам ее струились слезы. Спутники мои спросили, отчего она плачет... Ничего не ответив, она низко опустила голову, заслонившись от нас хлынувшим потоком волос. И тогда мы увидели, что волосы у нее — золотые.

Бо Цзюйи

ТРИ ПРИНЦЕССЫ

На белом морском берегу в краю Цинь сидят три юные прекрасные принцессы. Глаза их, устремленные на горизонт, ищут корабль, тот, что увез бы их далеко-далеко, на остров, который должен быть и где женщин ждет счастье. Пуста морская голубизна.

На белом морском берегу в краю Цинь стоят и плачут три принцессы, уже не юные и не прекрасные. Пуста морская голубизна.

На белом морском берегу в краю Цинь, сгорбленные и немые, сидят старые принцессы. Они играют песком, посыпают им свои головы и думают, что песчинки — цветы. Пуста морская голубизна.

Ло Суфэн (III в.)

УЧИТЕЛЬ ТИХОЙ РАДОСТИ

Да живет в веках имя Шао Юна! Он сочинял поэмы и посылал их чрезмерно страстным любовникам, и поэтические строки убеждали их посвятить часть своего досуга выращиванию пионов.

А если вы заговаривали с ним? Он молчал. Лишь улыбался, указывая на цветок или на луну.

Хэ Жэньмэн (1362—1430)

ЗОЛОТОЙ ФАЗАН

Дремота одолела меня на рисовом поле. Ну и жара! Прекрасные колосья, в изнеможеньи, роняли рядом со мной зерна. Вброду на дереве снилась зима.

Мне же снился Рай. И был я легким-легким...

Вдруг золотой фазан, будь он неладен, возьми и взлети, а с ним улетел и мой сон.

И вот я бегу за луком. Пройдет пара минут, и этому фазану будет не до полетов. Я знаю, куда он сел...

Чжан Либо (1821—1870)

ПЕРЕД ЗЕРКАЛОМ

Освещенная луной, она замерла перед зеркалом.

Как овальная раковина, покрытая водорослями, она одета лишь распущенными волосами.

Вот повернула голову. Улыбнулась ветке цветущей вишни, с которой, медленно кружась, летят лепестки.

Чжан Суши (1428—1473)

НА ПОСТОЯЛОМ ДВОРЕ

Кто здесь меня знает? Никто. Единственный мой собеседник — эта лампа, а скрип двери — единственный голос, который слышу.

Год на исходе. Пройдена тысяча миль, но как же еще далеко я от родины. Сюда, тревоги мои! Сюда, страданья мои! Хочу подвести итог всей моей жизни.

Седеют волосы, морщины избородили лицо. Каким же красавцем застанет меня начинающаяся завтра весна!

Годы, что ушли, не перестают терзать мое сердце. Какие невзгоды готовит мне год грядущий?

Стольких друзей юности моей потерял я в пути! Но они-то хотя бы уже отстрадали. Покой нашел их.

Так вставай же, никчемный бродяга! Разве не для тебя возвращается эта весна, разве не для тебя распускаются розы? Что размечтался ты о смерти... Войди же в ласковейшую ночь года.

Падают лепестки сливы, они-то и осушат твои детские слезы.
Дай Шулунь

МОЯ ДУША ОСТАЛАСЬ ВО ДВОРЦЕ...

Душа моя осталась во дворце Пэнлай, чье величие затмевало гору Наньшань. словно исполинский лотос, фарфоровая его башня пронзала облака, и поэты собирали там росу небес.

На западе сверкало озеро Яо, на востоке возвышалась застава Ханьгуань, возле которой некогда рассыпалось красное облако, возвестившее о появлении Лао-цзы.

В садах Пэнлая я вижу, как, не переставая, колышутся опахала из фазаньих перьев, как сверкают чешуйки Золотого Дракона и вьются дымки возжигаемых благовоний.

В те времена я сидел перед Голубыми Воротами, распоряжаясь порядком торжеств, принимая знатных вельмож, принося жертвы четвертого дня первой луны. Завершив дела, я слагал стихи, и уже наутро их распевали девушки-музыкантки.

МОЯ ПОДРУГА

У Западных ворот города слышен смех юных девушек, трепетных и легких, словно весенние облака. Но что мне их чары: и за плотной занавеской моя подруга в белом своем платье — очаровательнейшая.

У Западных ворот города мечтают юные девушки, прелестные и свежие, как весенние цветы. Но что мне их благоуханье: и за плотной занавеской моя подруга в белом своем платье — благоуханнейшая.

ЦВЕТOK ДВОРЦА ХАНЬ

I

Унижение

Нераспаханной осталась земля на равнине, где татарский хан Байкран-Чаир сказал императору Гао-хуанди: «Я согласен заключить мир, если отдашь мне прекраснейшую деву Ханьского дворца».

Ханьский дворец славился красивейшими девушками империи, и Гао-хуанди поник головой. Ночью к нему пришло решение. Он отдаст Байкран-Чаиру лишь самый обычный цветок.

Однако, не ведая размера своих богатств, он опасался невзначай послать татарам знаменитый цветок, что навсегда покрыло

бы позором страну Хань. Он ждал совета от следующей ночи.

Солнце уже восходило. И тут бессмертные подали Гао-хуанди мысль написать портреты всех девушек Ханьского дворца. На каждом следовало поставить имя и возраст.

II

Радость

Эту весть гонец привез в Ханьский дворец. Тотчас разнеслась молва: император заказал портреты, чтобы выбрать ту, кто станет его женой в час победы.

Лучшие художники столицы, отдавшие свой талант на продажу, были завалены заказами. И что же произошло? Дочери богатых родителей оказались в более выгодном положении, нежели их бедные соперницы, вынужденные обратиться к живописцам заурядным.

В честь славного императорского решения был устроен праздник, по окончании которого всадники с портретами девушек дворца отправились в путь.

Император осмотрел картины, и выбор его пал на девушку по имени Чжао-цзюнь, чье лицо было некрасиво, а семья — незнатного происхождения.

Татарский хан согласился взять Чжао-цзюнь, и тогда император сказал: «Я велю ей приехать. Она станет твоей женой».

III

Отчаяние

Минуло пятьдесят дней, и она приехала. Но каково же было изумление императора! Портрет жестоко обманул. Чжао-цзюнь была невиданной красоты. Ослепленный, татарский хан увез ее, а взбешенный Гао-хуанди ринулся в свою столицу.

Напрасно пытался он успокоить себя тем, что приказал казнить незадачливого художника. Напрасно искал утешения в развлечениях. Не было спасенья от мысли, что он отдал предводителю татар цвет Ханьского дворца. В отчаянии обвинял он богов, людей и силы ада.

Однажды поутру, когда боль его была особенно остра, один из приближенных сказал: «Быть может, Байкран-Чаир не ценит сокровища, которым владеет. Вышли ему сто верблюдов, груженных золотом, изумрудами, жемчугом, благовониями, и проси отдать Чжао-цзюнь».

В тот же вечер сто верблюдов с благовониями, жемчугом, изумрудами и золотом вышли через Яшмовую заставу. Караван сопровождал посол, имевший наказ склонить Байкран-Чаира на этот необычный обмен.

IV

Смерть

Но Чжао-цзюнь царствовала над Байкран-Чаиром, как Байкран-Чаир царствовал над татарами, и посол вернулся назад со всеми богатствами, а Гао-хуанди плакал и сокрушался многие годы.

Однажды пришла весть, что цветка дворца Хань нет в живых. Сказочный караван снова миновал Яшмовую заставу, но на этот раз он шел просить тело Чжао-цзюнь, чтобы предать его родной земле.

Но Байкран-Чаир отвечал, что он не продаст умершей жены точно так же, как не продал ее живую, и что прах ее будет всегда покоиться в стране, царицей которой она была.

И Чжао-цзюнь спит в краю трав.

Безымянный автор (IV в.)

ПЕСНЬ ЛЮБВИ

Два цветка орхидеи — руки твои. Цветы магнолии — ступни твои. Два тюльпана — щеки твои. Капли коралла — уста твои. Два померанца из Цзяннани — груди твои. Благоухание весны — благоухание твое.

Сильнее, чем напев ветерка в свежих зелених ив, голос твой влечет. Сильнее ароматов пагоды, где воскуривают благовония, пьянит дыхание твое.

Ты прекраснее цветка абрикоса, облитого лунным сияньем. Ты — все цветы, все ароматы, все великолепие мира.

Когда я думаю о тебе, то не завидую и богам.

Чжэн Дужань (1598—1645)

СГОРЕВШИЙ ДОМ

Я хотел побывать в доме моего детства... Но там, где стоял он, лишь груду пепла нашел я.

Устав от слез, вошел я в лодку, надеясь в безбрежном море изжить свою боль.

В безбрежном море, в сапфирово-синей ночи, обращаясь к летней луне, на лютне сыграл я мотив, где рыдали моя боль и тоска.

Но луна тучами закрыла от меня свой древний лик.

Вернувшись на берег, я устремился к лесу. Но и деревья на этот раз молчали мне в ответ.

И тогда я понял, что счастье мое осталось погребенным под пеплом дома моего детства.

Вернувшись к морю, я собрался уже кинуться в волны, как вдруг увидел скользящую навстречу белую ладью, а в ней юную деву.

О ты, улыбнувшаяся мне, когда я так страдал! О ты, исцелившая меня! В твоём сердце выстрою я дом моего детства!

Чжэн Дужань

НАДГРОБНАЯ НАДПИСЬ НА ГОРЕ ФУ-ЦЗЮШАНЬ

Склонившись перед буддийской девой, столь милосердной к несчастным, я не прошу, чтобы позволила возродиться или укрыла в Раю, молю лишь уронить на голову мне одну из росинок, дрожащих на кончике ивовой ее ветви, так, чтобы стала я лотосом, и тогда, быть может, Он сорвет меня.

Безымянный автор (1015)

ПОСЛЕДНЕЕ ПУТЕШЕСТВИЕ

Готовлюсь к путешествию, но кисточки для письма не беру с собой.

Ухожу на поиски ответа, которого не нашел ни в пенье соловья, ни в улыбке женщины, ни в аромате розы.

Остаются вам мои песни. Укройтесь в них, когда безмолвие вселенной начнет подступать со всех сторон, когда ужас подойдет вплотную.

Я воспевал аромат розы, улыбку женщины, пение соловья и ни разу не начертал знака скорби.

Однажды вечером, в час любованья луной, которая взойдет над расцветшим миндалем, вспомните о поэте, чья скорбь была столь велика, что он отправился в путешествие в ту страну, из которой не возвращаются.

Шэн Уцянь

Составление и перевод с польского Н. Ф. Болдырева

Е. Б. Рашковский

«ДУША МОЛЧАНЬЯ»

(заметки о лирике Леопольда Стаффа)

Вот осень дождями струится по стеклам,
А я наблюдаю из комнаты теплой,
Как мокнут деревья, как улица мокнет...
Стеклянные капли ложатся на окна,
А воздух за окнами серый и блеклый...
Осенние капли все бьются о стекла ¹.

Когда-то звуки этих стихов определили будущую судьбу лодзинского гимназиста Юлиана Тувима: иного, кроме поэзии, не оставалось.

В нынешней же Польше эти стихи знает, пожалуй, каждый: Леопольд Стафф, 1878–1957...

В славянском мире Польша — страна с одной из самых богатых поэтических традиций. И это неспроста. Трудно представить себе польскую песню, польское поэтическое слово, не поняв, сколь огромную роль в их становлении сыграло взаимодействие народно-песенных стихий западного и восточного славянства; в искрящийся поток польской речи вошли элементы латыни, элементы языкового и поэтического опыта немецкого, литовского, еврейского народов. Почти что безоглядная галломания польских шляхтичей — вспомним ироническую строку Мицкевича — *A co Francuz wymyśli, to Polak polubi* ² — сказала еще с ренессансных времен на всей истории польской поэтической культуры.

Сам Леопольд Стафф, уроженец города Львова, выходец из ополяченной бюргерской чешско-немецкой семьи, был как бы живым воплощением польского слова и польского стиха как некоего непрерывного самотворения и самообновления в ходе взаимодействия с несхожими культурами мышления и речи.

На протяжении последних двух веков национальная поэтическая традиция была для поляков чем-то бóльшим, нежели просто традицией поэзии. Исторические события со времен разделов Польши до конца второй мировой войны ставили под вопрос само существование польской нации. Миллионы поляков уходили в изгнание, убивали друг друга, сражаясь в армиях враждующих государей и государств ³, отправлялись в ссылки, тюрьмы, концлагеря. Для многих людей национальная поэзия заменяла

на время или навсегда утраченную родную землю. Поэзия и оказывалась землей народа, душою которого, по словам Мицкевича, стало его скитальчество ⁴.

Трудно представить историю польской поэзии этого периода без характерных для нее черт надрыва, взвинченности, риторичности. Она действительно, как свидетельствует польская национальная гимнография, слагалась в «дыму пожарищ» ⁵.

Творчество Леопольда Стаффа являло собою удивительный контраст с господствовавшей тогда в польской поэзии романтической и риторической традицией. Современники считали его «классиком», «олимпийцем». Его ученик и биограф Мечислав Яструн, сам глубокий и оригинальный поэт, писал, что Стафф даже пропасть способен забросать цветами ⁶. Спокойный, любящий людей, приветливый в общении, он невольно поддерживал в современниках эту легенду. Но ведь и сам он, разделяя судьбу своего народа, проходил сквозь «дым пожарищ». Бедствия обеих мировых войн коснулись и его судьбы: дважды вынужденно покидал он свои города — Львов и Варшаву, — дважды сгорала его библиотека.

Другой большой поэт, учившийся у Стаффа, — Тадеуш Ружевич — говорил о нем: «В наши истерзанные времена он оставался цельным, среди крика — шепотом, среди неприязненности и предубеждений — ободряющей улыбкой. В годину небрежения он явился для многих поэтов глубоким чистым дыханием» ⁷.

В поэзии Стаффа нет надрыва, но есть высокая печаль.

* * *

На протяжении десятилетий Стафф много и самоотверженно переводил. С латыни, с итальянского, с французского. Когда в 1910 г. появился стаффовский перевод «Цветочков Святого Франциска», рецензировавший перевод крупнейший польский поэт-неоромантик Болеслав Лесьмян писал: «Перевод Стаффа — более всякого обычного перевода. Это — плод трудов по любви великой» ⁸. «По любви великой» работал Стафф и над переводами поэзии Востока. В начале 20-х годов выходят в свет переводы «Гитанджали» Тагора и «Китайская флейта», в 30-е годы совершается перевод Псалтири. Поэтические миры Индии, Ближнего и Дальнего Востока вводятся Стаффом в космос польской поэзии.

Отношения Стаффа с поэзией Ближнего Востока нетрадиционные. Образы, темы, семантика древнееврейской поэзии, запечатлевшие себя в текстах Ветхого и Нового Заветов, глубочайшим образом вживлены в польскую романтическую традицию. Библейские темы избранности, богооставленности, изгнания, распятия, чаяния воскресения пронизывают собою всю историю польской поэзии XIX—XX вв. Польская романтическая риторика строится на библеизмах.

А он подходит к библейскому поэтическому материалу по-своему, по-стаффовски. Краткое проникновенное речение, недосказанность, острый парадокс — вот что образует суть стаффовской библейской реминисценции. Для примера — небольшое стихотворение из цикла «Игольное ушко» (1927):

Тобой утешится скорбящий,
Отведает голодный хлеба,
Кто ищет — навсегда обрящет,
И в небе тот, кто жаждет неба.

Недосягаемый, незримый,
Не слышный здешними ушами...
Но и во тьме необоримой,
В тоске моей неисцелимой —
Неумолкающее пламя.

К своему Дальнему Востоку Стафф шел через Восток библейский — точнее, через обновленное в недрах собственного поэтического опыта видение библейского Востока. Высвободиться из-под власти романтического штампа, преодолеть инфляцию поэтического слова, сделать его строже, весомее, целомудреннее, и притом — сохранить и подкрепить силу и нежность славянской поэтической стихии: такую задачу ставил пред собою польский мастер. Вот начальные строфы стихотворения «Над водой» (сборник «Лебедь и лира», 1914 г.):

Ручейка полевого воды,
Воды, воды, в вашем звучанье
Различаю печаль природы —
Недосказанное молчанье.

С тихим звоном текущие воды,
Воды, воды полей туманных —
Как вы полны, светлые воды,
Сонным холодом первозданным!..

То, что в моем переводе — «недосказанное молчанье», в стаффовском оригинале — «душа молчанья» (*dusza milczenia*).

* * *

В 1922 г. в варшавском издательстве Мортковича вышла книга Леопольда Стаффа «Китайская флейта». Это — ни в коем случае не антология китайской поэзии, хотя размах поэстичности антологический — от отрывков из Ицзина, Шицзина, Лицзи, Даодэцзина до поэта XIX в. Шэн Уцяня. Это — перевод переводов, переводов из книги французского востоковеда Франца Туссена «Яшмовая флейта». Как настаивает строгий синолог Мечислав Ежи Кюнстлер, тексты стаффовской «Китайской флейты» — не переводы, но вольные переложения. Перед нами пусть не оригинальная в прямом смысле слова, но все же собственная поэзия Стаффа⁹.

Как и Туссен, Стафф воспроизводит китайскую поэзию средствами европейского перифмованного стиха. Такое воспроизведение потребовало от обоих поэтов особых усилий, особого мастерства, особых навыков работы с европейской (соответственно с французской и польской) поэтической стихией.

Традиционная китайская поэзия — не только словесное, но и изобразительное искусство. Чередование иероглифических изображений, слагающих собою поэтический текст, порождает игру образных ассоциаций. Последование образов должно быть динамичным, нетривиальным, но в нем должна быть глубокая психологическая и смысловая обоснованность. Это — нечто сходное с тем парадоксальным сочетанием внезапности и смысловой оправданности, которым отличается современное мастерство киномонтажа. Кинокадр как единица кинематографического повествования выступает в некотором смысле аналогом иероглифического слова-образа в старой китайской поэзии.

И Туссен и Стафф воспроизводят этот коренящийся в особенностях китайского языка и иероглифики образный строй китайской поэзии, отработав своеобразную технику стремительных ассоциативных скачков лаконичных образов-«кадров»¹⁰. В качестве примера такой техники можно привести переложение стихотворения поэта VIII–IX вв. Вэй Инъу «Коралл».

Итак, поэтический текст должен быть лаконичен и притом предельно насыщен образностью и смыслом. Слова должны падать, как тяжелые зерна. Отсюда — важность использования эллиптических конструкций, простых и назывных предложений, важность их умелой и расчетливой акцентировки в ткани стиха. Читатель найдет в подборке перевод стихотворения Шэн Уцяня «Павильон поэзии». Оно состоит из одного назывного предложения...

Далее, перелагая китайских поэтов, Стафф не мог не использовать одну драгоценную возможность, предоставляемую польским языком. Подобно латыни, польская речь благодаря богатству глагольных форм может обходиться без личных местоимений. И это придает поэтическому тексту вящую краткость и весомость...

«Китайские» переводы Стаффа — переводы, можно сказать, второй ступени. Переводы переводов. Поэтому трудно говорить об их строгом соответствии китайскому первоисточнику. Подобно тому как у истоков «Катая» Эзры Паунда — не столько китайская муза, сколько проблемы и заботы англо-саксонского поэтического слова¹¹, так и у истоков «Китайской флейты» — прежде всего проблемы и заботы поэзии польской. Вот стаффовский перевод из Ли Бо — «Гора Небесных Врат»:

Rzeka Ts'u, jak szabla, przecięła góry.
Ta dżонка złota, tam w dole, na rzece ... nie.
To księżyc wschodzący.

Река Цю рассекла,
словно саблю,
горы.
Внизу,
на водах реки —
золотая джонка.
Нет... Это месяц восходит.

Стремление отыскать лаконичное, емкое, лапидарное, — и, если даже, набравшись дерзости, вспомнить манифест наших «будетлян» — «самови-

тое» слово,— слово изощренное, несущее в себе самом и в сочетании с другими огромный потенциал изобразительных и музыкальных ассоциаций,— слово, богатое внутренней игрой эмоций и смыслов,— вот что означает условная «китаизация» стаффовской музыки¹².

Едва ли Стафф, работавший в начале 20-х годов над «Китайской флейтой», знал, что ему, признанному мастеру строгих форм и размеров, мастеру напевного стиха, суждено будет на склоне лет стать одним из создателей современного польского лирического верлибра и отчасти обновить поэтику польской традиционной лирической миниатюры.

Слово-намеки, слово-символ, слово-иероглиф. Слово, в которое глядится невыразимая внутренняя полнота Сущего. Именно такое понятие о слове и вошло в поэтический мир Стаффа в пору его работы над «Флейтой».

* * *

Обращение Стаффа к Дальнему Востоку — часть общеевропейского художественного процесса конца XIX — начала XX в. Обращение к тематике, образности и стилистике Дальнего Востока способствовало тогдашнему коренному обновлению европейских художественных языков. Процесс этот не миновал и польскую культуру. Станислав Выспяньский и группировавшиеся вокруг него художники «Молодой Польши» изучали японскую графику. В 1880 г. в Восточную Сибирь был выслан юный социалист Вацлав Сорошевский. Позднее благодаря своим фундаментальным исследованиям по сибирской этнографии он получил возможность посещения Японии, Монголии, Маньчжурии, Китая и Кореи. Через Сорошевского дальневосточные темы прочно вошли в круг польской художественной прозы.

Но дальневосточные связи польских современников Стаффа не замыкаются кругом словесности и искусств. Так или иначе, при жизни Стаффа через дальневосточный регион проходили какие-то принципиальные, но доселе еще мало осмысленные силовые линии польской истории, польской национальной судьбы.

Действительно, Сорошевский был арестован царскими властями в год рождения Стаффа в связи с организацией нелегального выезда за границу легендарного Людвика Варыньского (1856—1889), первого лидера польского рабочего движения. На родину Сорошевский сумел вернуться с Дальнего Востока лишь в преддверии революции 1905 года...

В 1921 г. на территории Монголии красные конники будущего маршала Константина Рокоссовского громили войска фанатичного и жестокого барона Унгерн фон Штернберга. Сам того, возможно, не сознавая, потомок шляхтичей квитался с потомком меченосцев...

В 30-е годы польский францисканец Максимилиан Кольбе проповедует в Японии свой особый способ поклонения Пресвятой Деве. На исходе 1941 г. о. Кольбе был замучен гитлеровцами в Освенциме. В истории нашего века — это первый канонизированный мученик концентрационных лагерей. Первый канонизированный эск...

Читатель вправе задать вопрос: какое отношение имеет все это к поэзии Леопольда Стаффа и его дальневосточным опытам? Мне думается — прямое. Поэзия — часть народной судьбы.



А теперь — о Стаффе позднем. Стаффе, пережившем ужас разрушения Варшавы. Стаффе, пережившем трудности и успехи возрождения польской нации. Стаффе, окруженном славой и любовью своей страны и ее поэтов. Биограф пишет: «Слава его, вопреки природе славы, была тиха»¹³.

В майский день 1957 г., уже немощный и больной, уничтожив личные бумаги и юношеские записные книжки, поэт ушел из своей варшавской квартиры. Ушел, чтобы умереть в домике старого друга, у которого нашел приют после разрушения Варшавы, — приходского священника А. Боратынского в местечке Скаржиско-Каменная. Если вспомнить стихи Шэн Уцяня, что завершают «Китайскую флейту», это — то самое последнее странствие, куда не берут кисточки и бумагу...

А на следующий год увидел свет его посмертный сборник — «Девять муз», книга поэтических миниатюр. Вселенная, история, поэзия, собственная судьба — вот основные и перетекающие одна в другую темы сборника. И, вчитываясь в эти миниатюры, думаешь, сколь важной вехой в поэтическом пути Стаффа была его работа над «Флейтой». Работа, совершавшаяся почти что за четыре десятилетия до кончины.

Вечер

Покачиваясь в лодке,
Лежу в тишине.
Надо мною звезды,
Подо мною звезды,
Звезды — во мне.

Дыхание ночи

Тихая ночь,
Ты,
Под сапфиром небес,
Под спокойным мерцанием звезд
Дышишь во сне
Тихим блаженством.
Но что там таится
В темной твоей глубине?
Глубже вздохни...



Перешагнув рубеж последний,
Припомню ль, как зовешься Ты,
Мой неумолчный собеседник
Из мира вечной немоты?

Владея всем —
И ничем не владея,
Бежал от печали
Толстой.
Бреду
Владыкою собственной тени.
Радость.
И зной дорог.

Тадеуш Ружевич заметил, что миниатюра «Толстой» — последнее слово Стаффа о самом себе перед уходом в Скаржиско-Камённую¹⁴. Исход из земной жизни для поэта — воссоединение с недосказанным, Вечным. Возвращение к элементам китайской поэтической медитации, запечатленное в «Девяти музах», не было для старого поэта самоцелью, но частью работы над собственной душой. И сама покидаемая земная жизнь не отвергается, но как бы возвращается в Великую Невыразимость, в «душу молчанья», приносится ей в дар. Вот восьмистишие из того же сборника — «Возвращение»:

Май, деревья в цвету — словно райские древа,
Растворяемый утренним солнцем туман,
Тишина и роса. Первозданное небо.
И как древле — седых облаков караван.

Что же истина? Облачные ли кочевья,
Или нечто за гранью земного бытия,
Или эти цветы, или эти деревья? —
Или ты, невозвратная юность моя...

...Библейские и дальневосточные темы действуют в живом потоке славянского стиха...

* * *

Владимир Соловьев когда-то писал, что подлинный смысл лирической поэзии — не в воспевании роковых сил природы и бытия, но, скорее, в том, что силы эти просветляются мощью человеческого слова и человеческой рефлексии¹⁵. В отношении Леопольда Стаффа я бы добавил еще — теплотой.

* * *

Два примера по части влияния «дальневосточных» мотивов у Стаффа на последующие судьбы польской поэзии.

Владислав Броневский (1897—1962) — во многих отношениях поэтический антагонист Стаффа. Броневский — поэт риторической «polskości», поэт, в чьем стихе, одновременно и напевном и ораторском, сказались традиции польской легионерской и революционной песни. Но поздний Броневский — также мастер проникновенной лирики, которую переводили

у нас Ахматова, Пастернак, Самойлов. А вот — одно из последних стихотворений Броневского — «Тишь»:

— Кто ты? Скажи, отчего молчишь?
— Тишь.
— Как тебя звать, повтори, не слышу?
— Тишью.
— Не о тебе ли
мертвые ветки весною хрустят по дубравам?
Не о тебе ли
щелкают соловьи,
когда поднимаются травы?
— Смолкни. Гордостью не греши.
Будешь во мне.
В Тиши.

«Тишь» у Броневского, конечно же, — не стаффовская «душа молчанья». Слишком уж звучит в этой Тиши земная безысходная боль. Броневский был большим и самостоятельным мастером. Но влияние на Броневского поэтического опыта позднего Стаффа, как мне кажется, — бесспорно ¹⁶...

Еще одно свидетельство стаффовской «траектории» в польской поэзии — «Хокусай» Ежи Харасымовича (из цикла «Ma się pod jesień» — «Дело к осени», 1962).

Харасымович (р. 1933) — поэт праславянского слова в польском языке и фольклоре, поэт польского леса:

To moje miejsce na ziemi
jest zawsze wśród zieleni ¹⁷.

Поэт не всегда ровный, не чуждый романтической несобранности. Но вот — «Хокусай». Глубоко оригинальное стихотворение Харасымовича, но притом полное стаффовского благородства и стаффовского целомудрия:

Который год
в одежде
истонченной от старости
блуждаю по лесам
словно Хокусай
Который год
влагой золотою
влагою лесною
рисую удлинённые глаза
летних вечеров
Но
тот ли настой тягучий
омытый кровью вишневой —
моя смолистая влага?
Который год

рисую подсолнух
 просвищенный воробьями
 Но
 тот ли настой тягучий
 тот ли закат осенний
 стекает каплями воска
 на золотой подсвечник?
 Который год
 лес
 отче мой и владыко
 рисую твои вершины
 в венце шумящей листвы
 Но
 как настой тягучий
 пахнут осенние буки
 неужто
 они твои?
 Все как будто по-твоему
 и дым горьковато-синий
 и слезы твоих дождей
 растекшиеся
 по ветвям
 Но
 как настой тягучий
 воздух
 осенних дней

Повторяю, «траектория» здесь стаффовская: заимствованное, дальневосточное не может заместить «свое», но и не может быть отторгнуто ради «своего». Полное отождествление поэта польских лесов с японским художником невозможно. Но возможно другое, стократ более ценное: преломляя в самом себе творческий опыт иной культуры, продолжает путь саморазвития и самотворения польское, славянское слово.

¹ В тексте заметок даю только собственные переводы.

² «Что француз напридумает, то поляк и полюбит» («Пан Тадеуш», кн. 1).

³ Так, на чужбине, находясь в рядах создававшихся французами польских легионов, Юзеф Выбицкий (1747—1822) написал на исходе XVIII столетия «Мазурку Домбровского», ставшую польским национальным гимном, «Jeszcze Polska nie zginęła, // Póki my żyjemy...»: «Покуда живы мы сами, Польша еще не погибла».

⁴ См.: Mickiewicz A. Księgi pielgrzymstwa polskiego.—Dzieła. T. 6. Warszawa, 1955, с. 18.

⁵ Корнель Уейский (1823—1897), хорал «Z dymem pożarów».

⁶ См.: Jastrun M. Wstęp.—Staff L. Wybór poezji. Wrocław etc., 1963, с. XXVI.

⁷ Цит. по: Эннель А. Аполлон поэзии польской.—Граф Л. Избранная лирика. М., 1971, с. 7.

⁸ Цит. по: Jastrun M. O przekładach Staffa.—Staff L. Wybór poezji, с. 256.

⁹ См.: Künstler M. Połowie.—Staff L. Fletnia chińska. Warszawa, 1982, с. 202.

¹⁰ Как мне думается, в русской поэтической культуре XX в. такого рода метод был с наибольшим мастерством явлен в переводах Веры Марковой из старых японских поэтов.

¹¹ См.: *Малевич В. В.* Китайские импровизации Паунда.— Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. [Вып. 1.] М., 1982; см. также: *Рашковский Е. Б.* «Восток — Запад» как проблема истории культуры.— Народы Азии и Африки. 1986, № 3, с. 162—163.

¹² О «мыслеобразном» строе дальневосточной поэзии см.: *Григорьева Т. П.* Японская художественная традиция. М., 1979.

¹³ *Jastrun M.* Wstep, с. XXXVI.

¹⁴ Там же, с. XXXIX.

¹⁵ См.: *Соловьев В. С.* Поэзия Ф. И. Тютчева.— Собрание сочинений. 2-е изд., т. 7.

¹⁶ Знающий читатель, несомненно, будет прав, если свяжет «Тишь» Броневского с влиянием гётевского «Über allen Gipfeln...». Но этот, по сути дела, непере译имый шедевр Гёте имеет и свой польский, стаффовский вариант.

¹⁷ «Таково мое место на земле — // всегда посреди зелени».

И. С. Смирнов

СТАФФ, ТУССЕН И... ГУМИЛЕВ

Контакты далеких культур происходят порой причудливым образом и с результатами поистине непредсказуемыми — читатель познакомился с попыткой пересадить отросток от древа средневековой поэзии Китая на польскую почву, предпринятой почти семьдесят лет назад Леопольдом Стаффом.

О месте китайских миниатюр в творчестве Стаффа — судить знатокам. Можно только сказать, что как эпизод в переводческом освоении Китая Европой «Китайская флейта» — типичное дитя своего времени со всеми грехами и достоинствами, этому времени присущими. Очевидно, Стафф меньше интересовался культурой и философией Китая, чем, скажем, Эзра Паунд, незадолго до польского поэта предпринявший перевод китайских стихотворений; он, конечно же, не знал китайского языка — по некоторым свидетельствам, китайским владела, например, Жюдит Готье, одна из первых, кто познакомил Европу с китайской поэзией; не был он, разумеется, и ученым-синологом.

Поэтому в смысле точности (вернее — неточности) переводов он вполне сравним с современниками, переводившими с китайского (особенно стоит новаторская «Антология китайской лирики», вышедшая в 1923 г. в России, но ее делали блестящие знатоки Китая — В. М. Алексеев и Ю. К. Щуцкий, и книга эта — вообще новая ступень в освоении «поэтического» Китая европейцами). Правда, в некотором отношении «неточность» стаффовских переводов уникальна. Начнем с того, что по неясным причинам он выбрал себе в «посредники» малоизвестную книгу некоего (о нем молчит многотомный Ларусс!) Франца Туссена «Яшмовая флейта», которая вышла в Париже в начале века (у меня в руках было переиздание 1926 г., якобы 37-е (!) по счету, но авторитетнейший справочник переводов с китайского дает единственное издание без даты, так что речь идет, видимо, о повторяющихся небольших тиражах). Даже в тогдашней Европе можно было сыскать издание поавторитетнее. Такой выбор могла бы оправдать некоторая творческая свобода в обращении с французским текстом, но ее нет — Стафф почти без отступлений следует французской версии.

Еще одна загадка. Французская книга, кроме подзаголовка «Китайская поэзия» да иероглифов на титуле, с Китаем как бы и не связана: какие

китайские стихи, каких поэтов послужили источником для прозаических переводов-переложений Туссена, узнать — за исключением нескольких очень уж известных образцов — невозможно. А вот книга Стаффа снабжена подробными указаниями (не вполне точными, но это другой разговор), кому из китайских поэтов принадлежит то или иное стихотворение! Ручаюсь, что по французскому тексту этого не установит и самый эрудированный синолог.

Известный советский исследователь творчества Стаффа А. Эппель (кстати, отвергающий догадки о близости «Китайской флейты» к оригинальному творчеству поэта и считающий эту книгу только эпизодом в биографии Стаффа-переводчика) высказал предположение о возможном личном знакомстве Стаффа с Туссеном, которое могло состояться в пору пребывания польского поэта в Париже. В этом случае понятными становятся и выбор книги (дар автора?), и появление перечня китайских поэтов — Туссен мог попросту передать его молодому поляку, заинтересовавшемуся Китаем. Кстати сказать, самому Туссену помогал некий Цзао Шанлин, которому посвящена «Яшмовая флейта» («Памяти Цзао Шанлина, который уснул в Саду Девяти источников, передоверив мне ознакомить французскую публику с этими поэтическими картинками, им отобранными и переведенными»).

Читателю-неспециалисту до всего этого как бы и нет дела, но и ему, думается, небезынтересно понять, почему, скажем, Гумилев, тоже знакомившийся с Китаем по непервосортным французским переложениям, создал (пусть и не лишенную «экзотики») поэзию «Фарфорового павильона», а Стафф не сумел (или не захотел?) освободиться от столь далекой от китайского первоисточника стилистики Туссена.

Этот вопрос не так уж и произволен, как кажется на первый взгляд — отчего вдруг Гумилев, а не кто-нибудь иной? Можно сослаться, скажем, на примерную хронологическую близость обращения русского и польского поэтов к Китаю или на общую для обоих внутреннюю нелогичность, необязательность такого обращения... Но есть сюжет более конкретный.

Название гумилевскому сборнику дало стихотворение, автор которого не указан, — может быть, самое «китайское» из всех стихов «Фарфорового павильона». Вряд ли это стихотворение на слуху у большинства читателей, поэтому позволю себе привести его полностью:

Среди искусственного озера
Поднялся павильон фарфоровый;
Тигриною спиною выгнутый,
Мост яшмовый к нему ведет.

И в этом павильоне несколько
Друзей, одетых в платья светлые,
Из чаш, расписанных драконами,
Пьют подогретое вино.

То разговаривают весело,
А то стихи свои записывают,

Заламывая шляпы желтые,
Засучивая рукава.

И ясно видно в чистом озере—
Мост вогнутый, как месяц яшмовый,
И несколько друзей за чашами,
Повернутых вниз головой¹.

Повторяю, автор этого стихотворения у Гумилева не указан, «на глаз» определить его очень трудно (во всяком случае, это не удалось такому выдающемуся знатоку китайской поэзии, как покойный Л. З. Эйдлин). Просматривая книгу Туссена, я наткнулся на текст, сначала привлёкший меня заглавием — «Фарфоровый павильон», — а потом и содержанием, на удивление сходным со стихотворением Гумилева (соответствующий перевод в книге Стаффа отмечен как перевод стихотворения Ли Бо):

На середине искусственного озера сооружен и сияет павильон из зелено-белого фарфора. А к нему — мост из яшмы, который висит над водой, выгибаясь, словно, как лук, изогнутый хребет тигра.

А в павильоне в одеяниях светлых из легкой ткани веселые друзья сидят за вином.

Весело болтают между собой и разражаются искренним смехом, или пишут стихи, заламывая шапки в пылу вдохновения, или время от времени подбирая широкие рукава.

А в озере, где мост отражается наоборот, своим луком-изгибом напоминая месяц, в фарфоровом павильоне в ясных одеждах пьют приятели, стоящие на голове².

Конечно, перед нами то же самое стихотворение, принявшее в одном случае (Гумилев) чисто стихотворную форму, в других (Туссен и Стафф) — так сказать, прозопоэтическую. Мне не удалось установить, какое именно стихотворение Ли Бо послужило прототипом европейским поэтам — ничего, что хотя бы отдаленно напоминало название «Фарфоровый павильон», в полном собрании стихов поэта не нашлось, нет такого сочетания и в знаменитом китайском словаре поэтических биномов, в котором уж Ли Бо расписан, что называется, до последнего слова. В этой связи интересны два обстоятельства. Не исключено, что «подстрочником» Гумилеву служил туссеновский перевод, или, такое труднопредставимо, их версии столь близки потому, что оба имели дело с одним и тем же подстрочником, или они — и это кажется вовсе невероятным — создали переводы независимо друг от друга, т. е. имея равно точные подстрочники, которым оба следовали с равной степенью точности и в одинаковой мере отклоняясь от оригинала.

Можно заключить, что Гумилев, вообще ориентировавшийся на версии французских синологов, использовал в качестве подстрочника перевод Туссена. Использовал, надо сказать, виртуозно — с поэтической точностью, вполне достойной его же строжайших переводческих принципов.

Так что мы вправе сравнивать версии Гумилева и Стаффа как восходящие к общему прототипу. Точны оба. Но Гумилев сквозь прозаическую французскую версию увидел (а может быть, проконсультировался со знатоками, он был хорошо знаком с тем же В. М. Алексеевым) строгую стихотворную форму китайского восьмистишия, нащупал единственно, пожалуй, возможный способ воплощения китайского восьмистишия по-русски в шестнадцатистрочным стихотворении... Кто из переводчиков лучше? Разные традиции перевода, вероятно, иные задачи, разные, в конце концов, поэтические традиции.

Прямых последователей гумилевский «Фарфоровый павильон» в России, пожалуй, не имел. Дело и в трагической судьбе поэта, и в стремительном становлении научного Китаеведения, давшего поэтическому переводу с китайского прочный, «академический» фундамент, да и общая духовная атмосфера первых десятилетий новой власти была принципиально «антиэкзотична» — отношение к Востоку подчинилось лозунгу «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» Переложения же Стаффа долгие годы занимали заметное место в польских «ориенталиях», счастливо совпав с какой-то важной нотой в польской поэзии XX в. Думаю, не без влияния стаффовских миниатюр появилось прелестное стихотворение его современницы Марии Павликовской-Ясножевской, с подчеркнутой иронией названное «*Chinoiserie*»:

Не затем меня тянет в Китай,
чтоб увидеть дивные храмы,
башню Цзин и святыню Тай
и сударынь юаньской драмы.

Ибо,
пока я фарфороволика
и нет морщинок в помине,
попробуй мне повели-ка
грезой не жить отныне.

Так что
хочу я в китайские рощи,
хочу китайско влюбиться,
там легче всего и проще
мне сон китайский присниться.

Может,
желтый и темный вельможа
мой сон, шелестя, озвучит
и в шелковых ширмах ложа
китайским тайнам научит?

Тайным
тайнам тунговых ягод,
перламутровой мути,
драконов, пунцовых пагод
и потайной моей сути³.

Это еще более причудливый Китай, чем у Стаффа, в нем едва ли не больше польского, чем китайского, да и не скрывает этого поэтесса — в китайских декорациях разыгрывается пьеса из жизни Европы, Польши

между двумя войнами.. Но ведь краски, которыми расписаны эти декорации, назвал едва ли не впервые по-польски именно Стафф. Не так уж и мало, по правде сказать.

Примечания

¹ *Гумилев Н.* Фарфоровый павильон. Китайские стихи. 2-е дополненное издание. Пг., 1922, с. 9—10.

² *Toussaint F.* La Flûte de jade. Poésies chinoises. P., [1926].

³ *Павликовская-Ясножевская Мария.* Стихи. М., 1987, с. 54 (пер. А. Эппеля).

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	3
<i>В. Н. Топоров</i> . Пространство культуры и встречи в нем	6
Б. И. Ярхо и исследование жанра видений. Вступительная заметка, публикация и примечания <i>А. Б. Грибанова</i>	18
Из книги «Средневековые латинские видения»	
Введение	21
Видения из диалогов Григория Великого	43
Видение Мерхдеофа	47
Видение некой Бедненькой Женщины	50
Видение Карла III	51
<i>И. М. Фильштинский</i> . Представление о «потустороннем мире» в арабской мифологии и литературе	56
<i>А. Б. Грибанов</i> . Заметки о жанре видений на Западе и Востоке	65
Дневниковая литература в России и Японии	
<i>В. Н. Топоров</i> . Два дневника (Андрей Тургенев и Исикава Такубоку)	78
Из дневника Андрея Ивановича Тургенева. Публикация и комментарий <i>М. Н. Виролайнен</i>	100
<i>Исикава Такубоку</i> . Дневник, написанный латиницей. Перевод с японского и комментарий <i>Е. М. Дьяконовой</i>	140
Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского.	
Вступительная статья, составление и примечания <i>Я. В. Василькова</i>	178
Философское учение буддизма	224
Из книги «Буддийская логика». Перевод с английского <i>Я. В. Василькова</i> и <i>А. В. Парибка</i>	238
Краткий отчет о поездке в Ургу	250
Из записей во время путешествия в Ургу (1905)	253
Краткий отчет о командировке в Индию	254
Леопольд Стафф . Китайская флейта. Составление и перевод с польского <i>Н. Ф. Болдырева</i>	266
<i>Е. Б. Рашковский</i> . «Душа молчанья» (заметки о лирике Леопольда Стаффа)	285
<i>И. С. Смирнов</i> . Стафф, Туссен и... Гумилев	295

В 78 Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публи-
кации. Выпуск четвертый.— М.: Наука. Главная ре-
дакция восточной литературы, 1989.— 301 с.
ISBN 5-02-016791-6

Сопоставление различных культурных традиций — основа большинства сюжетов этого выпуска историко-культурного альманаха. Материалы же для сопоставления самые разные — средневековые латинские видения и мусульманские представления о загробном мире, буддизм и европейская философия на рубеже XIX и XX вв., дневниковая литература России и Японии. Многие научные и литературные произведения публикуются впервые, в том числе академика Ф. И. Щербатского (1866—1942), филолога-медиевиста Б. И. Ярхо (1889—1942), близкого друга В. А. Жуковского — А. И. Тургенева (1781—1803) и др.

В 4603000000-175
013(02)-89 КБ-5-72-89

ББК 63.3(0)

Научное издание

ВОСТОК — ЗАПАД

Исследования. Переводы.
Публикации

Выпуск четвертый

Редактор-составитель Л. Ш. Рожанский
Младший редактор М. И. Новицкая
Художественный редактор Э. Л. Эрман
Технический редактор Л. Е. Сивенко
Корректор М. В. Малькова

ИБ № 16009

Слано в набор 01.03.89. Подписано к печати 25.09.89. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура обыкновенная новая. Печать высокая. Усл. п. л. 19,0. Усл. кр.-отг. 19,25. Уч.-изд. л. 23,04. Тираж 30000 экз. Изд. № 6662. Зак. № 2762.
Цена 1 р. 80 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

**ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ КНИГА

**ВОСТОК — ЗАПАД. Исследования. Переводы.
Публикации. Выпуск пятый. 22 л.**

Содержание очередного выпуска историко-культурного альманаха составляют следующие материалы: неопубликовавшаяся работа покойного советского ученого М. К. Петрова «Пираты Эгейского моря и личность», основанная на оригинальной концепции так называемого «греческого чуда»; полузабытые исследования акад. И. Ю. Крачковского о средневековой арабо-христианской литературе и его исповедальные записки «Испытание временем»; фрагменты поэмы Лудовико Ариосто «Неистовый Роланд»; «комментарии» выдающегося швейцарского психолога и философа К. Г. Юнга к некоторым китайским и тибетским священным книгам; избранная переписка Томаса Манна и венгерского историка религии Карла Кереньи о месте мифа в истории и литературе.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и «Академкниги», а также по адресу: 117393 Москва, ул. Пилюгина, 14, кор. 2, магазин «Книга-почтой» Центральной конторы «Академкнига».

**ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

готовится к изданию книга

**Дьяконов И. М. АРХАИЧЕСКИЕ МИФЫ ВОСТОКА
И ЗАПАДА. 15 л.**

Исследование охватывает те мифы, которые складывались в Европе и Азии в позднюю эпоху первобытности, до создания классового общества и городских культур, но продолжали существовать более или менее неизменно и в эпоху древних и дофеодальных цивилизаций. Основной качественной характеристикой мифологического мышления автор считает троп (метонимия, метафора и т. п.), а сам миф (или его структурное ядро — мифологему) — высказыванием, содержащим в себе материал для мысленного и эмоционального обобщения феноменов внешнего мира или внутреннего мира человека.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книго-торгов и «Академкниги», а также по адресу: 117393 Москва, ул. Пилюгина, 14, кор. 2, магазин «Книга—почтой» Центральной конторы «Академкнига».

