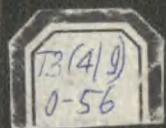


С. Ф. ОЛЬДЕНБУРГ



Культура
Индии



Академия наук СССР
Ордена Трудового Красного Знамени
Институт востоковедения



**Библиотека
отечественного
востоковедения**

Серия основана
в 1990 году

С. Ф. ОЛЬДЕНБУРГ

Культура Индии



Москва
«НАУКА»

Главная редакция восточной литературы
1991

ББК 63.3 (5-Ид)
056

Редакционная коллегия

М. С. КАПИЦА (председатель),
Р. Б. РЫБАКОВ (зам. председателя),
Е. П. ЧЕЛЫШЕВ, С. С. АВЕРИНЦЕВ, О. К. ДРЕЙЕР,
Ю. А. ПЕТРОСЯН, М. А. ДАНДАМАЕВ, В. В. НАУМКИН,
Е. И. КЫЧАНОВ, Г. А. ЗОГРАФ

Под редакцией академика
И. Ю. КРАЧКОВСКОГО

Издание подготовил
И. Д. СЕРЕБРЯКОВ

Ответственный редактор
А. А. ВИГАСИН

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения АН СССР*

Ольденбург С. Ф.
056 **Культура Индии. Сост. и предисл. акад.
И. Ю. Крачковского. Примеч. И. Д. Серебрякова.—
М.: Наука. Главная редакция восточной литерату-
ры, 1991.— 277 с. (Библиотека отечественного вос-
токоведения).**
ISBN 5-02-016732-0

Собрание непубликовавшихся работ крупнейшего индолога академика С. Ф. Ольденбурга (1863—1934) было составлено полвека назад его другом и единомышленником академиком И. Ю. Крачковским. В книгу входят такие работы, как «Введение в историю индийского искусства», «Буддизм и массовые культы», «Восточное влияние на средневековую повествовательную литературу Запада», «Индийский театр» и др.

Для индологов, искусствоведов, религиоведов, историков, всех, кто интересуется классической культурой Индии.

О 4402000000-019
013(02)-91 77-90

ББК 63.3 (5 Ид)

ISBN 5-02-016732-0

© И. Д. Серебряков, подготовка
текста и примечания, 1991

Содержание

К читателям	6
От редакции	7
Предисловие (<i>И. Ю. Крачковский</i>)	10
Основы индийской культуры	20
Восточное влияние на средневековую повествовательную литературу Запада	41
Лекция I	41
Лекция II	54
Лекция III	70
Лекция IV	83
Введение в историю индийского искусства	99
Лекция I	99
Лекция II	112
Лекция III	126
Лекция IV	139
Лекция V	152
Лекция VI	165
Лекция VII	180
Лекция VIII	193
Лекция IX	206
Лекция X	218
Четыре периода истории индийского искусства	223
I. Древний период. Гандхарский период	223
II. Переходный период. Национальное возрождение	233
Общий очерк истории Индии. Вступительная лекция к курсу «История Индии»	235
Индийский театр	239
Германн Ольденберг	245
Буддизм и массовые культы	251
Примечания	262
Приложение	269
Список сокращений	273
Краткая библиография работ С. Ф. Ольденбурга	274
Литература	276
Summary	277

Новая книжная серия, к выпуску которой, начиная со сборника лекций академика С. Ф. Ольденбурга, приступает Институт востоковедения АН СССР совместно с Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука», самим своим названием как бы ориентирует на прошлое — «Библиотека отечественного востоковедения» предстает воображению собранием академических фолиантов, внушающих чувство полного научного и жизненного благополучия. Судьбы нашего востоковедения сложились, однако, таким образом, что многое из написанного в предшествующие периоды времени либо вовсе не увидело света, либо перешло в разряд библиографических редкостей, практически выпав из живого научного процесса, не говоря уже об учебном. Все это тем более достойно сожаления, что в конце XIX — начале XX в. российское востоковедение занимало по ряду направлений передовые позиции в мире, пользовалось высоким и заслуженным авторитетом.

Совершенно очевидно, что подлинное возрождение востоковедной науки в стране немыслимо без восстановления ее истории, а это возможно только при систематической и планомерной работе, имеющей целью изучение и переиздание трудов востоковедов прошлых лет. Думается, что, несмотря на известную устарелость некоторых частных идей и данных, книги нашей новой серии органично впишутся в современную научную жизнь, помогут поднять качественный, да и общекультурный уровень востоковедных исследований; станут они и важным подспорьем для тех поколений молодых ученых, которые лишь начинают свой путь. Вот почему мы надеемся, что работа над новой серией будет воспринята читателями не только как благодарная дань памяти, но и как сущностно важная часть нынешнего этапа развития отечественной востоковедной науки.

От редакции

Сергей Федорович Ольденбург (1863—1934) наряду со своими коллегами и друзьями, такими, как Ф. И. Щербатской, В. В. Бартольд, Б. А. Тураев, В. М. Алексеев, И. Ю. Крачковский, принадлежит к тем ученым, благодаря которым русская наука о Востоке занимала в начале столетия ведущее положение в мире. По образованию индолог и иранист, он учился в Петербургском университете у И. П. Минаева, В. Р. Розена, К. Г. Залемана. Работы его посвящены литературоведению и археологии, искусствоведению и истории религии. Не ограничиваясь восточной словесностью, он неоднократно обращался и к русской, и к западноевропейской литературе. Культура в самом широком смысле слова являлась для него не только объектом изучения, но и целью всей деятельности.

Широчайший кругозор С. Ф. Ольденбурга особенно заметен в его работах по историографии — в биографических очерках о крупнейших востоковедах и многочисленных рецензиях. До последних дней жизни он стремился не пропустить сколько-нибудь важных индологических публикаций и считал своим долгом сообщить о них научной общественности. Популяризация научных достижений — это видно и в данной книге — была для него органической частью работы ученого.

Огромная эрудиция и общественный темперамент С. Ф. Ольденбурга обусловили его роль как организатора науки. Выполняя обязанности постоянного секретаря Академии наук, он практически руководил ею четверть века — с 1904 по 1929 г. Виднейший деятель Географического общества, директор Азиатского музея, а впоследствии Института востоковедения, председатель Восточной коллегии издательства «Всемирная литература», один из основателей Сказочной комиссии, организатор краеведения в СССР — мало найдется значительных предприятий (особенно в 20-е годы), в которых он не принимал бы самого непосредственного и живого участия. Благодаря ему в Петербурге с 1897 г. издавалась международная серия «Bibliotheca Buddhica», собравшая лучшие силы мировой буддологии. Экспедиции в Восточный Туркестан (1909—1910) и в Дуньхуан (1914—1915), которые он возглавлял, способствовали созданию ценнейших коллекций рукописей и памятников искусства.

Судьба С. Ф. Ольденбурга представляется трагичной. Будучи чрезвычайно занят организационной и общественной работой, он вынужден был жертвовать своими научными интересами. В огромном списке его публикаций преобладают небольшие рецензии, некрологи, официальные выступления и предисловия к чужим работам. Неосуществленными остались первоначальные замыслы большого исследования об индийской народной литературе, не опу-

бликованы были при жизни лекции по индийской культуре, не завершена обработка результатов экспедиций. Несмотря на искреннее стремление к сотрудничеству с Советской властью, его отношения с правительством оставались далеко не безоблачными — сначала несколько арестов и обысков в 1919 г., затем, особенно в период после 1927 г., замалчивание его деятельности, несправедливые нападки в тогдашней печати, наконец, волюнтаристское освобождение от обязанностей неперемennого секретаря в год «великого перелома» и коренной реорганизации Академии наук. Вполне естественно, что бывший член Государственного совета, министр народного просвещения Временного правительства, член ЦК кадетской партии вызывал известное недоверие. Да и основная тематика его исследований — буддизм — была чуждой всему идеологическому климату, сложившемуся с конца 20-х годов. Лишь сейчас все чаще вспоминают ученого и вновь публикуются его работы, в частности и этот сборник. Составлен он давно. Его полное название: С. Ф. Ольденбург. «Культура Индии. Посмертные лекции и сообщения под редакцией И. Ю. Крачковского». Решение о его подготовке было принято по предложению Ф. И. Щербатского еще в 1934 г., сразу же после смерти академика. Эта работа была завершена И. Ю. Крачковским еще до войны, в конце 1945 г. составитель вновь поднимал вопрос о ее публикации. И вот теперь, спустя еще полвека, книга наконец выходит в свет — как памятник обоим выдающимся представителям нашей науки.

Конечно, за те семьдесят лет, что истекли со времени чтения лекций С. Ф. Ольденбурга, многое изменилось. Отдельные утверждения автора выглядят теперь архаично. Публика, очевидно, была недостаточно подготовлена, литература на русском языке почти полностью отсутствовала, приходилось вводить в текст подробные пересказы и фрагменты переводов, сопровождая их порою весьма элементарными пояснениями. К тому же мы имеем дело с черновиками разных курсов: встречаются и повторы, и некоторый разнобой в транскрипции, и редакционные погрешности.

Современный читатель имеет значительно более широкие возможности получения информации о литературе и истории Индии. Книга представляет поэтому прежде всего историографический интерес. В ней живо чувствуется та эпоха, когда она создавалась, когда происходило «открытие Индии» русским обществом, — еще совсем недавно были опубликованы первые переводы К. Бальмонта из Калидасы и Ашвагхоши, А. Таиров поставил «Шакунталу» на сцене Камерного театра с декорациями Павла Кузнецова. В разгар гражданской войны, летом 1919 г., с огромным успехом прошла Первая буддийская выставка, и петербургская интеллигенция слушала лекции о буддизме (в том числе и С. Ф. Ольденбурга — «Жизнь Будды, Индийского Учителя Жизни»). И не случайно в те же годы в разных аудиториях — прежде всего молодежи, студентам — ученый рассказывал о древнеиндийской культуре.

Нетрудно заметить, что он то и дело прямо указывает в них на современность — так возникает тема бесчеловечной войны и духовного оскудения, к которому пришла западная цивилизация. Постоянно заходит речь о Востоке и Западе — их различиях и единстве (а порою и о месте России между Востоком и Западом). От сугубо специальных проблем ученый вдруг переходит к тому, что в культуре не должно быть разрыва преемственности и насильственной ломки наследия прошлого. Он подчеркивает, что творцами культуры

являются не безличные массы, а интеллигенция: даже памятники фольклора создаются именно личностью (полемика с типичным в те годы «преклонением перед массами»). Характерна и не раз повторяемая мысль о том, что современное искусство, разрывая с привычными для Запада формами, сближается с восточным по своим принципам, ибо требует сотворчества зрителя или слушателя. Круг развиваемых в лекциях идей — не просто популяризация науки, это разговор с современниками на актуальные, волнующие темы.

Целый ряд общих идей, конкретных выводов и наблюдений, соображений по методике исследования не потеряли своей актуальности и сейчас. Поэтому выход в свет ранее не публиковавшихся работ выдающегося деятеля нашего востоковедения С. Ф. Ольденбурга — не просто запоздалая дань памяти незаслуженно забытому ученому, но и возможность услышать суждения по проблемам науки и жизни, которые в его понимании были неразрывно слиты.

Предисловие

I

Научное наследие Сергея Федоровича Ольденбурга обширно и разнообразно. Даже его печатные произведения еще далеко не полностью приведены в известность; большая разбросанность их создает значительные трудности при поисках, и существующие библиографии являются только первым приближением, очень далеким еще от исчерпывающей точности¹. Малая доступность и громадное количество различных изданий, в которых печатались его работы, настоятельно требуют переиздания их с объединением в отдельные тома по темам. Первым опытом могло бы послужить собрание статей по фольклору, которое предполагал опубликовать Институт антропологии и этнографии Академии наук СССР. Крайне желательно, чтобы за ним последовали и другие; в частности, особенно заслуживали бы объединения его статьи и отзывы о многочисленных востоковедах, дающие ряд блестящих характеристик как отдельных ученых, так и научных направлений. Печатавшиеся часто в мало распространенных изданиях (как, например, Протоколы заседаний Академии наук), они грозят затеряться и могут оказаться позабытыми.

Не менее богато и разнообразно рукописное наследие С. Ф. Ольденбурга; известно оно, конечно, несравненно хуже. Систематическая обработка его — дело далекого будущего и сложного, планомерного изучения. Однако откладывать частичное опубликование до конца общего описания было бы слишком долго: некоторые части и теперь могут быть введены в обиход науки и принести пользу широким кругам интересующихся вопросами, которым С. Ф. посвятил всю свою жизнь. По-видимому, и здесь, как при переиздании печатных его произведений, наиболее правильным является путь объединения работ в отдельные сборники по определенным областям или темам.

Одна из таких областей по счастливой случайности выделяется особенно отчетливо — это область индианистики в широком смысле, истории индийской культуры. Обстоятельства деятельности С. Ф. сложились так, что за последние 10—15 лет жизни он менее всего публиковал по своей основной специаль-

ности, которую не переставал заниматься, как не переставал выступать и с устными сообщениями по ней. Его главный научный труд — описание археологической экспедиции в Китайский Туркестан — остался незаконченным; не собрался он напечатать и научно-популярных работ, на которые потратил немало труда. Как ученого его, несомненно, постигла трагическая судьба: плоды его зрелых лет, обобщения, которые явились в результате наполнивших всю жизнь исследований и размышлений, остались неизвестными для всех, кроме ограниченного круга лиц, иногда случайных слушателей. Между тем при просмотре материалов совершенно отчетливо выясняется, что к таким обобщениям С. Ф. особенно стремился после Октябрьской революции, в 20-х годах он, очевидно, чувствовал потребность поделиться своими мыслями и дать как бы завершающие его специальную работу формулировки. Бумаги сохранили серию произведений такого рода, которые почти без изменения хронологического порядка дают цельный и систематический сборник по вопросам исторического развития индийской культуры и ее мирового значения.

На первом месте помещены «Основы индийской культуры», публичная лекция, прочитанная в Лутугинском народном университете² в 1919 г. (см. Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1919 г., с. 33). Хотя хронологически она позже следующего номера, но по своему содержанию служит хорошим введением в весь сборник, набрасывая общую картину, развитием отдельных частей которой могут служить помещенные дальше работы. В известном смысле она является программной: в конце ее С. Ф. говорит, что не все стороны индийской культуры он мог осветить в ограниченной кратким сроком лекции — в стороне осталось художественное творчество Индии и ее культурное влияние. Как бы ответом на эти два вопроса могут считаться две следующие серии лекций, которые играют центральную роль в сборнике и занимают в нем основное место и по самому объему.

Оба эти цикла наиболее характерны для специальных интересов С. Ф. и посвящены темам, сопровождавшим всю его жизнь. Первый цикл из четырех лекций — «Восточное влияние на средневековую повествовательную литературу Запада» — был прочитан в Петроградском университете летом 1918 г. в серии организованных тогда научно-популярных чтений профессоров и преподавателей. Он является дальнейшим развитием и несколько другой формулировкой известной в своем смысле эпохальной критики С. Ф. популярной книги Бедье о средневековых фавло, которой он посвятил ряд статей в начале 900-х годов (см.: Журнал Министерства народного просвещения. 1903 г., № 4; 1906 г., № 10; 1907 г., № 5). Значение этой критики С. Ф. достаточно освещено в науке; она, конечно, далеко выходит за пределы узкоиндийской культуры, но для подхода С. Ф. к последней

крайне характерна. Она показывает, как расценивал ее С. Ф. в аспекте мировых жизненных связей Востока и Запада. Выступая после пятнадцатилетнего перерыва с общей формулировкой той же темы, С. Ф. взял из своих прежних статей только изложение различных литературных произведений, все содержание проработал вновь и значительно шире осветил весь вопрос с привлечением новых материалов.

Не менее принципиальное значение имеют десять лекций «Введение в историю индийского искусства», занимающие третье место в сборнике. Читались эти лекции впервые в 1919—1920 гг. в Петроградском университете и в Институте истории искусств, С. Ф. потратил на них много труда и придавал им большое значение в общем ходе своей работы и в популяризации поставленной темы. До тех пор он только раз выступил с общей формулировкой истории индийского искусства в статье Нового энциклопедического словаря (т. VIII, с. 410—419). Связанный узкими рамками, он не мог там развить подробно всех своих мыслей и старался ограничиваться вопросами чистого искусства. Здесь он рисует картину на фоне общекультурного развития Индии, с особым упором на художественное творчество вообще и литературу в частности. Не ограничивает он себя и территориально Индией, стараясь оттенить все те связи, которые тесно сплетали ее и с Дальним Востоком, и с Западом, будь то иранский или эллинистический мир. Востоковед найдет здесь освещение ряда важных для него в каждой отдельной области проблем; исследователь-западник встретит немало мыслей, над которыми он, быть может, впервые задумается, расширяя свой горизонт. Для историков литературы эти лекции не менее ценны, чем для историков искусства; для специалиста они дадут так же много, как для культурного читателя вообще. В сборнике они занимают центральное место и по объему.

Все публикуемые прочие материалы сравнительно с двумя основными отделами имеют уже второстепенное, или частичное, значение. В известной мере это связано с некоторой дробностью тем, еще больше с плохой сохранностью оригиналов, от которых иногда уцелели только некоторые листки. «Четыре периода истории индийского искусства» близко примыкают к «Введению»; им были посвящены две лекции, читанные летом в начале 20-х годов в Институте истории искусств. Полностью сохранилась только одна; от второй уцелело два листка, дающих начало и конец. К тем же темам примыкает «Общий очерк истории Индии» — лекции, читанные в Институте живых восточных языков в 1920—1921 гг.; уцелела только одна, относящаяся к ноябрю 1920 г.

Неудовлетворительно сохранилась занимающая шестое место в сборнике лекция об индийской драме. Была прочитана она в Институте истории искусства, вероятно, весной 1923 г. в цикле лекций о восточном театре. В противоположность обыч-

ной системе С. Ф., писавшего свои лекции полностью, она, по-видимому, не была им обработана окончательно: некоторые страницы носят характер конспекта, одна не сохранилась. Основное изложение дает, однако, полный текст, и опубликование лекции представлялось желательным в дополнение к тем сообщениям, которые были высказаны по этим же вопросам во «Введении в историю индийского искусства».

В сборник включен некролог известного исследователя буддизма Германна Ольденберга. В нем С. Ф. затронул ряд принципиальных вопросов, связанных с методами изучения индийской культуры, к которым он близко подходил в своих лекциях. Статья была закончена 14 апреля 1921 г. и прочитана в заседании Восточного отделения Археологического общества 15 апреля. Как видно по пометке на рукописи управляющего отделением В. В. Бартольда, она предполагалась к напечатанию в томе XXVI «Записок Восточного отделения». Том этот, как известно, не вышел в свет и был заменен томом первым «Записок коллегии востоковедов» (Ленинград, 1925); почему сообщение С. Ф. не появилось в нем, мне неизвестно.

Завершает сборник публичная лекция «Буддизм и массовые культы», время и место прочтения которой не удалось установить. По изложению и стилю выясняется определенно, что она относится к концу 20-х, а вероятно даже и к 30-м годам. Можно предполагать, что она является одним из последних выступлений С. Ф. по его специальности, предназначенным для широкой аудитории, и таким образом завершает серию его популярных работ в этой области. Не подлежит сомнению, что в целом сборник представляет своеобразное научное завещание С. Ф., сложившееся уже в конце его деятельности, в 20-х годах.

Весьма возможно, что систематический разбор его бумаг обнаружит еще некоторые материалы, которые по теме соприкасаются с содержанием сборника; детальное изучение его биографии, вероятно, уточнит некоторые хронологические даты публикуемых работ. Однако можно быть уверенным, что эти материалы будут носить только второстепенный характер сравнительно с печатаемым «Введением» и «Восточным влиянием»; в такой мере можно быть уверенным, что большая точность хронологии не изменит значительно порядка, установленного для изданных произведений и принятого в сборнике.

Нет нужды добавлять, что все содержание сборника имеет историческое значение: при чтении отдельных частей нельзя никогда забывать не только, кто их написал, но и когда написал. Большим преимуществом всех материалов является то, что они дают возможность отчетливо проследить эволюцию, ведущую С. Ф. от 20-х к 30-м годам: совершенно ясно, что «Буддизм и массовые культы» он не мог бы написать в 20-м году, так же как ясно, что в 30-м он не разделял многих мыслей, высказанных им во «Введении». Однако все его мысли необходимо со-

хранить: все они являются последними формулировками много думавшего над ними ученого, и все они имеют большое историческое значение в своей области. Без серьезного знакомства с ними и той или иной переработки едва ли возможно дальнейшее движение науки, особенно у нас, где на русском языке лекции С. Ф. часто являются первой и единственной формулировкой ряда научных вопросов.

II

Все материалы печатаются по автографам С. Ф., предоставленным для издания из его бумаг Е. Г. Ольденбург. Не все они одинаковой сохранности и одинаковой степени обработки, но в общем, за некоторыми исключениями, дают возможность установить вполне надежный текст. С. Ф. имел обыкновение писать свои лекции если не набело, то достаточно аккуратно и четко (для лиц, знакомых с его почерком). Текст писался полностью для устного произношения, и только в некоторых, крайне ограниченных случаях давался конспект. Главные затруднения при дешифровке возникали не от характера рукописей, а от того стихийного бедствия, которому подверглись все материалы С. Ф., — наводнения 23 сентября 1924 г. К сожалению, особенно при этом пострадало «Введение»: если на нескольких страницах исчезли отдельные строчки, то другие были смыты почти полностью. По карандашным и чернильным пометкам иногда видно, что сам С. Ф. пытался восстанавливать исчезнувший текст, но редко со значительными результатами. В большинстве случаев, естественно, приходилось ограничиваться многоточием или соответствующим примечанием. Помимо этой основной беды, постигшей рукописи, не во всех из них сохранились полностью страницы; некоторые отсутствовали, вероятно, уже давно, так как С. Ф., спешно нумеровавший страницы отдельных рукописей, не всегда замечал лакуны.

Все рукописи печатаются без изменений и дополнений сравнительно с оригиналами. Большинство публикуемых лекций С. Ф. носит научно-популярный характер и лишено того, что называется критическим аппаратом; ссылки на литературу предмета в большинстве случаев даются в суммарной форме, часто без указаний названий, а тем более страниц. Восстанавливать такого рода указания не представлялось возможным; это потребовало бы немало труда со стороны специалистов и в значительной мере изменило бы характер работы С. Ф. Иногда в текст своих лекций он делал вставки из печатных работ (например, переводы индийских произведений, изложения восточных и западных новелл). В тех случаях, когда эти вставки были отмечены определенно, они вносились в печатаемый текст, причем, если печатный оригинал был приложен к рукописи, с теми изменениями, которые были в него внесены С. Ф. обыкновенно

наспех и карандашом. Не все такие карандашные пометки удалось расшифровать, но так как вставки касались обыкновенно изложения литературных сюжетов или перевода образцов, то эти, в общем немногочисленные случаи не имеют существенного значения. Иногда в рукописном оригинале имеются знаки вставки без указания источников; в большинстве случаев обнаружить последние не удавалось и приходилось ограничиться соответствующим примечанием.

Отступления, которые допущены при печатании сравнительно с оригиналом, касаются почти исключительно внешней стороны. Старая орфография, которой придерживался С. Ф. в первых печатаемых лекциях, заменена новой; аналогично с нею проведена всюду принятая датировка по нашей эре. Везде раскрыты сокращения, к которым довольно часто прибегал С. Ф. в союзах и вспомогательных словах (п. ч., т. о., т. к., нпр. и другие). Пришлось несколько усилить пунктуацию: рукописи С. Ф., предназначенные для устного произношения, доводят ее до минимума, заменяя ее разнообразными тире, большими пропусками между словами и т. д. Соответственно с этим несколько увеличено количество абзацев. Без особых оговорок исправлены некоторые немногочисленные опiski в словах, пропуски их и повторения. В противоположность этому известная непоследовательность рукописей в начертании собственных имен и индийских слов сохранена: иногда они даются в русской, иногда в латинской передаче; часто на протяжении нескольких строк русская передача не всегда одинакова. Примечаний в оригинале никаких нет, все они принадлежат редактору и ограничены в большинстве случаев техническими замечаниями относительно рукописного оригинала.

В разборе рукописей и проверке копий для печати систематическое участие принимала Е. Г. Ольденбург³. В установлении и проверке некоторых индийских слов оказали содействие А. П. Баранников⁴ и В. М. Бескровный⁵, в разборе [мест.] поврежденных наводнением, — В. А. Казакевич⁶.

Состояние и внешний вид отдельных оригиналов может быть characterized следующими данными:

1. «Основы индийской культуры» (заглавие рукой автора) — рукопись-автограф на обеих сторонах листа без полей. Бумага линованная в клетку. Размер листа 22×18; всего 13 листов, обыкновенно по 27 строчек на странице. Нумерация автора по страницам (от 2 до 25) в верхнем правом углу — цифра в кружке. Страница 1 без нумерации, на странице 23 записано только 20 строк, после чего со знаком вставки оставлено пустое место, страница 24 — белая, без нумерации. Страница 25 заканчивается на 18-й строке. Орфография старая.

2. «Восточное влияние на средневековую повествовательную литературу Запада» (заглавие рукой автора повторяется перед каждой из четырех лекций) — рукопись-автограф на одной сто-

роне листа с полями слева 2—2,5 см, бумага линованная в клетку. Преобладающий размер листа 22×18 см. Орфография старая. Первая лекция — всего 23 листа, обыкновенно по 26—30 строк, страница 23 кончается на 20-й строке. Нумерация автора (от 1 до 23) в правом верхнем углу — цифра в кружке. Приложен один нумерованный листок меньшего формата с библиографической выпиской. Орфография старая, изредка поправки чернилами и пометки карандашом. Вторая лекция — всего 18 листов того же вида, но размер листов 6, 9, 10, 15—18-го только 20×16, по 37—38 строк (за исключением листа 6 с 19 строками), страница 18 кончается на 18-й строке. Лекция третья — всего 19 листов: л. 1 и 19 — формата первой лекции, прочие — 20×18, по 25 строк; стр. 19 кончается на 19-й строке. Лекция четвертая — всего 14 листов с нумерацией от 1 до 13; за л. 3 идет За. Формат листов 1, 2, 4—8-го, как в первой лекции, остальных — 22×18, по 25 строк; стр. 13 кончается на 13-й строке. Приложены два листа и один листок с библиографическими выписками.

3. «Введение в историю индийского искусства» — рукопись-автограф, вложенная в серую картонную папку, на которой кроме указанного заглавия рукой автора написано «Лекции, читанные в Институте истории искусств и Университете в 1919—1920 гг. Сергей Ольденбург». В начале каждой лекции кроме упомянутого заглавия — часто указания дат. Бумага линованная в клетку, приблизительно одинакового размера (см. ниже). Орфография старая; изредка поправки чернилами и заметки карандашом. Лекции I—VI — текст на одной стороне листа, VII—X — на обеих, нумерация автора по страницам в правом верхнем углу (цифра в кружке или полукруге).

Лекция I — кроме общего заглавия добавлено: «[Лекции на факультете Восточных языков] Лекция I.1919» и сбоку: «В первый раз читано в Институте истории искусств — весенний семинар 1919 г. В Универс. 20.X.1919». Всего 32 листа; листы 1—4 размером 22×17, по 29 строк; листы 5—32 размером 20×17, по 19 строк; страница 32 кончается на 14-й строке. Лекция II — после заглавия — «Лекция II. 25.II.1919». Всего 24 листа размером 20×17, по 19 строк. На стр. 11 — десять строк и ссылка на печатную вставку «См. Калидаса изд. Сабашникова, перевод Бальмонта, с. 205 от слов „Над большими глазами“ — до стр. 210 со слов „...портрет, как очерк дымный“». На последней, 24-й странице 23 строки. Лекция III — после обычного заглавия — «1919, 4 марта», затем число и месяц перечеркнуты и написано «19.XI.1920». Всего 32 листа того же размера; на стр. 32—12 строк. Лекция IV — «1919, 25 марта» тоже перечеркнуто и заменено на «19.XI.1920». Всего 31 лист того же размера (за исключением 20-го, размером 20×16,5 с 23 строками); на стр. 31 — 11 строк. На листах 30—31 на обороте несколько библиографических выписок. Лекция V — даты «1 апреля 1919»

и «28.XI.1920». Всего 28 листов размером 20×17 , обыкновенно по 19 строк, с нумерацией от 2 (первая без номера) до 9 и затем от I до XIX; стр. 22 содержит 29 строк, стр. 28 — 22 строки. Листы 10—11 и 23—28, в связи с тем что они написаны другими чернилами, особенно сильно пострадали от наводнения и частично совершенно смыты; в некоторых случаях сам автор пытался восстанавливать исчезнувший текст чернилами или карандашом. Лекция VI — одна дата «9 апреля 1919». Всего 26 листов, листы 1—2, 5—8 размером 20×18 , по 25 строк, остальные — 22×18 , по 23—27 строк. Лекция VII — дата неполная — «мая». Всего 8 листов, перенумерованных по страницам 2—16; первая без цифры, 2-я и 3-я перепутаны. Листы 1—2 размером 21×18 , остальные — 22×18 , число строк различно; стр. 16 кончается на 7-й строке. Лекция VIII — дата «27 мая 1919». Всего 14 листов; из них 7 размером 22×18 , записанных с обеих сторон по 29 строк и перенумерованных цифрами от 2 до 14 (первая без нумерации, 18-я с 18 строками), содержат текст лекции; остальные, размером 21×18 , записанные с одной стороны по 25 строк и перенумерованные цифрами от 2 до 7 (первая ненумерованная), дают обрывающийся на полуфразе перевод легенды «Царь Расалу». Лекция IX — дата неполная — «июнь 1919». Всего 7 листов размером 22×18 , записанных с обеих сторон по 27 строк, на стр. 14 — 34 строки; приложено 3 листа с несколькими библиографическими выписками. Лекция X — без даты — всего 4 листа того же размера. Листы 1—2 записаны с обеих сторон; лист 3 только с одной, обозначенной цифрой 5 (18 строк), низ и оборот — белые; лист 4 — с одной ненумерованной стороны (24 строки), низ и оборот — белые. В ту же папку вложено еще несколько листов с библиографическими выписками и несколько записок на листах.

4. «Четыре периода истории индийского искусства» — рукопись-автограф на обеих сторонах листа черными чернилами, заглавие — рукой автора — красными. Бумага линованная в клетку, размер 28×18 . Всего 13 листов, обыкновенно по 22 строки. Страницы перенумерованы в правом верхнем углу. На 8-м листе записана только одна сторона, следующая оставлена белой без нумерации, и 9-й лист начинается с 16-й страницы. Первая лекция — стр. 1—21 — имеет подзаголовок «I. Древний период» и сбоку «Лекция I. 12.VII». Вторая — с подзаголовком «Переходный период. Национальное возрождение. Лекция II»; сохранилось только два листа без нумерации страниц. Текст обрывается на четвертой строке второй страницы на полуфразе и дает начало лекции. Второй листок, где полностью записана первая страница и семь строк второй, дает окончание лекции. Заглавия, написанные красными чернилами, расплылись от воды; на последней странице отпечатался текст следующей рукописи. Орфография новая.

5. «Общий очерк истории Индии» — рукопись-автограф того

же формата и вида. Заглавие рукой автора с подзаголовком «Лекции, читанные в Центральном институте живых восточных языков 1920—1921. Лекция 1 Ноября». Всего 4 листа, из которых листы 2—4 (=страницам 1—5) дают вставку в начале, а лист 1 (=страницам 6—7) — продолжение, переходящее только двумя словами на лист 4 (= странице 8), где изложение обрывается. По-видимому, к подготовительным материалам этих лекций относятся находящиеся здесь же два листка того же формата с такими же чернилами. На одной странице первого дан следующий конспект (точки поставлены мною):

«Значение карты — пример с волоком. Особое положение Индии очевидно из карты. Заимствование.

Племенной состав населения. Аборигены. Дравиды, арийцы. Необыкновенное разнообразие — видно из языков — их 872 на 320 млн., на 226 млн. индоарийского населения всего 17, а на несколько миллионов тиб.-бирм.— 32. Перепись 1911 г.

Деревня и город 290.30.

Землевладение и землепользование.

Производительные силы страны.

Промышленность добывающая и обрабатывающая —
1803 г.

Управление страной — английские и туземные владения
824 г. м. 68 м. около 700.

Политическая история страны 3000 — VI.VI—II в. д. II в. д.—
IV в. по IV в.— VIII.VIII—XI. XI—XVI. XVI—XVIII. XVIII—XX.

Индийская литература и искусство. Веды, буддист. IV — нац.
разв. IX.

Изучение Индии в Европе и России. Путеш.».

Второй листок чистый и имеет только заголовок «Об основах индийской культуры. Лекции III и IV». Орфография новая, и поэтому материалы не могут быть связаны с первой лекцией сборника под близким заголовком.

6. «Индийский театр» — рукопись-автограф без заглавия. Бумага линованная в клетку, размер 22×14. Всего 14 листов, записанных с одной стороны по 26 строк и перенумерованных цифрами от 1 до 15 (страница 2 утрачена). Почерк более торопливый, чем обыкновенно. Изложение менее отделанное, местами переходящее в конспект (например, страница 11), с рядом перестановок, где не всегда легко уловить намеченный порядок. Орфография новая.

7. «Германн Ольденберг» — рукопись-автограф. Заголовок рукой автора с датами «31.X.1854—1920». В скобках рукой В. В. Бартольда чернилами «Сообщение, читанное 15 апреля 1921 г.», в правом верхнем углу рукой И. А. Орбели синим карандашом «15 000» (=печатных знаков). Бумага линованная в клетку, размер 28×22; всего 8 листов, записанных с одной стороны по 27 строк, с полями в 2 см справа и нумерацией в правом верхнем углу. Орфография новая.

8. «Буддизм и массовые культы» — рукопись-автограф, заглавие рукой автора, в конце подпись «Сергей Ольденбург». Бумага линованная в клетку, размером 27×21, всего 7 листов, записанных с обеих сторон, с полями в 1,5—2 см, перенумерованных от 2 до 13 в правом верхнем углу. Текст кончается на половине 13-й страницы. Орфография новая.

Редактор ни в какой мере не является специалистом в тех областях, которые представлены в настоящем сборнике. Только долговременная, иногда ежедневная совместная работа с С. Ф. на других поприщах в 1920—1929 гг.— тогда, когда слагалось большинство напечатанных работ, частые беседы о них, присутствие на многих лекциях и близкое знакомство с его почерком дали мне некоторое право принять почетное предложение Отделения общественных наук Академии наук СССР от 16 декабря 1934 г. подготовить к печати настоящий том. Сложность работы, оказавшейся значительно труднее, чем можно было предполагать заранее, замедлила ее завершение: вторая мировая война надолго задержала подготовленное издание. Выпуская его, Государственный Эрмитаж и Академия наук СССР достойным образом ознаменовывают память своего долголетнего сочлена, одного из видных индианистов XIX—XX вв.

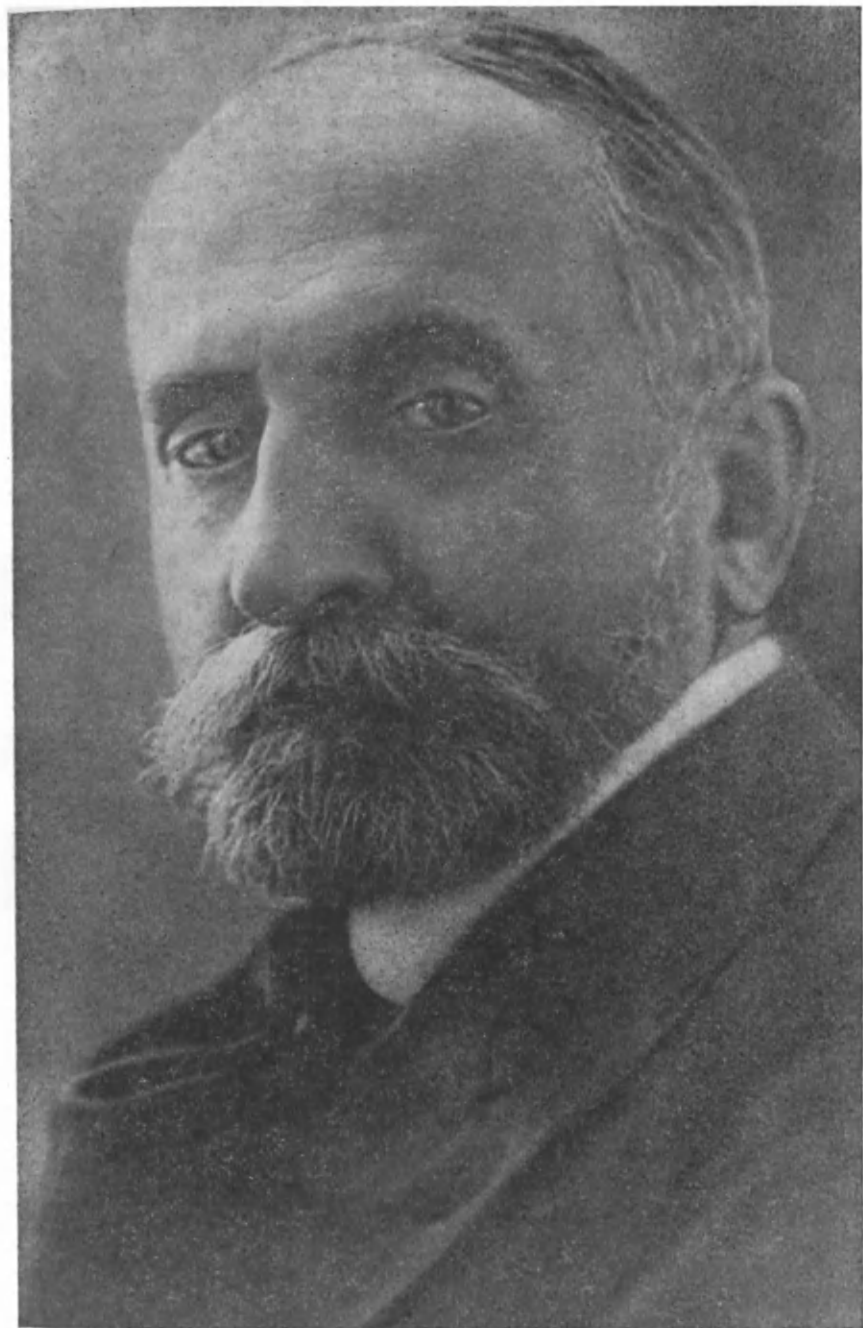
И. Ю. Крачковский

Основы индийской культуры

Как ни ужасна была мировая война, которую мы пережили и еще переживаем, она дала нам несомненное и неопровержимое доказательство того, что современное человечество составляет одно целое, глубоко объединенное, несмотря на все то, что его разделяет, несмотря на пролитую и проливаемую кровь. Длинной и сложен был путь, которым человечество шло к этому объединению, почти всегда бессознательно, ибо сознательно оно обыкновенно гораздо больше искало элементов разъединения, чем объединения.

На этом длинном пути уже с давних пор обозначилось два резких деления человечества — Запад и Восток. Из всех разделений это было самое глубокое; условия географические, этнические, а затем и экономические провели глубокую борозду между этими двумя мирами, углубленную еще пагубным стремлением человека искать то, что обособляет его от других. Конечно, в действительности с незапамятных уже времен тысячи невидимых нитей тянулись с Востока на Запад и с Запада на Восток, но человечество упорно их не замечало, замыкаясь в ряд отдельных кругов, сознававших лишь свое внутреннее единство и искавших его. И потому приходится, несомненно, признать, что на всем протяжении истории человечества, поскольку она нам известна, Запад и Восток жили, в общем, не одною жизнью и выработали пока не одну общую культуру, а дали нам культуру Востока и цивилизацию Запада.

Но под Востоком я разумею здесь не то понятие, которое мы находим в наших школьных учебниках и которое примерно совпадает с понятием Азия; я имею в виду Индию и Дальний Восток с прилегающими частями Средней Азии, ибо Передний Восток, входящий в круг стран Средиземного моря, во многом гораздо ближе к Западу, чем к тому Востоку, о котором я говорил. Когда вспомните учебники, по которым вы знакомились с прошлыми судьбами человечества, вы, вероятно, признаете, что в них ничего или почти ничего не говорилось о том Востоке, о котором я только что упомянул; оно и понятно, ибо не только в школьных учебниках, но даже и в специальных трудах историков этого Востока обходился как-то молчанием. Говорилось о так называемом древнем Востоке, т. е. об Египте, Ассирии, Вави-



лонии, всех вообще странах Передней Азии, хотя и то больше в той мере, в какой они соприкасались со странами Европы; говорилось и об исламе, потому что он проник в Испанию и Италию и во время крестовых походов влиял непосредственно на ход европейской жизни, но умалчивалось об Индии и Китае, как будто эти две страны лежали за пределами человечества, вне связи с тем человечеством, судьбы которого интересовали историков Запада.

Правда, что было и в жизни этих стран одно явление, которое обращало на себя общее внимание, это буддизм, но это внимание к одному любопытному явлению в жизни Востока только подчеркивало упорное невнимание к Востоку вообще, ко всей его сложной и своеобразной культуре. И только в самое последнее время, может быть даже бессознательно, под влиянием страшной войны народов, раскрывшей с несомненной уже для всех очевидностью на полях битв единство человечества, только теперь начинает пробуждаться интерес к Востоку.

Глубокое разочарование в путях нашей западной цивилизации, столь великой по материальной культуре и столь жалкой во многом по культуре духовной — мы это жестоко познали среди бойни народов и в кровавой разрухе, сопровождавшей и последовавшей за войною, — это разочарование обратило, может быть невольно, наши глаза на Восток, где многое ставилось и решалось по-другому.

И тут западному человеку приходится убеждаться, что он Востока не знает, что та школа, которая его столькому учила, не научила его ничему о Востоке, кроме нескольких бессодержательных для него имен и цифр. Единственно поэтому, что он ставит себе вопрос: что же такое этот Восток — мертвое царство мертвых культур, которыми только для очень специальных целей интересуется узкий специалист, или же это мир живых мировых культурных ценностей, приобщаться к которым необходимо каждому просвещенному человеку? Мои товарищи-востоковеды и я попытаемся в меру наших сил и знаний дать ответ на этот вопрос. Непосредственная задача, падающая на мою долю, — сказать вам об основах индийской культуры.

Географическое положение Индии, с трех сторон окруженной морем, а с четвертой труднопроходимыми высокими горами, как бы предопределило ее значительную обособленность от других стран на долгое время, пока улучшение средств и путей сообщения не покончило в значительной мере с этою обособленностью. Но к тому времени основные черты народного характера и основы его культуры уже сложились настолько прочно, дали уже нечто настолько самостоятельное и своеобразное, что иноземные влияния на Индию сказывались на внешностях, не проникая в глубину народной души. Я уже не раз употреблял выражение «индийская культура» и должен поэтому объяснить, почему мы, несмотря на то что Индия — страна, населен-

ная самыми разными племенами и народами, несравненно более различными между собою, чем народы Европы, говорящими на сотнях языков и наречий, из которых многие даже по строению своему ничего общего друг с другом не имеют, почему мы все же вправе говорить об единой индийской культуре. Те пришельцы с северо-запада, которые являются родственными нам арийцами¹ и которые завоевали страну, населенную до них многочисленными и разнообразными племенами, совершили завоевание главным образом не военное, а культурное, ибо основы их культуры, их язык стали господствующими в Индии и создали то, что мы вправе называть единой индийской культурой. В чем же состоят эти основы? Отвечу возможно кратко, чтобы затем подробно и систематически развить каждую отдельную часть: деревня, каста, брахманство, санскритский язык со всей громадной литературой, написанной на этом языке.

Начнем с некоторых цифр²: в Индии примерно 300 миллионов жителей (я всюду буду округлять цифры, чтобы напрасно не обременять вашей памяти мелочами), примерно 90% этого населения живет в 700 тыс. с лишним деревень, и только около 10% живет в 2100 городах; чтобы вам еще яснее стало значение этих цифр, я укажу, что в Англии с Уэльсом 78% городского населения и 22% сельского, т. е. приблизительно обратное отношение, во Франции примерно в то же время на 17,5 млн. городского населения приходилось 22 млн. сельского, и только когда мы переходим на Восток Европы, в Россию, мы получаем на европейскую Россию в конце XIX в. примерно 110 млн. населения деревни при 19 миллионах населения городов, т. е. и в России, стране по преимуществу сельской, городское население относительно индийского больше в полтора с лишним раза. Отсутствие надежных цифр в прошлом мешает нам сказать, каково именно было отношение города и деревни в средневековой и древней Индии, но все, что мы знаем об истории страны, заставляет нас предположить, что деревня занимала тогда еще большее место в жизни страны, чем теперь.

Исключительное значение деревенских общин Индии было удивительно верно указано еще в первой половине XIX в. одним из ее английских администраторов, и раньше, чем разъяснить точное построение индийской деревни, я приведу его характерные слова: «Там, где ничто не вечно, эти общины как будто вечны. Династия за династиею падает; индийцы, афганцы, монголы, маратты, сикки, англичане — все по очереди становятся господами Индии, а деревенские общины остаются без перемен. Во времена волнений они вооружаются и укрепляются: вражеское войско проходит мимо, деревни собирают скот, загоняют его внутрь своих ограждений и пропускают неприятеля, не трогая его. Если их начинают грабить и разорять и сила противника неодолима, деревня разбегается по дружественным деревням; когда пронеслась военная буря, все возвращаются на ме-

сто и принимаются за прежние занятия. Даже если в течение ряда лет страна подвергается разорению, так что деревни делаются необитаемыми, крестьяне все же в конце концов, как только опять водворяется безопасность, возвращаются на старое место. Может быть, даже целое поколение проживает в изгнании, но следующее поколение непременно вернется. Сыновья займут места отцов; вновь будут заняты те же места для деревень, те же места для домов, те же земли будут заняты потомками тех, кто должен был уйти при разорении; а уходят крестьяне индийской деревни только в крайности, ибо часто они остаются на месте, несмотря на грабеж и насилие, и в достаточной мере собираются с силами, чтобы противиться грабежу и разору. Это единение деревень Индии, из которых каждая представляет собою как бы особое маленькое государство, больше, чем что-либо другое, способствовало тому, чтобы сохранить индийский народ среди всех глубочайших волнений и перемен, которые он пережил; оно в высокой мере способствовало тому, чтобы сделать жизнь его счастливой, и дало ему в высокой мере свободу и независимость»³.

Эта индийская деревня, которая, как вы видите, столь паразитически живуча, не просто земельная единица, населенная людьми, а своего рода специальная социальная организация, основным элементом которой, естественно, земледельцы; они живут в домах, среди которых обыкновенно есть пруд и священное дерево деревни; непосредственно к домам примыкают обыкновенно выгоны, за которыми начинаются поля. Деревня вполне самодовлеющая, образовавшись сначала как земледельческая община в целях самосохранения. По всей вероятности, в отдаленнейшем прошлом объединение было родственное или племенное, но с течением времени к этому основному ядру присоединились пришлые элементы. Основа общины — земледельец-кормилец, тот, кто заставляет землю давать пищу человеку; недаром индийская народная поговорка говорит: «для земледельца нет голода».

Но как ни прост был обиход земледельца, он не мог во всем удовлетворять свои потребности, и мы видим, что деревня обзаводится своими ремесленниками, которых она кормит за то, что они производят все необходимое в сельском быту; к этим ремесленникам придется прибавить и тех, кто печется о духовных нуждах деревни, и здесь на первом месте стоит жрец, посредник между людьми и богами, кто знает, как их надо умилостивлять или укреплять жертвами, ибо индеец всегда верил, что его жертвы укрепляют, питают богов, которые без жертв человека стали бы бессильны. Боги окружают деревню, ими полны поля, леса, воздух, воды стоячие и текущие, и вполне понятно, как велико значение жреца, который толкует волю богов и знает обращение с ними и к ним. Он был в деревне и сорок, и пятьдесят веков назад, сохранил значение и теперь.

Деревенский жизненный обиход обслуживает в первую голову следующая пятерка ремесленников (пять, как вы увидите, играет немалую роль в индийской, специально даже в деревенской, жизни). Эти 5: золотых или серебряных дел мастер, медник, столяр, кузнец, каменотес. Первый вместе с тем часто ростовщик, маленький деревенский капиталист, изготавливающий для крестьянина и его жены те золотые и серебряные украшения, которые являются наиболее надежной в первобытной жизни или вообще в простом жизненном обиходе формой помещения сбережений благодаря легкости скрыть золото и серебро в случае каких-либо осложнений или вообще благодаря слабым колебаниям цены на драгоценные металлы. Медник необходим для посуды в домашнем обиходе, столяр и каменотес — для построек домов и храмов, а первый — для разных поделок; значение кузнеца в деревне само собою понятно.

За этой основной ремесленной пятеркой, труд которой оплачивается почти исключительно пищевыми продуктами, идет еще ряд ремесленников и других лиц, обслуживающих деревню. В первую голову ткач: Индия с незапамятных времен славилась своими тканями, которые только в XIX в. стали вытесняться худшими, но еще более дешевыми английскими мануфактурными произведениями⁴. В деревне, в значительной мере вегетарианской, важную роль играет выжимальщик растительных масел; важен и горшечник, который в Индии часто на своем первобытном круге выделяет удивительную посуду, самую разнообразную; недаром «горшечником» пользуются проповедники как символом божества, творящего из глины-праха людей, любимое сравнение восточных поэтов⁵. Кожевник и человек, для которого в нашем языке мы можем найти только женское название, потому что его работу у нас производят обыкновенно женщины, — «прачка». Брадобрей, которому много дела, так как индеец рад всегда побриться и побрить голову; но у брадобрея много еще других занятий: он и деревенская газета, он и сваха, он и участник всевозможных церемоний, в которых особенно знает толк. За ним тянется еще ряд ремесленников, которые, однако, представлены не в каждой деревне⁶. На этом не кончается перечень лиц, живущих на пользу и благо земледельца в деревне, — мы видим школьного учителя, врача — полузнахаря-полуученого, так как в Индии медицина и фармакология достигли значительной степени развития; встречаем часто звездочета, который составляет гороскопы и определяет счастливые и несчастные дни и часы; часты и музыканты, и плясуны, и плясуньи, столь необходимые при празднествах и церемониях; наконец, видны и поэты: Индия — страна стиха, ибо почти все может здесь излагаться стихами, даже медицинские трактаты. Поэт не только пишет сам стихи, но часто читает или излагает знаменитые эпические поэмы Индии, имена которых вам известны, — это Рамаяна и Махабхарата⁷; герои их близки

и дороги индийскому сердцу. Вы часто видите, как деревенский поэт или публичный чтец начинает чтение великой поэмы в час, когда спадает страшный дневной жар, около восьми вечера, и продолжает часто до двух и трех утра⁸. И значительная часть деревни слушает его, и редко кто засыпает. И такие деревенские чтения продолжаются иногда месяцами, пока Махабхарата, с ее 200 тысячами стихов, не прочитана до конца. В конце чтения⁹ поэта часто щедро одаряют. Иногда в больших деревнях он учит детей поэмам и стихам, часто обстоятельно истолковывая художественные произведения, которыми сам наслаждается.

Чтобы дополнить картину самодовлеющей деревни, надо упомянуть об ее постоянном базаре, где продается более или менее все, что нужно нетребовательному деревенскому жителю; надо сказать и о периодических ярмарках, куда стекается народ нескольких деревень и где идет торговля меновая и на деньги¹⁰. Здесь, кроме того, и веселятся: в деревне живут люди, а людям необходимо веселье. Мы видим в Индии деревенский театр с актерами и знакомого нам Петрушку, который, может быть, ведет свое начало из Индии, мы видим и бои быков, и петушинные бои, и бои баранов; нередко охота, любима и борьба, в ходу разные игры, наконец, в большом ходу рассказывание сказок, в котором часто большие мастера — деревенские мальчишки¹¹.

Ни одна страна в мире не может поспорить с Индией в красоте и разнообразии ее сказок, так же как, может быть, редкая страна знает в своем искусстве такое разнообразие орнамента, как Индия, особенно растительного и животного, в котором изящество исполнения часто сочетается с поразительным реализмом. И этим опять Индия обязана деревне, в которой большую часть всю жизнь живут мастера в тесном общении с природой, которую они выучиваются видеть и слышать и подражание которой, с точной передачей всего ее удивительного разнообразия, составляет для них наслаждение. Вы чувствуете постоянно, что для индийца природа живет; потому так хороши эти деревенские индийские сказки, что для тех, кто их рассказывает, нет, собственно, границы между жизнью и сказкою. Я не хочу, конечно, сказать, что вся деревня и всякая деревня в Индии полна этого глубокого и поэтического чувства природы; разумеется, что и здесь в большой мере есть и грубость, и тупость, и непонимание, но рядом с этим вы видите в деревне такое глубокое чуткое отношение к красоте, что вы, на Западе привыкшие смотреть с высоты цивилизованного города на дикую деревню, поражаетесь тем, что слышите. Мне кажется, что я не злоупотребляю вашим вниманием, если перескажу североиндийскую сказку, в которой вы почувствуете интерес и любовь горца к его горам.

«Это было давно, и мир тогда был еще юн, тот мир, кото-

рый теперь уже стар. И все было не так, как теперь, и великий Вестарван¹² был царем над горами. Высоко, высоко поднимался он над всем, что было вокруг него. И тучи ложились плащом на его плечи, а голова стояла гордо и одиноко в синем небе. Надменный, он взирал только на солнце и звезды. И темною ночью звезды сияли венцом вокруг его головы. Зависть и злоба закрались в сердце окрестных гор: Харамука и Нангапарбат гневались и негодовали на презрение Вестарвана. Одна дивная Гвашбарри, холодная и сияющая среди льдов, молчала, наслаждаясь своей красотой. Однажды, когда Вестарван окутался тучами и скрылся из глаз, окрестные горы повели опять свои злобные речи. И с презрением сказала им красавица Гвашбарри: чего вы только спорите и негодуете? Горд великий Вестарван, и главу его венчают звезды, но сам он, ноги его, здесь, в земле, из земли, как и мы. В нем только немного больше земли, вот и все.

— Так что же он гордится? Кто сделал его царем среди нас? — улыбнулась красавица Гвашбарри, улыбнулась нехорошей улыбкой.

— Кто сделал его царем? А вы сами. Для меня он не царь, даже в венце из звезд. Я его царица.

И горы кругом засмеялись, ибо ниже их всех была красавица Гвашбарри.

— Подождите ж, встанет еще завтра солнце, и у ног моих ляжет Вестарван.

И вновь засмеялись насмешливые горы, но красавица Гвашбарри не смеялась и не говорила. И весь летний день она сияла и улыбалась. Солнце стало заходить, и, как чары, розовые чары, легли лучи его на весь мир. И бледная Гвашбарри вспыхнула, словно блестела красотой и любовью. И увидел высокий Вестарван это сияние, и обернул он свой надменный взор туда, вниз, в долины, и глядел, глядел в немом изумлении на дивную красоту. Ниже опустилось солнце, и еще ярче зарделась красавица Гвашбарри, будто от взора великого царя его. И по долинам пронесся крик:

— Гвашбарри, поцелуй меня или я умру.

Пораженные стояли горы кругом и молчали, а отзвук переносил слова из долины в долину. И улыбнулась Гвашбарри и ответила:

— Как быть тому? Ты высок бесконечно, царь, а я так низка. Как мне достичь твоей венчанной звездами главы?

И вновь раздался тот же крик Вестарвана. И красавица с ледяным сердцем Гвашбарри чарующим шепотом дала свой ответ:

— Если ты любишь меня, наклонись ко мне, поцелуй меня.

Ниже и ниже наклонялся Вестарван, пока не лег к ногам красавицы Гвашбарри. Но солнце село, и по-прежнему, как всегда холодная и надменная, стояла красавица Гвашбарри —

и у ног ее лежал развенчанный навсегда великий Вестарван, а на небе сиял его звездный венеч».

Я не побоялся сделать столь значительное отступление в ходе изложения жизни деревни, потому что ничто не дает нам такой возможности проникнуть в содержание жизни известной человеческой среды, как ее отношение к природе, притом отношение не только бессознательное, непосредственное, а сознательное и умеющее найти выражение своему сознанию. Вы не откажете, конечно, в признании того, что та среда, в которой возникла и передавалась из уст в уста только что рассказанная легенда, чувствует глубоко природу, сознает это и находит истинно художественные формы для выражения этого сознания. Необходимо было это установить для того, чтобы понять, почему и крупные религиозные движения, такие, например, как буддизм, находили столь благодарную почву в деревне, открытой для восприятия тех сложных душевных и духовных переживаний, которые часто влечет за собою религия. Мне не раз еще и дальше, когда я буду говорить о других сторонах индийской жизни, придется возвращаться к ее основе — деревне как элементу индийской культуры, теперь же я еще только закончу картину ее внешнего устройства.

Для цели, которую мы преследуем сегодня, — выяснить основы индийской культуры — не имеют особенного значения многообразные формы землеустройства и землепользования, какие мы встречаем в Индии, нас интересует не то, что разделяет народы Индии, а то, что их объединяет в одну культуру. Деревня управляется обыкновенно пятеркою «панчаят», от числительного панч — пять, причем эта цифра получила со временем символическое значение, так как «пятерки» и в деревне, и в городе часто состояли и состоят из большего числа людей. С течением времени во многих местах к «пятерке» прибавился старшина или старшины для сношений деревни с администрацией при сборе податей или вообще при других необходимых сношениях. Картина, очерченная мною беглыми чертами, была почти такую же несколько тысячелетий до нашей эры и сохранилась с незначительными изменениями и до сих пор: современная индийская деревня помогает нам понять древнейшие памятники духовного творчества Индии, старые надписи, старинное законодательство.

Но какое бы значение ни имела деревня, как бы ни была самодовлеющею ее жизнь, все же жизнь большой и культурной страны не может, как показывает история, обходиться без больших человеческих объединений и сожителств и потому, естественно, в Индии появился и город. К сожалению, мы до сих пор очень мало знаем историю индийских городов, и потому приходится говорить о них с большою осторожностью. В общем, мы можем сказать, что города возникали в Индии по четырем основаниям: во-первых, нужны были большие центры защиты

страны, крепости, около которых, естественно, скопилось население, жаждавшее в местностях, подвергнутых набегам или вторжениям, найти надежную защиту; во-вторых, при постоянном образовании государств необходимы были административные центры; в-третьих, как ни слаба была относительно внешняя торговля Индии и даже ее крупная внутренняя торговля, чувствовалась все же потребность и в более значительных торговых центрах, и, наконец, в-четвертых, интенсивная религиозная жизнь создавала около великих народных святынь крупные городские поселения.

Чрезвычайная устойчивость форм индийской жизни позволяет нам, несмотря на невыясненность во многих отношениях истории индийских городов, составить себе все-таки некоторое, вероятно, даже довольно близкое к истине представление о том, чем был индийский город в древности, в средние века и чем остался в значительной мере теперь, если исключить новейшие перемены, создавшие англо-индийские города. Счастливая случайность сохранила нам картину индийского города, особенно его управления, в IV в. до н. э. в донесении посланника¹³ одного из преемников Александра Великого к индийскому государю Чандра Гупте, явившемуся первым собирателем индийской земли и положившему основание царству, охватившему большую часть Индии. Столица индийского царя находилась на Ганге, в северо-восточной Индии, и представляла собою, по-видимому, укрепленный город, окруженный высокими и крепкими палисадами; царский дворец из дерева с золочеными колоннами был окружен садами с розами и прудами, город был, видимо, значительный и по занимаемому месту, и по населению, имел главное значение как административный центр, но имел и торговое и промышленное значение.

Город управлялся коллегиею в 30 человек, которые распределялись, по указанию греческого очевидца, следующим образом (привожу перевод подлинных слов источника): «Управляющие городом делятся на 6 отделов, по 5 в каждом. Члены первого отдела надзирают за всем, что относится к ремеслам. Члены второго касаются призора за иностранцами: они определяют им жилища, присматривают за их жизнью при помощи лиц, которым поручается оказывать содействие иностранцам. Они сопровождают иностранцев, когда те покидают страну, а в случае их смерти передают их имущество их родным. Они заботятся об иностранцах в случае болезни, а если те умирают, они их хоронят. Третий отдел составляют те, кто расследуют рождения и смерти, и делают это они не только в целях взыскания податей, но также и для того, чтобы случаи рождения и смерти среди низших и высших не оставались вне ведения правительства. Четвертый отдел надзирает за торговлей и продажей. Члены его имеют попечение о мерах и весах и надзирают за тем, чтобы разные произведения продавались в соответствующ-

шее время с казенным клеймом. Никому не разрешается торговать двоякого рода товаром, разве что он заплатит двойной налог. Пятый отдел заведует произведениями ремесел, которые продаются с казенными клеймами. Новое продается отдельно от старого, и за смешение того и другого налагается пеня. Шестой и последний отдел состоит из тех, кто собирает десятую долю со стоимости проданного». В этом описании, которое, в общем, подходит и к современному индийскому городу, нет указаний на один очень важный элемент, чрезвычайно рано и широко развившийся не только в городе, но в значительной мере даже и в деревне,— это цехи и гильдии, промышленные и торговые объединения, устрояющие и регулирующие промышленность и торговлю. Эти объединения уже давно во многом превосхитили современные идеи регулировки труда, борясь, например, чрезвычайно решительно со сверхурочною работою, устанавливая пределы рабочего времени и рабочие нормы. Мы видим вообще, что уже с довольно раннего времени регулируются права и обязанности в области производства и торговли. Мы читаем, например, в законнике IV в. н. э.¹⁴: «Для людей, которые по сговору назначают цену в ущерб рабочим и ремесленникам, хотя они знают падение и рост цен, полагается высшая пеня. Для купцов, которые по сговору устраняют товар неверною ценою или продают его по неверной цене, назначается высшая пеня»¹⁵. И еще за четыре примерно века до этого законы Ману¹⁶ вменяют в обязанность царю назначать цены для покупки и продажи товаров, сообразуясь с тем, откуда идет товар, куда направляется, как долго хранится, какая вероятная прибыточность и какие вероятные издержки. Все это относится в равной мере и к городу, и к деревне.

Всматриваясь ближе в городскую жизнь Индии, мы не можем, если только исключить правительственный административный аппарат, найти в ней ничего такого, что бы по существу отличало ее от деревни, если, конечно, иметь в виду, что горожанин мог заниматься вне своих занятий лишь огородничеством и садоводством, а в некоторой мере, ввиду обязательности для городов иметь выгоны, и молочным хозяйством, но не мог, разумеется, заниматься хлебопашеством. Правда, город имеет великолепные храмы и дворцы, но и деревня зачастую имеет прекрасные храмы; город имеет большую промышленность и торговлю, но, как мы видели, и деревня в значительной мере самодовлеющая, имея своих ремесленников, свои базары и ярмарки; наконец, даже в смысле управления, если опять исключить государственную администрацию, город управляется теми же «пятерками», что и деревня, с той только разницей, что в городе несколько административных «пятерок». И по отношению к администрации мы видим, что законы Ману независимо от «пятерок» имеют в виду старшин или надзирателей, назначаемых высшею властью и в деревне и в городе.

Мы вправе по этому всему сказать, что индийский город есть, в сущности, большая или очень большая деревня и отличается поэтому от западных городов, стремление которых в значительной мере стать промышленными или торговыми центрами с господствующей в них фабрикою, выполняя этим ту задачу крайней дифференциации жизни, которая столь характерна для западной цивилизации и которая считается Западом, по-видимому, необходимым и неизбежным элементом прогресса, создавая большую экономию во времени и доводя каждую техническую мелочь до совершенства. При отсутствии резкой разницы между городом и деревней последняя в Индии не так оторвана от культуры, как деревня западная; все крупные духовные движения коснулись деревни в той же мере, как и города, а иногда даже и больше¹⁷.

Рассмотрев деревню и город, мы должны коснуться того, что составляло объединявший их в государственное целое элемент — правительственную власть. В глубокой древности и даже до сравнительно с этою древностью недавнего времени правительственная власть была разная, с единоначалием и иногда с многоначалием, но, в общем, основой правительственной власти был царь. Древние памятники сохранили нам любопытные предания о том, как произошла царская власть, я расскажу два таких предания.

В старину люди разводили рис и делили его между собою. Однажды один человек присвоил себе долю другого, его наказали. Тут люди увидели, что появилось среди них на земле воровство, ложь — ибо укравший пытался отрицать кражу — и насилие, и решили они по общему согласию выбрать такого человека, который взял бы в свои руки и порицание и изгнание, кару за преступления, и обязались как оплату за несение этой тяжелой обязанности отдавать ему $\frac{1}{6}$ риса, собираемого ими с полей. Этот избранный ими человек и был первый царь.

Другое предание¹⁸ говорит: «Когда люди, будучи без царя, разбежались во все стороны от страха, Господь сотворил для охраны своего творения царя». Поэтому народная этимология производит слово *раджа* — «царь» от глагола *раки* — «охранять». Из этого ясно, что царская власть мыслится неограниченной по отношению к подданным, но столь неограниченной мыслится и его ответственность перед божеством и перед своею совестью. В жизни, конечно, по отношению к большинству государей мы видим, что неограниченность выявлялась больше в применении власти, чем в ответственности за нее, ибо мы хорошо знаем, что в самой идее, не ограниченной внешними рамками и равными силами власти одного человека над другими, есть нечто чрезвычайно опасное: ничто так не отзывается пагубно на человеке, особенно на среднем человеке, как именно власть. Но необходимое для истории беспристрастие заставляет нас признать, что и история Индии, и ее легенды, выражающие часто

голос народный, свидетельствуют о том, что в Индии было много государей, которые больше думали о своей ответственности, чем о своих правах.

Какое же основное орудие царской власти в Индии? Это — наказание. Законы Ману, относящиеся ко времени примерно 2000 лет тому назад и отражающие очень ярко индийскую правовую идеологию, говорят: «Наказание есть по-настоящему царь, наказание истинно муж по силе, руководитель, повелитель... Наказание управляет всеми существами, наказание их охраняет, наказание бодрствует, когда они спят... Весь мир держится в границах наказанием, ибо человек безгрешный трудно находим. Ведь из боязни перед наказанием весь мир дает то, что должен давать... Того царя считают истинным применителем наказания, который говорит истину, поступает обдуманно, мудро и который знает закон... Наказание ниспровергает царя со всем его родом, если он отступает от закона»¹⁹. От царя требуется, чтобы он беспристрастно наказывал даже ближайших родственников, и по отношению к себе он должен пеню, которую облагает другого человека, увеличить в 1000 раз, если совершит тот же поступок. Вы видите, что требования от царя немалые. У того же Ману мы находим указание, что если царь и получает $\frac{1}{6}$ доходов и $\frac{1}{6}$ добрых дел своих подданных, то и $\frac{1}{6}$ их грехов падает на его совесть. Более того, во все времена в Индии существовало убеждение, что если страну постигнет бедствие, то в этом виноват царь, ибо если царь справедлив и блюдет закон, то страна благоденствует. Но не только эти народные требования и чаяния практически ограничивали власть царя, ее ограничивала еще и могущественная каста брахманов, о которой я скажу далее, ее ограничивали и министры, деловые люди, которые часто могли указывать царю на опасность тех или иных мероприятий. Так что преграды неограниченной власти, несомненно, были всегда. Тем не менее в создании этой неограниченной единой власти лежит одна из характерных особенностей Индии и Востока вообще, который не столкнулся еще настоящим образом с новыми социальными теориями Запада и его демократизмом.

Это не значит, конечно, что Восток не знал и не испытал даже отчасти этих теорий и разных народных движений, нет, Восток знал их и в давние времена, знал и многообразные формы государственной жизни, включая даже до движений, вполне соответствующих самому крайнему коммунизму²⁰. Но все это были эпизоды более или менее случайные, отдельные вспышки, не отвечающие основному настрою Востока, который смотрел на сильную власть, мыслившуюся им только единодержавной, как на лучшую ограду порядка, без которого немислима была правильная, нормальная жизнь, причем эту жизнь уже каждый бы строил по-своему, считаясь с неизбежными, конечно, отрицательными сторонами единодержавия.

Он был прав по крайней мере в одном, ибо мы видим, что действительно очень редко центральная единоподержавная власть вмешивалась в вопросы местного самоуправления и в частную жизнь, особенно блюдя свободу совести, так как религиозная терпимость — отличительная индийская черта.

Единодержавие, ставившее индийского раджу на недостижимую высоту по отношению к подданным царя, тем самым являлось уравнивающим элементом, внося таким образом в жизнь страны, выражаясь современным языком, сильную демократизирующую струю. В единодержавии была еще сторона, имевшая большое психологическое значение: человек, ставивший во главу управления другого человека, которого он по значению почти приближал к богам, которому приписывал исключительные свойства и от которого поэтому требовал исключительных достоинств, тем самым возвышал себя, признавая, что только такому как бы сверхчеловеку он подчиняется и только его веления наряду с велениями божества он признает для себя обязательными. Вся эта идеология единодержавия частью бессознательно и делала его таким прочным в Индии, несмотря на все, часто весьма отрицательные его стороны; в этой же идеологии следует искать объяснения того, почему при непомерных поборах, давлении и несправедливости народное негодование обращалось обыкновенно не на царя, а на его советников, доходя часто до кровавой расправы. Народная мудрость в бесконечных поговорках отстаивает единодержавие; достаточно указать на одно из этих бродячих изречений: «Государство, в котором много руководителей, мнящих себя мудрыми и стремящихся к власти, — погибает».

Мы очертили, поневоле бегло, общие рамки индийской жизни, мы увидели, как складывалась и складывается с внешней стороны жизнь Индии до того времени, когда к ней начинает подходить новый Запад, мятущийся и ищущий новых путей для жизни человечества. Я начал с внешних рамок, исходя из западного мирозерцания, которое придавало и придает особое значение этим рамкам, считая, что при необходимом, по его мнению, равнении на среднего человека формы жизни имеют особое значение. Тот факт, что я в течение менее часа имел возможность дать вам в некоторой мере полную картину внешних форм индийской жизни, сам по себе показывает, что Индия, сохранившая через тысячелетия почти незыблемыми внешние рамки жизни, смотрела иначе и считала, что суть в содержании, а форма — элемент второстепенный, зависимый от содержания. К этой внутренней части основ индийской культуры мы и обратимся теперь.

* * *

Вначале, дав перечень главных основ индийской культуры, я после деревни назвал касту. Каста — явление исключительно

индийское, и все попытки сопоставить ее с сословными делениями надо признать неудачными. Каста — жизненное явление, чрезвычайно сложное и многогранное. Если мы обратимся к тому времени, когда арийцы с северо-запада стали проникать в Индию, то вспомним, что они застали в Индии чуждые им темнокожие народы, от которых их особенно резко отделял светлый цвет кожи — они были белые, туземцы — темные, черные. Здесь следует искать начала кастового различия, на что указывает и самое санскритское слово для касты *varṇa* — «цвет»²¹. Таким образом, первый принцип деления оказался племенной, к нему скоро присоединился сословный, причем на первый план выступили жрецы — брахманы и за ними воины-завоеватели — кшатрии; к ним из арийцев же присоединились вайшьи от *viś* — «клан», остальное население, по-видимому покоренное, осталось внизу сословной лестницы с названием «шудры». Основными признаками разделения были брак, дозволенный только внутри касты, т. е. по принципу эндогамии — брака внутри определенной среды, и вкушение пищи только с членами своей касты. Постепенно присоединился еще принцип ремесла или занятия, которые делились на более или менее чистые, и принцип религиозный, принадлежность к той или иной общине. Если при этом иметь в виду, что при браке с женщиной или мужчиной другой касты поженившиеся теряли свою касту и как бы образовывали другую, то станет ясным, что число каст скоро возросло до большого числа и продолжает возрастать и поныне²². Правда, известные религиозные движения, как буддизм, позже ислам, разные средневековые секты боролись с кастами и на время останавливали отчасти кастовое движение, но потребность обособления была настолько сильна в индийце, что каста побеждала и продолжала существовать в действительности даже в той среде, которая ее теоретически отрицала²³.

Как я уже сказал, вне Индии каста не существует, и что побуждает Индию столь настойчиво держаться касты и не расставаться с этим, столь разъединяющим людей явлением, сказать трудно. Чтобы показать, что даже сильное европейское влияние, широкое и разностороннее образование не могут победить в индийце его приверженность к касте, я расскажу вам случай, происшедший не так давно в западной Индии: молодой образованный по-европейски индиец захотел посетить всемирную выставку в Европе. Имейте в виду, что, во-первых, запрещается путешествовать по морю и что только тяжелые очистительные жертвы могут сохранить человеку касту после морского путешествия, но этого мало, совместная еда с иностранцами, которые вне каст, совершенно лишает человека касты навсегда. Вернувшись, молодой индиец был исключен из касты. Это настолько тяжело по своим последствиям для индийца, что молодой человек подал в суд, требуя восстановления своих прав

и доказывая, что он брал с собою запас риса и варил его сам, потому не осквернен. К несчастью для него, свидетели выяснили, что он бывал за общим табль-дотом на пароходе, и дело его было проиграно. Вы видите из этого примера, который нам, с нашей точки зрения, может показаться даже несколько комичным, но который для пострадавшего был жестоким ударом, как беспощадно строга даже современная Индия в вопросе касты²⁴. Во главе всех каст, превосходя их своей исключительностью, а особенно гордыней, стоит каста брахманов, о которой мы должны сказать несколько слов, потому что она играла и играет в истории индийской культуры особую и исключительную роль. Брахманы внутри себя опять делятся на бесконечное количество подразделений, которые не станут принимать пищу вместе; недаром о каноджских брахманах в центральной части северной Индии говорят: «Три каноджских²⁵ брахмана и тринадцать очагов!». Название брахманов связано с понятиями брахма — мировая душа и Брахма — название божества, одной из главных фигур индийского пантеона. Первоначально это были, очевидно, жрецы — посредники между людьми и богами, имевшие, так таковые, исключительное место в индийской жизни. Первенство это брахманы в значительной мере сохранили, и с ним связана их гордыня; она настолько велика, что брахман не поклонится даже изображениям богов, если только они стоят в доме человека низшей касты; при встрече он не кланяется не-брахману, а когда другие ему кланяются, он их в ответ благословляет. В руках брахмана важнейшие в жизни человека молитвы, заклинания и жертвоприношения. Без брахмана нельзя ступить ни шагу, с минуты рождения и до смерти и погребения человек зависит от брахманов, ибо зависит от богов, а путь к богам через брахманов: и жертва и молитвы — путь к богам — в их руках.

Когда мы теперь рассматриваем громадную священную литературу брахманов — Веды и тот почти бесконечный ряд сочинений, исследований, комментариев, которые связаны с Ведами, и когда мы видим громадные сокровища человеческого таланта, ума, наблюдательности и трудолюбия, в них накопленные, то мы не можем не отдать дани уважения их творцам — брахманам; мы понимаем источник их власти над умами и сердцами народа; мы понимаем, каким путем они, несмотря на, казалось бы с первого взгляда, разлагающий принцип касты, спаяли Индию в страну одной культуры. Принцип касты, яркими защитниками которого всегда были брахманы, с виду разделяющий, имеет элемент объединительный, ибо он не считается ни с племенем, ни с государством, создавая нечто более прочное, чем условные границы племени или страны. И брахманы — эти главные носители кастового принципа — блистательно осуществили это культурное единение, невзирая на поразительное разнообразие племен, народов и языков.

Теперь мы подходим к другой основе индийской культуры, творению брахманов — санскритскому языку, тому могущественному культурному орудью, которым брахманы совершили мирное завоевание Индии. Этот богатейший и совершеннейший по строению своему язык недаром называется «санскрита», т. е. «украшенный, выработанный, усовершенствованный» в соответствии с приемами словообразования, разработанными наукою индийской грамматики, в отличие от многочисленных ходячих наречий «пракритов», которые не имели твердо установленных форм и норм²⁶. Санскрит становится языком священной и светской литературы и науки во всей Индии, он является могущественным, объединяющим страну культурным началом, которым для Китая была иероглифическая письменность; говорить и даже писать можно было на каких угодно языках и какими угодно письменами²⁷, а разновидности их в Индии очень велики, но, раз речь шла о литературе и науке, основным языком, общим для всех, являлся санскрит.

Его начали изучать грамматически и словарно очень рано, а уже в IV в. до н. э. он был закреплен в незабываемых формах замечательнейшим произведением человеческого ума — грамматикою Панини²⁸, которая показывает нам, до какой удивительной точности и глубины понимания языка могли доходить индийцы; грамматика эта состоит приблизительно из 4000 правил, своего рода алгебраических формул; книга эта стала основной, руководящей для знания санскрита, а знать санскрит, понимать написанное по-санскритски стало неотъемлемой принадлежностью тех, кто, говоря современным языком, хотел быть культурными людьми. Самый же способ обучения санскриту делал его орудием культуры: одним из основных элементов этого обучения, начинавшегося с детского возраста, когда память, еще ничем не обремененная, особенно свежа, а индийская память, с нашей, европейской точки зрения, совершенно изумительна: индеец знает целые книги наизусть, причем знает их так, что может начать с любого места, — было выучивание наизусть словаря санскритских синонимов. Это выучивание, являясь известным педагогическим приемом, раскрывало перед учеником тысячами слов-терминов большую часть того сложного и богатого культурного мира, к которому он приобщался; он как бы сразу получал некоторое энциклопедическое образование при помощи этих синонимов. Так было даже для менее способных, а для более талантливых и пытливых здесь был, несомненно, неисчерпаемый источник для удовлетворения их пыливости.

После овладения грамматикой и словарем начиналось чтение самих книг с подробными толкованиями учителя. Все это было, однако, лишь общею подготовкой, теми элементами общего образования, с которыми индеец вступал в культурную жизнь; через известное время начиналась специализация, вы-

биралась та или другая дисциплина или несколько дисциплин, смотря по способностям и усидчивости слушателя. По каждой науке были свои знаменитые, как мы бы сказали, классические руководства, с обстоятельными и обширными толкованиями, которые еще подробнее толковались при преподавании данного предмета. Наиболее выдающиеся ученики становились сами преподавателями или авторами, и преемственность научной и простой образовательной работы продолжалась, все укрепляя положение санскрита как объединяющего Индию культурного начала.

Первые, правда, еще слабые удары санскриту были нанесены мусульманством, которое начало вводить в обиход персидский язык; но гораздо решительнее стали эти удары с появлением англо-индийской школы: изучение санскрита начало падать, и с этим падением грозит иссякнуть тот живой источник, из которого так обильно черпала силы индийская культура²⁹. Сумеет ли культурная Индия в своем стремлении к самостоятельности вовремя понять грозящую ей опасность, а вместе с тем и средства, которыми она обладает для ее предотвращения, сказать пока трудно, так как и в Индии волны мелких и мельчайших национализмов с их крайней узостью, а часто и просто слепотою взглядов поднимаются высоко и могут затопить многое разумное и целесообразное. Санскрит никогда не был достоянием только одного какого-нибудь узкого круга: если безукоризненно им владели сравнительно немногие, прошедшие всю сложную брахманскую школу, то понимали его очень многие; не забудем, что он был всегда языком религии и долгое время ее единственным языком. На Востоке, и специально в Индии, двуязычие и многоязычие существовали всегда, и потому санскритом могли владеть многие, для которых обычным языком их жизненного обихода был один из пракритов или какой-либо другой язык³⁰. Мы видим, что когда появились в Индии религии, вступившие в борьбу с брахманизмом, то они в свой священный обиход наряду с санскритом ввели пракриты. Мы видим, что, когда в III в. до н. э. царь Ашока обнародовал свои знаменитые указы, высеченные на камне по всему пространству Индии, он тоже прибег к различным пракритским наречиям, предназначая эти надписи, очевидно, для широких кругов. Но вообще, когда мы позже встречаемся с надписями, они почти всегда неизменно санскритские. Мы убедились, что Индия в широкой мере воспользовалась тем могущественным культурным орудием объединения — санскритом, которое для нее приготовили брахманы.

Что же было содержанием той многообразной, громадной литературы, которую дал санскрит, в чем состояли те мысли, те духовные искания, те чувства, которые нашли свое выражение на санскрите? Только ответив на этот еще вопрос, мы более или менее полно ответим на вопрос о том, в чем состоя-

ли основы индийской культуры. Мы уже выяснили основы — деревня и крестьянство, кастовая система, брахманство, теперь попытаемся раскрыть по мере сил их внутренний мир. Для этого нам придется еще остановиться сперва на том, как протекала в общем жизнь индийца. В детстве он учился — это была первая ступень его жизни, «первое прибежище», как она называется в Индии. Когда он кончит учение, он женится и становится домохозяином, занимаясь тем или другим делом, в зависимости от касты, к которой принадлежит,— это «второе прибежище».

Третья и четвертая ступени человеческой жизни так прекрасно описаны в законах Ману, что я приведу вам слова подлинника: «Прочтя, как велит закон, Веды, произведя на свет сыновей, принеся по мере сил жертвы, пусть человек направит мысли свои на конечное освобождение... Принеся жертвы Творцу, раздав жрецам все имущество свое... пусть он покинет свой дом. Пусть идет он один, без спутника... пусть он не имеет дома, безразличный ко всему, твердый в своих начинаниях, молчаливый, пусть он размышляет о божестве. Да не желает он умереть, да не желает он жить; пусть ждет он своего времени, как слуга ожидает мзды своей. Однажды в день пусть он ходит за подаванием и не стремится получить многое, ибо отшельник, который заботится о подавании, прилепляется к страстям. Когда перестанет дым подыматься из деревенских труб, когда пестики в ступках замолкнут и уголья потухнут и народ кончит еду свою и уберут со столов остатки, тогда пусть отшельник идет за своим подаванием. Пусть не скорбит он, когда ничего не получит, пусть не радуется, когда получает; пусть берет только то, что нужно для поддержания жизни, и пусть будет ему безразлична пища, которую он получает. Мало вкушая, стоя или сидя, в одиночестве, пусть он обуздывает свои чувства, если остались в нем вожеления. Обузданием чувств, пресечением любви и ненависти, воздержанием от насилия он готовит себе бессмертие. Да размышляет он о перерождениях людей, которые происходят от их грехов, об адах, куда попадают люди, о мучениях в мире бога смерти Ямы. Да размышляет он о том, что надо расставаться со всем, что мило, и соединиться с тем, что ненавистно; и о том да размышляет он, что страсть одолевает человека и мучат его болезни. И о том, как душа покидает тело и воплощается в новое, странствует по десяткам тысяч миллионов существований. И о том, как страдает душа через тело — плод ее дурных дел; и о том да размышляет он, как правдою достигается высшее, непреходящее блаженство. Глубоким созерцанием да познает он правду мировой души, которая живет во всех существах, высших и низших»³¹.

В среде нищенствующего монашества, представленного в значительной мере третьей ступенью человеческой жизни, а часто

и четвертой, мы встречаем те глубокие искания ответов на вечно волнующие человека вопросы о жизни и смерти, которые красною нитью проходят через всю индийскую историю и которые мы встречаем в ней и теперь. Правда, уже зародыши этих исканий мы находим во времена гораздо более ранние, в гимнах Вед, которые возникли за 2000, может быть, за 3000 лет до нашей эры, т. е. почти 4 или 5 тысяч лет тому назад. На этой стороне, на этом вечном и бесстрашном искании истины я и хочу остановиться, так как оно мне представляется особенно характерным для Индии.

Есть, конечно, и другая сторона, это поэзия и искусство Индии, чарующие и глубокие, у которых видимые и невидимые нити протягиваются к миру религиозно-философских исканий, но которые вместе с тем и отражают нам в ярких, дивных образах представление Индии о красоте. Передо мною стала чрезвычайно трудная задача: или показать вам только одну сторону индийской духовной жизни, и то, конечно, лишь в общих чертах, но все же так, чтобы вы могли себе представить ее сколько-нибудь конкретно и услышать слова самих индийцев, или же сказать о многом по нескольку слов, к тому же моих, а не индийских. Я предпочел сделать первое, предупреждая вас, что, говоря о том, что санскрит позволил сказать в общедоступной для всей Индии форме, я сознательно коснулся лишь религиозно-философских исканий только потому, что ограничен временем, а не потому, что считал поэзию и искусство менее для Индии характерным; повторяю, и в них, как в религии и философии Индии, сказывается та же способность индийца переживать, перечувствовать все глубоко. Начинаю с ведического гимна[...]*.

Я должен кончать, широта поставленной мне задачи при ограниченности времени не позволила мне сказать о многом чрезвычайно важном; главное, лишила меня возможности хотя бы в самой сжатой форме сказать вам о великом художественном творчестве Индии; не мог я сказать и о громадном ее культурном влиянии на всем Востоке и даже в значительной мере в Передней Азии, и о том, что она дала непосредственно и посредственно Европе на протяжении веков; ведь мы, например, пишем ее цифрами, которые называем арабскими, многие из тех сказок, которые мы считаем русскими народными,— индийские сказки, некоторые наши старинные повести — индийские повести.

Об этом и о многом еще другом я не сказал вам, и тем не менее я буду считать свою задачу в значительной мере выполненной, если я сумел сказать вам достаточно ясно и опре-

* В рукописи следует знак вставки, за которым идут полторы белые страницы. Приведенный текст обрывается на странице 23, следующая белая оставлена без нумерации, и заключение начинается с верха 25 страницы.—
Здесь и далее примеч. И. Ю. Крачковского.

деленно, что теперь, когда мы действительно вступаем в период мировой постановки всех вопросов, касающихся человечества, не могут и не должны быть забыты такие культуры, как индийская, что и прошлое ее и ее настоящее для нас живое прошлое и живое настоящее, что для истинно мировой постановки вопросов Восток с его культурой многих тысячелетий должен быть привлечен на общую работу с Западом, дабы из слияния культуры Востока и цивилизации Запада выросла настоящая общечеловеческая мировая культура³².

Восточное влияние на средневековую повествовательную литературу Запада

Лекция I

Работа научного исследования необыкновенно сложна, и те, кому приходится пользоваться уже готовыми ее результатами, излагаемыми в доступном и неспециалисту виде, не представляют себе того количества предварительных разнообразных изысканий, которое требуется часто для того, чтобы прийти к выводу, даже не являющемуся несомненным, а лишь приближенным, с той или другой степенью точности. При этом исследовательской работе приходится постоянно исходить из известных более широких обобщений, которые как бы освещают путь исследования. Допустим, например, что мы изучаем какой-нибудь род литературных памятников; мы должны для этого, несомненно, найти им сперва определенное место во времени и пространстве, т. е. приурочить их к определенным векам, к определенным странам или стране. Только тогда мы можем плодотворно приступить к их всестороннему исследованию. Затем нам необходимо поставить себе вопрос, в какой мере те литературные памятники, которые мы изучаем, представляют явление самобытное на той почве и в том времени, к которому мы их приурочили, или же, напротив того, не являются ли они заимствованными в той или другой мере со стороны или же пережитками другого времени, других родов литературы. Если они заимствованы, то откуда, если пережитки, то пережитки именно чего.

При только что намеченной, весьма сложной предварительной работе мы непременно наталкиваемся на условные, предварительные, так сказать, решения общих вопросов, нами поставленных, т. е., другими словами, нам приходится пользоваться так называемыми рабочими гипотезами, условными предположениями. При этом невольно происходит то, что рабочая гипотеза продолжает действовать еще тогда, когда уже начинают возникать сомнения в ее правильности, ибо сила инерции вели-

ка даже в научной исследовательской работе, именно вследствие громадной сложности и многогранности этой работы. Является потребность пересмотра гипотезы со стороны работников, которые чувствуют себя стесненными ею: добытые ими результаты не укладываются, по их мнению, в рамки общепризнаваемой гипотезы, обойти которую им тем не менее нельзя именно в силу ее общепризнанности, и вот им приходится затрачивать время и силы на задачу, часто выходящую за пределы их специальных знаний, результатом чего может явиться совершенно неправильное толкование данной рабочей гипотезы.

Вот почему чрезвычайно важно от времени до времени в связи с увеличением накопленного материала и расширением нашего кругозора систематически пересматривать рабочие гипотезы при свете новых данных и делать это именно не под влиянием той или другой частной работы, а с общей точки зрения.

В истории повествовательной литературы чрезвычайно значение приобрела теория заимствования — рабочая гипотеза, которую можно формулировать как заимствование средневековым Западом с Востока многих повествовательных сюжетов, которые, таким образом, являются западными только по форме. Теория эта, возникшая в XVIII в., который положил в Европе начало систематическому научному исследованию Азии, имеет своим родоначальником французского епископа Юе (Hue), она была далее развита Лойзелер де Лоншаном¹ и получила в связи с успехами востоковедения и специального сравнительного языкознания и изучения индоевропейских языков чрезвычайно яркую формулировку в известной книге немецкого ученого Т. Бенфея² «Введение в Панчатантру», индийский сборник рассказов. Из наиболее крупных представителей этой теории можно указать на французов Гастона Париса³ и Коскэна⁴, в России — на Александра Николаевича Веселовского⁵.

В девяностых годах прошлого столетия теория эта подверглась горячей критике со стороны французского ученого Бедье⁶, книга которого о французских средневековых повестях в стихах, так называемых фабло, подробно рассматривала теорию заимствования, отнесясь к ней отрицательно. Попытка эта слишком широко поставить критику, включив в нее и вопрос о происхождении сказки, независимый от теории заимствования, вызвала многочисленные возражения. Несмотря на крупные методологические недостатки книги Бедье, за нею остается большая заслуга своевременной постановки вопроса о пересмотре рабочей «гипотезы заимствования», которую начали пользоваться слишком неумеренно и с недостаточной осторожностью. Пересмотр вопроса, однако, только поставлен, но не разрешен Бедье, особенно за отсутствием у него знакомства с литературами Востока, без которого это разрешение вопроса невысказано. Начатая Бедье работа должна быть непременно окончена, так как от того или иного решения вопроса о теории заимство-

вания зависит плодотворность или бесполезность многочисленных изысканий в области повествовательной литературы.

Подойти к решению вопроса можно, только поставив его с самого начала в совершенно определенные рамки и отделив от него все, что не имеет к нему непосредственного отношения. Прежде всего, необходимо отделить от него вопрос о происхождении сказки, ибо для решения этого вопроса нужны совершенно другие изыскания, необходимо его расчленение в связи с обсуждением в плоскости сказки у первобытных народов или у культурных народов и затем потому, что решение вопроса о происхождении сказки зависит в известной мере от предварительного доказательства правильности или неправильности гипотезы о заимствовании Западом с Востока известных повествовательных сюжетов в определенное время средних веков.

Его надо поставить, как мы уже сказали, в определенную историческую обстановку, где мы могли бы говорить уже не в общих выражениях, а совершенно конкретно, ибо не надо никогда забывать, что определенные литературные формы недолговечны и, в общем, довольно скоропреходящи, что к ним вполне применимо то название «мода», которое в более узком смысле мы применяем по отношению к одежде, но которое всецело применимо в материальном быту и в значительной мере и к явлениям духовной жизни. Громадное число разнообразных факторов, определяющих наш жизненный обиход, вносит в него поневоле большой элемент переменчивости, чрезвычайно влияющий на характер сменяющих друг друга поколений, которые, в свою очередь, чрезвычайно влияют на окружающую их жизнь, так же как и она влияет на них часто и, казалось бы, даже внешними своими сторонами. Позволю себе указать на пример тех средних веков, о которых мы говорим: всякий, кому приходилось посещать средневековые рыцарские замки, помнит, вероятно, как ясно представляется глубокая пропасть, которая лежала во всем мирозерцании между обитателями замка, привыкшими всегда смотреть вниз, и жителями деревни или города, привыкшими смотреть вверх на замки и их обитателей; подобных примеров можно указать сколько угодно. Со сменой общих мод происходит и смена мод на литературные произведения, причем и тут, конечно, как и в одежде, люди могут возвращаться и возвращаются по несколько раз.

Эти смены чрезвычайно для нас важны, так как позволяют работать именно в конкретных рамках данного времени и данных мест, дают возможность считаться в значительной мере с определенными и поддающимися определению факторами. Основным фактором здесь, конечно, является та среда, которая воспринимает определенные явления, и на нее особенно следует обратить внимание, так как она или взращивает, или, напротив того, губит брошенное в нее семя, в зависимости от того, в какой мере в ней есть необходимое соответствие среде влияющей,

дающей. Особенно чувствительными в этом отношении являются семена литературные; для успеха литературных всходов необходимо образование подходящей среды, которая достигла бы известного культурного уровня, допускающего восприятие определенной литературной формы или определенного типа сюжетов. Ибо, несомненно, недостаточно того, чтобы две среды, стоящие на разных степенях культурного развития, существовали в одно и то же время, чтобы стало возможным полное общение между ними и восприятие менее культурной средою духовных богатств более культурной. Ведь, несомненно, и в наше время так называемая декадентская поэзия совершенно недоступна, например, крестьянину, кончившему начальную школу, и не она одна, а многие из тех произведений изящной словесности, которые мы читаем и воспринимаем с наслаждением и полным пониманием, совершенно непонятны широким массам и, хотя написаны на том же русском языке, которым они говорят, столь же мало доступны им, как произведения английской или испанской поэзии.

Два народа долгое время могут находиться в общении между собою, и более культурный может оказать глубокое влияние на менее культурный в области, например, культуры материальной, в области правовой и во многом вообще, а вместе с тем непосредственно очень мало влиять на культуру чисто духовную, пока не произойдет в менее культурной среде известный внутренний подъем, подготовляющий ее к восприятию более высоких элементов духовной культуры. Казалось бы, что это понятно само собой, между тем, когда говорят о литературных заимствованиях, слишком часто забывают, что недостаточно установить сосуществование двух народов для того, чтобы считать доказанною наличность тех или других взаимных или односторонних влияний.

Но не одна некультурность является препятствием для литературных восприятий; слишком глубокая разница в исходных точках воззрений и литературных вкусов может быть столь же действительною преградой для заимствований; есть роды поэзии, чуждые одним народам, по крайней мере на протяжении долгого времени, и любимые у других, и мы постоянно видим примеры тому, как народы тесно общаются между собой и тем не менее совершенно не влияют друг на друга многими произведениями своих литератур, ибо в них часто слишком много национального или присущего только определенной среде или определенному времени, а развитие отдельных народов идет, конечно, не параллельно.

Много столетий, например, общался Передний Восток с Европою, и взаимные культурные влияния были громадны и обоюдны; между тем, например, говоря хотя бы только о литературных памятниках, проходили века, Европа создавала и развивала, доводя до высокой степени совершенства, свою драма-

тическую поэзию, а мир Ближнего Востока, столь много воспринявший от Европы, лишь в самое последнее время стал проявлять и то в слабом и в мало самостоятельном виде подражание европейской драме.

Все это показывает, что в области заимствования действуют какие-то сложнейшие законы, которые не раскрываются теми первобытными методами исследования, какие применяются в сравнительном изучении литературы, где попытки охватить слишком широкую область сравнения приводят к слишком поверхностному пониманию отдельных составных частей, из которых поэтому не может сложиться надежное целое.

Следя за постепенным развитием духовной жизни человечества, мы встречаемся с периодами, когда какой-нибудь народ особенно восприимчив к иностранным влияниям, потому ли, что в нем в силу той или другой причины ослабло собственное творчество, или потому, что он подвергся влиянию более сильной или более яркой культуры. Вместе с тем мы видим периоды, когда тот или другой род литературы особенно процветает. Изучить причину этих явлений, однако, несравненно более трудно, чем установить их наличие, вот почему, вероятно, еще так мало сделано в этом отношении. Между тем изучение именно таких периодов особенно важно и поучительно для выяснения пределов влияния литературы одного народа на другой и характере этих влияний: относится ли оно к содержанию или к форме. Специально по отношению к влиянию восточных повествовательных памятников на западные выделяются особенно резко два периода: позднее средневековье и XVIII в. Из них в настоящее время нас занимает позднее средневековье, которым с этой стороны уже очень много занимались как востоковеды, так и специалисты западных литератур. Если мы считаем, несмотря на обширную литературу предмета, необходимым подвергнуть вопрос новому пересмотру, то делаем это, полагая, что при изучении восточных влияний на средневековую литературу Запада вопрос не был достаточно расчленен и к нему приписан другой, чрезвычайно сложный и самостоятельный вопрос о происхождении сказки, так называемый вопрос о бродячих сказаниях. Это обстоятельство осложнило дело и в значительной мере затуманило его.

Мы поэтому сознательно суживаем задачу — мы берем время, двенадцатый по начало четырнадцатого века, и попытаемся доказать, что в этот период можно установить на Западе сильную восприимчивость к восточному влиянию в области повествовательной литературы. Не имея права считать себя в какой бы то ни было мере историком западного средневековья, я буду чрезвычайно осторожен в попытках толковать причины этой восприимчивости и остановлюсь поэтому, как исследователь восточных литератур, главным образом на том, какими из своих памятников в указанное время влиял Восток и какие

были вероятные пути этого влияния. Как образцы наиболее типичных для этого времени в области повести памятников Запада я возьму несколько французских фавло и на них постараюсь доказать восточное влияние.

Вместе с тем я хотел бы показать, какими приемами мы должны пользоваться и каких, напротив того, избегать, чтобы вести надлежащим образом сравнительное исследование, т. е. наглядно дать методологию вопроса, какую она мне представляется. Такая работа полезна в настоящее время, так как уже настало время для систематического изучения взаимоотношений различных литератур и необходимо выяснить, где были эти взаимоотношения, когда и в чем они выразились. Пора перекинуть мост между историей и литературой через ту пропасть, которая лежит между ними вследствие несогласованности научной работы: так сложны задачи, стоящие перед отдельным исследователем, и так подавляюще велик материал, что исследователь невольно ограничивает круг своего чтения и разработки источников, останавливаясь на том только, что ему ближе. В результате получается неувязка, говоря языком съемки, и рельеф поля исследования выходит неопределенный и неясный.

Постараемся прежде всего в самых общих чертах представить себе, чем была средневековая западная Европа в то время, когда, как нам кажется, она стала особенно восприимчивой к литературным влияниям Востока; мы, конечно, укажем лишь на те черты, которые имеют значение для нашей непосредственной задачи, и сделаем это лишь в общей форме. С самого начала мы отметим рост городов и появление сплоченного городского населения как определенной культурной среды, с новыми духовными потребностями, во многом отличными от рыцарского круга, но во многом и одинаковыми. Возвышенный эпос и истинная лирика не исчезают, но рядом с ними возникает поэзия и литература более земная, более обыденная. Поэт отмечает рядом *exempla* и *lai* — два рода литературного творчества, между которыми нет ничего общего. И эта новая литература, несомненно с новыми общественно-культурными кругами, проникает и в старый рыцарский круг, который, в свою очередь, делится с горожанином своими романами и «высокой» лирикой. В ее создании участвует и третий общественный круг, причастный не только к книге духовной, но и к книге светской, — духовенство. Мы замечаем, что время, о котором мы говорим, — время расцвета церковной проповеди и не только расцвета, но и своеобразного построения ее. В XII в. она возрождается, но носит еще характер проповеди монастырской и школьной, в XIII в. она уже во всем блеске широкой народности, своеобразно украшенная знаменитыми *exempla* — «примерами» из жизни и литературы, назначение которых оживить сухой богословский материал проповеди.

Церковь приблизилась к жизни двумя путями, которые, как

это ни странно с первого же взгляда, противоположны друг другу и даже до известной степени не могут мирно ужиться: один путь — это укрепление прихода, входящего в будничную жизнь прихожанина, другой — странствующее и проповедующее монашество, стоящее на всемирной точке зрения, бесконечно далекой от прихода.

Эта новая церковная проповедь, особенно ее *exempla*, жадно переписываемые, соединяемые в разные сборники, является могущественным фактором развития повествовательной литературы, для которой она дает образцы, канву, схемы, доступные и старым, рыцарским, и новым, городским, кругам. Мы видим, как необыкновенно быстро рождается целое поколение проповедников; как всегда, в жизни всходы поднимаются, рядом «мода», чтобы опять употребить это чисто житейское выражение, захватывает быстро и верно, она не может на это тратить много времени и идти медленно от человека к человеку, ибо уже на смену ей готовится другая «мода»; жизнь, и особенно жизнь духовная, неуклонно, неудержимо стремится вперед, к новому, к новым формам для вечно живого старого, основного. Теперь для нас эти средневековые фолианты, полные кратких, сжатых конспектов рассказов, кажутся иногда невыносимо скучными, пока мы не пытаемся вернуть их в ту обстановку, в которой они возникли. Особенно ярко представляется нам даже через дымку веков фигура одного из этих проповедников XIII в., Жака де Витри⁸ (*Jacobus de Vitriaco*), начавшего свое служение приходским священником и под влиянием св. Марии Уаньи⁹ ставшего проповедником. О нем говорили, что он пользовался «примерами» в своих произведениях и что так он вдохновил Францию своими проповедями, что не запомнят, чтобы кто-либо мог это сделать в такой мере до или после него. От него же, хотя и вряд ли им составленное, осталось собрание *exempla*, которыми он пользовался в своих проповедях. Перечитывая сотни этих «примеров», написанных обыкновенно как конспекты, невольно читаешь между строк и облакаешь эти остовы в ту плоть и кровь, которыми они жили в устах проповедника, тем более что часто знаешь их превосходные источники, хотя бы, например, дивные притчи того жития Варлаама и Иоасафа¹⁰, которые в образе царевича познакомили весь западный мир с великим буддийским учителем.

Многие из примеров взяты из книг (авторы сборников сообщают нам длинные списки своих источников), книжную мудрость которых [...] исследователи не всегда оценивают надлежащим образом, считая книгу по-современному часто чем-то оторванным от жизни, искусственным и исключительным; они забывают, что в те времена, когда книг было мало, когда это были рукописи, писанные любовно с верою в благое дело написания, книга была гораздо более живою, чем теперь: когда книг мало, их перечитывают бесконечное число раз, запоминают поч-

ти наизусть, сживаются с ними, часто даже малограмотный какую-нибудь одну книгу знает хорошо, любит ее, живет ею. Это мы можем наблюдать и теперь в среде, где книг мало и где грамотность слаба. Рядом с книжным источником мы видим рассказы-примеры, взятые непосредственно из пережитого, случаи из жизни, а также и слышанные чужие рассказы. Где слышали эти рассказы? Много, конечно, у себя дома, но многое и в тех бесконечных странствиях, в которых проходила жизнь проповедника, так как задачей его было разносить слово божие по градам и весям. Эти странствования в то время приводили проповедника и в далекие заморские страны — то были столетия крестовых походов: вместе с рыцарем, воином, купцом шел и проповедник, шел даже много дальше их всех; ведь к тому же XIII в. относятся знаменитые монахи проповедники-путешественники, которые принесли Западу вести о странах Востока, лежавших бесконечно далеко от рубежей западного мира.

Общение с этим столь чуждым Западу миром произвело глубокое впечатление на Запад; хроники того времени полны Востоком, тот же Жак де Витри пишет свои *exempla*, путешественники ведут свои записи, жадно читаемые. Не может быть сомнения в громадном влиянии этого нового мира на Европу, мира сложного, своеобразного, с многовековой культурой, выработавшего громадные мировые культурные ценности. Европейцы так привыкли теперь считать себя царями вселенной, они настолько уверены в своем превосходстве над народами Азии, что им и в голову не приходит, если они не востоковеды или специалисты, что во время крестовых походов европейцы были варварами в сравнении со своими противниками и что поэтому вполне естественно, что они являлись заимствующей стороной, а Восток — распространяющей на них свое влияние, притом [...] лишь на более культурных из них, на тех, кто были достаточно подготовлены, чтобы воспринять восточное влияние.

Для освещения этой стороны дела с Востока мы имеем почти единственный в своем роде памятник — записки сирийского эмира и литератора Усамы, сына Мункиза, жившего в XII в. Он был в дружбе со многими крестоносцами, и в частности с тамплиерами, и поэтому в его суждениях при всей нелюбви к пришельцам не слышится никакой предубежденной и безусловно враждебной нотки, любопытен для нас его взгляд, что «чем свежее франк на Востоке, тем он грубее, более варвар, и наоборот, чем дольше он живет среди общества мусульманского, тем он становится цивилизованнее»; были случаи, отмечает Усама, когда крестоносцы строили всю свою жизнь по образцу мусульманскому. Характерно для культурности этого мусульманского эмира XII в., что, когда вследствие вероломства одного франкского князька он лишился всего своего имущества, мусульманин стоик-фаталист пожалел лишь об одном — о потере

его библиотеки, в которой было до 4000 томов. «Это, — говорил он, — оставило в моем сердце боль на всю мою жизнь».

Много подобных черт могли бы мы еще привести, чтобы показать наглядно культурное превосходство Востока, воевавшего с Западом во время крестовых походов, но для нашей цели достаточно установление несомненного факта культурного превосходства этого Востока и вместе с тем и широкого общения Запада и Востока в эти годы борьбы.

В рассматриваемое нами время, точнее, от середины XII до середины XIV в., в указанной нами среде возникает особый род литературных произведений — французские фабло, «стихотворные смехотворные рассказы»¹¹, как их определяют историки литературы. Дошло их до нас немного, около полутора десятков, тем не менее мы вправе сказать, что то, что до нас дошло из фабло, позволяет нам говорить о них с полной уверенностью, что мы имеем вполне ясное и обстоятельное представление об этом определенном литературном роде. Будучи связаны общей формой, общим характером иронически шутливым, старающимся забавить, они далеко, однако, не однородны: то это грубая до омерзения и плоская до тошноты шутка, бессодержательная — просто грязная передача грязной действительности, то это очаровательный рассказ, полный тончайших психологических черт, настоящая маленькая повесть, миниатюрный роман; недаром некоторые из этих фабло носят старое название *lai*. Таких фабло выделяется целая группа, которая обращает на себя наше внимание и сложностью сюжета и искусством соединения мотивов, его составляющих; настолько отлична эта группа и от других фабло и вообще от окружающей и известной нам предшествующей литературы, что мы невольно начинаем искать источник, из которого могли явиться эти фабло.

Тут мы сразу сталкиваемся с любопытным фактом: именно к VII и VIII вв., немного уже и к XI в. относится появление ряда переводов восточных сборников рассказов и многочисленных списков рукописей знаменитой повести о Варлааме с ее многочисленными и столь популярными притчами; факт этот настолько знаменательный и характерный, что никакие попытки его умалить не могут иметь значения.

Два знаменитых индийских сборника, о которых идет речь, известны один под названием «Книга о семи мудрецах»¹², или «Книга Синдбада», а другой — «Книга о Калиле и Димне»¹³, «Стефанит и Ихнилат»¹⁴. Из них мы уже в XI в. встречаем греческие переводы обоих сборников, упоминание о еврейском переводе «Калилы и Димны», к этому же веку относится обилие греческих рукописей Варлаама и Иоасафа и одна из притч этой книги по-еврейски. К XII в. относится сборник рассказов испанского крещеного еврея Петра Альфонса¹⁵ «*Disciplina clericalis*», переделка книги о семи мудрецах «*Li Romans des Sept Sages*», многочисленные латинские рукописи Варлаама и Иоа-

сафа. XIII век еще интенсивнее проявляет свой интерес к восточным сборникам, ибо к нему относятся: два средневековых перевода «Калилы и Димны», латинский перевод той же книги, испанский и даже славянский; испанский и еврейский переводы «Книги о семи мудрецах», еврейский, французский, немецкий, древненорвежский переводы Варлаама и Иоасафа, латинский перевод Якова де Ворагине, с житием Варлаама и Иоасафа, сборники Жака де Витри и Этьена де Бурбон¹⁶ с притчами из повести.

Только что указанное позволяет нам утверждать: это было время моды на восточные сборники рассказов. Если мы вспомним, какая была благодарная почва для восприятия этих семян восточной литературы, то мы не удивимся обильным всходам, а, напротив того, будем искать еще дальнейших, и тут, естественно, мы вспомним ту группу фабло, которая нас поразила более сложными сюжетами и удачными сочетаниями отдельных мотивов в связные рассказы. Изучая повествовательную литературу Востока, и особенно Индии, мы убеждаемся, что отличительной чертой этой литературы является именно богатство фантазии, разнообразие сюжетов и их сложность, редкое умение сплести и комбинировать отдельные мотивы. Восточный рассказчик не только умеет мастерски изложить отдельный рассказ, но и обладает умением и желанием соединять рассказы в целые циклы, вставляемые в особые рамки, притом, кроме того, часто один рассказ как бы вставляется в другой, другой в третий и т. д. Получается то, что принято называть enjambement. Это умение искусно сплести мотивы в известный сюжет сказывается и на коротких рассказах. Указываемые свойства восточных рассказчиков и восточных рассказов заставляют нас предположить, не следует ли видеть в группе фабло, отличающихся большей сложностью сюжета, обилием отдельных мотивов и удачными их комбинациями, произведения восточного происхождения. Против этого основного положения были выставлены возражения в уже указанном нами труде Бедье, который противопоставляет нашему положению уверения, что и классическая древность знала фабло и знало их раннее средневековье. Так как на этот аргумент особенно сильно напирали как на опровержение выставленного предположения о восточном происхождении некоторых фабло, то нам необходимо на нем остановиться и внимательно его рассмотреть.

Прежде всего надо устранить одно основное недоразумение: нельзя подводить все фабло только потому, что они представляют общий литературный род, под одну категорию; мы уже ранее указали, что есть несколько видов фабло, объединенных между собой лишь внешнею формою, причем особенно резко отличаются две категории, которые мы для краткости обозначим как анекдот и как повесть. Относительно первой категории нам и в голову не придет отрицать возможность их существо-

вания почти что где угодно и когда угодно, значит, и в древности, и в раннем средневековье; подобного рода произведения почти не требуют искусства рассказчика, не являются характерными ни в каком отношении, не являются порождением определенных литературных вкусов, какой-нибудь определенной среды; они представляются своего рода общим понятием. Мы уже не раз прибегали к сравнению с модами на одежду; продолжим это сравнение: нельзя говорить о моде на обувь, но можно говорить о моде на широкие или узкие носки, высокие или низкие каблуки и т. д. Также и по отношению к анекдоту, который может быть бесконечно разнообразен.

По отношению к рассказу мы также должны внимательно всматриваться в его построение; есть опять-таки рассказы настолько простые, составленные из ограниченного числа мотивов и притом в такой простой комбинации, что подобные рассказы отнюдь не могут быть сочтены характерными для определенного времени и среды. Возьмем пример: охотник отправился на охоту в лес, ему повстречался олень, охотник прицелился и промахнулся, огорченный, он вернулся домой. Перед нами, несомненно, небольшой рассказ, никто не скажет, чтобы его можно было приурочить к определенному времени и месту: охота существует с незапамятных времен, так же как и неудачные охотники, олени, правда, водятся не всюду, но все же мы их встречаем в достаточном числе мест, чтобы сделать определенный вывод из упоминания оленя невозможным. Чем обширнее число объединенных в одном сюжете мотивов, чем искуснее их комбинация, тем определеннее приурочение рассказа к данному времени и месту, тем труднее при повторении тех же мотивов в тех же комбинациях сомневаться в связи подобных схожих рассказов, и наоборот.

Этих основных и необходимых предпосылок совершенно не принял в расчет г-н Бедье, когда он начал приводить пример за примером, как отдельные рассказы, похожие на фавло, встречаются уже в античном мире и в раннем средневековье. Его примеры настолько просты и несложны, что сомневаться в них не приходится, но зато они ничего не доказывают, ибо нет, конечно, ни малейших оснований не верить тому, что рассказы столь простые, как, например, тот, который мы привели, или даже несколько более сложные не могли бесконечное количество раз возникать вновь, совершенно независимо один от другого в любом месте и в любое время.

Но есть один случай в аргументации г-на Бедье, где дело не так просто и где необходимо немного тщательнее проследить за ходом его рассуждений, чтобы заметить, в чем им допущена ошибка, разбивающая правильность его утверждения, что раннее средневековье уже знало сюжеты фавло, причем в данном случае идет речь о фавло именно из той группы, которую мы выделили как группу более сложных рассказов-повестей. Речь

идет о рассказе-сказке, которая вам, вероятно, известна с детства и которая в самых общих чертах следующая: муж и жена чудесным образом получают право высказать три желания, которые непременно должны исполниться. Они не умеют воспользоваться чудесным даром и возвращаются к первоначальному состоянию. Рассказ этот, необыкновенно широко распространенный, встречается и на Востоке, и на Западе, встречается и как фавло более сложного типа, и наконец, г-н Бедье указывает на его существование в известном средневековом сборнике, главным образом, басен [...] и относит к концу XII в. Дата эта нам вполне понятна, она относит нас к тому времени, относительно которого мы постарались показать, что оно было восприимчиво к восточным влияниям, но г-н Бедье, следуя за г-ном Гастоном Парисом, проследивает сборник в его источниках, которые позволяют его возводить к началу XI в., делать его, по словам г-на Бедье, современником «Песни о Роланде»¹⁷ и, может быть, «Жития Алексея, человека божия»¹⁸. Хотя личность одного из сюжетов фавло более сложного типа несколько не могла бы опровергнуть нашего предположения о вероятности восточного происхождения всего этого типа, мы тем не менее в интересах правильности принимаемого метода исследования должны указать на ошибку, допущенную г-ном Бедье в его рассуждении: указанные им источники *fables* Мари Франс¹⁹ до нас не дошли, и потому точный их состав нам неизвестен. И мы не можем доказать, что в этих источниках был именно и интересующий нас рассказ. А если это так, то исчезает и единственное указание на существование до принятого нами времени сюжета фавло более сложного типа.

Сведем в немногих словах все сказанное нами. Во время от XII до XIV в. во Франции вместе с ростом городских классов, распространением странствующего и проповедующего монашества, с развитием особого типа проповедей, «примерами» [которых] является новый литературный род, предшественник более поздней новеллы, которую особенно разовьет затем Италия, [появляются] так называемые фавло; из них одна группа останавливает на себе наше внимание большей сложностью сюжетов, более искусной комбинацией мотивов. Вместе с тем мы видим появление моды на восточные сборники рассказов, которые становятся для нас в связь с усиленным общением с Востоком во время крестовых походов. Из всего этого мы делаем вывод, что и та группа фавло, на особенность которой мы указали, тоже восточного происхождения.

Чтобы доказать правильность этого общего предположения, его надо проверить на отдельных фавло и указать как их непосредственные, так и более отдаленные источники. Мы начнем с наиболее известного фавло, которое вдохновило впоследствии многих поэтов и писателей, украсило собой фасады многих соборов, с фавло *Lai d'Aristote* клерка XIII в.

Вот как читается это фабло.

«Александр, славный царь Греции и Египта, завоевал Индию и зажил в ней. Что же приковало его к этой стране? Любовь, любовь к прекрасной индийской женщине; дела в государстве, конечно, в небрежении, о страсти царя все говорят, но потихоньку; громко говорить об этом никто не смеет. Но про дело это услышал царский учитель Аристотель; он сурово выговаривает царю, который защищается и обещает исправиться. Трудно дается исполнение обещания; грусть царя замечает возлюбленная, и он рассказывает ей все, что произошло. Красавица тотчас обещает ему отомстить строгому учителю, она покажет, что станет с его „диалектикою и грамматикою“. Пусть царь на следующее утро взглянет в окошко — он увидит.

Утром рано красавица босиком, с распущенными волосами спустилась в сад и весело бродит, напевая песенку, а Аристотель афинский сидит за книгами. Прошла мимо него красавица, он увидел — закрыл книгу.

Oil, dist il, «ma douce dame
Por vous metroi et cors et ame
Vie et honor en aventure»*.

Философу стыдно своего увлечения, он борется с собой, но веселая песенка опять раздаётся за окном, красавица рвет цветы и поет, поет и плетет венок, положила его себе на голову и гуляет по саду как ни в чем не бывало. Вдруг перед ней появился сам строгий учитель. „Учитель, — спрашивает она, — вас ли я здесь вижу?“ — „Да, это я, прекрасная дама, и за вас положу и тело, и душу, и жизнь, и честь“. Прекрасная дама как будто очень рада, но удивлена. Объяснения в любви старого философа становятся все более пылкими; красавица, по-видимому, начинает сдаваться, но ей хочется проехаться верхом на философе, и, чтобы это было лучше, она хочет, чтобы он дал себя оседлать. Слепленный страстью Аристотель согласен на все — вот он стал на четвереньки, на спине у него седло, на седле красавица, и философ скачет по саду.

Засмеялся Александр, который на все это смотрел из окна, и спрашивает: „Как? Это вы, учитель?“ „Вы видите теперь, государь, — отвечает Аристотель, — что я был прав, беспокоясь за вас: вот меня, старика, так одолела любовь, как же опасна она должна быть для вас“».

Таково фабло — несомненно, жемчужина своего рода, и мы могли бы согласиться со словами (Бедье), что перед нами laï [форма рассказа самодовлеющая], если бы все ранее сказанное не побуждало нас к осторожности относительно предположения самостоятельности нашего фабло и не требовало от нас тщательного расследования вопроса, не заимствован ли его сюжет и ес-

* Цитата восстановлена в том виде, как она дана в Журнале Министерства народного просвещения. Ч. 346, 1903, № 4, отд. 2, с. 220; в рукописи она приведена неточно.

ли заимствован, то откуда. Этому рассмотрению будет посвящено наше следующее чтение, и я надеюсь показать, что *Lai d'Aristote* самостоятелен лишь в своей превосходной форме, а по сюжету заимствован с Востока.

Лекция II

Прошлый раз мы пытались установить, что во время между XII и XIV вв. в Западной Европе, и особенно в наиболее типичной представительнице западной культуры того времени Франции, были все данные для восприятия восточных влияний в повествовательной литературе и что вкус того времени склонялся к восточным повестям и рассказам. Все это давало право предполагать, что ряд французских литературных произведений — фавло, отличавшихся искусным соединением разнообразных мотивов и хорошо скомпонованных сюжетов, носят признаки восточного происхождения. Мы закончили наше чтение пересказом одного из этих фавло (об Александре), имея в виду сегодня указать, какими путями можно установить, что сюжет этот перешел во Францию с Востока.

Прежде чем перейти к фактической стороне дела, я считаю необходимым сказать несколько слов о тех приемах, которыми я намерен пользоваться, чтобы дать возможность следить за тем, как я веду свое исследование и нет ли в нем недочетов или пропусков. Чем менее научный работник может быть догматичен, чем более он может раскрывать ход своей работы и своей научной мысли, тем более, мне кажется, убедительны его рассуждения, если они правильны, и тем легче, мне кажется, с другой стороны, обнаружить неправильности его доказательства. Необходимо, в пределах доступного, вводить слушающего в лабораторию работы, не лишая его возможности непрерывной критики тех доказательств и утверждений, которые представляет ему излагающий исследование.

Когда приходится сравнивать литературные произведения, чтобы выяснить их взаимоотношения, то мы видим большую разницу между памятниками письменными и устными. Два родственных по сюжету письменных памятника обыкновенно гораздо ближе между собой, нам гораздо легче установить зависимость одного из них от другого, ибо на помощь нам являются определенные выражения, определенные слова, которые мы находим в обоих памятниках, причем трудно предположить в таких случаях, что одна из сторон не является заимствующей; ведь маловероятно, чтобы переработка литературного памятника производилась на память, пока есть возможность проверки себя по подлиннику. При этом условии маловероятно, чтобы одинаковые слова и выражения заимствующей стороной создавались вновь и чтобы, таким образом, мы фактиче-

ски имели перед собой не заимствование, а независимое повторение.

Не то совершенно при передаче устной: здесь мы почти никогда, а особенно когда дело касается давних времен, не можем установить непосредственный источник заимствования, и нам приходится допускать мысль о целой цепи, более или менее длинной, передатчиков. Обстоятельство это чрезвычайно осложняет дело, так как рассказ преломляется, таким образом, через целый ряд индивидуальных призм рассказчиков, из которых каждая дает свое преломление. Не говоря о том, что рассказчик обыкновенно чрезвычайно индивидуален вообще, ибо он в значительной мере творец, ему приходится еще полагаться на свою память, и при этом, конечно, очень часто выражения подлинника исчезают, поэтому при устной передаче нам приходится допустить в несравненно большей степени, чем по отношению к письменной передаче, возможность самостоятельного повторения тех же слов и выражений несколькими рассказчиками, особенно если они принадлежат одному времени и одной среде, обладают в значительной мере общими привычками и общими вкусами.

Необходимо тут же заметить, что часто, особенно для давнего времени, необыкновенно трудно установить, является ли путь передачи письменным или устным, причем здесь обыкновенно царит чрезвычайная неопределенность. Это имеет, конечно, особенное место по отношению к отдельным рассказам, так как большие сборники трудно, разумеется, заимствовать или передавать путем пересказа. Мы видели прошлый раз, что восточные большие сборники были заимствованы Западом путем письменных переводов-переделок.

При устной передаче большим затруднением является еще выяснение путей передачи, и тут особенно важно обращаться к помощи истории, которая одна может в этом случае дать нам надежное руководство. Конечно, когда речь идет о таком сложном явлении, как умственная деятельность человека, возможны всякие случайности, даже в высшей степени необыкновенные, но, как правило, следует все-таки держаться лишь наиболее вероятных, наиболее естественных возможностей, иначе наши предположения потеряют в значительной мере свою убедительность.

Как мы говорили в прошлый раз, именно в области литературы особенно нужны благоприятные обстоятельства, чтобы явилась потребность и возможность заимствования. Здесь особенно надо иметь в виду совокупность известных жизненных условий, создающих подходящую почву.

Рассмотрев возможные способы передачи, почву, время, в которых могла совершаться передача, мы переходим к подлежащим сравнению произведениям. Здесь мы прежде всего должны вдуматься в каждое произведение, в психологию и литера-

турную технику его автора, для того чтобы представить себе, в чем могут заключаться элементы заимствования. При устной передаче эта часть нашей задачи особенно трудна, так как обыкновенно мы имеем дело с анонимами, т. е. с неизвестными авторами, и еще более обыкновенно — с автором, от которого мы имеем только данное произведение, вследствие чего наше понимание этого автора является чрезвычайно ограниченным, а потому и весьма субъективным, значит, и не очень для других убедительным: слишком уж в этом случае условны и непосредственны наши утверждения, раз мы соблюдаем необходимую научную осторожность.

Обстоятельство это, однако, не должно парализовать нашей работы, относительно которой мы с самого начала знали, что выводы ее в известной степени условны и что только с увеличением числа сравниваемых произведений мы становимся на более твердую почву. По отношению к разбираемому нами фавло мы находимся в довольно выгодном положении, так как знаем его автора, о котором к тому же можем судить и по другим его произведениям. Правда, сведения эти довольно скудны и отчасти противоречивы, но все же они достаточны, чтобы поставить его в определенное время и место: время — середина XIII в., место — центральные провинции Франции. Среда, к которой он принадлежит, — выражаясь нашим языком, культурные круги духовенства. Ему приписывается несколько небольших стихотворных произведений, которые, как и *Lai d'Aristote*, свидетельствуют о его литературном вкусе, а также и о любви порассуждать; несомненно, кроме *lai* ему, по-видимому, принадлежат «Битва семи искусств» и «Битва вин» (подвержено сомнению его авторство «Сказки о канцлере Филиппе»). Принадлежность его к духовенству может до известной степени послужить указанием на причину выбора сюжета из *exempla*, интерес к Аристотелю находит себе тоже косвенное объяснение в «Битве семи искусств», где псевдоаристотелевская философия того времени играет видную роль.

Предполагаемый нами источник фавло Жака де Витри гласит так:

«Аристотель убеждал Александра не быть так много со своею прекрасною женою. Александр его послушался. Тогда царица решила завлечь Аристотеля и стала ему показываться с распущенными волосами и обнаженными ногами. Он начал тогда приставать к ней. Царица потребовала, чтобы Аристотель сперва прокатил ее на своей спине, идя на четвереньках, как лошадь. Он согласился. Царица предупредила Александра. Тот увидел Аристотеля, везущего царицу, и хотел его убить. Аристотель, извиняясь, указал Александру, что царь может теперь убедиться в правоте его слов об опасности со стороны женщины для него, молодого человека, если так был проведен мудрейший старец Аристотель. Александр простил своему учи-

телю». Ясно, что мы имеем перед собой только конспект рассказа, но конспект, весьма умело и полно составленный.

По отношению к этому возможному, а может быть, и вероятному источнику нашего фавло, «примеру» из проповедей Жака де Витри, мы тоже располагаем некоторым критическим материалом, который позволяет нам весьма ограничить степень гадательности наших предположений. «Пример», о котором идет речь, правда, не находится в известных нам рукописных сборниках, приписываемых Жаку де Витри, а не подлежит сомнению, что много «примеров» приписывалось и приписывается последнему не основательно, но по самому характеру сборников, составлявшихся для практической цели — быть материалом проповедей, нельзя ожидать, чтобы их составители очень точно проверяли свои источники: понятия литературной собственности и плагиата в понимании наших дней в те времена не существовали, и у знаменитого автора так же легко брали его добро, как и ему давали чужое. Поэтому в каждом отдельном случае надо делать проверку по соображениям, так сказать, внутреннего характера.

Ссылку на принадлежность нашего примера Жаку де Витри мы находим в известном и чрезвычайно популярном сборнике (...) базельского доминиканца Херольта, составленном в первой половине XV в. Херольт, по-видимому, действительно, как он это сам говорит, ограничился ролью ученика, добросовестно передавая слова учителей, и потому, может быть, мы вправе придавать некоторое значение его ссылке на Жака де Витри. Но большую вероятность авторства последнего мы считаем себя вправе почерпнуть из характера его как писателя. Читая его историю, письма и многочисленные «примеры», убеждаешься, что для него был особенно интересен жизненный рассказ, анекдот. Чрезвычайно ярко выступает эта черта в его истории, когда он дает биографию Магомета: из материала, которым он располагал, Жак де Витри, видимо, выбирает все анекдотическое — характер проповедника сказывается здесь, — он мыслит и общается с читателем не рассуждениями, а главным образом конкретными фактами, картинками из действительной жизни, как он ее себе представляет. Эта жалоба к жизни и ее проявлениям обоснована для него как христианина глубоким проникновением сознания, облеченного в слова: «Тайну цареву прилично хранить, а о делах божних объявлять похвально» (Тов. XII.7).

Читая его историю и его письма, гораздо лучше понимаешь, почему он имел такой успех как проповедник, чем перебирая многочисленные конспекты его «примеров»; благодаря именно истории и письмам мы можем позволить себе облечь в плоть и кровь эти скелеты рассказов и поверить тому, что очаровательное фавло получило вдохновение от сухого «примера», который, конечно, не был таким в устах Жака де Витри или в ус-

тах даже других проповедников этого золотого века средневековой народной проповеди.

Мне кажется поэтому, что мы вправе сковать первое звено той цепи, которая должна привести нас с Запада на Восток: Анри д'Андели²⁰ взял сюжет *Lai d'Aristote* у Жака де Витри или у другого проповедника, взявшего его из того же источника, или же, наконец, у одного из слышавших проповедь, в которой для примера того, как женская хитрость может обмануть мудрейшего мужчину, вставлен был рассказ об Аристотеле.

Клерк, талантливый литератор, внес, конечно, некоторые изменения в рассказ епископа; тонкими, чуть заметными чертами он внес в него солнце и цветы, и нравоучительный рассказ проповедника, тоже живой даже в своем виде конспекта, получил иное значение, сохраняя до мелочей отдельные моменты, мотивы рассказа, делающие несомненным связь фабло и *lai*.

Каким рассудочным холодом веет от слов, когда они говорят, что Александр был увлечен своею женою, ибо «она была прекрасна», а клерк, творец фабло, поет гимн любви, всеобъемлющей, всеобнимающей [*Amors qui tout prent et embrace etc.*]. Мы не можем, к сожалению, за недостатком времени провести полную параллель между обоими рассказами, которая бы показала, как велика между ними разница при несомненности их связи, посредственной или непосредственной. Но мы считаем все же необходимым указать на некоторые черты фабло чисто художественные, которые мы вновь найдем, когда обратимся к источникам Жака де Витри.

Проповедник, желающий, с одной стороны, по возможности остаться в пределах «закона», с другой,—как мы далее увидим, помнящий о своем оригинале, говорит о жене Александра, чем создает неловкость положения. Трудно представить себе царицу, которая взяла бы на себя роль одурачить столь легкомысленным приемом царского учителя. Правда, это почувствовал отчасти уже и проповедник, и потому он вынужден, чтобы спасти положение, внести трагическую ноту — Александр хочет убить Аристотеля за его дерзновенное отношение к царице. Автор фабло художественным чутьем понял невольную ошибку проповедника и сразу перенес рассказ в другую обстановку: у него речь идет не о царице, жене Александра, а о прекрасной девице, его подруге, и весь рассказ ведется уже в тонах легкой иронии, добродушного смеха, женского каприза; более глубокие ноты затронуты, только когда автор высказывает общие мысли о великой силе любви, причем он кончает словами: [...]. Мораль рассказа Анри д'Андели именно в том, что «любовь побеждает все и будет все побеждать, пока будут стоять века»; его совершенно не занимает, как мы это видели у Жака де Витри, женская хитрость, против которой надо предостерегать даже самых умных людей,—нравоучительный пример из проповеди сделался жизненной повестью.

Откуда же Жак де Витри мог взять сюжет своего фабло? Для ответа на этот вопрос нам нужно вернуться к писаниям знаменитого проповедника, которых мы уже коснулись раньше. В предисловии к своей *Lai d'Aristote* он говорит: «...воодушевленный желанием узнать новое и мне неизвестное я нашел разные книги в шкафах латинян, греков и арабов; случайно в мои руки попали истории царей Востока, их битв и деяний. Эти интересные авторы, горделиво возвеличивая в своих пышных хвалах людей, о которых я говорил, и заботливо вверяя своим писаниям рассказы об их битвах, победах, богатствах, могуществе и прошлом величии, оставили потомству замечательные памятники». Мы нарочно сделали несколько более подробную выписку из предисловия Жака де Витри, потому что она как бы указывает на характер тех арабских сочинений, которые могли ему доставить материал для его трудов, особенно если мы вспомним указанную раньше любовь его к анекдоту, к конкретному описанию. Указание это тем ценнее для нас, что оно вполне приложимо к двум арабским сочинениям, в которых находятся рассказы, необыкновенно близкие как по своему сюжету, так и по отдельным мотивам к *Lai d'Aristote*. Это книги о хороших и дурных качествах, где имеется обилие рассказов, и, естественно, специально рассказов о царях, относятся они к IX, X, отчасти даже к XI в.; к этой же категории могут быть отнесены и арабские антологии. Такие сочинения должны были особенно привлекать Жака де Витри и подобных ему искателей описаний подвигов и деяний.

Арабские сочинения, которые мы имеем в виду,— «Книга добрых качеств и их противоположностей», приписываемая арабскому писателю IX в. Джахизу, и «Предел желаний относительно рассказов о персах и арабах», которая, по-видимому, может быть отнесена ко времени между серединою X и началом XI в.

Сочинения эти, особенно труды Джахиза, пользовались широкою популярностью и распространенностью, и несомненно, что они легко могли попасть в руки Жаку де Витри. Припомним, например, существование таких крупных библиотек даже у частных более знатных людей, как Усама, сирийский эмир, близко ко времени которого жил Жак де Витри; знание чужеземцем языка страны обыкновенно дает ему доступ к ее духовным сокровищам, и туземцы чтут того, кто не пожалел трудов, чтобы овладеть их языком; мы замечаем это теперь и на Западе, и на Востоке, и мы не имеем оснований полагать, что это было иначе в то время живейшего общения Европы и Азии, каким мы имеем право считать время крестовых походов. Чтобы не могло быть сомнений в чрезвычайной близости обоих арабских текстов к *Lai d'Aristote* Жака де Витри и к фабло, я прочту их переводы, в свое время любезно для меня сделанные моим учителем бароном В. Р. Розеном²¹.

«Мобедан* имел обыкновение, когда являлся к Кисре**, говорить ему: „Да живешь ты под благословением судьбы, да даруется тебе победа над врагами и да удержишься ты от подчинения женщинам“. Слова эти сердили Сирина***, которая была прекраснейшей и умнейшей женщиною своего времени. И она сказала поэтому Кисре: „О царь, этот мобедан уже очень стар, и ты все-таки не можешь обойтись без его прозорливости и совета. И я думаю, что, зная, как ты в нем нуждаешься, я ему подарю рабыню мою М-с-дану (Секране)****, красоту и ум которой ты знаешь. И если ты полагаешь, что можешь просить его принять ее, то сделай это“.

Кисра поговорил с мобеданом об этом деле. Тот обрадовался рабыне, ибо хорошо знал ее красоту и превосходство, и сказал: „Принимаю ее, государь, ибо она (т. е. царица) отличает меня своєю лучшую рабынею“. Затем Сирина сказала Секране: „Желаю, чтобы отправилась ты к этому старцу (по-арабски — шейху). Когда же он станет приставать, то отказывайся, пока не оседлаешь его и не проедешь на нем верхом. Тогда дай мне знать о времени, когда ты сможешь с ним это проделать, дабы он с того времени при приветствовании царя не мог уже говорить: „Да будешь ты охранен от подчинения женщинам“. Тогда та ответила: „Я это сделаю, государыня“.

Затем она отправилась к старику и переселилась в то помещение в царском дворце, где он жил. И начала она прислуживать ему и оказывать ему всяческое почтение и всяческую честь. Он начал приставать к ней, а она сказала: „О Кеди, не раньше уступлю твоим просьбам, чем оседлаю тебя и проеду на тебе верхом. Если ты согласишься на это, то я охотно подчинюсь тебе“. Он отказывался несколько дней, и она продолжала показываться ему во всей красе своей, пока наконец он не сказал ей: „Делай, что хочешь“.

Тогда она заказала для него маленькое седло и маленькую попону, подпругу и подхвостник. Затем она велела ему стать на четвереньки, положила ему на спину попону и седло, протянула подхвостник, встала, села на него верхом, говоря: „Хар, хар“*****. Потом послала к госпоже своей Сирина и сообщила ей о происшедшем.

И Сирина сказала затем царю: „Поднимемся на крышу дома мобедана и посмотрим в окошко, что происходит между ним и его рабыней“. И поднялись оба и увидели, что рабыня едет на нем, сидя на седле. Тут царь воскликнул: „Горе тебе, что это значит?“ Мобедан поднял голову, взглянул на окно, посмотрел на царя и сказал: „Вот это и есть именно то, что я разу-

* Мобедан, мобед — главный жрец, старшее духовное лицо в сасанидском государстве.

** Сасанидский государь Хозрой Парвиз.

*** Любимая жена Хозроя Парвиза — Ширин.

**** Ленинградский список так, или Секране и т. п.

***** Или «хир, хир», или «хур, хур».

мел, когда предостерегал тебя от подчинения женщинам“. Засмеялся на это Кисра и сказал: „Да поразит тебя Господь, какой же ты шейх! И да поразит Господь того, кто после этого спросит еще у тебя совета“. И Бог знает лучше всего».

Ближайшая версия находится во втором арабском сочинении:

«...потом Кисра установил управление государством и правильное течение дел. И выбрал он из рода мобедамов одного из умных и твердых в вере мужей и сделал его своим мобедамом, т. е. верховным судьей и советником. Этот мобедаман был человек старый. Он стал управлять мобедаманством, и Кисра находил в нем совершенное, основательное понимание дел, поэтому вверил ему управление и преимущественно к нему обращался за советами. Мобедаман же советовал ему только правильное и полезное. Он первый стал допускаться к Кисре без доклада и разрешения. Когда он входил к царю, он ему говорил прежде всего: „Да продлится жизнь твоя в блаженстве славы, да будет дарована тебе победа над врагами, да будет дана тебе радость и да будешь ты спасен от послушания женщинам“; затем уже ему приказывали садиться. Это (т. е. слова мобедамана) рассердило Ширину, жену Кисры, которая была одной из красивейших, умнейших и рассудительнейших женщин своего времени, и она раз сказала Кисре: „О царь! Этот мобедаман стал очень старым и слабым, а ты не можешь обходиться без его мнений и добрых советов. Между тем старцам возвращают юность только женщины своею лаской и своею нежностью. И вот, видя, как ты нуждаешься в мобедамане, я решила подарить ему свою рабыню Мушкдану, ибо ты сам знаешь, о царь, как она умна, как красива и как приятна беседа с нею. Если поэтому ты признаешь за благо просить принять ее от меня, то сделай это“.

И поговорил Кисра со своим мобедаманом об этом, и польстился мобедаман на девушку, так как сам знал ее красоту и видел проявления ее ума, и сказал: „О царь! Я принимаю от Ширины ее милость и (ценю) то, что она мне оказывает предпочтение, даря мне наиболее красивую и дорогую ей невольницу“. Тогда Ширинна сказала Мушкдане: „Я хочу, чтобы ты пошла к этому старцу, обласкала его своими прелестями и услужила ему, как следует. А когда он польстится на тебя, то не поддавайся, пока ты не наденешь на него седло и не сядешь на него верхом. И тогда уж он не станет более прибавлять к своему приветствию царю этих слов: „Да будешь ты охранен от послушания женщинам“. Мушкдана сказала ей: „Я сделаю так, государыня, и дам тебе знать время, когда я с ним это сделаю“. Затем невольница пошла к старцу-мобедаману и осталась с ним в том помещении царского дворца, в котором он жил, и начала беседовать с ним, и ласкать его, и оказывать ему всякое внимание. И любовался ею мобедаман, и полюбил ее, и раскрылось

сердце его. И когда он стал настойчиво добиваться ее благосклонности, она ему сказала: „О судья, я не соглашусь, пока не возложу на тебя седло. Если ты на это согласен, я буду к твоим услугам“. Несколько дней он не соглашался, а она продолжала его ласкать и прихорашивалась для него. Тогда он сказал ей: „Делай, что хочешь, но потом исполни мое желание“.

И приготовила она для него маленький потник и маленькое седло, подпругу и подхвостник, приказала ему стать на четвереньки, положила на его спину потник и седло, произнося при этом такие слова, которые говорят ослам. Затем она затянула подпругу и протянула подхвостник. Предварительно же она послала к Ширине извещение. Тогда Шириня сказала Кисре: „О царь, пойдем вместе на крышу помещения мобедана и посмотрим в окно на то, что происходит между ним и невольницей“. И поднялись они и посмотрели, и вот невольница сидит на нем верхом на седле! Тогда Кисра крикнул ему: „Что это такое?“ А тот ответил: „Это и есть то самое, о чем я говорил, когда предостерегал от послушания женщинам“. Этим ответом он рассмешил Кисру, но впредь, когда приветствовал царя, уже не прибавлял к приветствию слов: „И да будешь ты охранен от послушания женщинам“» *.

Перед нами два рассказа, почти тождественных, несомненно восходящих к общему оригиналу, причем второй рассказ точнее передает, очевидно, этот оригинал, по крайней мере его рукописное предание лучше, так как некоторые фразы точнее и лучше переданы. Мы имеем перед собой законченное литературное произведение — рассказ на тему о женской хитрости, одной из любимейших восточных тем; таким образом, Жаку де Витри с его предостерегающей против женского коварства проповедью был вполне подготовлен сюжет. Несмотря на то что один из рассказов приписывается хорошо известному автору и вставлен в целый сборник, так же как и другой рассказ вставлен в сборник, мы имеем, по существу, дело с анонимом, общим их оригиналом. Правда, есть возможность предполагать, что этот непосредственный оригинал тоже арабский и принадлежит определенному автору IX в. ал-Кисрави, составившему книгу о персидских царях, но даже если и так, то мы не знаем, принадлежит ли та форма рассказа, которую мы имеем, ал-Кисрави или его оригиналу, который был, несомненно, персидским. Мы знаем определенно, что в первые века ислама, после падения персидской династии Сасанидов, когда еще жив был зороастризм, его литература и наука, персидское литературное предание имели большое влияние на арабскую литературу, что создалась крупная переводная литература с персидского на арабский. К этому кругу относятся и оба наших рассказа; за это

* В обеих арабских версиях мы смягчили несколько чересчур грубых выражений, не касаясь, разумеется, смысла.

говорят и арабское предание и форма их, и действующие лица и имена, так, например, имя рабыни Мушкдана («Мускусное зернышко») — персидское. Кроме того, мы имеем еще указание из арабского библиографического труда X в., что существовала персидская «Книга о философе, испытанном невольницей».

Нам приходится поэтому считаться с анонимным персидским автором, если не считать, что та форма, которую мы имеем, принадлежит ал-Кисрави, литературная манера которого нам несколько известна. Относительно этого автора нам известно, что он обладает склонностью к индийским сюжетам рассказов и передавал их сравнительно точно и близко к подлиннику. Для большей верности будем, однако, считать, что мы имеем дело с анонимным персидским автором.

Нам сразу ясно, в чем состоят главные перемены, произведенные Жаком де Витри и которые истекают из разности литературных манер. Прежде всего, дело коснулось действующих лиц; на место чуждого нам персидского царя и его соратника проповедник поставил хорошо известную по историческому роману фигуру Александра и его не менее известного учителя. Отпала чуждая фигура невольницы, ее место заняла (неудачно, как мы видели) царица. Отпала еще одна небольшая черта, значение которой не сознавали уже арабские передатчики, а именно вступительное восклицание мобедана о женщинах, связанное, как мы потом увидим, с построением рассказа в целом цикле рассказов; в арабском тексте оно скомпоновано независимо, хотя, в сущности, как мы покажем далее, является неосознанным пережитком оригинала.

Если мы, отбросив эти незначительные переделки, попытались бы дать рассказ по конспекту Жака де Витри, то он оказался бы поразительно близким к его арабскому оригиналу. О драматической черте, возникшей вследствие изменения роли царицы, мы сказали раньше.

Мы могли бы теперь перейти к отысканию оригинала персидского рассказа, являющегося оригиналом приведенного нами арабского, если бы нам не надо было, с одной стороны, остановиться еще на одном европейском рассказе, а с другой — показать популярность нашего рассказа в мусульманской среде.

Европейский рассказ (немецкий), тоже XIII в., немногим, по-видимому, более молодой, чем фабло, и который может равно восходить и к фабло, и к Жаку де Витри, хотя в нем есть и некоторые черты, которые как будто ставят его в непосредственную связь с восточным оригиналом. Вот этот рассказ.

«Греческий царь Филипп поручил воспитание сына мудрому Аристотелю и отвел им отдельный дом и сад. Александр отлично учился, как вдруг вмешалась любовь. У царицы была девушка по имени Филлис. Полюбили друг друга Александр и Филлис. Но Аристотель пожаловался царю, и любящих разделили. Филлис решила отомстить старому учителю. Разоделась

и босиком пошла в сад. Из окна ее увидел Аристотель и был увлечен ее прелестью. Она подошла к окну, бросила старику цветы и завязала с ним разговор. Старик начал приставать к ней, но она не соглашалась уступить ему. Наконец она потребовала, чтобы он дал себя оседлать и взнуздать. Он согласился, и она поехала на нем в сад. Их увидели царица и все прислужницы. И весь двор скоро узнал об этом. Пристыженный Аристотель покинул двор, удалился на остров и там составил книгу о хитростях и кознях женщин».

Как видно, здесь введен царь Филипп, есть царица (но не жена, а мать Александра) и соответственно, как и в фабло, главная героиня — девица, но уже с определенным именем — Филлис. Упоминание в конце о том, что Аристотель пишет книгу о женских кознях, как будто является отзвуком из «Книги о семи мудрецах». Все остальное совпадает. Материал, которым мы располагаем, мне кажется, недостаточен для того, чтобы выяснить определенно историю немецкого рассказа и его отношения к фабло. Дело осложняется еще тем, что в другой немецкой поэме, написанной около 1300 г., встречается загадочный стих, явно относящийся к нашему рассказу, но дающий непонятное имя: говорится, что прекрасная Силарин едет на Аристотеле. Приходится признать, что здесь мы стоим перед вопросом, на который у нас пока нет ответа. Во всяком случае, общая схема нашего рассуждения, мне кажется, этим обстоятельством не нарушается, так как немецкий рассказ слишком близок почти во всех деталях к фабло, чтобы было вероятно отсутствие связи с фабло и его оригиналом.

Для полноты обозрения восточных рассказов, показывающих популярность нашего сюжета на Востоке, достаточно указать еще на турецкую версию XVII в. и на современный кабилский рассказ из цикла рассказов о шутнике Джуха²², который (цикл) восходит по крайней мере до X в., и современный татарский рассказ в Сибири, довольно, однако, уже своеобразный. Мы оставляем в стороне эти версии, так же как и многочисленные позднейшие европейские, так как не преследуем цель дать историю данного сюжета в мировой литературе, а, как мы уже сказали, стремимся лишь обосновать на определенном примере мысль о заимствовании ряда фабло с Востока.

Мы довели наш рассказ из Европы через арабов в Персию, в среду, которая во время Сасанидов (III—VII вв.) успешно заимствовала индийские литературные памятники. Таким образом, мы и по отношению к нашему рассказу имеем основание предполагать индийский источник. Но здесь вопрос уже становится гораздо сложнее, так как мы не имеем отдельного индийского рассказа, который хронологически определялся бы как более древний, чем персидский. Правда, в очень старом индийском сборнике «Панчатантры», легшем в основу знаменитого сборника «Калила и Димна», который, как мы говорили, рас-

пространился по всей средневековой Европе, в некоторых рукописях встречается рассказ, входящий в редакцию, датированную концом XII в. Рассказ этот о царе Нанде и его советнике Вараручи²³ и их женах. Вот его полный пересказ.

«Советник царя Нанды, знаменитый ученый Вараручи поссорился с женой, которую он страстно любил; он всячески старался умиловить ее, но бесполезно. Наконец она сказала ему: „Я смилюсь, если ты обрешешь голову и поклонисься мне до земли“. Когда Вараручи исполнил ее желание, она успокоилась. Жена Нанды тоже рассердилась на своего мужа и ни за что не хотела смилюсь, царь стал ее упрашивать, но она не соглашалась на примирение. После долгих просьб она сказала: „Если ты дашь себя взнудать и оседлать так, чтобы я могла проехаться на тебе, и ты при этом станешь ржать, я помирюсь с тобой“. Царь исполнил прихоть жены. На следующий день Вараручи явился на царский совет бритым, царь спросил его, отчего он не вовремя обрился. Вараручи ответил: „По просьбе женщины не надо ничего ни делать, ни давать, а то заржет, кто не конь, и не вовремя обрешешь себе голову“».

Несмотря на то что он носит теперь характер конспекта рассказа, нет сомнения не только в том, что он когда-то был рассказан в пространной форме, но и в том, что он составлял часть цикла рассказов о знаменитом индийском царе Нанде и о его не менее знаменитом советнике Вараручи, следы которого в виде отдельных рассказов разбросаны по многим и весьма старым памятникам индийской литературы. Для нашего исследования, однако, этот рассказ имеет значение только в связи с другою индийскою версией, как показатель того, что наш рассказ был популярен в Индии и пересказывался разным образом, причем нам пока невозможно определить, который из индийских рассказов проник в интересовавшиеся индийской литературой персидские круги и таким образом стал, в свою очередь, оригиналом западного la1, а потом и фабло.

Второй индийский рассказ тоже входит в цикл рассказов, но уже о другом царе, Гневном Прадьюта, царе Уджаина в Индии и буддийском учителе Махакатьяяне. Рассказ этот значительно старше рассказа Панчатантры, и мы не ошибемся, вероятно, если отнесем его ко времени никак не позже V—VI вв. н. э., а вернее, гораздо более раннему. Непосредственное отношение к нашей теме имеет только небольшая часть этого цикла, но и та, как мы сейчас увидим, в значительной степени отличается от всех предыдущих версий — европейских и восточных. Для того чтобы этим обстоятельством не смущаться при сравнении, мы должны иметь в виду, что построение рассказа в среде целого цикла, где он является эпизодом, тесно связанным с общим ходом гораздо более сложного сочетания не только мотивов, но уже и целых сюжетов, совершенно иное, чем про-

сто отдельного рассказа. Надо поэтому тщательно разбираться в том, что изменено в целях стройности целого и не учитывать этих изменений, как стороннего элемента. После этого вступления я могу безопасно пересказать индийский рассказ, в котором я затем обращаю ваше внимание на общее и на различное с основными элементами фаблы, с которыми я сближаю наш рассказ.

«Царь Чанда-Прадхота посылает в поход против горцев Пандава своего главного советника Бхарату. Бхарата победоносно возвращается из похода и привозит с собой заложников и заложниц. Среди них была девушка, тело которой было все покрыто болячками. Царь, отличавшийся крайней женолюбивостью, увидел ее и спросил Бхарату: „Неужели найдется человек, который захочет иметь сношения с такою девушкою?“ Бхарата ответил: „О царь, не только будут иметь с нею сношения, но она сможет заставить человека дать себя оседлать ею и ржать“. Царь усумнился в справедливости этих слов, и Бхарата обещал на деле доказать, что он прав.

Он велел врачам вылечить девушку. Врачи стали пользоваться ею, и она вскоре совсем оправилась и стала красавицей. Тогда Бхарата взял ее к себе в дом, дал ей имя Тара и держал ее как дочь свою. По прошествии некоторого времени Бхарата сказал своей приемной дочери: „Я позову к себе царя на обед, ты придешься и покажись ему“. Тара ничего не ответила. Затем он пригласил царя к себе, и, когда они после обеда беседовали, из соседней комнаты, отделенной только занавескою, Тара кинула в столовую мяч и, выглянув из-за занавески, сказала Бхарате: „Отец, отдай мне мяч“. Царь, увлеченный красотой девушки, спросил, кто она. Бхарата сказал, что она его дочь, и, уступая настояниям, согласился выдать ее за него замуж. Женолюбивый царь был безумно влюблен в нее и отдавал ей предпочтение перед всеми женщинами своего терема.

Тогда Бхарата, видя, что настало время доказать царю правду своих слов, сказал Таре: „Сможешь ты заставить царя дать себя оседлать тобою и заставить его ржать при этом?“ Она немного улыбнулась и ответила: „Посмотрю, смогу или нет“. Затем Тара приняла печальный вид, надела загрязненное платье и легла. Царь увидел ее и спросил: „Царица, какой ты дала себе обет?“ — „О царь, — ответила она, — боги смущены“. — „А что тебе до богов?“ — „О царь, когда ты послал отца моего в поход, я дала обет, что, если он победит, я заставлю того, за кого выйду замуж, прокатить меня на себе и ржать. Теперь я стала твоею женою — в тереме твоём много жен и нет мне надежды на исполнение моего обета“. Царь сказал: „Не беспокойся, обет ты дала ради меня, все будет исполнено“. Но Тара молчала. Царь прибавил: „Нет ли у тебя еще желанья?“ — „Нет, государь, ничего больше не хочу, но пусть присутствует царский жрец (пурохита) и произнесет благословение и пусть

кто-нибудь при этом играет на лютне“. Музыканта пришлось искать, наконец нашли одного гандхарца, которого разорили и довели до крайности блудницы. Его привели во дворец, завязали ему глаза и повели на крышу. Сюда же приведен был и царский жрец, которому царь рассказал все как было; жрец ничего на это не сказал. Тара села на царя, произнесла молитву и надел белую одежду, и царь тогда заржал после благословения жреца, гандхарец играл на лютне.

Слыша ржание коня, гандхарец подумал: „Откуда это взялась лошадь на крыше? Это, верно, кто-нибудь, как и я, попавший во власть женщин“. И он запел песенку, намекавшую на происходившее. Поговорив с ним, царь понял, что гандхарец догадывается об истине: он велел ему покинуть страну, наградив его щедро деньгами.

Царь удалил таким образом одного свидетеля, но другой, домашний жрец, сказал ему однажды: „О царь, нехорошо ты поступил; не подобает царю до такой степени подчиняться женщине“. Царь на это промолчал, но вскоре он сказал Бхарате: „Вот что мне сказал домашний жрец, не можешь ли ты устроить, чтобы собственная жена заставила его обрить голову“. Бхарата обещал и обратился за содействием к своей жене; она сблизилась с женою жреца и стала ей хвалить уступчивость своего мужа. Ту это задело за живое, и она сказала: „Дорогая, а ты разве думаешь, что у меня власти над мужем нет? Что ты хочешь, чтобы муж мой сделал по моему желанию?“ Жена Бхараты сказала: „Если ты хочешь, чтобы я тебе поверила, заставь его обрить голову“.— „Увидишь, что я заставлю его обрить голову“,— сказал жена жреца. Она притворилась огорченной и одела грязное платье. Муж ее удивился и спросил: что это значит? Она объяснила ему, что дала обет: „Если царь возьмет тебя к себе в милость, то я обрею тебе голову и волосы твои принесу в дар богам. Я забыла об обете своем, и боги гневаются“. Жрец поспешил обещать исполнение обета и только взял у царя шестимесячный отпуск. Обо всем происшедшем Бхарата уведомил царя. Когда жрец обрил себе голову, жена его послала сказать об этом жене Бхараты, та сообщила мужу, а он сказал царю. Тогда царь внезапно позвал к себе жреца, и он должен был явиться ко двору. Бхарата между тем обучил двух мальчиков песенке: „Где есть жена, прекрасная, родовитая, краса дома, там ржет и кто не конь, и там жрец ходит с бритой головою“. Жрец надел шапку и поспешил к царю. Когда он вошел, мальчики запели песенку, и один из них снял с жреца шапку и воскликнул: „Взгляните на жреца с бритой головою“. Все засмеялись, и жрец ушел пристыженный домой».

Только что переданный рассказ входит в цикл рассказов об индийском царе; таких циклов мы в индийской литературе знаем целый ряд, так же как и в других литературах, восточных

и западных; около крупных или в том или в другом отношении любопытных исторических личностей, особенно правителей, всегда создавались циклы [легенд], частью несомненно основанных на действительности, и, что необходимо отметить, легенды одного цикла часто с соответствующими времени и месту изменениями приурочиваются к другому циклу. Это понятно: воображение поражается исключительной личностью и хочет ее выделить, но при общей ограниченности человеческого воображения черпает из готового материала, внося лишь те или другие специфические черты. В рассматриваемом нами случае мы имеем между прочими рассказами данного цикла ряд придворных сцен. В центре женолюбивый царь, около него разыгрываются придворные интриги. Основным рассказом является наиболее яркий, вызывающий наибольшие насмешки случай именно с царем: он главная фигура, к нему же применяется и наиболее необыкновенное, оттого случай с мужчиной, дающим себя оседлать женщине, применен к царю.

Что мотив этот существовал как составная часть другого повествовательного сюжета, мы знаем из другого старого буддийского рассказа с совершенно другим характером, где жена брахмана заставляет мужа при совершенно иной обстановке надеть на себя конскую сбрую. Данный рассказ чрезвычайно естественно развивается: были три свидетеля слабости царя, и всем трем, естественно, надо за это отомстить, что и происходит. Наличие трех лиц понятна вполне в цикле рассказов, где эти лица появляются и в других комбинациях и где данный рассказ лишь эпизод. Эпизод, однако, настолько характерный, что легко мог стать предметом самостоятельного рассказа, что, как мы видим, и случилось. Произошло ли это уже на индийской почве, мы не знаем, так как такой рассказ пока не найден. Спешу, впрочем, прибавить, что индийская повествовательная литература очень мало пока исследована. Но мы находим его в той персидской сасанидской среде, которая, как мы указали, широко заимствовала из литературы индийской. Здесь мы наш рассказ видим приуроченным к двум историческим личностям, которые именно вместе оставили в литературе глубокий след: персидская литература посвятила немало прекрасных страниц и стихов двум знаменитым любовникам — Хосрою и его прекрасной супруге Ширин. Это приурочение, совершившееся, очевидно, уже на персидской почве, сразу ставило автора в невозможность придать сатирический оттенок любви царя, и, таким образом, естественно, совершилась подмена царя личностью его советника, которая сохранилась и далее, при переходе рассказа далее на Запад. Точно так же и царица Ширин, ставшая, по-видимому, с самого начала определенным положительным типом, не могла унизиться до того, чтобы лично соблазнять мобеда, для этого, естественно, в рассказ введена прислужница, одна из обычных фигур повести.

Все эти перемены, вполне естественные, выдвинулись лишь перенесением рассказа в другую обстановку и выделением отдельного рассказа из целого цикла, и потому мы имеем право считать несомненным заимствование персидского рассказа или из указанного индийского или аналогичного с ним неизвестного. Этим замыкается последнее звено цепи, так как у нас нет никаких оснований искать в какой-либо другой литературе источник индийского рассказа. Что отдельные мотивы этого рассказа и даже главный из них — оседлание женщиною мужчины — могли существовать в Индии самостоятельно и не только в Индии, а и в других странах, не подлежит сомнению. Но это вопрос, который нас совершенно не касается и который совершенно независим от вопроса о заимствовании средневековым Западом известных повествовательных сюжетов с Востока. Вопрос о том, где впервые появился этот мотив о мужчине, оседланном для прихоти женщины, вопрос о началах того, что французы называют [...], — вопрос исключительной сложности и трудности, для решения которого ни в одной области мы пока не обладаем ни достаточными знаниями, материалами, ни, главное, надежными методами исследования. Мы видим, что в вопросе о прародине арийцев, о так называемом праязыке, о первоначальных формах человеческого общежития, так же как и в соответствующих областях естествознания, решения представляются нам теперь гораздо более сложными, чем нашим предшественникам: то, что на расстоянии кажется однотонным пятном, при приближении разлагается на ряд контуров, деталей и красок, на сочетания сложные и часто трудно воспринимаемые и понимаемые.

Мы должны себе сказать, что есть вещи, которых мы пока не знаем и знать не можем, ибо не обладаем пока необходимым для этого умением расчленять и понимать тот сложный материал, в котором мы даже разбираемся с трудом. Я напираю на слова «пока», так как если сравнить методы работы сто лет тому назад и теперь, то ясно, какие шаги вперед мы сделали; через сто лет о нас скажут в значительной мере то же, что мы говорим о своих предшественниках.

Мне кажется, что вы должны убедиться в том, что есть большая степень вероятия, что наш рассказ вышел из Индии, проник вместе с другими индийскими рассказами в Персию, отсюда перешел к арабам, в среду, черпавшую в широкой мере свои знания из персидских источников, от арабов к Жаку де Витри, читавшему арабские книги, жившему на Востоке и любившему повести, вдохновлявшие его проповеди, а от него к слушавшим или читавшим его «литераторам» его дней, из которых один, Анри д'Андели, дал нам свое очаровательное фавло.

Конечно, эта последовательность переходов в высокой мере вероятна, и в высокой мере невероятно, чтобы повести западные и восточные на нашу тему возникли независимо одна от

другой; еще менее вероятно, чтобы восточные повести были заимствованы с Запада, но, конечно, не исключены вполне вторая и третья возможности. Только если мы остановимся на них, нам, в сущности, надо сделать то, что сделал Аристотель в фавло,— закрыть книгу, ибо дальнейшая работа невозможна; мы оказались бы тогда в области безграничного, а потому и бесплодного скептицизма; всякие дальнейшие попытки были бы уже совершенно бесполезны — там, где возможно все, в сущности, ничего не возможно. Между тем ясно, что практически есть степень невероятности, которая жизненно равна невозможности. И поэтому если мы по тщательной проверке находим ряд примеров большей вероятности, то мы имеем право считать, что доказали то, чему мы приводили эти примеры. В занимающем нас случае это примеры того, что фавло известного типа — восточного происхождения. Первым примером *Lai d'Aristote* я и кончаю сегодня, чтобы следующий раз перейти к фавло *Aubere*.

Лекция III

По отношению к анонимному фавло конца XII или начала XIII в. *Aubere* нам придется вести наше рассуждение иным путем, чем по отношению к *Lai d'Aristote*,— дело в том, что на Востоке мы не знаем пока соответствующего отдельного рассказа, но несколько версий его входят в разные восточные переводы «Книги о семи мудрецах». Нам необходимо поэтому сказать несколько слов об этом знаменитом восточном сборнике рассказов. Его индийское происхождение несомненно, но так как индийский оригинал до сих пор не найден, то мы не можем с полной уверенностью сказать, что в Индии уже существовал и сам сборник, а не только входящие в его состав рассказы. Пехлевийская, т. е. персидская, его форма времени Сасанидов до нас не дошла, но дошли до нас сведения об арабских переводах IX в. и сирийский перевод, может быть, даже еще более ранний; есть сведения и о новоперсидском переводе X в., и, наконец, даже сохранился новоперсидский перевод XII в. Греческий перевод относится к XI, испанский и еврейский — к XII в.

Если исключить греческий и испанский переводы-переделки, то оказывается, что восточная обработка не перешла на Запад, но вместо нее возникла своя «Книга о семи мудрецах» с той же основной канвой, что и восточная книга,— о царе, его преступной жене, полюбившей целомудренного царевича, которого защищают семь мудрецов от несправедливого подозрения и гнева его отца-царя, настроенного против него отвергнутой юношей царницей,— знакомый мотив *Федры* и *Ипполита* в классическом мире. В западной книге о семи мудрецах при общей основе канвы с восточной мы имеем другие вставные рассказы. Об-

стоятельство это заставляет предполагать влияние устной передачи, притом весьма, по-видимому, ранней, так как имеется западная форма уже XII в. Большое количество переводов общих форм западной и восточной, особенно большое количество рукописей западной формы, указывает на чрезвычайную популярность нашей книги, любопытно в этом отношении привести справку из XVI в., насколько еще тогда была популярна эта книга: в сохранившихся до наших дней записях книгопродавца, продававшего книги на франкфуртской ярмарке в 1569 г., значится, что он продал 233 экземпляра «Книги о семи мудрецах», значительно больше, чем целого ряда других книг повествовательного характера.

Мы остановились на популярности «Книги о семи мудрецах», потому что именно такая популярность делает возможным предположить широкое распространение путем устной передачи отдельных рассказов из сборника, а коренная разница в составлении сборников западной и восточной групп (к последней из западных должны быть причислены греческие и испанские) показывает, что здесь нет речи о заимствовании путем письменной передачи. Именно греческий и испанский переводы-переделки доказывают, что при письменной передаче, даже при значительных отступлениях, разница не может быть столь коренной, чтобы оставить только общую схему рамки основного рассказа, заменив вставные рассказы новыми. Но общая схема рамки основного рассказа настолько сложна и настолько близка и в западной, и в восточной группе, что невозможно предположить, с другой стороны, и независимое друг от друга возникновение обеих групп. Вопрос о западном происхождении исключается, так как мы не знаем никакого старого западного сборника этой формы, а наличие одного только мотива Федры и Ипполита на Западе не дает нам права говорить о наличии сложного сюжета основного рассказа «Книги о семи мудрецах» на Западе.

Мы здесь еще раз хотели бы предостеречь от смешения, которое часто делается в вопросе о заимствовании между мотивом и сюжетом, который есть определенное сочетание ряда отдельных мотивов, объединенных общей основной мыслью, связанных для составления именно одного данного рассказа. Если всегда есть возможность предположить независимое возникновение в разной среде и в разное время отдельных, даже совершенно одинаковых мотивов, так как человек все-таки всюду человек, и как бы велика ни была разница между отдельными людьми, сходство между ними будет несравненно больше, то независимое возникновение целых сюжетов в высокой мере невероятно. И чем сложнее и своеобразнее сюжет, тем менее вероятно заимствование, ибо здесь мы имеем уже дело с той печатью личности, с тем личным элементом, который в своей необыкновенной индивидуальной сложности так же не повторяется, как и знаменитые сплетения черт на большом пальце

каждого человека, о неповторяемости которых говорит не только судебная практика, но и бесконечные криминальные романы.

Итак, установим определенно нашу исходную точку. В восточной группе редакций сборника «О семи мудрецах» есть рассказ, как мы покажем далее, чрезвычайно близкий к фабло *Lai d'Aristote*. Восточная группа нашей книги, с одной стороны, является источником западной группы ее редакций, с другой — дала на Западе в XI в. греческую редакцию, в XIII в. испанскую и еврейскую; к еще более раннему времени относятся редакции сирийская, арабская и персидская, с которыми, особенно в период крестовых походов, могли знакомиться западные люди и заимствовать из них наиболее интересовавшие их рассказы. Некоторым указанием на последнее обстоятельство мы считаем тот факт, что из группы фабло, которую мы разбираем, кроме *Lai d'Aristote*, еще три фабло встречаются в восточной группе нашей книги; мы выражаемся столь осторожно и употребляем выражение «некоторым указанием», так как считаем, что, пока мы не доказали большую вероятность восточного происхождения и этих фабло, мы еще не вправе говорить определеннее.

Такое положение дела заставляет нас, мне кажется, рассмотреть подробнее отношение нашего фабло конца XII или начала XIII в. к восточному рассказу, чтобы выяснить, есть ли с обеих сторон та общность сюжета, которая позволила бы нам внешнюю возможность заимствования сюжета фабло с Востока превратить во внутреннюю значительную вероятность. Переходим к содержанию фабло.

«В городе Компьене жил богатый человек, у которого был сын, прекрасный собой и не жалевший отцовских денег. Он влюбился в дочь одного бедного соседа, но молодая красавица соглашалась услышать его, только если он на ней женится. Юноша стал просить у отца разрешения, но тот и слышать об этом не хотел.

Тем временем за девушку посватался житель того же города, незадолго перед тем овдовевший, и женился на ней. Выход замуж его возлюбленной приводит в отчаяние юношу. Однажды он выходит из дому и при виде дома возлюбленной страдает еще более. Вскоре он встречает известную сводню, портниху Обэрэ, которой он обещает 40 ливров, если она поможет ему. Она берет деньги и спрашивает еще его плащ (*sorcot*), с этим плащом она идет в дом молодой женщины, зная, что мужа ее нет дома, так как это — рыночный день. Обэрэ говорит молодой женщине, что она знала хорошо покойницу, первую жену ее мужа, и как муж ее любил. Под предлогом, что хочет посмотреть, так же ли заботится муж о второй жене, как о первой, она идет смотреть ее постель. Молодая показывает ей все, между прочим, и платья, и Обэрэ, улучив минуту, прячет плащ под одеяло на постели, в плаще находится игла и наперсток. Обэрэ

просит для больной дочери белого вина и булку и, получив про-
симое, уходит.

Возвращается муж; чувствуя себя нездоровым, ложится на
постель и замечает присутствие плаща. Вытащив его, он начи-
нает подозревать жену в неверности; мучимый ревностью, он
прячет его в шкаф. Вечером муж без всяких объяснений вытал-
кивает жену на улицу. На улице ее встречает с удивленным ви-
дом Обэрэ. Молодая женщина рассказывает происшедшее и го-
ворит, что не понимает причину гнева мужа. Она просит Обэрэ
проводить ее к родителям. Обэрэ отговаривает ее от этого наме-
рения, объясняя, что могут ее заподозрить в неверности мужу,
зовет ее к себе, обещая гостеприимство до тех пор, пока муж
не одумается. Молодая женщина принимает предложение, и
Обэрэ помещает ее в отдельную комнату. Затем она спешит
к юноше, находящемуся в мучительном ожидании. Он является
и объясняется в любви молодой женщине. На следующий день
оба остаются вместе, и только к вечеру Обэрэ заявляет о своем
намерении примирить молодую женщину с мужем, что немало
огорчает юношу. Обэрэ успокаивает его обещанием будущих
свиданий. Затем она идет с молодой женщиной в монастырь
St. Cornille, велит ей здесь лечь крестом перед алтарем и по-
ставить свечи в головах, ногах и с боков. Затем бежит, несмотр-
я на неподходящий час, к мужу и осыпает его упреками, что
он заставляет жену так рано ходить в церковь, где Обэрэ ее
увидела, придя в церковь после тяжкого сновидения. Этими сло-
вами она несколько рассеивает дурные мысли мужа, который
идет с Обэрэ в монастырь, видит жену, подымает ее, шепнув,
что прогнал ее под влиянием опьянения, и возвращается с ней
домой.

Утром муж выходит и встречает Обэрэ, которая все кричит
о 30 су. Он спрашивает ее, в чем дело; она объясняет, что
третьего дня один юноша отдал ей в починку плащ, с которым
она вышла и потеряла его; в плаще была иголка и наперсток.
Она в большом смущении, так как юноша требует за утеранный
плащ 30 су, которые она уплатить не может. Муж спрашивает
Обэрэ, не была ли она в его доме. Она отвечает, что действи-
тельно третьего дня приходила к нему в дом за едой для боль-
ной дочери и заснула на кровати. Может быть, что она оставила
там плащ. Обрадованный таким оборотом дела, муж идет к се-
бе и находит действительно в плаще иголку и наперсток. Он воз-
вращает Обэрэ плащ, уверенный теперь в невинности своей
жены».

Изложив подробно содержание фабло, мы ограничимся под-
робным пересказом одной из восточных версий, так как древ-
нейшие из них настолько друг к другу близки, что было бы
бесцельно утомлять вас повторением одного и того же, а но-
вейшие персидские и арабские, более отличающиеся и от ста-
рых восточных версий и от Auberge, не представляют интереса

для нашей цели, так как нам важен только материал, существенный для выяснения вопроса о возможном заимствовании с Востока сюжета фабло, а не тот, который нужен для его истории вообще, так как мы в настоящее время эту историю не занимаемся. Для пересказа мы выбираем персидскую прозаическую версию XII в., повторяя, что могли бы ее свободно заменить одною из других старых версий.

«В городе Забуле жил прекрасный юноша; он влюбился в красавицу, которую случайно увидел. Чтобы получить к ней доступ, он обратился к старухе, которая сказала ему, что красавица — жена торговца материями, и велела поступить так: пойти на следующий день в лавку мужа той женщины, спросить кусок атласа и купить самого дорогого, говоря: „Я покупаю для друга“. Затем передать ей, которая будет у лавки, со словами: „Отнеси это платье моему другу“.

На следующий день юноша пошел в лавку, купил кусок дорогого атласа и отдал старухе. Та пошла в дом купца, зашла к его жене, незаметно подсунула платье под подушку и ушла после угощения. Вечером вернулся купец и нашел под подушкой платье; он вспомнил про утреннюю покупку и решил, что юноша купил атлас для его жены, взял палку и избил ее. Она ушла и отправилась к родителям. Старуха отправилась туда и расспросила ее, как это все случилось. Молодая женщина ответила, что решительно ничего не понимает. Старуха сказала, что знает мудреца, который может разгадывать всякие тайны; молодая женщина пожелала его видеть. Старуха обещает разыскать мудреца и предупреждает юношу, затем ведет к нему молодую женщину и оставляет их одних. Юноша соблазняет ее, и до вечера она остается у него. Вечером молодая женщина идет домой, а юноша просит старуху сделать так, „чтобы огонь любви между этой женщиной и ее мужем возгорелся опять“. Старуха велит ему на другой день прийти в лавку купца материями и спросить ее, когда она будет проходить мимо, что она сделала с платьем, которое он велел ей отнести к другу. Юноша так и сделал, и спросил, что она сделала с платьем, чтобы в случае, если его другу оно не понравилось, он мог отдать его купцу. Старуха ответила, что другу его платье не понравилось, и что он отдал его, и что она отнесла его в дом купца, но купца не было дома, а платье она оставила у него. Купец обрадовался, отдал деньги, поспешил в дом матери жены, просил прощения у жены и привел ее назад».

Перед нами, таким образом, две формы того же рассказа, и нам чрезвычайно важно установить факт связи между ними. Каким же способом мы располагаем для того, чтобы установить эту связь? Мне лично представляется, что пока мы имеем только следующий способ, который до известной степени только приближенный, потому что при его применении никак не избежать известной субъективной оценки, а эта субъективная

оценка, естественно, является элементом недостатка в точности. Сравнивая оба рассказа, мы стараемся понять намерение авторов, их основную мысль, чувство, ими руководившее, для того, чтобы выяснить, являются ли разноречия достаточно существенными, чтобы позволить предположить два самостоятельных, независимых друг от друга построения рассказов, или разноречия объясняются просто известными отступлениями, индивидуальными переменами, которые одно лицо, передавая рассказы другого, свободно может ввести, не изменяя существа передаваемого. В процессе этой нашей работы мы неизбежно внесем субъективный элемент, ибо каждый из нас понимает автора все же несколько по-своему, и если, в общем, к произведению художественному, если только оно не принадлежит к числу символических или говорящих только намеками и неведением, отношение различных читателей не особенно разнится в понимании хода рассказа, то все же, повторяю, и здесь субъективизм неизбежен.

Я высказываю это все несколько подробнее для того, чтобы объяснить выдвигаемый мною метод сравнения, который при первом взгляде может показаться слишком упрощенным, первобытным и недостаточным. Но я считаю совершенно необходимым для исследователя выяснить сразу предел доступных ему возможностей, беря в этом пример с математики, точность метода которой заключается именно в том, что она уясняет себе пределы своей неточности. Мы только ослабим результаты наших выводов, если будем заблуждаться относительно степени точности методов нашей работы и полученных ею данных.

С этой точки зрения я считаю необходимым привести перед вами с надлежащею критическою оценкою понимание сравнительного метода в применении к фавло у одного из главнейших их исследователей последнего времени, г-на Бедье, так как этот метод получил известное распространение и нашел себе последователей.

Каждый рассказ, говорит г-н Бедье, имеет органическую основу, из которой «ни одна черта не может быть удалена без того, чтобы рассказ, как таковой, не перестал существовать. Одним словом, можно любую версию рассказа свести к несократимой форме: этот последний субстрат непременно перейдет во все существующие версии или даже во все мыслимые версии; вне власти ума человеческого что бы то ни было удалить из него. Если пересказать рассказ даже через десять тысяч лет, то эта органическая необходимая его часть останется незыблемой». Мы привели эти слова целиком для того, чтобы не могло быть сомнения в их категоричности и в том значении, которое им придает их автор, считая высказанное мнение, очевидно, основой дальнейшей выработки метода сравнения двух или многих рассказов между собой. Изобретенный г-ном Бедье, таким образом, «элемент» (считаем это наиболее точным определением),

он обозначает w , имея, вероятно, в виду указать на его конечность, и утверждает, что относительно двух рассказов, у которых только общее w , нельзя никогда выяснить, который является заимствующей стороною, так как каждый из рассказчиков, который переделывал данный рассказ, должен был неизбежно ввести в свое изложение эту неотъемлемую часть рассказа.

Кроме w в каждом рассказе, продолжает г-н Бедье, есть еще всегда ряд деталей, вводимых каждым передатчиком особо, для того, чтобы конкретизировать рассказ и именно с определенным пониманием: черта местных нравов, шутка и т. п. Эти так называемые индивидуализирующие рассказ подробности изменяются с каждой версией. Таким образом, формулу рассказа можно написать так: $w + a + b + c$; тогда рассказ с тою же основою и с частью тех же добавленных подробностей, но с частью новых подробностей мы обозначим как $w + a + b + m + n$; а рассказ с тою же основою, но со всеми иными подробностями как $w + l + m + n$. Два рассказа тождественных будут обозначены формулой $w + a + b$; два рассказа, ничего между собою общего в деталях не имеющие, будут иметь только ничего для преимущества не доказывающее w . Два же или несколько рассказов, имеющих общие добавочные черты, непременно на- ходятся во взаимоотношениях.

Искусственность всего построения г-на Бедье сразу бросается в глаза: w никогда в жизни не существовало и о нем потому совершенно бесполезно говорить при выяснении вопроса о сравнении, но, более того, даже выделение этого w из рассказов вполне субъективно и разными исследователями всегда будет производиться разное, как мы это покажем далее по отношению к самому г-ну Бедье.

Уже создав свое построение, г-н Бедье почувствовал его слабость в этом субъективном отношении и делает поэтому оговорку, которая, однако, чего он, по-видимому, не почувствовал, рушит все построение. Он допускает, что при определении w может произойти ошибка и «можно принять за основное в рассказе то, что является лишь частной подробностью». Мы вполне признаем это ограничение, но тогда что же такое это w ? W — это основа, из которой, как это говорит сам г-н Бедье, «ни одна черта не может быть удалена без того, чтобы рассказ, как таковой, не перестал существовать». При только что признанном ограничении w является внежизненною фикцією.

Если мы после этого признания тем не менее остановимся еще подробнее на формуле $w + a + b + c$, то это необходимо сделать, так как она легла в основу опыта, произведенного г-ном Бедье, опыта, увлекшего многих перспективою возможности применения, как им казалось, экспериментального метода в изучении истории литературы.

Сперва мы проверим на $w + a + b + c$ способ сравнения, рекомендуемый г-ном Бедье, а затем разберем и произведенный им

опыт. Для нашего рассказа г-н Бедье принимает следующую форму w. Сводня представляет молодому человеку молодую женщину при помощи следующей хитрости: она проникает в комнату молодой женщины и оставляет там без ее ведома часть мужского одеяния, на котором делает особую метку. Муж находит платье, заключает из этого об измене жены и прогоняет ее. Изгнанная, она соединяется с молодым человеком. Затем надлежит примирить ее с мужем: сводня заявляет ему, что она потеряла, не знает где, одежду, которая была ей доверена и на которой особая метка. Муж убеждается тогда, что старуха была одна в спальне, и жалеет о своих подозрениях.

Дав такую формулу, г-н Бедье, однако, сам же добавляет, что нет необходимости, чтобы речь шла именно о платье, хотя эта естественная подробность не может служить настоящим поводом для сближения двух версий. При категоричности заявления г-на Бедье, что из w «ни одна черта не может быть удалена без того, чтобы рассказ, как таковой, не перестал существовать», такое изменение внушает невольное сомнение. Но если всмотреться ближе в только что сообщенное $w+a+b+c$, то придется убедиться, что вполне возможны и дальнейшая его критика, и изменения. Во-первых, нет надобности, чтобы именно участвовала сводня, ибо в одной из версий (персидской стихотворной) соответствующая роль принадлежит гермафродиту. Затем, хотя прямых указаний нет на это в существующих известных версиях, мужчина, очевидно, не должен обязательно быть молодым. Далее, старуха не должна быть непременно в комнате молодой женщины, указание на дом достаточно. В метке предмета тоже нет надобности, персидская прозаическая версия ее, например, не приводит. Вот уже ряд вещей, которые в незыблемом будто бы w могут быть, на наш взгляд, изменены; другой исследователь сможет, вероятно, найти еще другие изменения.

Посмотрим теперь, как г-н Бедье разрешает одну из взятых им наудачу восточных версий — сирийскую. Мы совершенно согласны с ним, что при большей близости друг к другу старых восточных версий безразлично, которой из них пользоваться при сравнении с Aubege:

- a) Распутный человек видит однажды красавицу и посылает к ней с любовным предложением, но без успеха. Идет сам и тоже терпит неудачу. Тогда он идет к соседке старухе и просит ее помочь ему, обещая награду.
- b) Старуха посылает его к мужу женщины на базар купить платье, она при этом описывает ему мужа. Платье пусть он принесет ей.
- c) Он покупает плащ и приносит его старухе, которая в трех местах прожигает плащ. Старуха велит ему ждать ее в ее доме.
- d) Старуха идет к молодой женщине, болтает с ней и неза-

метно кладет под подушку мужа плащ. Муж, вернувшись, ложится отдохнуть и находит проданный им плащ. Ничего не говоря жене, он избивает ее.

Жена бежит к родителям, полная гнева и недоумения. Здесь к ней является старуха и говорит, что, верно, она заколдована, она зовет ее к себе под предлогом, что у нее живет врач, который может ее излечить.

Женщина идет к старухе и обещает ей подарок за исцеление. У старухи распутник объясняется ей в любви. Но на следующее утро он просит старуху как-нибудь устроить дело между ней и мужем.

- е) Старуха посылает его к мужу, который спросит о плаще; она велит тогда ответить, что он сел с плащом к огню, прожег его в трех местах и передал старухе, чтобы она отдала его в починку; старуха взяла плащ, и он не знает, что с ним случилось. Муж предложит послать за старухой, и она берется уладить дело.

Все происходит по указанию старухи. Она просит мужа спасти ее, говоря, что получила плащ для отдачи портному, зашла с ним к жене купца и не знает теперь, где плащ, не в доме ли он купца. Муж заявляет, что именно из-за этого плаща он рассорился с женой, отдает плащ, идет мириться к разгневанной жене, которую умилоствует подарками.

Нас не может, конечно, не поразить, что опять вопреки категорическому заявлению о неизменяемости w в него внесены частные черты: сводня названа соседкой, ей обещана награда; плащ кладется под подушку; муж ложится отдохнуть; указана продажа плаща; женщина избита; она обещает подарок за исцеление. Ясно, что на самом деле понятие w реально не может получить осуществления, и потому метод, рекомендованный г-ном Бедье, должен быть безусловно отвергнут, как не могущий быть применимым.

Столь же несостоятельна и мнимая экспериментальная его проверка, рассмотреть которую необходимо ввиду указанного уже мною некоторого ее успеха в кругах специалистов. Вот что сделал г-н Бедье.

Один из известных эллинистов, говорит он, при объяснении того, что переписчики рукописей, независимые друг от друга, могут сделать в том же месте ту же ошибку, прибегает к следующему опыту: он предлагает своим студентам списать с одного и того же текста тут же те же пятьдесят строк греческого текста. Сравнивая списки, он находит иногда в том же месте ту же ошибку и объясняет тогда психологические причины этих общих ошибок; аналогичный, как полагает г-н Бедье, опыт производит и он; он взял фавло, выделил из него по своему методу элемент w , который и сообщил разным лицам, озаботившись предварительно установить факт, что рассказ данным лицам совершенно неизвестен. Эти разные лица представили ему раз-

ные версии, которые воспроизвели, за исключением одной комбинации, действующих лиц всех исторически известных версий рассказа. Результат, признаться, вполне естественный, ибо если прочесть или пересказать нескольким лицам схему рассказа и попросить их развить эту схему, то они дадут самые различные формы рассказа — истина старая и банальная, отношение которой к вопросу о распространении или заимствовании рассказов или сказок мы совершенно не понимаем.

Действительно, псевдоопыт г-на Бедье со всех точек зрения не выдерживает критики. Прежде всего, установив фиктивную величину на основании данных, как мы уже видели, совершенно субъективных, ибо безусловной границы между «элементом» и второстепенными подробностями провести никогда нельзя, г-н Бедье дал нечто, никогда не принадлежавшее на самом деле ни одному рассказчику избранного им для опыта рассказа; если предположить (как невероятную крайность), что все версии возникли самостоятельно, то ни один из авторов этих версий не имел перед глазами w г-на Бедье; если же, что вероятно, различные версии стоят в известной связи друг с другом, то авторы их имели перед собой тоже не w , а сразу $w+a+b+c$ или другие сочетания мотивов, объединившихся в общий сюжет. Следовательно, опыт с самого начала грешит тем, что создает не существовавшие никогда в жизни условия, и ничем, разумеется, по существу, не похож на вполне научный опыт эллиниста. Далее, г-н Бедье при своем опыте упустил из виду, что он лишил объекты своего испытания одного из важнейших моментов в процессе творчества, момента, часто определяющего форму и, во всяком случае, чрезвычайно на нее влияющего: самостоятельного выбора сюжета. Ведь уже в том, что один автор выберет *Lai d'Aristote*, а другой — *Aubere*, сказывается его характер и литературный вкус, которые неминуемо отразятся на его изложении; то, что он выбрал определенную тему, заставит его ценить именно те, а не другие подробности. Отсюда вполне естественно происходит большое сходство различных версий одного и того же сюжета. Бывает, конечно, что тот же самый сюжет рассматривается с разных точек зрения, например, *Lai d'Aristote* был принят как предостережение против женского коварства и как доказательство всепобеждающей силы любви, и соответственно тот же сюжет в обоих случаях украсился разными подробностями. Существенны тут вкусы и моды данной литературы, определенного времени, определенной среды, существенно, в какой связи излагается рассказ: мы видели в прошлый раз на примере рассказов о Чанда-Прадьоте, насколько раз по-разному строится рассказ в сборнике или в цикле рассказов, или когда он стоит отдельно. Все эти чрезвычайно важные в жизни рассказов моменты отсутствуют совершенно в псевдоопыте г-на Бедье и лишают его потому всякого научного значения.

Устранив (как мне кажется, достаточно убедительно) непра-

вильный метод, устанавливаемый г-ном Бедье для сравнения рассказов, перейду к сравнению восточной и западной формы указанными мною приемами.

Оба построения, и восточное и западное, приходится признать, в общем, чрезвычайно удачными, но тем не менее в западном мы замечаем некоторое упущение, которое делает восточный рассказ более выдержанным из двух. Спешу оговориться, что это обстоятельство мною совершенно не учитывается как доказательство первичности восточной формы: несомненно, что плохой рассказ может быть хорошо пересказан и, наоборот, хороший рассказ плохо передан; делаем эту оговорку потому, что, к сожалению, нередко исследователи пользуются указанием на лучшее построение рассказа как на доказательство его первичности.

Основная разница обеих форм в том, что в фавло молодой человек ранее сватался за героиню рассказа, а в восточном — это просто гуляка, не знавший ранее молодую девушку. Исследователь нашего фавло г-н Бедье не обратил внимания на это обстоятельство и упрекает восточные версии в том, что они неудачно сводят лицом к лицу мужа и молодого человека, чего не делает фавло. Но в фавло совершенно невозможно было это сделать: припомним, что юноша — сын богача, раньше сватавшийся за девушку, вышедшую замуж за другого, чего этот другой вряд ли не мог не знать в маленьком городке или вообще вряд ли мог не знать юношу; раз это так, то естественно, что их нельзя было поставить лицом к лицу, так как подозрения мужа могли ему показаться очень основательными; ведь он нашел бы на постели плащ юноши, который раньше сватался за его жену.

Положение восточных авторов гораздо проще, так как искатель приключений — лицо ранее мужу неизвестное. Это дает им возможность разыграть сцену с тонкой психологической подкладкой: муж находит у себя плащ, купленный у него на базаре неизвестным мужчиною; первая его мысль, из ревности, заподозрить любовника; он бьет и прогоняет жену. Но из того, что он не говорит ей о причине своего гнева, видно, что он рассчитывает еще что-то узнать. Вероятно, что гнев жены все-таки несколько колеблет его уверенность в ее неверности. Отсюда понятно, почему на следующий день он при встрече с предполагаемым любовником своей жены не нападает на него сразу, как того требует г-н Бедье, а ищет, против того, объяснения относительно плаща. Вполне естественно, что правдоподобное объяснение убеждает его в неправильности подозрения, особенно так как жена его, как видно из рассказа, ему вполне предана.

Автор фавло избег возможного неловкого положения, которое могло бы произойти при встрече мужа и юноши при его указании, что юноша раньше сватался за героиню рассказа, тем,

что эта встреча не имеет места, как мы сказали, но он упустил из виду начало своего рассказа, когда дело дошло до примирения мужа и жены: примирение, вполне понятное в восточных рассказах, где гуляка удовлетворяет минутную прихоть и не желает никаких дальнейших осложнений, не так удовлетворительно построено при указании, что юноша ранее хотел жениться на молодой женщине.

Композиция восточной версии вполне безукоризненна и более выдержанна, чем композиция фабло. Автор фабло увлекся деталями, отдельными сценами домашнего быта, которые у него изложены мастерски, но они ему помешали позаботиться в полной мере о связности и последовательности рассказа. Отступления фабло, кроме упоминаний о монастыре, иголке и наперстке, воткнутых в плащ, являются результатом указанной перемены в начале рассказа.

Если мы, таким образом, отделим эти незначительные отличия западной и восточной формы, то должны будем признать их чрезвычайную близость; близость эта при сложности сюжета, т. е. обилии общих мотивов и одинакового их сочетания, заставляет нас признать чрезвычайную вероятность связи между западной и восточной формой. Теоретически возможны тогда два решения: 1) обе формы восходят к одной общей западной форме, ныне утраченной; это предположение мы считаем почти невозможным допустить, так как восточная версия восходит к такому времени, когда почти невозможно говорить о заимствовании литературного произведения с Запада на Востоке; 2) западная форма заимствована с Востока. Это решение мы считаем единственно приемлемым, особенно ввиду того, что заимствование должно было произойти в период, когда, как мы видели, Запад был к этому склонен. Передача могла, по-видимому, произойти только устным путем, так как греческий перевод «Книги о семи мудрецах» вряд ли мог быть доступен автору фабло; испанский и еврейский, по-видимому, позже фабло. Промежуточными звеньями могли быть старые арабские или сирийские версии через какие-нибудь другие уже устные промежуточные звенья. Путей во время крестовых походов, как мы уже говорили, было для заимствования достаточно.

Перейдем теперь к третьему фабло, которое мы выбрали для того, чтобы показать восточное влияние на известную группу этих произведений средневековой западной литературы. Рассказ этот пользовался чрезвычайной популярностью как на Востоке, так и на Западе и в старое, и в новое время. Отражение его надо, несомненно, видеть в близкое к нам время во всем известной гоголевской Солохе и ее гостях, он встречается и в русских народных сказках, и в русской повести XVII или XVIII в. о Карпе Сутулове. Самая старая его западная форма — фабло *Constante du Namel* неизвестного автора. Вот его содержание.

«Добродетельную жену Констана дю Гамеля преследует свя-

щенник и уговаривает ее уступить его желанию, обещая за это деньги и драгоценности, предлагая до двадцати ливров. Жена Констан Изабо отказывает ему, чем повергает священника в отчаяние. Красота ее смущала и прево города, который ведаёт тюрьмами; он старается склонить красавицу, обещая ей десять ливров, но и он встречает отказ. На следующий день, когда Изабо идет в церковь, а оттуда домой, ее встречает лесничий сеньора, который старается соблазнить ее перстнем, но безуспешно. Мужу своему Изабо ничего не говорит о преследовании этих трех мужчин.

Однажды священник, прево и лесничий пьют вместе; за вином речь зашла о Изабо и о неудаче их всех у красавицы. Разгоряченные вином, они решают мстить Констану. Начинает священник, который публично выгоняет Констана из церкви под предлогом, что он женат на своей куме. После службы огорченный Констан идет к священнику и пробует его умиловить. Священник требует с него семь ливров. Он обещает уплатить; вернувшись домой опечаленный, он говорит об этом жене, она его успокаивает, и они садятся есть, когда приходят требовать Констана к прево. Тот обвиняет его в краже со взломом хлеба из амбара сеньора. Констан отрицает; после переговоров они условливаются, что Констан заплатит двадцать ливров. Возвращаясь домой, он узнает, что лесничий обвиняет его в порубке и угоне его быков. Констан бежит к лесничему, долго спорит с ним, наконец, уговаривается уплатить ему сто су. В отчаянии бедный Констан возвращается и делится своим горем с женою: придется продать овес и даже хлеб, предназначенный для их пропитания. Жена опять его успокаивает и обещает устроить дело.

Когда на следующий день Констан уходит в поле на работу, жена его зовет прислужницу свою Галестро и велит приготовить ванну; после чего посылает Галестро к священнику звать его под предлогом, что Изабо согласна уступить ему, если он принесет десять ливров и обещанные драгоценности. Галестро бежит к священнику и представляет ему дело так, как будто она уговорила Изабо. Священник дает ей денег, справляется, дома ли Констан, и, узнав, что его нет дома, забирает деньги и драгоценности и спешит к Изабо, которая встречает его ласково и приглашает его раздеваться и взять ванну. Как только он в ванне, Изабо посылает Галестро к прево; она также убеждает его в том, что уговорила свою госпожу, и получает от прево деньги. Как только прево стучится, Изабо представляется испуганной и говорит священнику, что идет муж; перепуганный священник просит скрыть его, и Изабо прячет его совсем нагого в бочке с перьями. После этого она любезно встречает прево, получает от него деньги и уговаривает его раздеться и сесть в ванну. Тотчас же она посылает Галестро к лесничему; прислужница исполняет поручение, как прежде. Как

только является лесничий, Изабо прячет прево в бочку, где уже находится священник; обманутые узнают друг друга. Тем временем Изабо получает от лесничего кольцо и ведет его в ванну. Тогда она посылает за Констаном, и, когда он является, она прячет в бочку лесничего, который давит своих предшественников, все трое узнают друг друга и в отчаянии от того положения, в которое попали. Изабо рассказывает мужу все, что сделала, и приглашает трех женщин, жен пойманных ухаживателей, над которыми Констан надругивается; мужья боятся показаться и ограничиваются тем, что злорадствуют один по отношению к другому. Выгнав затем женщин, Констан обращается к бочке и поджигает ее; тогда трое, сидящих в ней, выскакивают, покрытые перьями. Констан представляется, будто бы не знает, что это за существа, бежит за ними с палицей и травит их собаками. Собаки немилосердно их кусают; натешившись вдоволь, Констан отгоняет собак. Народ сбегается. Виновники клянутся не трогать впредь Констана и Изабо, которые радуются приращению своего имущества».

Мы предполагаем восточное происхождение этого фавло, потому что на Востоке встречаем ряд рассказов, столь близких с ним, что невозможно отрицать их связь, причем часть этих рассказов древнее фавло и относится к такому времени, когда невозможно предполагать западное влияние на восточные повести. Доказательству путей перехода нашего рассказа с Востока на Запад мы и посвятим наше следующее заключительное чтение, в котором, кроме того, постараемся сделать и окончательные выводы по предложенному вашему вниманию вопросу.

Лекция IV

В Центральной Индии были найдены остатки замечательного сооружения, принадлежавшего буддистам, по-видимому, в III в. до н. э. Сооружение это, представлявшее собой как бы опрокинутое на землю полушарие, носило техническое название «ступа» и было окружено каменной оградой; ступа и ограда были покрыты многочисленными рельефами, из которых многие в медальонах. В середине одного из этих медальонов мы видим такое изображение: сидит царь, вокруг него несколько человек свиты. На первом плане изображена стоящая знатная женщина, опирающаяся на служанку и указывающая пальцем на находящиеся перед нею три корзины, с которых сняты крышки; в корзинах видны головы запрятанных в них людей, четвертую корзину, еще закрытую, несет какой-то человек. Над медальоном надпись, что это изображение к джатаке, т. е. рассказу об одном из перерождений Будды [по имени...].

Такого названия джатаки известно не было, и только прекрасное знакомство русского ученого с громадным не изданным

еще при открытии рельефа сборником джатак позволило ему правильно определить сюжет рельефа: русский ученый И. П. Минаев был известный знаток буддизма²⁴. Сюжет рельефа и есть древнейшая пока известная форма нашего фабло, относящаяся, по-видимому, ко времени, отстоящему примерно на полторы тысячи лет от французского рассказа. Нам известно 15 восточных версий, указывающих на популярность его на Востоке. Не занимаясь в этих чтениях историей сюжетов, а лишь установлением связующих звеньев между определенными сюжетами на Востоке и Западе, я не стану ни перечислять всех этих версий, ни устанавливать их взаимоотношения, а привлеку из них лишь некоторые, нужные мне для составления цепи перехода.

Прежде всего я изложу старейшую версию — буддийскую джатаку, иллюстрированную в рельефе III в. до н. э. Необходимо отметить, что этими тремя восточными версиями мы и ограничимся для нашего рассуждения, так как особенно после материала, данного нам *Lai d'Aristotele* и *Aubere* и их источниками, ясно, что наличие звеньев — Индия, Сасанидская Персия, арабы, Европа — достаточна для того, чтобы создать большое вероятие связи западной формы с восточными в этой цепи. Остальные пока известные версии (две — книжных арабских, две — книжных персидских, одна — книжная турецкая, три — новоиндийских устной передачи и такие же устные рассказы афганский, новарамейский и две — арабских), которыми, вероятно, далеко еще не исчерпывается число существующих восточных версий, интересны для нас лишь как показатель распространенности сюжета на Востоке; с этой точки зрения чрезвычайно оригинально в смысле истории и исследования звучат слова г-на Бедье и по отношению к нашему фабло, в восточном происхождении которого он сомневается, когда, упоминая об единственной, ему известной более новой арабской версии «1001 ночи», он говорит: «...il est permis aussi de considerer les fabliaux, comme des oeuvres non pas adoptives, mais exclusivement francaises»²⁵. Последняя фраза вряд ли допустима в научном труде.

Нашему рассказу мы правильнее всего могли бы дать заглавие: о женщине, пригласившей одновременно нескольких мужчин, увлеченных ею, и надсмевшейся над ними. Он встречается в нескольких разновидностях в зависимости от того, имеем ли мы дело с замужней женщиной или вдовой, с честной или с легкомысленной женщиной, действует ли и муж или же отсутствует. Но, в общем, главный, решающий эпизод во всех почти версиях очень близок в изложении: одновременное заключение мужчин в ящик или ящики, корзины, бочку.

Зная текст джатаки, мы свободно можем истолковать изображенную на рельефе сцену. На престоле сидит царь, перед ним Амарадэви, жена мудреца Махосадхи, в корзинах — царские советники, которые хотели погубить мудреца и которых

перехитрила жена его Амарадеви. Таким образом, в этой древнейшей версии видим, что преступные советники царя были заключены в четыре отдельных вместилища — корзины — и что перехитрившая их женщина обратилась к суду царя. О том, сама ли она их заманила или они пытались ее соблазнить, что именно было поводом к употреблению хитрости и как были наказаны преступники, мы ничего не узнаем из рельефа. Можно только сделать предположение, что версия джатаки, которую иллюстрировал наш рельеф, была в общем близка к известной нам палийской²⁶ версии джатаки. При этом мы хотели бы, однако, заметить, что в этой версии джатаки наш эпизод занимал более выдающееся место, чем в палийской джатаке, и был изложен подробнее: иначе трудно себе представить, почему художник именно этот эпизод выбрал для своего изображения.

Из выбранных нами для установления преемственной цепи рассказов индийские опять принадлежат к числу рассказов, входящих в целые циклы, причем небесполезно отметить, что мы здесь, как и по отношению к теме *Lai d'Aristote*, сталкиваемся с циклом царя Нанды и его советника Вараручи.

«Знаменитый грамматик, советник царя Нанды Вараручи отправился в Гималаи умиловать Шиву. Уходя, он оставил свое имущество, средства, нужные для поддержания дома, в руках купца Хираньягупты, о чем и сообщил жене своей Упакоше. Упакоша пребывала в своем доме и только совершала ежедневно омовения в Ганге. В один весенний день, когда она шла к реке, ее увидели царский жрец, глава полиции и царский советник и воспламенились к ней страстью. В этот день Упакоша провела много времени за омовениями и возвращалась домой уже вечером. Ее встретил царский советник, но она, сохраняя присутствие духа, назначила советнику свидание в своем доме в первую стражу ночи праздника весны, когда весь город будет в возбуждении. Советник ушел, но немного далее ее встретил царский жрец; ему она назначила прийти во вторую стражу ночи. Отпущенная царским жрецом, она попала в руки начальнику полиции и от него отделалась только назначением свидания в третью стражу ночи. Вернувшись домой, она рассказала служанкам обо всем происшедшем и о назначенных свиданиях.

На следующее утро она послала служанку к Хираньягупте за деньгами, чтобы почтить брахманов. Хираньягупта пришел к ней и сказал, что даст ей деньги, если она услышит его. Упакоша, сообразив, что у нее нет доказательств относительно передачи ее мужем денег купцу, назначила и ему свидание на последнюю стражу ночи. Тем временем она велела приготовить черной мази, четыре тряпки и большой сундук. В ночь весеннего праздника, в первую стражу, к Упакоше точно явился царский советник. Она сказала ему, что он раньше должен омыться. Служанки ввели его в темное помещение, раздели, помазали

черною мазью и дали ему, чтобы покрыться, тряпку. Тем временем явился жрец, и они уговорили советника спрятаться в сундук. Последовательно и с начальником полиции сделали то же самое. Все трое лежали в сундуке, но не смели ничего сказать. Когда пришел купец, Упакоша ввела его в ту комнату, где был сундук, и спросила у него деньги, отданные ее мужем. Купец, видя, что в комнате никого нет, сказал, что уже и раньше обещал ей отдать деньги. Обращаясь к сундуку, Упакоша сказала:

— Слушайте, о боги, эти слова Хираньягупты.

Затем она велела Хираньягупте идти и совершить омовения. Его, как и других, вымазали черной краской, дали тряпку взамен снятой одежды и затем вытолкали из дому. По дороге домой его искусаи собаки.

Утром Упакоша отправилась со своими служанками к царю Нанде и заявила, что купец Хираньягупта не хочет отдать ей деньги, оставленные у него ее мужем. Царь велел призвать купца, но тот отрицал передачу денег. Упакоша заявила, что у нее есть свидетели: муж ее перед уходом положил домашних богов в ящик, а купец в их присутствии признал, что деньги у него. Упакоша просила разрешения принести ящик, чтобы царь мог спросить богов о происшедшем. Ящик принесли, и Упакоша воззвала к домашним богам, приглашая их сказать, о чем говорил купец, и обещая отпустить их домой, угрожая в случае молчания сжечь их или открыть сундук. Перепуганные трое в сундуке сказали, что купец заявил о деньгах в их присутствии. Тут купец признался в своей вине. Царь просил у Упакоши позволения раскрыть сундук, и оттуда вышли те три человека, вымазанные черной мазью. Царь пожелал узнать, что это значит, и Упакоша все рассказала. Царь изгнал тогда советника, жреца и начальника полиции из своего царства и оказал великое почтение Упакоше, которая вскоре дождалась возвращения мужа».

Следующая затем версия — арабская, принадлежащая уже нам известному полигистору²⁷ IX в. Джахизу, заключена в его книге «Книга добрых качеств и их противоположений». Джахиз черпал из памятников арабской литературы, представляющих часто прямые заимствования из пехлевийской литературы, поэтому мы вправе считать рассказ у Джахиза представителем утраченного пехлевийского оригинала, ибо другие аналогичные рассказы Джахиза, несомненно, этого происхождения. Вот рассказ Джахиза.

«Рассказывают, что ал-Хаджадж, сын Юсуфа, однажды ночью не мог заснуть и послал поэтому за Ибн-ал-Киррией и сказал ему: — Я не могу спать; поэтому расскажи мне какую-нибудь историю, которая бы сократила мне длину ночи, и пусть будет она и о хитростях женщин, и об их проделках.

Тот сказал:

— Да сохранит Бог эмира! Говорят, что некий муж из жителей Басры, Амр, сын Амира по имени, был известен подвижничеством и благородством. И была у него жена по имени Джемила, и был у него друг из подвижников. И дал ему Амр тысячу динаров на хранение и сказал: „Если со мной случится несчастье и ты мою семью увидишь нуждающеюся, то отдай ей эти деньги“.

Потом он прожил, сколько прожил, потом был призван и дал ответ (т. е. умер). После него Джемила прожила некоторое время; затем ее обстоятельства ухудшились, и она приказала своей невольнице продать перстень за обед дня или ужин вечера. И когда невольница предлагала перстень на продажу, ее увидел подвижник, друг Амра, и сказал:

— Такая-то?

Она сказала:

— Да.

Он сказал:

— Что тебе нужно?

Тогда она ему рассказала про несчастье и что ее барыня принуждена продать свой перстень. И наполнились его глаза слезами. Потом он сказал:

— За мной есть тысячи динаров, принадлежащих Амру. Сообщи об этом твоей барыне.

И пришла невольница, смеясь, с доброй вестью, говоря:

— Пропитание законное, имеющее быть от трудов моего господина, благородного, добродетельного.

И когда ее госпожа это услышала, она спросила ее об этом, и та рассказала. И пала Джемила ниц, прославляя Господа своего, и послала невольницу к подвижнику. И явился подвижник с деньгами и, когда вошел в дом, не захотел отдать деньги никому, кроме нее самой. И вышла она к нему, и когда он взглянул на красоту ее и совершенство ее, то она овладела всем сердцем его, и покинул его разум, и ушел от него стыд, и он начал говорить:

— Ты похитила тело мое и сердце одновременно

И изнурила кости мои твоим взглядом.

Возврати сердце томящегося от любви

И прими подарок, вдвое больший против того,
на что ты надеешься.

И потупила глаза Джемила (и молчала) долго из-за его слов. Потом она сказала:

— Горе тебе! Разве ты не тот, которого знают за подвижническую жизнь, которому приписывают воздержанность!

Он сказал:

— Да, но свет лица твоего истощил тело мое. Итак, поправь меня словом, которым ты выпрямила бы мою кривизну. И вот я стою здесь, прибегая к твоей помощи.

Она сказала:

— О лицемер, обманщик! Уходи от меня порицаемым, пристыженным.

И ушел он от нее, а сердце его пылало страстью. И стала Джемилла обдумывать хитрость, чтобы получить принадлежащее ей. И пошла она к царю, чтобы ему донести об обиде, ей нанесенной. Но она не получила доступа к нему. И пошла она к хаджибу и пожаловалась ему. И понравилась она ему сильно. И сказал он:

— Право, у твоего лица такой взгляд, который я считаю выше этого, и подобная тебе не должна вести тяжбу. И не хочешь ли ты получить вдвое больше твоих денег под покровом тайны и за дружбу?

Она сказала:

— Горе свободной женщине, которая склоняется к подозрительному делу.

И пошла она к полицеймейстеру и донесла ему о нанесенной ей обиде. И понравилась она ему, и он сказал:

— Твой иск против подвижника будет признан только на основании показаний двух приведенных свидетелей. Но я куплю твой иск, если ты исполнишь мое желание.

Тогда она от него пошла к кадию и пожаловалась ему. И овладела она его сердцем, и кадий едва не сошел с ума от восхищения ею и сказал:

— О прохлада глаз! Поистине от подобных ей нельзя воздержаться. Не согласна ли ты дружить со мною и быть обеспеченной на всю жизнь?

И ушла она и провела ночь, обдумывая, как бы ей добыть то, что ей следует. И послала она невольницу к плотнику, и он сделал ей сундук с тремя дверцами; все три — отдельные. Потом она послала невольницу к хаджибу, чтобы он пришел к ней рано утром, и к полицеймейстеру, чтобы он пришел к ней утром несколько позже, и к кадию, чтобы он пришел к ней в полдень. И пришел к ней хаджиб, и она вышла к нему и начала беседовать с ним. И не успела она кончить беседу свою, как ей сказала невольница:

— Полицеймейстер у дверей.

Тогда она сказала хаджибу:

— Нет в доме другого убежища, кроме этого сундука. Войди в какое ты хочешь отделение его.

И вошел хаджиб в одно отделение сундука, и она заперла его за ним на замок. И вошел полицеймейстер, и вышла к нему Джемилла и начала с ним смеяться и любезничать. И очень скоро после этого сказала невольница:

— Кадий у дверей.

Тогда сказал полицеймейстер:

— Где мне (спрятаться)?

Она сказала:

— Нет убежища, кроме как в этом сундуке; в нем есть два отделения, и войди в какое хочешь из них.

И вошел он, и она заперла его за ним на замок. И когда вошел кадий, она сказала: — Добро пожаловать,— и начала его приветствовать и с ним любезничать. И когда еще занята она была этим, сказала ей вдруг невольница:

— Подвижник у дверей.

Кадий сказал:

— Что ты придумал, чтобы его отправить?

Она сказала:

— Я не могу его отправить.

Он сказал:

— Что же делать?

Она сказала:

— Я тебя спрячу в этот сундук и буду с отшельником препираться. И будь ты мне свидетелем всего, что услышишь, и рассуди нас с ним по правде.

Он сказал:

— Да.

И влез он в третье отделение, и она заперла его за ним на замок.

И вошел подвижник, и она сказала ему:

— Привет посетителю греховному! Как могло тебе прийти в голову посетить нас?

Он сказал:

— От страсти лицедреть тебя и от жажды приближения к тебе.

Она сказала:

— А про деньги ты что скажешь? Призови Бога в свидетели, что ты их вернешь, и тогда я буду к твоим услугам.

Он сказал:

— О Боже, я призываю Тебя в свидетели того, что у меня есть тысяча динаров, отданных мне на хранение ее мужем.

Когда она это услышала, то позвала свою невольницу и вышла поспешно ко дворцу царя и донесла ему о нанесенной ей обиде. И послал царь за хаджибом, полицеймейстером и кадием, но никого из них не мог найти.

Тогда царь сам принял ее и спросил о ее доказательстве. И она сказала:

— В мою пользу свидетельствует сундук, находящийся у меня.

И засмеялся царь и сказал:

— Это, возможно, по причине твоей красоты.

И послал он повозку, и был положен на нее сундук и привезен (и поставлен) перед царем. И встала она и ударила рукою своею по сундуку и сказала:

— Я даю клятву перед Богом: или ты заговоришь соглас-

но с истиной и засвидетельствуешь то, что ты слышал, или же я сожгу тебя в огне.

И вот раздались три голоса изнутри сундука, которые засвидетельствовали, что подвижник признал, что у него есть тысяча динаров, принадлежащих Джемила. И был царь поражен этим, и Джемила сказала:

— Я не нашла во всем государстве людей честнее и справедливее этих трех и поэтому взяла их в свидетели против моего должника.

Потом она открыла сундук и выпустила тех трех человек, и расспросил ее царь об ее обстоятельствах, и она рассказала ему и получила должное ей от подвижника.

Ал-Хаджадж сказал:

— Какая она молодец и как хорошо то, что она придумала для получения должного ей».

Познакомив вас с теми восточными редакциями, которые я считал существенно важными для установления преемственных переходов, я считал бы небесполезным для характеристики тех разнообразных форм переделки, какие может испытывать рассказ, и для лучшего понимания приемов, какие употребляют авторы для своих переделок, познакомить вас еще с тремя версиями, особенно потому, что в них и основная мотивировка несколько иная. Совпадение это, вероятнее всего, случайное и ни на какую специальную связь между древнефранцузским и новоиндийским рассказом указывать не может.

В одной из более, по-видимому, новых арабских редакций известной вам «Книги о семи мудрецах» встречается наш рассказ в новой форме — здесь женщина легкомысленная и играет с ухаживателями, чтобы спасти любовника. Как ни отлична эта отправная точка, все же рассказ, как вы увидите, в общем, очень близок и к фабло по общей схеме.

«Одна женщина была замужем за человеком, который постоянно путешествовал. Однажды он отсутствовал очень долго, и жена его влюбилась в одного юношу и вступила с ним в связь. Как-то раз юноша с кем-то поссорился, на него пожаловались, и он был заключен в тюрьму по приказу начальника полиции. Тогда женщина, узнав об этом, нарядилась и отправилась с прошением к начальнику полиции, говоря, что заключенный — брат ее и обвинен по ложному доносу; она просит отпустить его, так как он дает ей средства к существованию и без него она погибнет. Начальник полиции согласился исполнить ее просьбу только при условии получить право посетить ее. Она для виду согласилась, но отказалась идти к нему в дом, а пригласила его к себе. Затем она по очереди пошла с той же просьбой к кадию, к визирю и к царю и всюду встретила тот же прием и сама поступила одинаково, назначив всем свидания. Затем она пошла к столяру и велела ему сделать шкаф с четырьмя отделениями на замках. Столяр спросил за шкаф

четыре динара, но прибавил, что если она пригласит его к себе, то он сделает шкаф даром. Она опять для виду согласилась и велела сделать шкаф с пятью отделениями на замках. Шкаф был готов и отнесен к ней в дом. Тем временем она отдала выкрасить четыре платья в разные цвета и приготовила всевозможные угощения.

Когда пришел назначенный день свидания, она разоделась и стала ждать гостей; первым пришел кадий. Они стали беседовать, но вскоре он начал решительно приставать к ней, тогда она предложила ему надеть желтое платье и платок на голову, что он и сделал. Не успел кадий переодеться, как раздался стук в дверь, и на вопрос кадия женщина сказала, что стучится ее муж. Кадий испугался, но она его успокоила и спрятала в отделение шкафа, заперев на замок. Явился начальник полиции (*вали*). С ним было то же, что и с кадием, но женщина еще заставила его написать записку, чтобы отпустили немедленно ее любовника; тут постучали, и вали, одетый в красное платье, был спрятан во второе отделение шкафа. Затем один вслед за другим пришли визир и царь, и с ними было поступлено так же, как с кадием и валием. Когда царь был запрятан в шкаф, явился столяр. Женщина стала бранить его, говоря, что верхнее отделение шкафа слишком узко, и велела ему полезть самому и посмотреть. Когда он исполнил это, она заперла за ним дверцу на замок. Немедленно затем она пошла за своим любовником с письмом начальника полиции; юношу выпустили, и оба они бежали из города, забрав с собою свое имущество.

Тем временем сидящим в шкафу пришлось провести в нем три дня, причем по разговору они узнали друг друга. Соседи, видя, что дом заперт и ничего в нем не слышно, вошли. Тогда сидящие в шкафу стали громко жаловаться на свое положение, но это чуть не погубило их, так как народ решил, что в шкафу духи, и собрался их сжечь. К счастью, кадий произнес стихи Корана и его узнали, после чего выпустили всех, грязных и почти раздетых, надсмеявшись над ними вдоволь.

Значительно более, но и то в развязке, разнится другой рассказ из «1001 ночи». Мы не видим грубости фабло, все происходит здесь в тоне шутки изящной и легкой.

«В Египте жила прекрасная, добродетельная женщина, жена одного эмира. Однажды она шла в баню и по дороге проходила мимо дома кадия, где столпилось много народу, и она остановилась поглазеть. На нее загляделся кадий и спросил, пришла ли она по делу, она ответила, что нет. Тогда кадий начал к ней приставать, и она назначила ему у себя свидание. Затем она пошла в баню, по дороге назад ее встретили один за другим надсмотрщик за торговлей и мясник, тоже приставали к ней, и им было назначено свидание. Дома она села на крыше расчесывать волосы, и тут ее увидел купец и послал к ней старуху. Ему она тоже назначила свидание.

Вечером первым явился кадий с подарком. Женщина приняла его, но, когда раздался стук в дверь, поскорее велела ему снять верхнее платье, надеть колпак и спрятаться в чулан. Так же она поочередно поступила с надсмотрщиком за торговлей, мясником и купцом. Купца она спрятала, когда явился ее муж, причем женщина испугала купца, сказав ему, что только накануне муж ее убил четырех человек.

Муж уселся с женою болтать и стал расспрашивать ее о том, что она видела, когда ходила в баню. Она ему сказала, что испытала четыре приключения. Спрятанные в чулане поняли, что женщина собирается их выдать, и очень смутились. На вопрос о приключениях женщина ответила, что встретила четырех шутов в колпаках. Эмир сразу понял хитрость жены и спросил ее, почему она не привела их, чтобы позабавить мужа и себя. Она отвечала, что боялась, как бы эмир их не убил. Но эмир сказал, что он только заставил бы их поплясать и рассказать что-либо забавное. Ну а если бы они не сумели этого сделать, спросила жена, что тогда? Тогда, сказал эмир, он бы их убил. Запертые в своих чуланах с волнением и смущением слышали весь этот разговор. Наконец жена эмира сказала, что приведет шутов на следующий день, но эмир сказал, что на следующий день он будет занят службою. Тогда жена его просила позволения представить шутов сейчас. Первым она вытащила кадия. Эмир жестоко надсмеялся на нем, заставил его плясать и рассказать забавный рассказ, после чего отпустил. Так же эмир и его жена поступили с надсмотрщиком за торговлей, мясником и купцом».

Афганская версия в шутовой изящной форме читает нравоведение сильным мира сего, которые хотели обидеть честную женщину; эта версия в полной мере подтверждает славу афганцев как хороших рассказчиков. Несмотря на полную разницу деталей, она чрезвычайно близка по замыслу к фабло, показывая лишний раз, как неверны попытки схематических построений рассказов для сравнения общих и различных деталей: часто две совершенно разные фактически детали могут быть гораздо ближе друг к другу, указывая на зависимость обеих от общего типа построения рассказа, из которого они естественно вытекают.

Точно так же как часто тождественная деталь, тождественный мотив может возникнуть в двух рассказах совершенно независимо. Так, например, в одной новоиндийской версии есть деталь, чрезвычайно близкая к фабло: как в фабло ухаживатели оказываются покрыты перьями, так и в новоиндийском рассказе один ухаживатель покрыт хлопком.

Задачею четырех чтений, которые я предложил вашему вниманию, было показать, что примерно в XI—XIV вв. Восток оказал значительное влияние на средневековую повествовательную литературу Запада, что не только в это время были пере-

ведены на ряд западных языков два крупных восточных сборника рассказов, но что в проповедническую и светскую повествовательную литературу Запада Восток внес свои элементы путем устной передачи: Византия, Испания и Сицилия подготовили почву, крестовые походы и созданное ими и возникновением монашеского проповедничества и миссионерства широкое общение Запада с Востоком дало возможность проявиться восточному влиянию и в области повести; блестящий талант восточных рассказчиков, умевший создавать искусно сплетенные сюжеты и чрезвычайное их разнообразие, естественно, сделал Восток в это время источником, из которого свободно черпал Запад. Я надеюсь, что мне удалось достаточно убедительно составить это мое рассуждение.

Если это так, то я вполне понимаю, что у вас является тогда вопрос: допустим, что мы убеждены, но какое это может иметь для нас значение и зачем читающий хотел это нам доказать? Такой вопрос я считаю вполне естественным и хочу на него ответить, ибо специалист должен, мне кажется, всегда быть в состоянии ответить на то, как в его понимании специальная его работа связывается с общими вопросами знания, ибо всякая сознательная, действительно научная работа должна быть соединена с этими общими вопросами.

Я принадлежу по своей специальности к востоковедам, которые ставят себе задачей изучить и понять Восток. Мы считаем, что, только поняв надлежащим образом Восток с его громадными культурными достижениями, человечество может надлежащим образом понять себя, осознать себя, т. е. сделать то, без чего не может быть настоящей жизни человечества, ибо вне сознания нет жизни, а есть только существование. Если такова задача востоковедения, то понятно, какое, по нашему мнению, имеет значение разработка вопроса о восточных влияниях, ибо здесь мы найдем ключ к пониманию и дальнейшего возможного влияния Востока на Запад; ведь именно в момент столкновения влияния определеннее всего выявляются индивидуальные особенности отдельных культур. Я выбрал совершенно специальный и частный вопрос о восточном влиянии на повествовательную литературу Запада в XI—XIV вв., потому что именно лишь при специализации, дифференциации можно говорить о той степени точности доказательства, которая необходима, и только из ряда таких точных (в пределах, конечно, возможного, как я уже несколько раз оговаривал) частичных доказательств складываются те более широкие построения, которые выводят на широкие, общие пути знания.

Но этот специальный вопрос имеет значение не только как один из моментов восточного влияния на Запад, которое важно проследить на всем протяжении истории человечества, и даже не только как один из главных моментов этого влияния в области духовного творчества, а и особое значение в истории худо-

жественного творчества: более трезвый и более бедный фантазией Запад, привыкший мелочью, детально говорить многое, сумевший небольшим количеством литературных тем создать богатую, дивную греческую литературу и ее приемников, на которую и на которых Восток влиял сравнительно мало и случайно, получил внезапно толчок от богатого фантазией Востока.

Не только материальная культура стала значительно богаче — стоит только просмотреть громадное обогащение словаря европейских народов за это время, чтобы понять, как велико это богатство восточного культурного воздействия: ведь сколько слов, которые вы с детства считаете родными, вошли в европейские языки в это время, но и духовная культура восприняла то живое, что принес с собой Восток: красоту жизни, ее яркие, вечно золотимые солнцем краски, розовую золотистость ее восходов, бесконечно глубокую синеву ее ясных дней, белизну ее огненно знойных часов, пурпуры ее закатов, обо всем этом говорил Восток новым, сильным и ярким языком, свивавшим и развивавшим в бесконечных узорах, арабесках — и это слово опять говорит вам о Востоке — бесконечные гирлянды рассказов.

Кто из вас в вашем детстве не испытал очарования этих арабских «1001 ночи», в сущности, персидских рассказов, вероятно тоже навеянных Индией, как и разобранные нами фавлы. Ведь недаром, когда в XVIII в. они появились в Европе, облеченные в очаровательную французскую форму, наши предки так увлеклись ими и начали им бесконечно подражать.

Нам важно было установить это время широкого восприятия восточных повествовательных сюжетов на Западе, потому что это установление дает основу для понимания истории столь трудно уловимой в своем развитии сказки, одного из любопытнейших видов художественного творчества. Историческое направление в изучении сказки, которое делает большие успехи за последнее время, уже научило нас резко различать между первобытную сказкою некультурных народов и сказкою культурных народов, которая является определенным литературным памятником, произведением определенного, нам почти никогда не известного человека, но именно произведением индивидуального, а не так называемого массового творчества. Мы уже начинаем подходить к тому, что, как и другие роды литературы, сказки, так называемые народные сказки, — тоже произведения определенных мод, определенных времен и мест. И это существенное приобретение для нашего понимания человека, ибо оно укрепляет нас в сознании того, что в духовной жизни народа творцами являются не массы, а личности, именно те, кто у нас столь своеобразно называются интеллигенцией.

А ведь установление этого факта имеет и громадное жизненное значение: в наше время преклонения перед массой необыкновенно важно иметь широкие обоснования для правиль-

ного понимания соотношений массы и того, что принято называть интеллигенцией; когда пройдет угар, когда люди начнут опять рассуждать, чрезвычайно необходимо будет дать им в руки надежное понимание истинного значения в жизни человечества именно тех, кто теперь так пренебрежительно отодвигается на задний план, следствием чего является хаос и обеднение жизни не только материальное, но и духовное.

Казалось бы, что общего между восточными повестями, фавло XII и XIII вв. и страшной действительностью наших дней? Между тем наука улавливает эти невидимые для не вооруженных знанием глаз нити и показывает, как все в человечестве крепко и неразрывно связано теми связями преемственности, которые столь безрассудно и бесполезно стараются теперь рвать и уничтожать.

Этот вопрос о преемственности нам не пришлось подробно затронуть, но, когда мы установили связь между индийским рельефом III в. до н. э. и французским рассказом XII или XIII в., разве мы не привели разительного доказательства именно преемственности человеческого творчества? Человечество, за исключением тех редких минут его жизни, когда оно безумно и бессмысленно разрушает дела рук своих, бережно, как хороший хозяин, хранит свои достижения и передает их потомству, т. е., говоря языком современности, копит капиталы, приумножает их и приумноженными передает от поколения к поколению.

Когда мы указали на начинающее распространяться среди специалистов мнение, что и народные сказки культурных народов, произведения, возникающие в периоды и в местах, которые могут быть определены исследованием, то мы дали указание на одно из приобретений установления факта заимствования повествовательных тем с Востока на Запад, и факт этот имеет громадное значение в истории так называемых народных литератур, вводя и их в полной мере в круг исторического изучения, внося вместе с тем и новую страницу в историю. Ограниченное число литературных сюжетов вообще, которое известно тем, кто специально занимался вопросом об этих сюжетах, и внезапное их увеличение в Европе в определенное именно время — факт в высокой мере любопытный в истории человеческого творчества и особенно важный по отношению к выяснению законов этого творчества.

Мне кажется, что из только что сказанного ясно, как много нитей идет от специального вопроса, который мы рассматривали в наших чтениях, к общим широким вопросам гуманитарного знания, являясь в них новым и существенным доказательством, и что я дал в известной мере ответ на этот вопрос, который, как мне казалось, вы ставите и имели полное право поставить.

Но мне приходилось и приходится постоянно встречаться

с фактом, который кажется чрезвычайно знаменательным и относительно которого приходится недоумевать. Я только что упомянул о науках гуманитарных, к которым принадлежит и сравнительная история литературы, давшая тему к предложенным вам чтениям. К наукам гуманитарным в кругу научных исследований присоединяются науки математические и науки естественноисторические. И вот, когда просто человек образованный, не ученый, видит какую-нибудь совершенно ему недоступную работу по высшей математике, заглавие которой читающему совершенно непонятно, он считает естественным и необходимым, что такая работа существует, верит как бы на слово ученому, что эту работу необходимо было сделать, эту книгу необходимо было написать. У него не возникает никаких сомнений насчет целесообразности специальной работы. Очевидно, недоступность высшей математики для неподготовленного спасает ее от подозрения в излишней «ненужной» специализации.

Более сложным делается вопрос, когда дело касается наук естественноисторических, хотя и тут мы чувствуем, что наука, более близко связанная с математикой, как физика, химия, минералогия, опять вызывает менее сомнений, науки же биологические, немного более доступные, хотя бы только по видимости, людям, не имеющим соответствующей подготовки, уже вызывают иное к себе отношение: мы слышим, например, часто недоуменные замечания особенно по адресу энтомологии:

— На что нужны эти исследования левой лапки мухи? Кому нужно знать об усиках таракана?

Но все эти сомнения ничто перед теми уже не сомнениями, а твердой уверенностью, что науки гуманитарные, суждение о которых представляется возможным каждому, полны ненужного хлама: с чувством глубочайшего презрения, как образец педантичной бессмыслицы цитируется какая-нибудь книга об употреблении той или другой частицы по-латыни или по-гречески. И говорящий убежден, что он изрекает непреложную истину, и очень удивится, если ему покажут, что его пример свидетельствует лишь об ограниченности его знаний и потому и о шаткости, и малой обоснованности утверждений, в корне которых лежит столь значительное невежество.

Мы, восточники, из представителей наук гуманитарных являемся при этом в особенно безнадежном положении: узнав, например, что перед ним восточник, собеседник с некоторым еще любопытством спрашивает:

— А, значит, вы знаете китайский?

— Нет.

— Значит, арабский?

— Очень мало.

На лице вашего собеседника явное недоумение:

— Но чем же вы, собственно, занимаетесь?

— Я санскритист.

— Неужели вам не надоедает такая узкая специальность?

А когда вы еще укажете, что и в этой узкой специальности вы имете право считать себя по-настоящему специалистом лишь небольшого уголка, то вы чувствуете, что ваш собеседник совершенно перестает вас понимать.

Мы имеем здесь дело с любопытным, но вполне понятным явлением: неспециалисту кажется, что он понимает или знает то, о чем говорит; ему это не могло, безусловно, казаться в математике, потому что там вместо общедоступных слов непонятные неспециалисту формулы, а слова ему как будто знакомы и понятны, и вот на основании их он судит. Но это только как будто; для того чтобы судить, и здесь нужно, как и в математике, знать, ибо под знакомыми будто бы словами скрывается сложный смысл, разобраться в котором можно лишь путем долгой, самостоятельной работы. Это простая истина, но ее надо понять и усвоить, чтобы не терять времени на праздные и, в сущности, весьма вредные кривотолки.

Подвожу итог: ученый обязан сделать все от него зависящее, чтобы объяснить смысл и значение своей научной работы тем, кто пожелает это знать, и, к сожалению, ученые часто этого не только не делают, но не хотят делать, считая такие объяснения ненужными. Это их нежелание вредно отзывается на положении науки, побуждая людей, к тому не подготовленных, разбираться самостоятельно в том, в чем без руководства и знания они не могут разобраться, как и в математической формуле.

Следствием и являются необоснованные и тем более решительные суждения о бесполезности специальных работ, о необходимости для наук разрабатывать, во всяком случае в первую голову, те вопросы, решения которых всем нужны, дабы не терять драгоценные силы и время на ненужные мелочи. Тут и надлежит указать, что науки гуманитарные, кажущиеся общедоступными, потому что в них нет видимых формул, как в математике, также, по существу, полны таких формул, которые доступны лишь тем, кто на них потратит долгие годы упорного труда.

Позвольте кончить ссылкой на пример даже такого гениального человека, как Лев Николаевич Толстой, который, желая по поводу Евангелия опровергнуть толкования специалистами некоторых текстов, торжествуя, ссылается как на авторитет в споре на словарь:

— Раскрываю «Словарь» и нахожу!..

И даже этот гениальный человек не вдумался при этом в то, что такое словарь и как он составляется, что, говоря так, он делает непростительное с научной точки зрения смешение источника и пособия.

Да, надо сделать все зависящее от науки, чтобы она была близка к жизни, ибо, конечно, наука для жизни; надо сделать

все возможное для того, чтобы науку, ее цели и пути ее достижений понимало как можно большее число людей, но нельзя никогда забывать, что наука не есть легкая книга для чтения, которую поймет всякий, кто только захочет. Одного желания здесь мало, здесь нужен труд, долгий, упорный, самостоятельный научный труд, и его никогда и ни в чем не может заменить популяризация: по самому существу своему наука не общедоступна, в полной мере понимание ее достижимо лишь для тех, кто согласен отдать ей свой труд и свою жизнь.

Введение в историю индийского искусства

Лекция I

Лишь после долгих колебаний и сомнений решился я объявить университетский курс «Введение в историю индийского искусства»; настолько еще мало произведено подготовительной работы, настолько в этой области преобладают вопросы, ожидающие ответа, над сколько-нибудь определенными ответами, настолько, наконец, скуден в Европе материал по индийскому искусству, что невозможно, казалось бы, говорить пока о связанном университетском курсе по искусству Индии, где все же, как во всяком курсе, необходима известная догматическая постановка дела. Если тем не менее я решился все-таки предложить вашему вниманию свое «Введение», то это потому, что я убежден, что в слишком уж книжную постановку университетского преподавания востоковедения, по общему, по-видимому, убеждению, необходимо начать вводить элемент более реальный — сделать осязательными сами «вещи», а не только наименование вещей. Мы не сможем приобщиться к своеобразному миру Востока, не сможем понять настоящим образом, что нас, с одной стороны, соединяет с ним в одно человечество, а с другой — так резко отделяет нас, западных людей, от людей восточных, если мы не сможем осязать «вещи» Востока. Без этого нам не понять того, что в сокровищницу человечества внесла культура Востока наряду с цивилизацией Запада.

Разумеется, что в специальном курсе при слабой разработанности предмета и потому, естественно, и моей, как и всякого специалиста в этой области, чрезвычайно недостаточной пока еще подготовке мне нельзя будет отходить от очень специальной постановки вопроса без риска впасть в недопустимые для научного преподавания неопределенные выражения и общие места. Тем не менее я прежде всего считаю себя обязанным высказать те основные точки зрения, с которых я рассматриваю индийское искусство, те впечатления и убеждения, которые сложились у меня в течение ряда лет работы над памятниками этого искусства и которые я, к сожалению, не всегда, может быть, буду в состоянии в достаточной мере объяснить и обо-

сновать, сообщая часто именно только впечатления наблюдателя, хочу думать, внимательного.

Мне придется говорить о впечатлениях, ощущениях, о том, что не всегда в полной мере можно осознать, ибо, когда говоришь именно о вещах, часто непосредственное впечатление, которое иногда не сможешь даже надлежащим образом обосновать, дает несравненно больше, чем самое подробное, специальное исследование. Мне особенно памятен в этом отношении отзыв такого специалиста, как Н. П. Кондаков¹, который после подробного и необыкновенно добросовестного доклада специалиста о подлинности одной древности сказал:

— А все-таки я предпочел бы отзыв человека, который видел много таких вещей и держал их в руках; никакие книжные знания не заменят сознательного опыта там, где речь идет о вещах.

И Н. П. Кондаков был прав, он, конечно, и не думал отрицать важность и необходимость теоретической подготовки, книжного знания, но он понимал, что произведения искусства надо и видеть, и осязать, и надо иметь интерес к этому видению и осязанию, надо почувствовать вещь как вещь, картину, фреску, скульптуру, как таковые. И вот именно этого интереса к вещам было обыкновенно как-то мало в востоковедном преподавании. Правда, недавно еще в нашей среде жил человек, у которого был именно дар ощущения вещей, и притом в высочайшей степени, в соединении с поразительной и теоретической подготовкой: мы все слушали его, и все учились у него; вы поймете, что я говорю о незабвенном Якове Ивановиче Смирнове², которого мы недавно лишились; но слишком короткое время пришлось ему занимать кафедру высшей школы, которую он поэтому оставляет осиротелой, ибо не скоро мы дождемся такого специалиста в области Востока, каким был Яков Иванович.

• Среди разнообразных культур Востока индийская культура занимает выдающееся и своеобразное место, в общем, она менее, чем какая-либо другая культура Востока, подверглась иноземным влияниям и потому является одной из наиболее самостоятельных культур, но самостоятельность проявилась неодинаково в разных областях этой культуры, и именно в области искусства мы можем установить известную зависимость от искусства Передней Азии, специально даже Персии, и затем эллинистического мира. Правда, зависимость эта относится главным образом к форме и лишь в весьма малой мере к содержанию. Переднеазиатское, иранское влияние было древнейшим, хотя сохранялось потом в течение долгого времени. Эллинистическое сказалось позднее и продолжалось короткий период времени. Гораздо позднее мы встречаемся, на севере, с тибетско-китайским влиянием, а также и с мусульманским и, наконец, последнее время и с европейским. Если, таким образом, по форме

индийское искусство представляет собою все же в известной мере явление сложное, то по содержанию оно гораздо более однородное, ибо в этом отношении иноземные влияния сказались в гораздо меньшей степени.

Итак, мы, несмотря на иноземные влияния, имеем в искусстве Индии дело с явлением в известной и даже значительной мере самобытным, т. е. с чем-то глубоко связанным с основами индийского духа, и потому, естественно, что мы прежде всего ставим себе вопрос, что Индия понимала под искусством. И тут мне, к сожалению, сразу придется в значительной мере разочаровать вас, ибо прямого ответа на этот вопрос я дать пока не сумею и даже не знаю никого, кто в настоящее время решился бы его дать. Но только прямого ответа, некоторый же косвенный ответ я надеюсь далее дать вам, когда объясню, почему не решаюсь дать прямого ответа.

Культурная Индия— страна теории-науки, она старается или, точнее, старалась по отношению к каждой дисциплине тщательно разработать ее теорию, разработать до конца и изложить эту теорию в наиболее подходящей для индийского ума форме. Ум этот стремится к схеме и формуле, которые он затем искусно прилагает к практике, в этих схемах и формулах индеец выражает свое понимание вещей, свое представление о них, и совокупность этих формул и составляет тот высший учебник каждой дисциплины, который совершенно необходим, по индийскому пониманию, для истинного познания, этот учебник он зовет «шастра», то, чем учат, орудие учения, и считает его средством видеть все тем как бы высшим зрением, глазом, которым мы действительно видим все. Ходячая индийская мудрость в талантливейшей книге нравоучительных рассказов выразила эту основную индийскую мысль словами: «Панчатантра» — *saṅgasya locanam śāstra* — средство видеть все — научный учебник. Мне необходимо было указать на эту сторону индийской культуры и индийского ума для того, чтобы объяснить, почему я не смог дать прямого ответа на вопрос, «что Индия понимает под искусством», ибо только там, где мы можем в Индии опираться на шастру, мы можем ответить точно, что Индия понимает под тем или другим явлением своей духовной жизни.

А та шастра, которая говорит об искусстве, еще не найдена, я вполне сознательно выражаюсь условно, ибо убежден, что эта шастра целиком или в достаточных для научных суждений отрывках будет еще найдена; и если бы не особая судьба, которая постигла изучение индийского искусства, то эта шастра уже давно была бы найдена и изучена. Эти особые условия состоят в том, что памятниками индийского искусства занялись археологи и взглянули на них главным образом с точки зрения исторической, особенно по отношению к скульптуре и живописи, при этом первый обобщающий труд по индийскому искусству опять-таки стал на точку зрения историко-археологическую,

увлекая за собою ряд последующих исследователей. И лишь в последние годы родился протест против этого направления, причем, как всегда бывает, протестующие бросились в другую крайность, став на точку зрения безусловного преклонения перед индийским искусством, отстаивая его почти полную самобытность. Мы стоим сейчас в середине борьбы, причем ни та, ни другая сторона не обращается в надлежащей мере к тем основным первоисточникам, которые могли бы дать надлежащее обоснование их пониманию искусства Индии, к указаниям, щедро рукою разбросанным по памятникам индийской письменности. Прежде всего мы поэтому охарактеризуем оба эти направления, а затем постараемся установить нашу точку зрения.

В 1893 г. появилась книга, которой суждено было сыграть исключительную роль в истории изучения индийского искусства, и потому нам придется подробнее остановиться на ней, так как впервые она определила в значительной мере ход развития изучения индийского искусства в последние десятилетия, а во-вторых, она явилась первой попыткой научного обобщения этого изучения*. Я говорю о книге «Buddhistische Kunst in Indien» профессора Альберта Грюнведеля³, с появлением которой началось систематическое изучение индийского искусства, причем в основу этого изучения легло специально буддийское искусство.

Главные положения, легшие в основу труда профессора Грюнведеля, дали ему определенное направление, которое на ряд лет стало руководящим благодаря чрезвычайно определенной и конкретной постановке вопроса. В истории науки мы замечаем, и я позволю себе обратить на это ваше особое внимание, что часто, когда какая-нибудь дисциплина мучительно долго не может выйти из стадии собирания сырого материала и также долго не решается идти далее некоторой обработки этого материала, боясь обобщений или просто не думая о них, подавленная найденными уже или предвиденными только, но весьма обильными материалами, у более смелых исследователей — пролагателей новых путей является естественная, неудержимая потребность ввести в обиход обобщающие гипотезы, так называемые рабочие гипотезы. Заслуга таких ученых громадна, ибо они сознательно идут на возможные и даже неизбежные ошибки для того, чтобы явилась возможность наконец работать творческой мыслью, не боясь погибнуть в материалах, в море фактов.

Даже ошибочная рабочая гипотеза является отбором пшеницы от плевел и позволяет хотя бы на время не считаться с мас-

* Далее в рукописи следует вычеркнутая фраза: «Разобрав ее перед вами, я смогу затем оглянуться на тот богатейший материал, который был до того собран и который только отчасти был принят в расчет этой книгой, да и мог вообще быть принят ею в расчет по самому характеру ее задания».

сою фактов, которые перед тем подавляли своею численностью, не позволяя тронуться вперед и мешая сознательной исследовательской работе. Я считал необходимым сделать это отступление, чтобы показать то исключительное значение, какое я придаю книге проф. Грюнведеля, так как наряду с этим я буду возражать против ее исходной точки и основы. Грюнведель говорит: «Древнеиндийское искусство было всегда чисто религиозным искусством; как архитектура, так и постоянно и тесно с нею связанная скульптура никогда и нигде не служили светским целям. Своим происхождением оно обязано религии, которую по почетному названию ее основателя „Будды“, „просветленного“, в Европе называли буддизмом».

Таковы два основных положения исследователя: древнеиндийское искусство— религиозное, происхождение его буддийское. В связи с этим стоит и мнение Грюнведеля, что «при оценке памятников древней Индии на первый план поэтому выступит религиозно- и культурно-исторический, т. е. антикварный, интерес».

Далее ставятся хронологические вехи, причем указывается, что «ни один значительный памятник не восходит далее третьего века до н. э.» Таким образом, период развития индийского искусства определяется примерно в 1000 лет (от III в. до н. э. и до VI—VII вв. н. э.), причем во внеиндийских буддийских странах развитие церковного искусства продолжалось до XIII—XIV вв.

Наконец, отмечается то, что характер этого искусства в силу истории его возникновения как бы регрессивный: берутся готовые уже формы установившегося на высокой степени развития искусства, один раз переднеазиатского, ахеменидского, другой раз эллино-римского, и применяются к искусству национальному. В первом случае они дают все же некоторое развитие национального элемента, во втором— приводят к боязливому удерживанию воспринятых античных форм, к канону.

По отношению к материалам Грюнведель считает их в значительной части погибшими, хотя допускает и возможность новых находок.

Такою представляется нам база, на которой построена книга «Буддийское искусство в Индии». Постараемся разобрать эти основы и выяснить, насколько они правильно ставят вопрос. Здесь мне приходится с самого начала признать, что я всю постановку считаю неправильной, причем мне представляется, что основная ошибка проф. Грюнведеля состоит в том, что он подошел к делу не как индианист, а как археолог и исследователь буддизма, вследствие этого от него ускользнуло единственно возможное понимание — индийское. Если бы проф. Грюнведель подошел к делу именно как индианист, он бы сразу установил, что и в деле искусства основы и начала надо искать не в буддизме или джайнизме, а в брахманстве, там, где их на-

до искать и в других сторонах индийской культуры. Это признание заставило бы его отодвинуть и дату начала индийского искусства и не придавать особенного значения тому факту, что древнейшие пока известные значительные памятники не восходят далее III в. до н. э. Между тем он настаивает и на буддийском происхождении индийского искусства, и на сравнительно поздней дате его начала, и во втором издании своей книги в 1900 г., когда, возражая на мои замечания по этому предмету с указаниями на ожидаемые результаты раскопок, он говорит, что предоставляет это решить будущему.

Подход к вопросу не с индийской точки зрения имел еще и другие последствия: проф. Грюнведель забыл о возможности существования шастры по искусству, а о туземной литературе вопроса вспомнил только в связи с иконографией, что и естественно, раз для него существовало только искусство религиозное. Нельзя в этом отношении не пожалеть, что проф. Грюнведелю осталась неизвестной одна работа, которая, к сожалению, прошла вообще весьма мало замеченной и при своем появлении, и потом, между тем как знакомство с нею могло бы несомненно дать в свое время толчок к разысканию индийских сочинений по искусству. Работа эта принадлежала одному индийцу, Ram Raz (Пам Раз), и появилась в 1834 г. под заглавием «Essay on the Architecture of the Hindus». Подробнее о ней мы скажем далее, а здесь только отметим, что еще Рам Раз указал, что «у индийцев было много сочинений по архитектуре, скульптуре и т. д., которые вместе носили название *çilpāçāstra*, но, к сожалению, от них осталось мало следов».

Благодаря тому что шастра об искусстве была оставлена без внимания, создалось одностороннее представление об индийском искусстве как исключительно религиозном. Это второе возражение, которое мы делаем проф. Грюнведелю: достаточно внимательно вчитаться в памятники индийской изящной литературы для того, чтобы убедиться, что изобразительные искусства, как и следовало ожидать, наряду с поэзией и музыкой занимали большое место в жизни культурной Индии. Вспомним только блестящую архитектуру царских дворцов и домов богачей, вспомним, что и города и даже деревни разбивались и отстраивались по определенным планам, что влияние в широкой мере содействовало украшению памятников светского зодчества, припомним постоянные упоминания портретов, притом часто в обстановке, которую мы на современном языке назвали бы жанровой⁴, укажем на широчайшее развитие художественных ремесел, так как прикладное искусство и его развитие стоит в тесном единении с искусством вообще, так что часто даже трудно провести между ними определенную грань. Вспомним, наконец, прямое указание на существование картинных галерей. Нам придется впоследствии познакомиться со всеми этими фактическими указаниями, здесь мы только со-

шлемся на них. Понятно поэтому, что мы не можем вследствие сказанного согласиться с проф. Грюнведелем, что «при оценке памятников древней Индии на первый план выступает религиозно- и культурно-исторический, т. е. антикварный, интерес», несомненно, что при оценке памятников искусства на первом плане должна стоять их художественная оценка, понимание того места и значения, которые они имеют для эстетики данного народа.

Хронологические рамки для нас также расширяются, так как, с одной стороны, надо начать, конечно, ранее III в. до н. э., даже если пока вследствие недостаточности систематических раскопок число более древних памятников ничтожно, а с другой стороны, нам непонятны даты VI и VII вв., на которых проф. Грюнведель, по-видимому, прекращает развитие индийского искусства. Эта точка зрения понятна только при условии, если индийское искусство отождествлять с буддийским. Между тем если признавать и светское искусство, и брахманское, и джайнское как в значительной мере самостоятельные, то хронологические рамки расширяются до времени полного развития индийско-мусульманского искусства, т. е. еще на десять, одиннадцать по крайней мере столетий, и вместо одного тысячелетия мы будем иметь более двух тысяч лет развития индийского искусства с неизбежными, конечно, колебаниями развития и упадка, но, во всяком случае,— жизни.

Нам остается еще коснуться двух вопросов. Проф. Грюнведель отмечает, что характер развития древнеиндийского искусства как бы регрессивный. Если я верно понимаю его мысль, он хочет этим сказать, что Индия дважды получила уже готовые формы вполне развитого искусства, которые она перерабатывала при помощи своего национального искусства, каждый раз как бы варваризируя его, отчего и получалось регрессивное развитие воспринятых форм. Вряд ли, однако, такое представление правильно, оно возможно лишь при непризнании за Индией самостоятельных художественных идеалов и вообще лишь при представлении об искусстве Индии как лишенном истинного жизненного творчества, чему как будто противоречат слова даже самого Грюнведеля «о жизненном и мощном понимании природы» в национально-индийском творчестве. Во всяком случае, я принадлежу к тем, которые признают существование в Индии художественных идеалов и наличность яркого национального творчества в искусстве, как и в литературе, и потому не могу разделять взглядов на «регрессивный» будто бы характер развития индийского искусства.

Второе указание, которое я хотел бы сделать, касается материалов: их сохранилось несомненно гораздо больше, чем то предполагает проф. Грюнведель. Эту мысль я высказывал уже и раньше и считаю, что «энергичные раскопки последних лет вполне убедительно показали, что недра Индии таят в себе

еще весьма большие художественные и археологические богатства, которые позволят установить генетическую связь между значительными по достоинству и числу уже и теперь известными нам памятниками»⁵.

В книге Грюнведеля мы видим первую попытку разобраться в громадном, в течение всего XIX столетия накопленном материале и установить известные основные положения, и если я не мог согласиться с этими основными положениями, то все же считаю необходимым подчеркнуть то исключительное значение, которое следует придавать творческому произведению Грюнведеля, которое, повторяю, положило настоящее начало научному изучению индийского искусства.

За книгою Грюнведеля последовал ряд трудов, дополнивших и углубивших добытые сию данные, и мы коснемся их впоследствии. Теперь же я имею в виду указать вам лишь на главные вехи, стоящие на пути изучения индийского искусства, и потому я непосредственно перейду к тому движению, которое явилось реакцией против археолого-исторического и в основу которого легли идеи индийской национальной самобытности. Движение это возникло не в ученых кругах, и мы потому видим в нем недостаток метода и чрезмерный субъективизм, но мы не можем не признать правильным то чувство, из которого оно исходило: взглянуть на памятники искусства как на таковые, а не как на объекты археологического исследования. И потому истории индийского искусства необходимо непременно считаться с любительским трудом, против которого с точки зрения приемов работы приходится возразить очень много, но за которым тем не менее приходится признать большую заслугу по отношению к повороту к более широкой, не узкоархеологической точке зрения на индийское искусство.

Книга, о которой мы говорим,— Е. В. Havell «Indian Sculpture and Painting, illustrated by typical masterpieces with an explanation of their Motives and Ideals» — вышла в 1908 г., написана в боевом тоне, и этим в значительной степени приходится, очевидно, объяснить то непонимание всей предшествующей работы археологов в Индии, которая поражает нас невольно у Хавелля⁶: в борьбе с узостью понимания в одном направлении он бросился в противоположную узость — в отрицание совершенно необходимой научной работы. Боевой характер книги сказывается в ее посвящении: «To critics, artworkers and those who reject Art this attempt to vindicate India's position in the fine arts». К ней мы должны присоединить труды индийца Кумарасвами⁷: (Соомарасвами), из которых два, своего рода боевые манифесты, относятся к тому же, 1908 г.— это «The aims of Indian art» и «The influence of Greek on Indian art».

Нельзя не признать правильность тех основных возражений, которые сделали Хавелль и Кумарасвами. Индия в искусстве, как и в религии, философии, литературе, имела свои идеалы,

и нам надо их понять и усвоить, если мы хотим сколько-нибудь правильно судить об индийском искусстве, так как мы судим об искусстве классическом и о западном искусстве вообще. Но при определении этого идеала и Хавелль и Кумарасвами, становясь на ту же точку зрения, что и Грюнведель, и считая индийское искусство религиозным, рассматривают его именно лишь с этой точки зрения. Хавелль говорит: «Индийское искусство стремится всегда осуществить нечто из мирового, вечного, бесконечного». «Индийское искусство, по существу, идеалистическое, мистическое, символическое, трансцендентальное». Кумарасвами говорит: «Объединяющий принцип индийского искусства — идеализм». «Индийское искусство по существу своему религиозное. Сознательная цель индийского искусства — изображение божества. Но бесконечное и безусловное не может быть изображено в конечных формах, и искусство, бессильное в изображении безусловного, божественного, посвящено в Индии изображению богов, которые для человека, как существа ограниченного, представляют понятные ему изображения безграничного целого». «В чем основной идеал индийского искусства? Это красота типа, безличная и отвлеченная. Это не идеал разнообразной личной красоты, но условной и ритмической. Канонические сочинения постоянно настаивают на идеале, как на единой истинной красоте».

Здесь, несомненно, много правды, много углубленного понимания того, что не интересовало археологов в их поисках истории развития форм и уяснения сюжетов, но здесь, несомненно, только часть правды об индийском искусстве, и эта частичная лишь правда создает неправильное представление об искусстве страны, которая, если и уделила громадную часть своих сил и стремлений религии и религиозным исканиям, была вместе с тем проникнута глубоким пониманием и природы, и человеческой жизни, пониманием удивительно тонким и глубоким, которое нашло себе выражение в бессмертных памятниках санскритской литературы и потому, естественно, не могло не отразиться и в искусстве. И здесь новому направлению приходится сделать тот же упрек, который мы сделали археолого-историческому направлению. Нельзя рассматривать индийское искусство вне связи его с индийской жизнью и отражающую ее литературу. Несколько цитат, которые Хавелль приводит без надлежащего комментария из литературных произведений, только подчеркивают то невнимание, которое проявляется представителями «эстетического» направления к существеннейшему источнику для понимания истинного духа индийского искусства. Нам придется впоследствии подробно остановиться на этой стороне вопроса. Теперь мы ограничимся указанием на крупный пробел, допущенный новым направлением.

И еще один большой упрек приходится сделать представителям рассматриваемого нами направления. Несомненно, что

в оценке и понимании художественного произведения субъективный элемент играет и должен играть громадную роль. Глаз одного человека увидит то, что никогда не увидит в том же произведении глаз другого человека, сумма накопленных ранее восприятий и впечатлений, сила восприятия, способность внутреннего претворения воспринятого у разных людей совершенно разная: припомним только, как крайность, что ребенок и человек некультурный, имея перед собою рисунок знакомого им предмета, часто не могут даже сочетать во что-либо для них понятное хаос линий и теней, который представляется им просто в виде случайных пятен. Все это совершенно справедливо, но все-таки есть известный предел субъективизму: я не могу взять сухой и трафаретный рисунок или статуэтку ремесленной работы и утверждать, что это замечательные произведения искусства только потому, что они подходят к моей теории, учащей, что произведения искусства такого-то и такого-то происхождения замечательны. Между тем именно это и делают Хавелль и Кумарасвами, особенно по отношению к произведениям школ им малоизвестных и доступных, например непальской и тибетской, где заурядные, ремесленные произведения приводятся ими как замечательные произведения искусства.

Смущает, наконец, при крайне широкой постановке вопроса у нового направления ограниченность его кругозора и далеко не достаточное знакомство с самими памятниками искусства, т. е. с первоисточниками, не говоря уже о незнакомстве с литературой предмета, довольно в общем скудной. Этой недостаточной осведомленностью следует, по-видимому, объяснить не всегда естественный, чрезмерно повышенный тон описаний. Оговоримся, однако, что при отсутствии хороших описаний музеев, малом количестве изданных до сих пор памятников недостаточная осведомленность является все-таки в значительной мере извинительной.

Если отвлечься от указанных нами недостатков нового направления, его следует признать безусловно крупным шагом вперед на пути к пониманию индийского искусства, и усилия его — несомненно плодотворными и живительными, даже если отмеченные крайности вызвали определенный отпор специалистов.

Следующим значительным шагом следует признать появление первого общего систематического труда по индийскому искусству, вышедшего в 1911 г., — «A History of Fine Art in India and Ceylon from the Earliest Times to the Present Day» Винцента А. Смита, необыкновенно богато документированного⁸.

С чрезвычайной осторожностью Винцент Смит почти обошел те основные вопросы отношения к индийскому искусству, которые нас в настоящее время занимают; во «Введении» к книге он собрал в высшей степени разнообразные отзывы о предмете ее, прибавив как бы со скрытым вздохом: «Кто прав? Ответы

на этот вопрос, вероятно, и впредь будут разные». После чего он торопится погрузиться в несомненную и бесспорную работу над самими памятниками, распределяя их во времени и пытаясь установить школы. Несмотря на такую крайнюю осторожность Смита и на его категорическое заявление, что он не считает себя компетентным в «высшем эстетизме» [...]. Мы все-таки вправе составить себе мнение о его взгляде на индийское искусство, особенно если привлечь некоторые статьи, написанные им после его «Истории искусства».

Громадный материал, в значительной мере впервые датируемый или привлекаемый к исследованию, и потребность автора, как историка, определить исторические рамки, в которые укладывается этот материал, несомненно, повлияли на В. Смита и опять повлекли его на старый археолого-исторический путь. У него не осталось ни времени, ни сил на то, чтобы пересмотреть вновь этот материал уже с другой точки зрения — художественной, хотя местами он и пытается это делать. При этом В. Смит не только совершенно оставляет в стороне все указания индийской литературы относительно искусства, но и даже не пытается разыскать ту туземную литературу по изобразительным искусствам, которая если и не дает в найденных пока отрывках теории искусства, то бросает на нее все же известный свет, кроме того, дает богатый материал для художественного канона. И что это опущение у В. Смита не случайное, можно видеть из одной его позднейшей статьи, где он прямо говорит, что «не известен ни один индийский трактат по искусству — практический, исторический или критический» и что он не видит большого вероятно в том, чтобы такой трактат был открыт. Он объясняет это отсутствием в Индии знатоков и коллекторов, которые бы ощущали потребность в подобного рода критических трактатах, а также тем, что искусство находилось в руках низших безграмотных каст, а литература — в руках брахманов, так что при кастовой системе сближение было невозможно.

Эта точка зрения показывает чрезвычайно наглядно, что В. Смит, оставив в стороне, подобно Грюнвелелю и в значительной мере Хавеллю, индийскую литературу, лишил себя надежного руководителя, опоры для своих суждений об индийском искусстве. Знакомство с литературой показало бы ему, что знание живописи входило в обиход образованного, культурного человека в Индии, играло значительную роль и в придворных, и в духовных кругах, обнимая собою людей и высшей касты, и что если живопись существовала как ремесло в определенных низших кастах, то она и отчасти скульптура были и искусством для всех кругов. Некоторое знакомство с туземными сочинениями по искусству и ремеслам показало бы ему, что при внимательном изучении они дают материал и для теории искусств, дают известное представление об его

стремлениях и идеалах и заставляют предполагать существование других сочинений, нам пока неизвестных. Мы здесь имеем аналогию с тем представлением, какое было о памятниках индийской древности до начала систематических раскопок, когда казалось, что нам нечего ожидать нового, в то время как теперь, когда дело только начато, наука обогатилась ценнейшим рядом новых фактов. А раскопки приходится делать не только в земле, но и в библиотеках, где недавно еще найдены, например, драмы знаменитого предшественника Калидасы⁹ Бхасы¹⁰, которые считались навсегда утраченными.

Если, таким образом, В. Смит сделал некоторый шаг назад, вернувшись в значительной мере к историко-археологической точке зрения, то, с другой стороны, систематическим привлечением критически отобранного богатейшего и обширнейшего нового материала и его хронологической и географико-топографической классификацией он поставил все изучение индийских архитектурных, скульптурных и отчасти живописных памятников на совершенно новую и надежную почву. Историк Индии, он, естественно, обратился к совершенно необходимой установке вех и заложил широкий и надежный фундамент для всякой дальнейшей работы, пользуясь для этого в большей мере написаниями на памятниках.

Благодаря работе В. Смита мы можем теперь уже поставить вопрос о школах и направлениях; правда, еще робко и неуверенно, с большими оговорками, но все же среди прежнего хаоса начинают вырисовываться очертания будущего здания. Больше, чем кто-либо, В. Смит сделал для выяснения тех национальных элементов, которые особенно важны для понимания внутреннего развития индийского искусства. Он отметил их и в древнейших, пока доступных слоях памятников и еще более для того периода национального возрождения, который обнимает время приблизительно от IV до VII в. после новой эры. Громадной его заслугой является, кроме того, ширина постановки вопроса: он обнимает всю Индию от древности до наших дней, хорошо сознавая как историк, что если этнографически и политически Индия была и есть конгломерат чрезвычайно разнообразных и обособленных друг от друга элементов, то культурно она — единое целое. Только при этой широкой постановке, без искусственного дробления по религиям или народностям, мы добьемся понимания этой величайшей мировой культуры, которая имеет единую в истории человечества соперницу — Грецию, только поняв то, что внутренне объединяет Индию, мы сможем понять и отдельные стороны этой культуры, и в этом великое достоинство книги В. Смита, где мы впервые находим научную попытку объединения разрозненных до сих пор сведений и исследований. Задача громадная, и громадность ее объясняет в полной мере пропуски вольные и невольные. Книга всегда должна быть законченным целым, и этой закон-

ченности необходимо добиваться, часто даже ценою добровольных урезок: самоограничение обязательно. Обилие материалов по искусству Индии громадно, и сам В. Смит отмечает: «...количество доступного материала поразило меня». Но это количество не подавило его и не превратило его книгу в каталог или опись; с большою чуткостью он отобрал только наиболее важное и существенное, жертвуя часто чрезвычайно любопытными подробностями, справедливо полагая, что место им в монографиях, а не в труде общего характера.

Подводя итог сказанному, мы можем установить, что за четверть века систематического изучения индийского искусства мы видим три ступени: первая — труд Грюнвелеля, впервые систематизировавший материалы и поставивший его изучение на общую почву, но стоящий на точке зрения чисто религиозно-археологической; вторая — работы Хавелля и Кумарасвами, исходящие из начал национально-художественных, хотя и сохраняющих представление о религиозном характере индийского искусства. Это направление я бы назвал национально-эстетическим; третья — книга В. Смита, создающая прочные исторические рамки, рассматривающая памятники в их историческом развитии, это направление точнее всего обозначить историческим.

В следующем чтении я постараюсь изложить вам свою точку зрения на задачи и методы изучения индийского искусства, так как оно возможно в настоящее время. Затем мы познакомимся, в самых кратких, конечно, чертах, с основами индийской культуры, после чего мы приступим уже к систематическому рассмотрению тех работ, которые в течение столетия накопили материал, позволяющий нам теперь делать уже известные обобщения и выводы. Мне представляется, что подобное обозрение в связи с замечаниями об отдельных открытых и исследованных памятниках, введенное в известной хронологической последовательности, явится для вас лучшим введением в изучение истории индийского искусства. Вы увидите, как робко, осторожно, почти ощупью движется исследование, слабо освещенное соображениями общего характера, которые нарождаются всегда медленно, знаменуя собою конец определенного периода и переход к новому. Вы увидите, что в течение долгого времени почти одна только архитектура — то из искусств, которое наиболее властно обращает на себя внимание, находит себе настоящих исследователей, а не только собирателей. Вы увидите, как поэтому долго и упорно ваение и живопись рассматриваются лишь как подчиненные архитектуре — взгляд, от которого история индийского искусства отрешается с трудом. Вы увидите вместе с тем все печальные последствия от собирания научного материала без основных, руководящих идей, без надлежащей организации и без надлежаще выработанной техники; вам придется убедиться на ярких примерах, до какой

степени мы, представители гуманитарных наук, отстали в этом отношении от наших товарищей, работников в области естествознания, хотя и их работа далеко не безупречна. Мне представляется, что знакомство со всем указанным материалом, если только я сумею найти соответствующие для него формы и рамки, позволит вам затем перейти более сознательно к изучению и отдельных памятников, и всего индийского искусства — яркого проявления индийского духа, одной из важнейших сторон индийской культуры.

Лекция II

В первом нашем чтении мы рассмотрели в общих чертах те три ступени, которые изучение индийского искусства прошло с того времени, как оно стало на путь исследования, а не только собирания материалов, причем высказали мнение, что это изучение не стало еще пока на ту почву, которая позволила бы ему объединиться с изучением других сторон духовной культуры Индии, главным образом ее литературы — искусства человеческого слова.

В сегодняшнем чтении я хотел бы показать вам, как тесно индийское искусство связано с литературой глубокой духовной связью и как поэтому на него надо смотреть не с религиозной или археологической точки зрения, а прежде всего как на выразителя идеалов красоты, применяя к нему замечательное слово китайского художника, что «поэзия — живопись без внешней формы, а живопись — поэзия в формах» — слово, выражающее сущность китайской живописи, достигшей, как известно, высшего совершенства. Припомним, что то же говорил Цицерон, а до него Симонид и что сравнением живописи и поэзии Лессинг начинает своего Лаокоона.

С самого начала мне приходится сделать оговорку, которая с первого взгляда может несколько подорвать значение того, что я скажу об индийской живописи, особенно о древнейших ее формах. Древнейшие образцы индийской живописи, особенно светской, погибли и, по-видимому, безвозвратно из-за условий климатических, в значительно меньшей мере из-за политических потрясений. Мне придется поэтому опираться на творчество архитектуры, ваяния и, за редчайшими исключениями, на более поздние живописные образцы. Это обстоятельство, однако, мало смущает меня, ибо при необыкновенном консерватизме Индии мы можем обыкновенно смотреть на более позднее как на верное отражение более раннего; притом для тех общих положений, какие я хочу выставить, нет надобности в большом числе образцов.

И еще одну оговорку мне придется сделать, так как я буду опираться именно на индийские источники. Людми, хорошо

знакомыми с Индией, были сделаны замечания относительно того слабого доверия, какое заслуживают показания индийцев, я приведу эти заявления дословно, а потом уже объясню свое к ним отношение. Одно заявление принадлежит известному историку культуры, посетившему лично Индию, но не индианисту, незнакомому непосредственно с первоисточниками индийской духовной культуры, как они нашли себе отражение в ее письменности. Это Г. Лебон¹¹: отрицая греческое влияние на Индию, говорит: «...методический и ясный ум греков никогда не мог оказать ни малейшего влияния на безмерную, лишенную всякой методичности фантазию индийцев».

Другое заявление, предостерегающее нас от доверия к восточной, специально индийской способности преувеличения, принадлежит глубокому и тонкому знатоку Индии, одному из лучших индианистов нашего времени — Э. Сенару¹²; он говорит: «...английский офицер, присутствовавший несколько лет тому назад при религиозном торжестве в Индии, был поражен бедностью украшений и довольно жалким видом импровизированного храма; на следующий день он был удивлен, найдя в туземной печати отчет о празднестве, где, воздавая хвалу великолепию приготовлений, оказались лирические дифирамбы. Мы имеем здесь черту характера, против которой надо всегда быть настороже в Индии и притом во все времена. Это, в сущности, лишь частный случай одного из наиболее определенных недостатков индийского ума; реальность и воображение для него — несоизмеримые величины, постоянно нарушаемое между ними равновесие слишком часто придает произведениям индийского ума, как и его различным выражениям, какой-то бессвязный и нелогичный характер». Эти слова Сенара сочувственно цитированы в популярной истории индийского искусства Мендрона, тоже бывшего в Индии, хотя и не индианиста, и цитированы они именно по поводу упоминаний об индийском искусстве в санскритской драме.

Я счел необходимым привести эти отзывы, столь резко противоречащие, казалось бы, тому, что я говорил и что буду говорить дальше, чтобы дать возможность судить, насколько справедливы мои утверждения. По поводу отзыва Лебона легко видеть, что он основан на недостаточном знакомстве с произведениями индийского ума, ибо именно крайнее стремление к методичности, систематизации, продуманной до мельчайших подробностей, составляют резко отличительную черту этого ума; стоит открыть любой философский трактат, любой учебник индийской логики, любую поэтику, чтобы убедиться в этом, а если я сошлюсь на бессмертное произведение Панини, его грамматику, с ее поразительной строгостью системы, то, как мне кажется, идти дальше в доказательствах было бы праздным занятием. Станным к тому же звучит утверждение Лебона о невозможности влияния Греции на Индию, когда мы знаем, что

именно в точных науках — математике и астрономии — это влияние давно уже установлено. Столь же странно и непонятно звучат его слова о полном отсутствии греческого влияния на индийское искусство; вполне допуская незначительность этого влияния, нельзя все же отрицать очевидности — памятники греко-буддийского искусства в Гандхаре¹³.

Если легко было возразить на просто парадоксальное и чисто субъективное утверждение Лебона, то сложнее вопрос о мнении Сенара; мне представляется, однако, что, с одной стороны, мы имеем неудачную цитату Мендрона, который понимает слишком широко слова Сенара, с другой — последний сам выразился несколько неопределенно, слишком обобщающе, давая этим повод толковать его слова не в том смысле, какой он имел в виду, так как из произведений самого Сенара совершенно ясно, что ему хорошо известны и методичность, и дух системы индийских научных произведений, и чувство меры, которое всегда было присуще лучшим индийским умам. Все же в словах Сенара, даже столь ограничительно понимаемых, остается некоторый элемент, против которого приходится возразить. Прежде всего, оно может быть приложимо только к индийской массе, а не к представителям ее духовной культуры; затем пример, им приведенный, не только малоубедителен, но и, напротив, показывает, каким именно образом слагаются суждения вроде общего суждения Сенара об отношении фактов действительности к индийскому воображению.

Вспомним, на самом деле, что такое представляет собою взгляд англо-индийского офицера на индийскую действительность: за редчайшими исключениями, это предвзятый взгляд свысока на то, что могут делать «ниггеры», низшая раса; не забудем, что это опять-таки только несколько преувеличенный взгляд «европейца» вообще на азиата, не допускающий даже и мысли о том, что там, в глубинах этой азиатской души, творится многое, что важно для европейца со всею его цивилизацией. Жизнь, празднества, искусство, литература «азиатов» этому европейцу кажутся просто смешными. Ведь это уже не простой английский офицер, а знаток индийских художественных ремесел говорит по поводу яванской статуи Будды, что «варенный жировой пудинг мог бы настолько же служить символом страстной чистоты и душевного спокойствия», как это «лишенное вдохновения медное изображение», причем изображение было каменное! А я привел слова известного знатока сэра Г. Бердвуда¹⁴ — и вот я не знаю, кто был прав, туземные газеты или английский офицер, разочарованный туземным празднеством.

Боюсь, что, когда Сенар говорит об индийской «нелогичности, бессвязности», о противоречии между фактами жизни и индийским воображением, он стоит на европейской, обывательской точке зрения, а не на почве научного объективизма: стеклянная мозаика, фольга — вещи сами по себе грубые, но в из-

вестных комбинациях, на южном солнце, под южным небом они могут быть прекрасны, даже чарующи; многорукая, безобразная статуя индийского бога в шкафу европейского музея может показаться грубой, даже чудовищной и отталкивающей, отдаленно не напоминающей предмет искусства, и та же статуя в полумраке пещерного храма за алтарем, покрытым свистильниками и их мерцающими огнями, курительными свечами, подобными светлякам, среди голубоватого дыма курений, окруженная цветами, может явиться нам бессмертным памятником искусства, живую душою храма, источником величайшего художественного наслаждения; те именно черты, которые оттолкнули нас в мертвой обстановке музея, здесь имеют удивительную притягательную силу.

И Индия поняла это давно — тайна очарования ее искусства и литературы в том, что они слиты и с жизнью, и с природой. Об этом как-то невольно забыл даже такой тонкий ценитель прекрасного, как Сенар, когда он говорит о дешевых эффектах индийского великолепия, об этом даже не вспомнили другие. Я остановился несколько подробнее на отрицательных отзывах, только что приведенных, чтобы оттенить свою мысль, которую я ставлю в край угла изучения индийского искусства и которую я постараюсь теперь развить, — мысль о тесном единении искусства с другими сторонами духовной жизни Индии и необходимости рассматривать его поэтому при свете тех идеалов, которые выдвигала индийская жизнь; необходимо искать те теоретические взгляды на искусство, которые были всегда в Индии и которые только потому и не стали еще нашим достоянием, что не найдена соответствующая шастра или по крайней мере ее следы и отражение.

Мы имеем прежде всего многочисленные фактические указания на то значительное место, которое искусство, специально живопись, занимало в жизни образованного индийца с очень давних пор. Того, кто соприкасался непосредственно и теперь с подобного рода образованными людьми как Индии, так и Дальнего Востока, не могло не поразить, что у них и теперь вполне развита та грамотность, которую мы у себя пока развить не сумели, а именно графическая грамотность, главным образом выражаемая пониманием линии и громадного значения свободного обращения с нею. Кто из нас, нехудожников, обладает этой грамотностью, да и из художников нашего времени многие ли обладают ею? Если при этом для Китая и Японии эта грамотность по отношению к линии может связываться с графикой в силу характера китайского письма, то в Индии этой связи с письмом не может быть. Но грамотность книжная еще не делает человека образованным, так же и одна грамотность графическая не делает еще человека ни художником, ни даже ценителем искусства, она только в известной степени предрасполагает его к тому и другому. Потому нам необходимо показать, что из

этого предрасположения получилось в действительной жизни, дабы не подвергнуться справедливому упреку в том, что мы принимаем за действительность то, что только рисовалось, причем мы настаиваем на том, что индийская литература заслуживает полного доверия как свидетель того, чем была индийская жизнь так, как ее понимали сами индийцы.

Я приступлю теперь к ознакомлению вас с некоторыми текстами, которые я снабжу моим комментарием. Начну с произведения, известного далеко за узким кругом востоковедов, с знаменитой драмы Калидасы «Шакунтала», которая, по всей вероятности, относится к первой половине V в. н. э. Сцена, которую я вам сейчас прочитаю, находится в VI акте.

Царь тоскует по отвергнутой им Шакунтале и велит принести себе ее портрет, который сам нарисовал. Пока прислужница идет за портретом, продолжается беседа царя с шутом о Шакунтале. Беседа эта подготавливает нас естественным образом к тому, что последует при рассмотрении портрета, мы чувствуем, как искусно, незаметно Калидаса создает соответствующее настроение ожидания и у действующих лиц, и у нас.

Царь (не обращая ни на кого внимания):

— Милая, сжался надо мною, беспричинно тебя покинувшим, чье сердце сожжено раскаянием, дай мне вновь тебя увидеть.

Входит, держа в руках доску с картиною, прислужница:

— Государь, вот владычица, изображенная на картине.

Царь (взглянув):

— О, как верен замысел картины! *

Над большими глазами изящные брови приподняты,
И от белых зубов на губах отражается свет,
Улыбается свет, рот же красен, как плод ароматнейший,
Лучезарность любви по всему разлилась лицу,
Вся картина живет, и о ней говорит для глядящего,
Это образ ее, но как будто сама она здесь.

Шут (смотря на портрет):

— Все в картине полно нежного значения. Глаза мои точно спотыкаются то тут, то там. Что больше могу сказать? Жду, чтобы она ожила и заговорила.

Мишракеши:

— Царь хороший живописец. Мне кажется, что я вижу милую девушку перед собою воочию.

* Следующий отрывок из «Шакунталы» приведен С. Ф. Ольденбургом в переводе К. Бальмонта: *Калидаса. Драмы. М., 1916, с. 205—210.*

Царь:

— Друг,
Если что в портрете некрасиво здесь,
то от неумения моего,
Нечто из ее очарования
Все же воссоздал я.

Мишракеши:

— Это понятно, если любовь еще обострена раскаянием.

Царь (вздыхая):

Ее оттолкнул я с презрением,
Признать я ее не сумел,
И вот перед картиною чар ее
Терзается сердце мое.
Я путник, что был под течением
Живой многоводной реки.
И хочет напиться изжаждавшись,
В пустыне увидев мираж.

Шут:

— Я вижу на картине трех, и все они красивы очень. Кто же из них владычица Шакунтала?

Мишракеши:

— Этот бедняжка никогда не видел красоты ее. Глаза его бесполезны, ибо ни разу она не предстала перед ними.

Царь:

— Ну как ты думаешь?

Шут (смотря внимательно):

• — Я думаю, что вот это она, та, что касается лианы, которую она только что брызгала водой. Лицо у нее разгорячилось, и цветы падают из волос, потому что лента развязалась. Руки ее поникают, точно усталые ветви. Она распустила свой пояс и кажется несколько утомленной. Это, я думаю, и есть владычица Шакунтала, а две другие — ее подруги.

Царь:

— Ты хороший угадчик. Притом же тут рядом свидетельства моей любви.

Здесь я рукой коснулся нежно,
И краска несколько сошла
А здесь два-три пятна остались —
Следы от горьких слез моих.

Чатурика, я еще не кончил задний фон. Поди принеси мне кисти.

Девушка:

— Мадгавия, пожалуйста, поддержи пока эту картину.

Царь:

— Я сам подержу ее (держит. Девушка уходит).

Шут:

— Что ты хочешь прибавить?

Мишракеши:

— Конечно, все те места, что милая девушка так любила.

Царь:

— Слушай же, друг.

Поток Малини изображу я, течение вод,
Там лебедь к лебедю прижался на берегу,
Вдали святые Гималаи, теснины гор,
По склонам зрима антилопы, и тут, и там,
Висят отшельников одежды среди ветвей,
И трется глазом лань тихонько о рог самца.

Шут (в сторону):

— Послушать его, так подумаешь, что он, пожалуй, всю картину заполнит бородатыми отшельниками.

Царь:

— И еще одно украшение, которое Шакунтала любила, я забыл нарисовать.

Шут:

— Что именно?

Мишракеши:

— Что-нибудь подходящее к девушке, живущей в лесу.

Царь:

Сирис — цветок в волосах, возле уха,
Тычинки цветка прикоснулись к щеке,
И лотосы, точно осенние луны,
Их нежная перевязь между грудей.

Шут:

— Но почему закрывает она лицо свое руками, этими нежными пальцами, чьи кончики, как кончики розовых лотосов? Она чего-то как будто испугалась. (Смотрит с удвоенной внимательностью.) А, вижу. Тут злая, смелая пчела. Она ворует мед и потому летит к ее лилейному лику.

Царь:

— Прогони ее.

Шут:

— Это твое дело — наказывать зломыслящих.

Царь:

— Правда. Любезная гостья цветущей лозы, ты чего тут жужишь и даром время тратишь?

Ты вьешься тут, а твой дружок
Твоя звенящая подруга
Уселась рядом на цветок
И мед не хочет пить без друга.

Мишракеши:

— Какой благородный способ удалять назойливых.

Шут:

— Эта порода настойчива, даже когда предостерегают.

Царь (с гневом):

— Ты не желаешь слушаться моих приказаний? Так слушай же:

Если к нежному цветку
Ты посмеешь прикоснуться,
Если тронешь ты тот рот,
Где я пил усладу счастья,
Эту дерзость я твою
Накажу без снисхожденья
И тебя запру в цветок,
Будешь в лотосе — в темнице.

Шут:

— Ну этим ты ее не очень устроишь. (Смеется. К самому себе.). Он прямо свихнулся. И я, впрочем, хорош, что время с ним здесь коротаю.

Царь:

— Она не хочет улететь, несмотря на мои предостережения?

Мишракеши:

— Странные перемены вызывает любовь даже в достойном и смелом человеке.

Шут (громко):

— Человеке добрый, ведь это же только картина.

Царь:

— Картина?

Мишракеши:

— Я и то позабыл об этом. А он — весь в своих мыслях.

Царь:

— Недобрую услугу ты мне оказал.

Я грезил, будто она со мною,
К ней сердце билось горячо,
Но ты заставил меня все вспомнить,
И вот любовь моя — лишь тень.

Мишракеши:

— Странно играет им Судьба.

Царь:

— Друг, как же вынести мне скорбь, которая без перерыва?

Я ночью не могу уснуть.
Чуть задремлю — она со мною,
Проснусь и плачу — нет ее.
Лишь тут — портрет, как очерк дымный.

Таков приблизительно текст Калидасы. Пусть вас не удивит осторожность моего выражения: несмотря на то что на «Шакун-

талу», как и вообще на драмы Калидасы, обращено было сравнительно большое внимание, приходится признать, что у нас нет издания текста этих драм, которое удовлетворяло бы более строгим требованиям критика текста. Причин для этого много: и рукописей хороших и старинных мало, и комментарии до нас дошли лишь позднейшие, и литература поэтики недостаточно изучена¹⁵, и, наконец, никто еще не проделал той громадной работы, какая требуется для выяснения совокупности творчества Калидасы, которое одно даст возможность с достаточною достоверностью говорить об отдельных сторонах или частях его произведений. Удивляться этому, конечно, нечего, напомним вам только, что мы не имеем надежного текста Пушкина, Германия не сумела разработать окончательно Гете, Шекспир и для английских ученых представляет немало загадок, во Франции и Виньи не дождался еще окончательного критического издания. Зная все это, мы с осторожностью отнесемся к разбираемому тексту, который, повторяю, лишь приблизительно передает прелесть поэзии Калидасы и должен быть нами рассматриваем как лишь в общих чертах правильное отражение литературою первой половины V в. после нашей эры взглядов индийского культурного мира на задачи своего искусства.

Чтобы надлежащим образом осветить наш текст, мне придется предварительно коснуться чрезвычайно важной цитаты из памятника, пока точно не датируемого, но который, несомненно, древнее Калидасы¹⁶ и источниками своими уходит в глубокую древность, это «Камасутра», знаменитая индийская «*Ars Amatoria*» — «Искусство любви», которое имело большое влияние на всю изящную литературу Индии и явилось шаштрою, учебником любви, лишней раз доказывающим поразительное стремление индийцев к систематизации, методичности и схематичности. «Камасутра» говорит о воспитании и подготовке любовника, рисуя то, что мы на современном языке назвали бы схемою светского человека. Среди требований, которые предъявляются к этому светскому человеку, стоит требование знания 64 искусств (*kalā*), среди них для нас имеет особенное значение литература, музыка, пение, пляска и живопись, причем эти искусства выделяются в особенно важную группу.

Комментатор, говоря о 64 искусствах, по отношению к живописи приводит, по-видимому, цитату из какого-то сочинения, нам пока неизвестного, где имеется в высокой степени любопытное и важное для нас определение основных требований, предъявляемых к картине, т. е. к живописи. Понимание этого текста приходится пока признавать довольно субъективным, я по крайней мере не могу согласиться с известными мне переводами и предложу вам свое толкование, которое при свете, бросаемом на этот текст из «Шакунталы» Калидасою в разбираемом нами отрывке, представляется мне более правильным: «Разнообразие в композиции, размеры, сопряжение истинной

сущности с прелестью, сходство, краски, линии — это все делает картину обладающею шестью членами».

Мы видим здесь две группы требований от живописи, из которых каждая делится на три части. Первая группа состоит из внешних, как бы чисто технических требований: 1) канон, очевидно, главным образом человеческой фигуры; 2) требование совершенства красок, по-видимому, их надлежащего сочетания, чистоты тонов и т. п.; 3) требование совершенства линий, которое так высоко ставится восточным искусством. Вторая группа требований как бы внутреннего характера: 1) требование разнообразия композиции, т. е. чтобы композиция каждый раз отвечала внутреннему содержанию картины (это самый трудный из терминов, нелегко поддающийся толкованию); 2) требование, чтобы при точной передаче истинной сущности сюжета было бы соблюдено требование прелести, красоты, неотъемлемое у художественного произведения; выражаясь языком современности, чтобы необходимый реализм передачи не превратился в мертвящую фотографичность; 3) является коррективом ко второму и требует, чтобы при необходимой идеализации, обобщении не было упущено и необходимое сходство. Здесь я вижу намек на требование использования натуры. Напомню, что и тело человека, по индийскому представлению, состоит из 6 частей: голова, туловище, две руки и две ноги.

Как ни скуден теоретический материал, заключенный в переведенном двустии, он бросает, однако, яркий свет на индийские требования от искусства, и тем более странно, что наш текст был забыт всеми специалистами, пока любитель не коснулся его в беглой и мало точной заметке, и то всего год тому назад. Воспользуемся нашим текстом для более углубленного понимания слов Калидасы.

Отметим, что царь начинает при взгляде на картину с того *gūrabheda*, которое мы перевели «композиция», здесь переведем словом «замысел», и которым начинается серия шести «членов» картины. Царь увлечен тем, что художник (он забывает при виде изображения, что этот художник он сам) всю композицию, способом трактовки сюжета дал выражение тому, чему должен был служить портрет, — воплощению любимой и воспоминанию о том первом свидании, когда внезапно в сердцах обоих — царя и Шакунталы — родилась любовь. Замечание царского друга продолжает анализ картины, и, что необходимо отметить в направлении, указываемом теорией, употреблено выражение *bhāva* — «сущность». Картина по самой сущности сладка, прелестна, потому что ее сущность — это любимая царем красавица Шакунтала. Причем подчеркивается, что сущность полна сладости (прелести), и здесь уже скрывается подготовительный намек на пчелу, которая, напоминая о случившемся при первом свидании, играет такую большую роль в картине. Когда имеешь дело с произведением индийского искусства — словес-

ного или изобразительного, надо все время быть настороже, чтобы не пропустить тончайшей черты, намека вскользь, которые много говорят чувству того, кто о них не забывает.

Мы видим затем, как царь из скромности художника говорит о том, что недостатки картины присущи только ей, а не ее оригиналу, который полон прелести. Опять отметим это употребленное царем слово «прелесть» — *īvaṇya*, соединение которой с передачей истинной сущности оригинала рекомендует теория. Вместе с тем царь устанавливает и то сходство, которого требует та же теория. Небезынтересно и далее проследить отношение к картине, портрету в жанровой обстановке, которую мы могли бы, пожалуй, подписать «Молодая отшельница в скиту», причем должны были бы прибавить: «какою она является любящему ее человеку». Заметим тут же, что те требования теории, которые, как мы видим, относились к чисто техническому исполнению, просто обойдены молчанием: и линия, и краски, и соблюдение художественного канона. С индийской точки зрения это вполне понятно, ибо настоящее искусство, по индийскому представлению, начинается лишь за гранью внешнего совершенства и формы, совершенство это подразумевается само собою — поэт должен владеть стихом, всею формою в совершенстве для того, чтобы вообще вступить в область истинной поэзии, тоже и с живописцем, и с ваятелем. Вот почему поэт останавливается только на тех сторонах теоретических требований, которые говорят о картине по существу, а не по форме.

Но это не значит, чтобы эта форма не ощущалась, — вчитываясь внимательно, мы видим, что описания полны указаниями на краски и на линии рисунка, но эти указания не подчеркнуты, их надо почувствовать. Так, у царя чувствуешь в его первых впечатлениях: белое — зубы, улыбка, вспомните, что смех — белый. И затем красное, яркое — губы любимой. Не чувствуешь черного — о бровях говорится только в представлении линии, в ее изогнутой красоте.

Когда затем царь переходит к украшениям Шакунталы, он говорит о цветах, фон раскрывает богатую гамму красок: горы, реки, песок, деревья, одежды отшельников, антилопы; чувствуешь при этом, что тона менее яркие, чем тона главной фигуры, средоточия картины, где мы видим белый смех и красные губы, приковавшие внимание смотрящего, и как краска, и как выразители — изобразители того, о чем он так безумно тоскует, — форма и содержание для него сливаются одним захватывающим душу аккордом.

Так трудно бедными словами, столь узкими и неудовлетворительными их беспощадной определенностью, выразить те сложные чувства и мысли, которые вызывает художественное произведение, что я боюсь за бледность и слабость того представления, какое я мог дать вам о соотношении между идеальными теоретическими требованиями от картины в понимании ин-

дийского художника и попытками их выполнения, как они рисовались величайшему индийскому поэту.

Мы указали на требование сходства, которому должно удовлетворять художественное произведение, по замечанию индийского теоретика искусства, и мы можем опять сослаться на поэтическое произведение, которое подтверждает общепризнанность в Индии этого понятного требования и, кроме того, указывает, как мы именно должны его понимать. Одним из главных упреков, которые западные художники делают восточным, это недостаточное, по мнению наших художников, пользование их восточными собратьями так называемую «натурою»; этот упрек они постоянно сопровождают указанием на те или другие представляющиеся им ошибки. Мне кажется, что здесь кроется глубокое недоразумение: мы только что видели, что индийская теория требует сходства, т. е., очевидно, того, что требует глубокого и внимательного изучения и знания оригинала; слова Калидасы подтвердили нам распространенность этого требования и намекнули на пользование натурою. Но, несомненно, речь шла не о том пользовании натурою, к которому мы привыкли у наших художников. Я приведу вам сейчас ссылку на индийскую драму середины VII в.¹⁷, где мысль эта нашла себе прекрасное выражение. Герой пьесы изображает свою любимую, он чертит красною краскою контуры изображения любимой девушки на камне и поражает своего друга сходством этого изображения с оригиналом.

— Предмета твоего изображения здесь нет, и все же ты так его рисуешь! Это чудо! — говорит друг.

Герой пьесы, улыбаясь:

— Что тут удивительного? Моя милая здесь, мои желанья поставили ее передо мною. Ведь я взгляну на нее и пишу, и опять взгляну и опять пишу, как же удивляться сходству?

Конечно, здесь поэт изобразил нам ярко и нежно то состояние души любящего, когда любимая всегда перед ним как живая, ему легко писать ее такую, какую она в действительности, ибо она всегда перед его глазами. Но также перед глазами художника всегда должен быть тот образ, который он хочет запечатлеть в своем произведении, та черта, та краска, которые владеют им, — он видел их в том, что мы называем действительностью, и они запечатлелись в его глазах, в его восприятии так, что ему нет надобности опять видеть их, непременно осязая их глазом. Он видит все без того, чтобы это видение искажало для него образ теми чертами минутного и случайного, несущественного и ненастоящего, какие являются для нас от повторного рассмотрения, с осознанным желанием закрепить, затвердить ту или иную подробность. Вернее всего это можно передать сравнением с теми усилиями, которые делает тупой и бездарный человек, когда, чтобы закрепить в своей памяти понравившийся ему стих, он повторяет бессмысленные слова: «гор-

ные, горные, горные» «вершины, вершины, вершины». Вы чувствуете, что этот человек никогда не поймет того поэтического произведения, которое он пытается так усвоить,— он воспринимает одни слова; так и художник воспринимает, при ложном пользовании натурою, одни случайные черты, а не образ, который должен быть постоянно перед ним, вне реального позирования предмета. Здесь происходит опять то же, что и с поэтом и писателем, герои которого живут в нем действительно без того, чтобы он постоянно воспринимал впечатления о них каждоминутно из окружающей жизни, в виде впечатлений от определенных живых людей. От индийского художника, как мы видим, требуется безусловное знание природы, она всегда должна быть перед его глазами, в его восприятии, но только не в виде предмета для заучивания глазом.

Две ссылки на драмы, сопоставленные с отрывком из старинного теоретического трактата по живописи, позволили нам с несомненностью установить существование в древней Индии более чем полторы тысячи лет тому назад определенных теоретических взглядов на искусство; я считал бы лишним утомлять вас длинным перечнем ссылок на обильные указания в литературе— романе, повести, драме, лирике, касающиеся искусства и указывающие на значение, какое оно имело в жизни людей, ценивших художественные восприятия, а таких в Индии, как мы знаем, было всегда немало. Но я хотел бы указать, что, к сожалению, при малой еще исследованности предмета многое нам еще неясно относительно понимания искусства в Индии; так, наряду с выраженным отношением к живописи, к картине мы видим и совсем иное отношение к искусствам изобразительным: они воспринимаются как выразители чисто внешних впечатлений, лишенные истинной глубины и потому отстающие от слова, лишенные тех сокровенных глубин, которые принадлежат как будто одному слову. Немало усилий потребуется для того, чтобы разобраться в этом художественном течении, которое мы пока, по скудости наших знаний, можем только отметить здесь. Также лишь отметить, и по той же причине, мы можем вопрос об отношении живописи и музыки, между которыми в Индии, несомненно, были протянуты соединительные нити. Я предупреждал вас, что, к сожалению, мне часто пока придется больше ставить вопросы, чем давать на них определенные ответы, но ведь и вопрос уже заключает в себе намерение пути.

В сегодняшнем чтении я, однако, хотел не только ставить вопросы, но и дать определенный ответ на один, наиболее, как мне кажется, существенный из этих вопросов: можно ли в Индии говорить об искусстве, как таковом, помимо его отношения к религии или об отношении его памятников к археологии? И если я сумел выразить свою мысль, то вы, вероятно, могли убедиться, что я на этот вопрос отвечаю, безусловно, положи-

тельно и что в этом положительном ответе я вижу истинную исходную точку для изучения истории индийского искусства.

Для того чтобы далее мы могли располагать некоторым общим фоном, на котором для вас расположатся памятники индийского искусства, с которыми я имею в виду вас ознакомить для введения вас в понимание этого искусства, я предполагаю в следующем чтении дать вам известную канву культурной истории Индии примерно от VI в. до н. э. до XI в. н. э.

Лекция III

Для того чтобы вы могли представить себе те общие условия жизни, которые мы встречаем в древней Индии, и те существенные изменения в ней, которые внесли те или другие культурные влияния или политические перемены, я хотел бы в кратких чертах нарисовать ход индийской истории примерно с того времени, когда появился буддизм, и до того времени, когда первая крупная волна мусульманских нашествий поколебала основы старой Индии¹⁸. Недавно еще не только в широких кругах, но и в кругах специалистов приходилось слышать, что Индия не имеет истории¹⁹, так как индийцы совершенно лишены исторического чутья. Мы знаем теперь, что это не так, Индия имеет свою историю, в которой пока недостаточность наших знаний и несовершенство методов нашей работы мешают нам разобраться с достаточной ясностью, но общие черты нам уже ясны, ясны многочисленные подробности, и не так далек день, когда об истории Индии мы будем писать, как об истории других стран, особенно о наиболее важной и интересной культурной истории.

Прежде всего я хотел бы обратить ваше особенное внимание на то обстоятельство, что если политически и даже этнографически Индия никогда не представляла и не представляет собою и ныне одного целого, а дробилась и дробится на ряд государств и народов, то она в культурном отношении представляет собою нечто единое, и мы можем говорить об индийской культуре как о чем-то действительно едином на протяжении многих веков. Начала этой культуры восходят, несомненно, к очень древнему времени, не менее, вероятно, чем за два, даже три тысячелетия до нашей эры, но для нашей цели, которая составляет выяснение того исторического фона, на котором развивалось индийское искусство, древнейший период, скудно пока освещенный историческим исследованием, представляет мало интереса, и потому я начинаю примерно с 600 года до н. э., т. е. с начала VI в. до н. э., который не в одной только Индии был замечательным временем²⁰.

Населенная пришельцами с северо-запада, давшими Индии ее культуру, страна не дает нам пока еще удовлетворитель-

ных ответов на вопрос об ее аборигенах и о том, что именно принадлежит им в общеиндийской культуре; несомненно одно, что главная роль принадлежит здесь пришельцам, которые называли себя *агуа* и которые родственны и нам, народам Европы. Богато одаренные, предприимчивые, они положили основы одной из величайших мировых культур; и к началу VI в. до н. э. мы застаем в Индии вполне развитую государственность с самыми разнообразными формами правления; в северной Индии,— о которой мы, собственно, только и имеем сведения к этому времени, так как южная Индия, населенная большею частью дравидийскими племенами, нам тогда почти неизвестна,— насчитывалось до шестнадцати государств. В Индии этого времени чувствовалось сильное влияние Передней Азии, особенно Персии; с запада же Азии к этому времени уже было принесено письмо, из семитического источника²¹; из Персии, вероятно, пришли первые металлические денежные знаки. Мировая империя Ахеменидов Персии скоро вовлекла значительную часть северной Индии в мировой жизненный обмен людьми-воинами и товарами. Персидское влияние сказалось, по-видимому, и в строительном искусстве, к тому времени в Индии уже было немало городов и поселений.

Религиозно-социальное устройство, которое выявилось в совершенно своеобразных формах каст, сложилось уже вполне прочно, ибо несомненно, что те принципы бытовые, социально-религиозные и классовые, которые и теперь лежат в основе индийских каст, существовали уже тогда. Нам немного придется остановиться на вопросе о кастах как одной из тех сторон индийской жизни, без сознательного отношения к которой невозможно понимание индийской культуры. Мы прежде всего должны отбросить наше школьное представление о том, что в Индии будто бы было и есть четыре касты: брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, ибо каст не четыре, а несколько сот и они постоянно нарождаются и исчезают²². Вы заметили, что, когда я только что говорил о кастах, я употребил довольно сложные выражения, я говорил о принципах бытовых, религиозных, классовых; и действительно, когда мы посмотрим на историю бесчисленных каст, мы убедимся, что каста не строится на одном принципе, нельзя говорить о ней, например, только как о явлении социальном или только бытовом. Как пример возьму касту центральных провинций, связанную с занимающим нас предметом, это каста рисовальщиков, или маляров; она носит название *citāri*, *citri*, происходящее от санскритского *citrakāra* — «делатель картин», «живописец». Относительно происхождения этой касты сведения расходятся. Она стоит, видимо, в связи с кастами, работающими по коже, и с кастою башмачников, но уже теперь между ними настолько велико расхождение, что два основных элемента общения — браки и совместный прием пищи — не допускаются между рисовальщиками и работниками по ко-

же. Они не берут друг у друга воды и иногда даже не допускают прикосновения.

Рисовальщики своим основателем называют Viçvakarman — легендарного первого художника и зодчего, принадлежащего к сонму богов; по другому преданию, они ведут свое происхождение от божественной девы Sarasvatī, искусной в живописи и в колдовстве, и связывают с этим происхождением ряд легенд. Как на своих предков ближайших веков они указывают на раджпутов (воинов), страна которых была занята Акбаром, великим императором династии индийских Моголов в XVI в. Так как у них не было определенных занятий, то Акбар поручил им заготовку седел и уздечек для кавалерии и ножен для сабель. Теперь они уменьшаются в числе, так как дешевые литографии и хромолитографии из Европы вытесняют их произведения. У них особые обычаи брачные, ряд специальных обрядов и предрассудков, даже есть, по-видимому, свои специальные песни. Занимаются они стенописью и просто окраскою стен, готовят рисунки красками на бумаге, готовят дешевые бумажные образки, расписывают людей во время известных праздников, расписывают маски для религиозных представлений, даже при мусульманских празднествах, делают венчальные венцы и искусственные цветы для свадеб: лотосы, розы, хризантемы; делают бумажные веера и фонари, а также глиняные куколки для особых празднеств; раньше делали и глиняные фигуры божеств для храмов, но теперь эти фигуры заменяют мраморными. Некоторые подразделения этой касты заняты седельным делом, другие — переплетным.

Родственны им по занятию, а может быть по происхождению, но отделены от них gaṅgajīva — «толкователи изображений», маленькая каста нищенствующих монахов. Они странствуют с изображениями богов или героев и рассказывают их легенды. Иногда они сами пишут эти изображения. У них обыкновенно бывают серии картин из двух больших эпических поэм — «Махабхараты» и «Рамаяны». Упоминания о толкователях картин — нищенствующих монахах встречаются очень рано в литературе повестей, романов, драм²³. Они тоже обособляются браками и держатся значительных ограничений в сношениях с другими кастами.

От этих маленьких, почти неизвестных каст мы перейдем к той, которая наложила свою печать на всю индийскую культуру, сделала ее единой властительницей всей Индии, которая видела возникновение, а затем и исчезновение из Индии великой мировой религии буддизма, которая видела величайшие перемены в религиозной, политической и социальной жизни, но сама осталась тем, чем была, — первенствующей кастой — кастой брахманов, часто в общежитии называемой неправильным старым именем браминов. Имя этой касты связано с понятием брахма, мировая душа, и божеством Брахма, одной из главных

фигур индийского пантеона. Первоначально это, очевидно, была жреческая каста, посредница между людьми и богами, совершитель тех жертвоприношений, которые питали богов и тем, по верованию индийцев, давали им силу, необходимую для помощи людям. При анимистическом воззрении первоначальных верований Индии, одушевлявшем всю природу и окружавшем человека целым миром духов-божеств, роль жреца, посредника между этим невидимым, таинственным, но столь близким человеку миром и им самим, была столь велика и значительна, что вполне понятно первенствующее значение брахманов. До самого последнего времени это первенство сохраняло и сохраняет в значительной мере свое значение.

Гордыня брахмана настолько велика, что он не поклоняется даже изображениям богов, если только они стоят в доме человека низшей касты, при встрече он не кланяется небрахману, а когда другие ему кланяются, он их благословляет. В руках брахманов были важнейшие для жизни человека молитвы-заклинания и жертвоприношения. Без брахмана нельзя было ступить ни шагу; с минуты рождения до смерти и погребения человек зависел от брахманов, ибо он зависел от богов, а к ним путь шел только через жрецов. И жертва, и молитва — пути к богам — были в руках брахманов. Когда мы рассматриваем теперь и изучаем громадную священную литературу брахманов Веды и тот почти бесконечный ряд сочинений, исследований, комментариев, которые с ними связаны, и когда мы видим громадные сокровища человеческого таланта, ума, наблюдательности и трудолюбия, в них накопленные, то мы не можем не отдать дань уважения их творцам — брахманам, мы понимаем источник их власти над умами и сердцами народа. Мы не можем, как это с таким легкомыслием делал антиисторический, догматический XVIII век, говорить об обманщиках-жрецах, властителях невежественной и темной толпы. Конечно, много было и отрицательного в этом жречестве, что и вызвало против него ту реакцию, о которой нам скоро придется говорить, но оно, несомненно, было главным и основным двигателем культуры. Мы занимаемся с вами Индией вообще, а не индийской духовной культурой специально, и потому я должен быть сейчас краток и не могу, к сожалению, нарисовать вам всей картины громадной культурной работы брахманов.

К тому времени, о котором мы теперь говорим, к началу VI в. до н. э., в связи с разработкою вопросов культа и религиозной литературы существовал уже, несомненно, ряд научных дисциплин, притом, по-видимому, далеко уже не в первобытном виде. Тогда уже, вероятно, существовали научные руководства, числом шесть (т. е. шесть групп), которые назывались *веданги*, «члены Вед»; они обнимали: 1) фонетику — учение о звуках, ударении, произношении — одним словом, все то, что нужно было знать для правильного чтения священных гимнов

Вед, каждый звук которых был священным и не допускал ни малейшего искажения; 2) метрику — учение о размерах, которые у музыкальных индийцев уже и тогда отличались большою сложностью и разнообразием; 3) грамматику — необыкновенно ценящий точность и красоту выражения индиец с ранних пор научился разбираться в элементах языка и классифицировать их, мы увидим далее, до какого совершенства он в этом дошел; 4) этимологию — здесь мы уже видим зачатки словарей и комментариев, чисто подсобный грамматике элемент, без которого она не может обойтись (эти четыре «члена» необходимы были для правильного чтения Вед, два остальных члена относились к обрядовым действиям); 5) обрядовые предписания — этот обширный отдел в одной своей части, касавшейся устройства алтарей и жертвенных приготовлений, явился, несомненно, зародышем литературы по зодчеству и отчасти по живописи и ваянию, поскольку они касались культовых изображений; литература эта, весьма богатая, пока еще слабо изучена, и потому мало можно сказать об ее отношении к литературе по искусству; 6) астрономию — астрономические данные нужны были для выяснения разных вопросов о времени жертвоприношений, с астрономией связывались и начала математики. Если мы к этому еще прибавим, что обширная литература заклинаний во многом тесно соприкасалась с вопросами врачевания, то увидим, что уже к очень раннему времени восходят зачатки науки в Индии.

Для успешного развития и распространения науки нужно было подходящее орудие, особенно оно было необходимо при крайней разноплеменности и разноязычности Индии. Подобно тому как в лице брахманов нашлись творцы и носители общеиндийской культуры, так и в санскрите, этом совершеннейшем и богатейшем языке, было найдено и достойное орудие культуры. Громадное, исключительное значение языка было рано понято в Индии, и недаром тот язык, который стал общеиндийским, носит название «санскрит», т. е. «украшенный, выработанный, усовершенствованный» в соответствии с приемами словообразования, разработанными наукою грамматики, в отличие от многочисленных ходячих наречий «пракритов», «естественных», которые не имели твердо установленных форм и норм.

Санскрит становится языком священной и светской литературы и науки, он является тем объединяющим для Индии культурным началом, которым в Китае явилась иероглифическая письменность: говорить и даже писать можно было на каких угодно языках и какими угодно письменами, а разновидности их в Индии очень велики, но раз речь шла о литературе и науке, общим языком являлся санскрит. Как мы только что видели, уже очень рано его стали изучать грамматически и словарно, уже в IV в. он был закреплен в незыблемых формах замечательною грамматикою Панини, которая показывает нам, до ка-

кой удивительной тонкости и глубины понимания языка могли доходить индийцы. Грамматика эта состоит из приблизительно четырех тысяч правил — своего рода алгебраических формул, которые были комментированы затем двумя замечательными комментаторами Катьяяной и Патанджали, из которых последний жил во второй половине II в. до н. э.

Все, что потом было написано в области индийской грамматики, составляет уже только развитие, систематизацию и популяризацию созданного Панини и его комментаторами. Я потому дольше останавливаюсь на вопросе о санскрите, что он имел такое исключительное значение, как культурный фактор, в руках главных творцов индийской культуры — брахманов. Знать санскрит, понимать написанное по-санскритски стало неотъемлемо принадлежностью тех, кто, говоря современным языком, хотели быть культурными людьми. Самая система обучения санскриту делала его орудием культуры: одним из основных элементов этого обучения, начинавшегося с детского возраста, когда память, еще ничем не обремененная, особенно свежа, было выучивание наизусть синонимического словаря. Это выучивание, кроме того, что являлось известным педагогическим приемом, раскрывало перед мальчиком тысячами слов-терминов большую часть того сложного и богатого культурного мира, к которому он приобщался, он как бы сразу получал известное энциклопедическое образование при помощи этих синонимов. Так было даже для менее способных, а для более талантливых здесь был, несомненно, неисчерпаемый источник для удовлетворения их пытливости. После овладения грамматикой и словарем начиналось чтение книг, сперва это были большею частью «Гимны Вед» или аналогичные сочинения, впоследствии и произведения изящной литературы. Но все это было только общей подготовкой, теми элементами общего образования, которыми индеец начинал свою культурную жизнь, затем начиналась специализация. Выбиралась та или иная дисциплина или несколько дисциплин и изучалась шастра или шастры, учебники наук, о которых я вам уже говорил. Наиболее выдающиеся становились сами учителями или авторами, и преемственность научной и просто образовательной работы продолжалась. Первые, правда еще слабые, удары были ей нанесены мусульманством, когда санскриту явился соперник в персидском языке, этой *lingua franca* Передней Азии, но еще решительнее стали эти удары с появлением англо-индийской школы: изучение санскрита пало, и с этим падением грозит иссякнуть тот живой источник, из которого так обильно черпала силы индийская культура. Сумеет ли культурная Индия в своем стремлении к самостоятельности понять и грозящую опасность, и средства, которыми она обладает, чтобы ее предотвратить, — сказать пока трудно, так как волны мелких национализмов с их крайней узостью взглядов поднимаются высоко и могут затопить многое разумное и целесообразное.

Санскрит не был достоянием только узкого круга: если вполне хорошо им владели немногие, прошедшие всю сложную брахманскую школу, то понимали его многие; не забудем, что он был языком религии и долгое время единственным ее языком. На Востоке, и специально в Индии, всегда существовало двуязычие и даже многоязычие, и потому санскритом могли владеть многие, для которых обычным языком их жизненного обихода был один из пракритов. Мы увидим, что когда появились религии, вступившие в борьбу с брахманством, то в священный обиход наряду с санскритом ввели и пракриты, мы увидим, что, когда в III в. до н. э. царь Ашока обнародовал свои знаменитые указы, высеченные на камнях по всему пространству Индии, он прибег к пракритам. Позднее мы встречаем популярный сборник рассказов, собрания стихотворений и целые поэмы на пракритских наречиях, причем, однако, эта литература не особенно велика и создавалась всецело по образцам санскритской изящной литературы²⁴.

Представители литературы и науки обыкновенно сосредоточивались около дворов царей и царьков; в то время, о котором мы сейчас говорим, речь может, конечно, идти только о зачатках поэзии и науки или, вернее, почти исключительно об их религиозных формах, но несомненно, что и в VI в. существовали те «культурные центры», о которых нам придется говорить, когда мы взглянем на Индию, какую она стала почти через тысячелетие, и мы встретим там опять брахманов и санскрит.

Теперь, казалось, в начале VI в. на них надвигались новые силы, новые культурные факторы: на смену жрецам — нищенствующее монашество, отшельники; на смену санскриту — пракриты. Нищенствующее монашество создавалось чрезвычайно постепенно и возникло, несомненно, в значительной степени из того жизненного уклада, который выработал брахманский строй: жизнь человека культурного слоя делилась на четыре стадии, четыре «прибежища», как они назывались. Первая — период учения, ученичества. Когда кончалось учение, наступало время исполнить долг человека и гражданина, основать семью и найти себе жизненное занятие. Юноша-студент, как обыкновенно переводится санскритское брахмачарин, подготовленный к жизни, становится домохозяином — *gr̥hastha* и вступает в наиболее длительную из четырех стадий, как мы бы сказали гражданскую, он живет в миру и работает для мира. Затем наступает время, когда сыновья его выросли, домашний очаг получил новых хранителей и человек вправе и должен подумать о другом; говоря нашим языком, да, в сущности, и языком брахманов, подумать о душе. Тут наступают две конечные стадии его жизни — уход в лес, отшельничество и жизнь бродячего монаха; они так тесно слиты между собою, что их трудно отделить друг от друга, и деление их часто условное. Чтобы дать вам понятие об индийском взгляде на это завершение человеческой жизни, я позна-

комлю вас с цитатой из книги значительно более поздней, так называемых «Законов Ману», но которая в данном случае, как и во многом другом, хранит предание глубокой старины — в Индии вообще надо привыкнуть к тому, что весьма многое проходит через столетия, даже тысячелетия нетронутым и почти неизменным. Вот эта цитата:

«Прочтя, как велит закон, Веды, произведя на свет сыновей, принеся по мере сил жертвы, пусть человек направит мысли свои на конечное освобождение... Принеся жертву Творцу, раздав жрецам все имущество свое... пусть брахман покинет свой дом. Пусть он идет один, без спутника... пусть он не имеет дома, безразличный ко всему, твердый в своих начинаниях, молчаливый, пусть он размышляет о божестве.

Да не желает он умереть, да не желает он жить; пусть ждет он своего времени, как слуга ожидает мзды своей... Однажды в день пусть он ходит за подаванием и не стремится получить многое, ибо отшельник, который заботится о подавании, прилепляется к страстям.

Когда перестанет дым подыматься из деревенских труб, когда пестики в ступках замолкнут, и уголья потухнут, и народ кончит еду свою и уберет со столов остатки, тогда пусть отшельник идет за своим подаванием.

Пусть не скорбит он, когда ничего не получит, пусть не радуется, когда получает; пусть берет только то, что нужно для поддержки жизни, и пусть будет ему безразлична пища, которую он получает.

Мало вкушая, стоя или сидя, в одиночестве, пусть он обуздывает чувства свои, если остались в нем вожеления. Обузданием чувств, пресечением любви и ненависти, воздержанием от насилия он готовит себе бессмертие.

Да размышляет он о перерождениях людей, которые происходят от их грехов, об адах, куда попадают люди, о мучениях в мире Ямы (бога смерти).

Да размышляет он о том, что надо расставаться со всем, что мило, и соединяться с тем, что ненавистно; и о том да размышляет он, что страсть одолевает человека и мучат его болезни. И о том, как душа покидает тело и воплощается в новое тело, и странствует по десяткам тысяч миллионов существований. И о том, как страдает душа через тело — плод ее дурных дел; и о том да размышляет он, как правдою достигается высшее, непреходящее блаженство. Глубоким созерцанием да познает он правду мировой души, которая живет во всех существах, высших и низших».

Вы видите здесь уже определенное искание не богов, а Бога, стремление поклоняться ему и познать его не в гекатомбах жертвоприношений, не среди бесконечных мелочей и мелочностей обрядов, а в Духе и Истине. И в этой широкой среде людей, подготовленных жизнью, образованием, наукою, происхо-

дит громадная творческая работа, преграды жизненных условий для них разбиты мудрою и сильною рукой тех, кто создал эти четыре «прибежища» человеческой жизни, мелкое и условное отошло от человека, он теперь один лицом к лицу с вечными вопросами и вечными задачами. В этом мудрейшем установлении необходимости для каждого человека отделить часть по крайней мере своей жизни для «единого, что есть на потребу», мы видим наряду с брахманством и санскритом третий характерный элемент, тоже объединяющий, общеиндийской культуры. Насколько глубоко залегло в жизни Индии установление, о котором мы только что говорили, свидетельствует нам то обстоятельство, что и теперь в наши мятежные дни XIX и XX вв. оно так же живо в Индии, как было два с половиною тысячелетия тому назад: один из лучших рассказов Киплинга «Чудо Пуран Багата», основанный на действительном факте, ярко и образно говорит нам об этом²⁵. В этой среде божьей милостью свободных мыслителей возникли прекрасные философские диалоги — «Упанишады», которые пленили европейцев еще в XVIII в. в переводах весьма относительной точности и достоинства, из этой же среды вышли бесчисленные секты и толки, давно теперь исчезнувшие, вышел джайнизм, живущий и поныне в Индии, вышел и буддизм, первая мировая религия человечества. Как ни заманчиво было бы говорить о буддизме, с искусством которого вам придется познакомиться, но я полагаю, что в общих чертах вы с ним знакомы, и потому я не остановлюсь на нем, укажу только на то новое общее, что он внес в индийскую жизнь, в брахманскую культуру.

Если в области духа, в философских взглядах буддизм действительно произвел громадный переворот, настолько значительный, что следы его остались навсегда в Индии, то по отношению к жизни, к ее обиходу влияние его было гораздо меньше и гораздо менее длительно, чем мы были вправе ожидать. Зависит это, несомненно, от того, что корни той культуры, с которой буддизм попытался бороться выходом на более широкую жизненную арену, более широкую постановкою всех вопросов, оказались слишком глубоки, слишком глубоко связанными со всеми сторонами индийской жизни, из которой буддизм касался только некоторых. Буддизм, естественно, должен был столкнуться с брахманством, внося жестокую критику жречества с его обрядностью и жертвоприношениями, и мы читаем в проповедях Будды и его учеников блестящие страницы этой критики, полные резкой правды, глубокой иронии и сарказма, но... брахманство несколько не пошатнулось от этого, глубочайшая религиозная терпимость индийца помешала этому: он чтит буддийского монаха, но продолжал чтить и брахмана, одно не мешало другому, индеец был полон того синкретизма, который избегает поставить «или-или».

Буддизм не признавал каст и не мог, конечно, их признавать

по самому своему существу — об этом красноречиво говорит один из прелестнейших эпизодов буддийских легенд — беседа любимого ученика Будды Ананды с Праkritи, девушкой из низшей касты, которую сближают с беседою Христа с самаритянкою; он просит у нее воды, удивленная, она указывает ему на свою принадлежность к низшей касте, т. е. на невозможность для него принять от нее воду, а Ананда отвечает ей, что он у нее, своей сестры, спрашивал не о касте, а просил только воды. Несомненно, что подобное отношение к касте буддизма и других учений имело в свое время известное значение: в тропическом лесу можно сделать просеку, но как долго она остается просекой? Про Индию Киплинг в «Чуде Пуран Багата» удивительно верно сказал: «Даже в густонаселенной Индии человек не может просидеть неподвижно дня, чтобы весь лесной мир не надвинулся на него». Так и со всем тем, что неотделимо от сущности Индии, пока она не перестанет быть Индией и не сделается странною № такой-то объединенного человечества, а настанет ли это время? Как брахманы, и каста пережила буддизм; и столетия спустя другие религиозные реформаторы временно победоносно боролись с кастою, как и Будда. Ведь в XV—XVI вв. знаменитый учитель Кабир²⁶, сумевший в известной мере объединить индуизм с исламом, говорил, борясь против каст: «Каждый муж и каждая жена, которые когда-либо родились, — одной природы с вами». Все это было сказано, и все это так, но... касты и до сих пор нарождаются и умирают в Индии, нарождаются и умирают, и вновь нарождаются.

Следуя своему объединяющему принципу, буддизм ввел в свой религиозный обиход многообразные пракриты, и мы имеем редакции его канона на разных языках. Но... когда великие буддийские учителя стали писать свои замечательные философские трактаты, когда буддийские поэты составили свои поэмы и драмы и сборники легенд, то они прибегли к санскриту: общиндийский санскрит победил и тут. Если, таким образом, как будто все то новое и значительное, что было дано буддизмом и предшествовавшим ему и сопровождавшим его общерелигиозным движением, со временем исчезло, то это на самом деле было далеко не так, ибо глубокий внутренний сдвиг, произведенный этим движением, оставил глубочайшие следы в индийском духе и индийской жизни даже после исчезновения буддизма из Индии. Независимо от этого буддизм сыграл громадную роль в отношении Индии к чужестранцам, именно своим мировым характером он сделал возможными отношения для брахманства невозможные, он приготовил Индию к восприятию многого чужеземного, чего бы она без буддизма, вероятно, не восприняла. То понятие мирового, а не узконационального, узкокастового, которое принес с собою буддизм, явилось могущественным новым фактором индийской культуры и, как мы увидим, фактором не только в духовной, но и в политической жизни.

Ближайшие столетия после возникновения буддизма (запомним здесь еще наиболее вероятную дату смерти его основателя — 477 г. до н. э.) нам известны лишь полосами, периодами, и благодаря этому мы можем сказать только, что непрерывно в стране шла большая внутренняя работа. В IV в. на Индию налетел с Запада ураган, в 327 г. Александр Македонский со своими войсками перешел Гиндукуш, его индийский поход можно считать уже окончанным в 324 г., и про него можно сказать «пришел, увидел, победил», но мы недаром сравнили этот поход с налетом бури: буря пронеслась, а жизнь с поражающею быстротою излечила все раны, нанесенные бурей, от них не осталось и следа. Мне хочется привести вам по этому поводу красивые, глубоко верные слова английского историка Индии: «Индия осталась тем, чем была. Раны боев быстро зажили; опустошенные поля вновь улыбнулись терпеливым быкам и не менее терпеливым земледельцам, которые вернулись к обычной работе; место убитых мириад заполнилось толпами плодовитого населения, не знающего иных пределов, кроме тех, которые воздвигают жестокость людей или еще более беспощадные действия природы. Индия не была эллинизована. Она продолжала жить своею жизнью „великолепного одиночества“ и вскоре забыла о македонской буре. Ни один индийский автор, будь то индуист, буддист или джайн, не оставил нам даже намека на Александра или его деяния». В противоположность этим словам, как научный курьез я приведу слова немецкого историка Нице²⁷, ничем не обоснованные и ни на чем не основанные: «Справедливо можно сказать, что все дальнейшее развитие Индии зависело от устроенного Александром». Эти слова только лишний раз доказывают, как иногда легкомысленно западные историки относятся к мало или почти совсем им неведомой истории Востока.

О конце IV и начале III в. в Индии мы знаем сравнительно много благодаря ценнейшим указаниям грека Мегасфена, посланника Селевка Никатора ко двору индийского царя. Этим царем, столицей которого была Паталипутра на Ганге в северо-восточной Индии, был Чандра Гупта, основатель династии Маурья, предок знаменитого властителя всей Индии Ашоки. Мы отмечаем Чандра Гупту как первого большого «собирателя» индийской земли. Благодаря Мегасфену мы видим, до какой степени переднеазиатское, специально персидское влияние было велико в Древней Индии, особенно в государственном отношении. Нас специально может интересовать указание, что столица была, по-видимому, вся деревянная: она была окружена рвом и частоколом, в нее вело 64 ворот с 570 башнями. Царский дворец, тоже главным образом деревянный, подпирался золочеными столбами с золотыми гроздьями винограда и серебряными птицами. Громадные золотые чаши и сосуды покрывали резные столы, стулья были богато разукрашены резьбой, медные сосуды блестели украшавшими их драгоценными камнями. Золото

и жемчуга, златотканые одежды и покрывала — все свидетельствовало о блеске, несколько варварском, великого царя. Мы видим, во всяком случае, что уже было значительное стремление обладать предметами прикладного искусства.

Государственное управление было, видимо, доведено до высокой степени совершенства; укажем только на небольшую, но чрезвычайно важную и характерную подробность — велась регистрация рождений и смертей; а ведь Индия впоследствии далеко не с первых времен английского владычества завела у себя подобную статистику. Об этом государственном устройстве можно было бы сказать много любопытного, так как кроме сведений Мегасфена мы располагаем любопытнейшим трактатом об искусстве управления, относящимся, по-видимому, ко времени Чандра Гупты, приписываемым министру его Чанакья²⁸. Преемник Чандра Гупты проходит бледною тенью, и я не буду даже обременять вашей памяти его именем.

По-видимому, в первой четверти III в. до н. э. на индийский престол вступил государь, который во всякой стране считался бы великим, а в Индии почти не имел себе равных,— это был Ашока, внук Чандра Гупты I. Но раньше, чем говорить о нем, позвольте мне в нескольких словах сказать вам, как были истолкованы те надписи, которые обессмертили имя Ашока и сделали его известным в самых широких кругах. Они были впервые прочитаны англичанином Принсепом²⁹ при помощи легенд на монетах и гипотезы, что ряд мелких надписей — дарственные со словом *dāna* — «дар» в конце. Но первое время даже после прочтения надписей не знали, кому они принадлежат, ибо Ашока в отличие от других индийских царей, обильно дающих в надписях титулы и имена свои и предков своих, называет себя просто Приядарши, Приявади — «Любезный на вид, благожелательный». Только сопоставление ряда данных в надписях с данными некоторых цейлонских хроник объяснило, кто этот «благожелательный» царь. Чтобы лучше всего объяснить вам Ашоку, прочту перевод некоторых его указов-надписей.

«Так говорит царь Пиядаси, любимый богами. Цари, которые правили в старину, делали процветание веры среди народов; но вера не сделала среди народов тех успехов, какие желали цари. И вот что поэтому говорит царь Пиядаси, любимый богами. Я рассудил, что в старину цари желали процветания веры среди народов, но вера не сделала среди них тех успехов, каких желали цари, и я спросил себя: каким путем побудить народ вступить на истинный путь? Как сделать так, чтобы добиться для народов успехов в вере, какие я желаю? Как заставить его подвинуться в этом? Вот что говорит царь Пиядаси, любимый богами. Я решил, что издам указы о вере, что я распространю учение веры, и народ, слыша эти слова, вступит на истинный путь, сделает успехи в добре и быстро преуспеет в вере. Вот почему я издал эти увещания в вере и дал обильные наставле-

ния относительно нее... Применение веры к жизни распространится, а она состоит из милосердия, милостыни, правдивости, чистоты, мягкости, доброты. Так говорит царь Пиядаси, любимый богами. Люди следуют тем добрым делам, которые я делаю, они следуют этому примеру. Так развились и еще разовьются повиновение родителям, повиновение духовным учителям, внимание к брахманам и шраманам (нищим монахам-буддистам), бедным и рабам, и слугам. Так говорит царь Пиядаси, любимый богами. Успехи веры среди людей происходят двумя путями: исполнением ограничительных предписаний и личным рвением. Но запреты закона значат мало, главное — это личное рвение. Под запретами закона я понимаю правила, которые я возгласил, как, например: запрещается убивать таких-то и таких-то зверей и еще многое. Но гораздо больше процветает вера среди людей от рвения, уважением к жизни, заботою о том, чтобы не убивать ни одно существо. С этой целью я поставил эти надписи, чтобы перешли они к моим потомкам, дабы существовали они, пока существуют солнце и луна, и дабы люди следовали моим предписаниям. Ибо, держась их, достигаешь счастья в этом мире и в следующем»³⁰.

Вы видите, что это увещания, а не приказания. Говорит великий государь, привыкший и могущий повелевать, но говорит и великий сердцевед: законы преступить не трудно, но если проникнуться духом увещания, его не преступишь. По форме эти надписи напоминают нам надписи великих ахеменидских владык Персии, но какая пропасть между ними и Ашокою... «Люди,— говорит Ашока в одной из своих надписей,— во время завоеваний подвергаются насилию, смерти, разлуке с теми, кто им дорог. А по отношению к тем, кто сами не пострадали,— их близкие, их родные подверглись разорению, через это и они сами поражены. Все это насилие царь, любимый богами, с болью перенес. Царь, любимый богами, хочет, чтобы царили безопасность для всех существ, уважение к жизни, мир, человечность. Это он называет завоеваниями веры. И эти завоевания веры он и желает делать и в своем государстве, и вне его в широких пространствах».

И опять Ашока говорит: «Всякая чужая вера должна быть уважаема... И тот, кто чтит свою веру и порицает чужую из преданности своей вере, и думает: „Я возвеличиваю этим свою веру“, — тот вольно вредит своей вере...»

В сущности говоря, надо было бы привести целиком все эти удивительные надписи, которые не знают себе подобных в истории, чтобы дать достаточно полное представление о великом индийском государстве, но наша задача только уяснить себе общий ход культурной истории Индии, и потому мы отметим еще только, что Ашока довершил дело своего деда и объединил, за исключением небольшой части Декана, всю Индию под одною властью и сделал буддизм главной государственною религией,

сохраняя уважение и почтение к брахманам и к представителям самых разнообразных верований. Но этот собиратель земли был и великий строитель, и эпоха Ашоки в истории индийского искусства занимает исключительное место рядом крупнейших памятников зодчества и ваяния; памятники живописи если и были, то пока еще не найдены или, вернее, погибли жертвою индийского климата. В отличие от того, что мы видели у деда его Чандра Гупты, памятники искусства времени Ашоки не деревянные, а из камня и кирпича. Благочестию Ашоки отвечает и религиозный характер памятников буддийских.

Мы дошли до второй половины III в. до н. э., перед нами богатая, единая Индия, управляемая мудрейшим и благороднейшим государем, широко распространено просвещение, наука уже имеет немало достижений, искусство религиозное в расцвете. Все, кажется, обеспечивает стране благоденствие и процветание, но приходится убедиться, что эти обещания благополучия были обманчивы и что стране предстояли великие испытания и бедствия.

Лекция IV

Раньше чем перейти к изложению дальнейшего хода исторических событий, мне хотелось бы сказать несколько слов об Ашоке как строителе. Легенды говорят об этом строительстве в тех преувеличенных до чрезвычайности выражениях, которые показывают, какое глубокое впечатление на народную фантазию произвели замечательные сооружения великого царя. Если мы пока благодаря отсутствию систематических раскопок не можем еще сколько-нибудь полно обозреть памятники, которыми Ашока покрыл Индию, то мы все-таки знаем уже ряд крупнейших сооружений, которые мы можем отнести к его времени и к ближайшим десятилетиям после его смерти. Они показывают, какой импульс им был дан индийскому искусству для созидания: техника этого искусства настолько совершенна, что она указывает на долгую преемственность в работе; очевидно, те цехи, о существовании которых в Индии нам свидетельствуют древнейшие надписи, имели долгое существование и тою живучестью предания и преемственности, которые так характерны для индийцев, эти цехи и создали поразительную технику, ничем не уступающую технике их учителей — персов и греков, а часто и превосходящую ее: совершенство резки некоторых надписей Ашоки, полировка некоторых колонн, несомненно датируемых его временем, изумительны. Пока мы, разумеется, не можем еще составить себе вполне надлежащего понятия об искусстве времени Ашоки, так как мы знаем еще слишком мало его памятников, но ясно уже одним из сохранившихся памятников самого Ашоки и некоторых крупнейших остатков ближайшего после него вре-

мени, что как для государственной и религиозной жизни Индии Ашока своею яркою индивидуальностью создал эру, так и в искусстве его время дало те импульсы, которые позволяют нам говорить об искусстве времен Ашоки как об известной отправной точке.

Мы, к сожалению, не имеем литературных памятников этого времени — они до нас не дошли, и потому мы не можем связать здесь литературу и искусство; по-видимому, это отсутствие литературных памятников не случайное: государь, занятый главным образом вопросами веры, а затем государственными делами, видимо, уделял мало внимания поэзии, его интерес к искусству, засвидетельствованный рядом памятников, носил характер религиозный. Легенды, которые всегда отражают собою, хоть и в чрезвычайно измененном виде, действительность, много говорят об Ашоке — покровителе веры и великом государе, но не сближают имя его с какими-либо поэтами или писателями. Позднейшая литература говорит нам, однако, что в столетия, ближайšie к Ашоке, процветал литературный стиль, чрезвычайно напыщенный, против которого впоследствии поднялась реакция изящного упрощения, облагорожения. Это, очевидно, отзвуки того варварского великолепия, о котором свидетельствовал Мегасфен, говоря о дворе Чандра Гупты, деда Ашоки: громадность размеров, обилие деталей; творчество ищет себе путей, и в этом искании оно еще не умеет углубленно отнестись к создаваемому, и в нем сочетаются примитивный реализм с примитивною же условностью. Когда мы впоследствии будем рассматривать памятники искусства этого времени, мы постараемся разобраться в любопытном явлении соединения весьма в общем первобытного творчества с очень высокой техникой. Это явление характерно именно для рассматриваемого нами периода, и больше нам с ним уже не придется встречаться, напротив того, творческий замысел будет опережать технику.

Если до нас не дошли от этого времени литературные произведения и мы говорим о них лишь по отзывам и отзвукам позднейших времен, то мы все же имеем и теперь замечательные памятники, несомненно существовавшие при Ашоке и даже задолго до него. Я говорю о санскритском эпосе вообще и о двух больших эпических поэмах, которые, вероятно, вам известны, по крайней мере по имени, это «Рамаяна» и «Махабхарата», из которых последняя является самою крупною по размерам известною ныне эпическою поэмою³¹. Ко времени Ашоки обе поэмы уже сложились приблизительно в том облике, который мы знаем и теперь, и, вероятно, уже и тогда были так же популярны, как и много веков спустя. Великие подвиги, воинские и духовные, яркие добродетели и яркие злодейства, повести о нежной, трогательной любви рядом с пламенными рассказами о кровавых боях, длинные ряды фигур героев и очаровательные женские образы — все это перемешано с бесконечною цепью изре-

чений многовековой мудрости и изящными небольшими рассказами, с которыми встречаешься потом в их многовековых странствованиях по литературам всего мира, вот он этот сложнейший мир индийского эпоса, неисчерпаемый источник для всей позднейшей индийской литературы: повести, романа, драмы, благочестивого буддийского или джайнского рассказа.

До нас дошли в виде законченных поэм только два больших цикла, рассказы, относящиеся к царю Раме в «Рамаяне», и рассказы о борьбе братьев Куру и Панду в «Махабхарате», а сколько их было еще, этих циклов рассказов, сложившихся и околоисторических, и околомифических личностей; бледными тенями мелькают в литературе эти образы, иногда только находя себе отражение в фантазии того или другого поэта. Большая и трудная работа выяснения этих многообразных циклов, к сожалению, еще не сделана, но, когда она будет сделана, мы поразимся тем богатством творческой фантазии, которая существовала в Индии задолго до появления изящной санскритской литературы, составляющей славу своей родины. А когда удастся сравнить эти остатки глубочайшей эпической старины с мало еще изученным современным народным эпосом, то мы опять увидим, что Индия верна себе, все живет в ней и сохраняется тысячелетиями.

Я дольше остановился на эпосе, во-первых, потому, что без этого вы бы не увидели того, чем в значительной мере жила духовно Индия времен Ашоки, а во-вторых, потому, что в эпосе и параллельно с ним медленно вырастали две фигуры индийского пантеона, которым суждено было сыграть решающую роль в религиозной истории Индии и изгнать из нее буддизм. Два имени, которые я назову, вам хорошо известны — это Шива (которого вы, вероятно, больше знаете в европейском произношении Сива) и Вишну. Они являются на смену пантеона ведийских божеств и занимают постепенно совершенно исключительное место в народных верованиях, поглощая и претворяя местные культы, так что мы затем уже, собственно, должны говорить о вишнуистской и шивантской Индии. Эта способность к поглощению, которая так родственна индийскому религиозному синкретизму, и сделала вишнуизм и шиванзм господствующими без всяких внешних переворотов, постепенным и медленным претворением, которое знаменовало собою в значительной мере поворот к монотеизму, т. е. и к признанию одного бога для определенного как бы времени главным, как бы воплощением божества, божественного вообще. Если в Индии и были сильные монотеистические течения, то она сама все-таки не приняла монотеизма единобожия в том виде, как его воспринял семитический мир и с ним христианство и ислам. После ослабления буддизма в Индии, примерно через восемь-десять столетий после Ашоки, вишнуизм и шиванзм занимают господствующее положение. Но к тому времени, о котором мы говорим,

они только что начинают укрепляться в народном сознании. Упанишады, эти произведения древних богоискателей Индии, подготовили почву своим философским пантеизмом, который впоследствии нашел себе блестящее выражение в философской школе Веданта. Они выдвинули идею божества, духа всенаполняющего, на этой почве лежал путь к единобожию, на который и стали шиваизм и вишнуизм. Этот бог был действительно «владыка» — «Ишвара», *Içvara* в отличие от богов *devā*, несамостоятельных, творимых, как и все остальное творение.

Ходячим и общераспространенным мнением является утверждение, что идея единобожия и человечества создана семитическими народами, так как арийцы не могли сами дойти до нее. Вы знаете, что самым ярким выразителем этого мнения был Э. Ренан, говоривший: «...la race indo-europeene, preoccupee de la variété de l'universe n'arrive pas d'elle meme on monotheisme. La race semitique au contraire, guidee par ses vues fermes et on les... atteinte à la forme religieuse la plus opusee, que l'humanite ait comme...»³². Знакомство с Индией избавило бы Ренана от ошибки подобного утверждения. Мы видим в Индии всебожие — пантеизм, единобожие — генотеизм и, наконец, единобожие — монотеизм, против которого полемизировал буддизм. До нас дошел небольшой трактат, приписываемый одному из великих буддийских учителей, под заглавием: «Опровержение мнения о том, что бог сотворил мир, и опровержение мнения о том, что Вишну — единый творец мира», изданный и переведенный Ф. И. Щербатским*. Этот небольшой полемический трактат своею резкою, определенной аргументациею показывает нам ясно, что идея единобожия была настолько прочно укоренившейся в известных, по крайней мере мыслящих, кругах Индии, что такие антитеисты, как буддийские учителя, считали необходимой боевую полемику с монотеизмом.

Все же преобладало, несомненно, не единобожие, а однобожие, т. е. вера в одного сильнейшего, главнейшего бога, и этим богом для одних был Шива, для других — Вишну: все другие боги, существование которых не отрицалось, отступали на задний план. Я приведу вам небольшой, но чрезвычайно характерный рассказ, принадлежащий одному из выдающихся индийских святых второй половины XIX в., который, очевидно, почерпнул его из старинного источника; рассказ этот столь же жизнен и по отношению к XIX в. н. э., когда он был рассказан в той форме, в какой я вам его передам сейчас, как и во времена Ашоки, и говорит нам удивительно красноречиво о том, как надо понимать однобожие Индии. «Был человек, который поклонялся Шиве и ненавидел всех других богов. Однажды Шива явился ему и сказал: — Ты не можешь удовлетворить меня, пока будешь ненавидеть других богов.

* Имеется в виду работа Ф. И. Щербатского «Индийский философ о единобожии». Зап. Вост. отд. XVI. 1906, с. 058—074.

Но тот человек остался непреклонен. Через несколько дней Шива вновь явился ему и явился как Хари-Хара, т. е. Вишну-Шива, так что половина его была Шива, а половина Вишну. Тот человек от этого стал наполовину радостным, а наполовину недовольным; приношения свои положил перед той половиной, которая была Шива, и ничего не положил перед той, которая была Вишну, и когда он возжег курения перед любимым божеством своим Шивою, то дерзновенною рукою он зажал ноздрю Вишну, другой половине Хари-Хара, дабы курения не доставили наслаждения Вишну. Видя его упорство, бог Шива, разгневанный, исчез. Но тот человек не смутился. Деревенские дети начали дразнить его, призывая в его присутствии Вишну. Недовольный, он повесил себе на уши колокольчики, и, как только дети произносили имя Вишну, он тряс головой, чтобы звон колокольчиков заглушил ненавистное имя. И стали его называть Колокол-ухий Гханта Карна. И память о нем до сих пор жива в народе, и мальчики в известное время года в Бенгалии разбивают палками его изображение. И поделом ему».

В эпосе мы нашли новых богов Индии — Шиву и Вишну, здесь мы находим необыкновенно меткое и прекрасное выражение той идеи человека с его всепобеждающею волею, которая составляет одну из характернейших черт духа Индии и является, может быть, одною из главных причин ее поразительной культурной самобытности. Велики и бесконечно почти могущественны боги, но человек, сумевший выковать и проявить свою волю, еще сильнее их; если боги не захотят исполнить его волю, он создаст новое небо и новых богов — и боги боятся и покоряются этой высшей человеческой воле. Когда буддисты ищут путь к спасению-освобождению, они помнят, что тем, кто спасется, — Буддою — может быть только человек, боги должны переродиться в людей, для того чтобы они могли стать буддами и спастись. Длинною вереницею проходят по всей истории Индии эти герои, но особенно ярки их образы в «Махабхарате» и «Рамаяне».

Мы приближаемся теперь ко времени, когда сложные события политической жизни ввели чужестранцев в Индию, и мне хотелось показать вам, как велико было самобытное духовное богатство Индии к этому времени и как оно позволило ей лишь в самой малой мере и притом главным образом с чисто внешней стороны воспринять чужеземные влияния.

Индийская деревня была сильна своею общиною, общинным строем; жизнь текла в руслах каст, часто совпадавших и с соответствующими занятиями деревенского жителя; крепкая вера в богов или бога спаивала деревенских жителей, деревенский алтарь или священное дерево были почти всегда святынею всей деревни. Точно заколдованным кругом была очерчена жизнь этой индийской деревни, куда тысячелетия почти не внесли перемен. Благодатная природа делала жизнь простою и почти

всецело от этой природы зависящую, и если деревня лежала вдали от большой дороги, то столетия и даже тысячелетия проходили почти незаметно мимо нее: когда мы сравниваем современные статистико-этнографические описания индийской деревни с тем, что мы знаем о ней из старинных источников, старых памятников и раскопок, то мы невольно поражаемся этой для нас, европейцев, непонятной неподвижностью и косностью. Ею должны были поразиться те греки, которые в греко-бактрийском царстве стали у самых границ Индии, мечтая завоевать ее. Но они ее не завоевали, не завоевали ее, по существу, и те позднейшие завоеватели, чьи кони истоптали почти всю индийскую землю, не завоевали ее пока даже владыки ее, англичане, ибо в этой косности были и великая слабость, и великая сила: сила самоограничения, самое могущественное из орудий человека, пользоваться которым цивилизованный человек почти разучился среди своей лихорадочной жизни. Я особенно останавливаюсь именно на этой черте, ибо она так важна для понимания души Востока и так часто не понимается даже глубочайшими сердцевидами. Вы помните, конечно, лермонтовские слова про Восток, такие красивые и такие неверные:

Род людской там спит глубоко
Уж девятый век...
Все, что здесь доступно оку,
Спит, покой ценя...

Западный человек думал всегда, что Восток неподвижен, что только он, человек Запада, движет мир, и не знал всю удивительную глубину Востока. Обыкновенно его око видело мало и только поверхность жизни. Ведь в этой же самой «косной» индийской деревне жили великие мудрецы, жили святые «учители жизни» в самом глубоком и лучшем ее понимании. И если мы вдумаемся в эту индийскую жизнь, то мы поймем, почему ненасытный, всегда подвижный грек так мало повлиял на нее, повлиял на нее чисто внешне и ненадолго.

Неизгладимым остается в моей жизни одно воспоминание, которое мне всегда говорит о пропасти между Востоком и Западом,— пропасти, которую как будто хочет заполнить та страшная волна, с мировой войною, подымавшаяся на Западе, хочет заполнить, чтобы сгладить все по одному мерилу материального благополучия человечества. Я потому позволяю себе говорить об этом, что здесь и лежит тайна силы и бессилия Востока. Это было в Азии, я ехал в далекую экспедицию. Была теплая, благоуханная летняя ночь, наши лошади, вещи, мы, люди, переправлялись на пароме через большую реку. Было темно, и только где-то ниже по реке мелькали случайные белые тени: купались после жаркого трудового дня деревенские женщины, и с ними были дети; слышались веселый, беззаботный смех и всплески воды. И чувствовалось, что так было всегда в теплые летние вечера, века за веками приходили деревенские

женщины, никогда из деревни не выезжавшие, и купались здесь, беззаботные и веселые, покончив со своею работою. А мы — люди далекого Запада, проехавшие уже тысячи верст и перед которыми лежали еще тысячи верст пути, сжали, полные забот и мыслей о далеком пути, о наших исканиях; всю жизнь мы странствовали, только на время останавливаясь, чтобы опять двинуться в путь и искать. Они не думали о нас, а если бы и подумали, то только для того, чтобы удивиться нашим исканиям и [...] странствованиям. Они и мы — два чуждых друг другу мира, и который из них стоит на правом пути — кто знает?

Так жила индийская деревня, город жил иначе, но и он при процветании каст и брахманства был мало податлив на иноземные влияния; его цехи ремесленников составляли сплоченные содружества, в среде которых развивались техника производства, купечество с его старшинами, чиновничество, орудие тщательно оборудованного государственного механизма, все это тоже мало поддавалось влиянию извне. В городе и деревне развивалась литература, главным образом санскритская, но уже переходившая иногда и к пракритам. Государственная власть, хотя и перешедшая в более слабые руки, чем руки великих царей династии Маурья Чандра Гупты и Ашоки, держалась крепко заветов этих государей и их сановников.

Таковы были те основные самобытности, которые Индия выработала уже к тому времени, когда рядом с ней появилась другая, одна из величайших культур того времени и всех времен — греческая. Но Индия наряду с этой своей культурой, оградившей ее крайне яркой индивидуальностью, своим брахманством и кастами выработала и такие черты, которые позволили ей не ограничиться пассивным отпором чужеземным влияниям, но дали ей возможность влиять активно навстречу иноземным течениям. Если брахманство, со всем, что было с ним связано, мы должны считать одним из крайних проявлений обособленности и обособляемости, то буддизм, как показала и еще показывает его история, является одним из самых ярких факторов международных, межчеловеческих отношений. То, что брахманство и буддизм — создание одного и того же народа, свидетельствует о необыкновенном богатстве и многогранности его природы.

Буддизм к тому времени, о котором мы говорим, ко II в. до н. э., достиг уже такого развития, настолько уже выработал свою догму, свою философию, так развил свою общину, что при встрече с другой культурой он мог явиться в большей мере дающим, чем воспринимающим, и мы это действительно видим. Ничто в буддизме не обнаруживает греческого влияния, только, как мы увидим, в буддийском искусстве, и то главным образом в формах, мы найдем сильное эллинистическое и даже римское влияние, притом для времени значительно позднейшего, ибо древнейшие памятники буддийского искусства, пока нам доступные, показывают или черты национальные, или главным обра-

зом персидские, переднеазиатские. И еще следы греческого влияния мы найдем в точных науках — в математике и астрономии, а также и в медицине, но во время значительно позднейшее, найдем мы его еще в монетном деле, где греческие и римские монеты влияли на индийские, это, несомненно, одно из самых внешних влияний, ибо впоследствии мы видим здесь и мусульманское, и европейское влияние, в зависимости от политики и торговли. Этим исчерпывается, в общем, весьма, как вы видите, ограниченное влияние греческого мира на Индию; попытки доказать влияние греческой драмы на индийскую я считаю совершенно неубедительными, так же как оставляю в стороне запутанный вопрос о басне, история происхождения которой совершенно пока не ясна и где, по-видимому, мы имеем обоюдные влияния с примесью совершенно сторонних влияний.

Если, таким образом, греческое влияние через соседствовавшее с Индией греко-бактрийское царство оказалось незначительным для Индии, то влияние Индии и специально буддизма на своего непосредственного соседа оказалось большим и длительным, пережив здесь греков. Следы его мы находим в надписях, где упоминается Явана, так называли в Древней Индии греков от имени Ионян, но главное — это замечательная книга «Вопросы Милинды», т. е. вопросы, предложенные греко-бактрийским царем Менандром буддийскому мудрецу Нагасене и касающиеся буддизма. Менандр жил в середине II в. до н. э., а книга, вероятно, составлена около столетия спустя. Во введении она дает нам любопытное описание столицы Менандра, которое представляет такую интересную картину городской жизни занимающего нас периода, что я позволю себе дать вам перевод этого описания:

«Так гласит предание. Есть в стране греков (Ионака) город Сагала³³, окруженный разными другими городами, расположенный в прекрасной местности, украшенной реками и горами, наполненный садами, парками, рощами, озерами и прудами, очаровательными реками, горами, лесами. Город был разбит искусными зодчими, враги и недоброжелатели его были побеждены, и потому не было в нем насилий, крепки и разнообразны его сторожевые башни и укрепления его стен, великолепны его ворота, окружен глубоким рвом и белыми стенами царский замок; прекрасно расположены улицы, площади, перекрестки, рынки. Отлично выставлены разнообразные отборные товары, которыми полны его лавки. Он украшен сотнями различных домов милостыни. Сотнями тысяч отборных домов он подобен вершинам Гималая. Город полон слонов, коней, повозок, пешеходов. По улицам его ходят толпы прекрасных женщин и мужчин, он полон разных людей — кшатриев, брахманов, вайшьев и шудр. Здесь стоит гул от приветствий разным шраманам и брахманам, стекаются сюда различные мудрецы и доблестные люди. Полон город лавок для продажи тканей из Бенаре-

са, из Котумбары и различного платья. Он благоухает от благовоний лавок, где выставлены различные благовония и цветы. Город полон драгоценных камней, каких только пожелаешь. Толпы купцов посещают лавки, расположенные во все страны света. Всюду деньги, золото, серебро, медь, город блеснит ими, как сокровищница; в кладовых и складах много добра и зерна: и съедобное, и напитки всяческого рода, и сладости. Город подобен uttarakuru (Богатой стране) и славою он точно Alakapanda — град богов».

Если и есть немало преувеличений в этом пышном описании города, то самое описание показывает, что в действительности было из чего черпать фантазии, так как то, что описано, чрезвычайно реально. В самом начале собеседования царя и мудреца есть еще одно характерное место, которое показывает, насколько для буддистов выше мудрец-мыслитель, чем могущественный царь.

«Царь сказал:

— О почтенный Нагасена, будешь ты беседовать со мною?

— Если ты, великий государь, будешь беседовать со мною, как беседуют мудрецы, то буду, если же как царь, то не буду.

— А как беседуют мудрецы, о почтенный Нагасена?

— Сперва идет доказательство, потом разбор, потом выясняется ошибка и делается возражение; устанавливают различие и обособление, и мудрецы при этом не гnevаются. Так, великий государь, беседуют мудрецы.

— А как же, почтенный, беседуют цари?

— Цари, о великий государь, если во время беседы установят нечто и собеседник не соглашается с ними, то они велят его наказать, говоря: „На него должно быть наложено такое-то наказание“. Вот так, великий государь, беседуют цари».

Беседа кончается победою Нагасены и обращением царя в буддизм; было ли так в действительности, мы не знаем, но Плутарх говорит нам, что когда этот государь, отличавшийся справедливостью, умер, то несколько городов оспаривали друг у друга право на его останки, и они сговорились, поделив их между собою и воздвигнув каждый поминальные памятники {...}. Это напоминает нам спор об останках Будды и вообще буддийское погребение.

Небольшим царькам греческого происхождения, постоянно, видимо, враждовавшим между собою и окруженным, вероятно, лишь небольшою греческою дружиною, не было, очевидно, ни возможности, ни времени думать о распространении греческой культуры, так что Индии и нетрудно было остаться нетронутой в своей самобытности; она была много сильнее духовно и материально даже и после распада могущественного государства династии Маурья, обладавшей, как я уже говорил, почти всею Индию, кроме некоторых частей крайнего Юга.

Весьма недостаточные сведения, которые мы имеем о тузем-

ных династиях за время с конца III в. до н. э. и даже до начала IV в. н. э., заставляет нас пока быть поневоле краткими, ибо при малой разработанности немногочисленных пока первоисточников приходится быть крайне осторожным. Историческая и особенно хронологическая канва владычества иностранных завоевателей, наводнявших за это время Индию, особенно Северную, настолько пока еще запутана, что требует той же крайней осторожности.

Со смертью Ашоки в последней четверти III в. до н. э. начинается распадение созданного его дедом и им громадного царства; совершается этот процесс постепенно, слабые руки преемников великого царя не могут удержать его наследия в борьбе с другими возникающими и разрастающимися царствами. Я сознательно не желаю обременять вашей памяти рядом имен, с которыми вам может быть никогда более не придется встречаться, и потому назову только те, которые считаю безусловно необходимыми. Еще при царе Чандра Гупте в самом конце IV в. в Южной Индии начинает выделяться народ андрха, не арийского, а, по-видимому, дравидского — южноиндийского корня³⁴. При Ашоке они пользовались известной самостоятельностью, имея своего царя, но, несомненно, в подчинении великому властителю Индии; с его смертью они начинают распространять свое владычество за пределы прежних владений, затем мы их теряем на время почти совсем из виду, так как не к ним непосредственно перешла главная власть, а к династии, основанной в первой четверти II в. до н. э. неким военачальником Пушьямитра³⁵, свергшим последнего преемника Ашоки и основавшим династию Шунга*, сохранив столицей Паталипутру, столицу его предшественников. В конце царствования Пушьямитры произошло отбитое нападение упомянутого мною Менандра на Индию. Династия Шунга кончила свое существование около половины II в. до н. э., а в последней четверти выдвинулась уже упомянутая династия Андрха. В этой династии одно имя должно остановить наше внимание — оно относится к царю, жившему, по-видимому, в середине I в. после н. э., потому что с ним наряду с различными легендами соединяется предание об авторстве большого сборника пракритских четверостиший, почти исключительно любовных, и притом, как это ни странно, при царственном авторе, относящихся главным образом к деревенской жизни. Чтобы дать хотя бы некоторое понятие о них и вместе с тем дать пример того, о чем я говорил во второй лекции, именно о частом упоминании живописи в поэзии, я перевел два четверостишия этого царя Халы, или Сатаваханы.

[614] «Даже лишённая красок картина имеет

одну достоинство —

[Здесь] ни на минуту даже не выпускает любимой, крепко сбитой, из своих объятий».

Другое четверостишие:

[658] «То, что мечта кистью надежды
пишет на доске сердца,
То судьба, как ребенок,
Стирает, смеясь укладкой».

Справедливо ли предание, приписывающее авторство пра- критских поэм царю из династии Андхра, сказать пока трудно, во всяком случае, стихи, несомненно, старинные и могут относиться к его времени. Пока царь династии Андхра владел значительную частью Индии, на нее один за другим совершали нашествия разные народы, которые со своей стороны завоевывали значительные части страны. Ближе к концу II в. до н. э. появился вместе с другими народами народ саков, давший свое имя Сеистану — Сакастан, с другой стороны, из Персии появились парфяне, образовавшие так называемое индо-парфянское царство в Западной Индии. И здесь опять является среди хаоса имен и дат, трудно и сомнительно пока устанавливаемых, имя царя, царствовавшего в течение первой половины I в. н. э. и связанного с преданием об апостольской деятельности апостола Фомы в Индии. Это царь Гондофар. И здесь опять, как при Менандре, на первом плане Восток. Дошедшие до нас апокрифические деяния Фомы носят ясные следы индийского влияния. Одну из красивых легенд этого любопытного деяния мы невольно сопоставляем с буддийским рассказом. Думаю, что краткий пересказ этих легенд только поможет вам облечь в плоть и кровь образы того времени, о котором мы говорим, так как хотя «Деяния» и несомненно более поздние, но они носят на себе явные следы очень старого предания, а буддийский текст может быть и древнее царя Гондофара.

«Рассказ о том, как апостол Фома прибыл в Индию и построил для царя дворец на небесах». «Фома был приведен к царю Гондофару как столяр и зодчий, умеющий строить дворцы. И царь велел ему построить дворец. Фома рассказал ему, как он будет строить, и все понравилось ему, только одно удивило его, что Фома объявил, что будет строить зимою, а постройки всегда велись летом. Но Фома сказал, что иначе нельзя. И царь оставил большие деньги строителю и продолжал посылать золото и серебро для постройки. А Фома ходил по всей стране и царскими деньгами помогал неимущим по градам и весям. Спустя долгое время царь послал узнать, готов ли дворец. Фома ответил, что недостает только крыши, и царь опять послал золото и серебро. И опять Фома роздал все бедным и больным. Наконец царь прибыл смотреть дворец, и ему сказали, что нет никакого дворца, а что Фома роздал все деньги неимущим; сказали, что Фома человек примерной жизни и, верно, апостол нового бога. Позвал царь Фому и спросил его: где дворец? Тогда Фома ответил, что царь сможет увидеть дворец только тогда, когда покинет этот земной мир. Разгневался царь и велел заключить

Фому в темницу, но Фома не смутился этим, хотя царь думал о лютой казни для него. И царский брат заболел в это время, гневаясь на Фому за обман, и убеждал царя казнить обманщика жесточайшею казнью, а сам завещал все свое добро царю, и душа его покинула тело. Царь любил брата и решил его схоронить в пышной могиле. Тем временем душу почившего ангелы унесли на небо и стали показывать ему чертоги один за другим. И самый великолепный был дворец, который Фома построил для царя Гондофара, и брат его сказал:

— Вот здесь, в самом ничтожном покое этого дворца я хотел бы жить.

Но ангелы сказали:

— Этот дворец построен христианином для твоего брата.

Тогда царский брат стал просить ангелов, чтобы они отпустили его, чтобы мог он вернуться к брату и купить у него этот дворец. И ангелы отпустили душу его на землю. И вернулась душа его в тело, которое уже начали облекать в саван, и велел восставший из мертвых позвать брата своего, царя Гондофара. И радостный царь немедленно пришел к брату, который стал просить его продать ему то, над чем он трудился. Царь не понял вопроса и спросил, что же ему продать брату. Тот сказал только:

— Поклянись, что продашь.

И царь поклялся. Тогда брат сказал, что просит продать ему дворец, который у него на небесах. Царь удивился и спросил, кто же ему дал дворец на небе.

— Это тот дворец, который христианин построил тебе.

Этот дворец царь отказался продать и сказал брату, что он может поручить Фоме построить ему такой же дворец. И вывели Фому из тюрьмы, и просил царь у него прощения, и царь и его брат были затем крещены».

Можно, несомненно, сказать, что идея небесных обителей принадлежит христианству, что об этом говорит и Евангелие, но та конкретизация этого образа в виде дворца, которую мы здесь имеем в деяниях Фомы, вполне отвечает буддийской идее небесных чертогов-вимана, в которых пребывали те, кто на земле делал добро, раздавал милостыню, пекся о ближних. Кроме того, есть один буддийский рассказ, который, правда, в другой форме, но говорит тоже о значении милостыни и тоже рисует нам царя и человека, который пользуется намерениями царя прославить себя для того, чтобы навести его на путь истинный. Этот старинный рассказ носит название «Царь и великий барабан».

«Один царь выразил однажды желание иметь барабан столь большой, что если бы ударить в него, то звуки разнеслись бы на сто ли (около пятидесяти верст). Но никто не умел сделать такого барабана. И только спустя некоторое время пришел человек, который сказал, что сможет устроить барабан, но что

это будет стоить громадных денег. Царь отдал в его распоряжение всю свою сокровищницу. Тот человек велел тогда провозгласить по всему царству:

— Царь, полный милосердия и любви к своему народу, хочет помочь всем, кто нуждается.

И со всех концов страны собрались неимущие и заполнили города и дороги. По окончании года царь спросил; готов ли барабан? Тот человек ответил:

— Готов.

— Что же я не слышал его звуков? — спросил царь.

Тот человек сказал царю, чтобы он поехал по своему царству, чтобы услышать большой барабан. Царь сел в колесницу и поехал. И видит всюду толпы народа и гул от народа по всей стране. И сказал ему тот человек:

— Государь ты велел мне построить великий барабан, чтобы слышно его было за сто ли, дабы слава добродетели твоей распространилась по всей стране. Я и подумал, что дереву и сухой коже не распространить славы о твоей доброте. Сокровища твои я роздал неимущим и несчастным, и они все стеклись за получением сокровищ, и вот теперь они все свидетельствуют о твоем милосердии».

Трудно отрицать связь между обоими рассказами и представлениями деяний и буддийских писаний о небесных чертогах. Недаром христианский источник сохранил нам имя и память об индийском царе Гондофаре, о котором мы без того знали почти только имя и условное изображение его на монетах и несколько кратких надписей.

Наряду с саками и парфянами, но уже позднее появляются в Индии цари из династии Кушанов³⁷, или Куша, об имени которых спорят историки, и среди них мы видим вновь государя, который для буддизма возродил славу Ашоки; принято часто Ашоку называть Константином буддизма, и при этом сравнении прибавляют имя государя, о котором мы говорим, Канишка, называя его Хлодвигом буддизма; сравнения, при всей их условности не лишены справедливости. Ашока — царь культурной Индии, Канишка — царь варваров. Несомненно, что его обращением буддизм одержал победу и для индийской культуры вообще: Канишка был великий завоеватель, и за войсками его двигались буддийские миссионеры и шла индийская культура — на север и запад. Если вы, может быть, в первый раз слышите имя Канишки, великого царя Кушанов, о котором молчат обыкновенно наши учебники истории, мало интересующиеся Востоком, то в Азии — в Индии, Китае, Тибете, Японии, Средней Азии — и всюду, куда распространился буддизм, имя его читается и славится, около него сложились многообразные легенды, отзвуки которых слышатся еще много столетий после его смерти. Как бывало с многими восточными государями, Канишка в своих верованиях прошел, видимо, четыре ряда перемен, крас-

норечивыми свидетелями которых являются его монеты. Сперва мы видим греческие надписи и изображения Солнца и Луны, затем смешанный пантеон зороастрийский, индийский и греческий с надписями иранскими, и, наконец, на монетах является изображение Будды с надписью «Будда Сакьямуни». Канишка был великий строитель, и к его времени и времени Кушанов вообще относится расцвет эллинистического искусства на северо-западе Индии, в Гандхаре, которое принято называть греко-буддийским или гандхарским. Оно и понятно — иноземные влияния при иноземном государе сильнее всего и сказываются.

Говоря о Канишке, я до сих пор ничего не сказал о времени, к которому мы должны его отнести: дата Канишки³⁸ не дается индианистам и все ускользает от них, оставляя лишь сомнения и колебания в ее определении, притом значительные, хотя теперь они как будто больше сосредоточиваются на I и II вв. н. э. Мы имеем его эру, начало которой мы не можем установить, а потому ряд надписей в датах этой эры для нас — пока лишь ряд вопросительных знаков. К сожалению, синхронизмы, столь удачно разрешившие хронологический вопрос по отношению к Ашоке, до сих пор для Канишки не устанавливаются, и потому я могу указать на I и II вв. как наиболее вероятные даты его царствования.

После Канишки наступает медленный упадок его династии, которая, однако, продолжала существовать еще ряд столетий, все теряя в значении. II и III вв. н. э. пока самые темные в индийской истории. Мы почти ничего не знаем о том, что здесь происходило в это время: страна была раздроблена на ряд мелких государств, происходили вторжения иноземцев, но что происходило в политической жизни, мы пока не знаем. Глубоко в земле зарыты, вероятно, еще многие источники нашего будущего знания этого темного для нас в политическом отношении периода, но когда в IV в. вновь поднимается завеса, скрывающая от нас историю Индии II и III вв., то мы видим такой блестящий расцвет индийской культуры, что не может быть сомнения в том, что в эти предшествующие расцвету столетия, столь мало нам известные, шла громадная внутренняя работа: зародились новая поэзия, новое искусство; философская мысль работала неустанно. Мы получаем и здесь новое доказательство старой истины, что жизнь политическая и жизнь культурная далеко не всегда текут в одном русле.

Следующий раз мы перейдем к описанию того национального возрождения, которое наступило в IV в. с появлением династии Гупта.

Лекция V

Мы приближаемся теперь к периоду столь блестящего развития индийской культуры, что одно время его пытались обозна-

чить как период «Возрождения». Понятие это, однако, неверное, так как «Возрождение» требует предварительной наличности упадка, между тем как, теперь уже по крайней мере, для исследователя Индии ясно, никакого упадка не было, а было непрерывное, если и замедляемое иногда внешними событиями, внутреннее развитие, которое и привело постепенно к замечательным результатам, делающим для нас культуру Индии того времени одной из самых замечательных культур, какие знало человечество, оказавшей теперь большое влияние как на старого своего учителя Персию, так и на другую великую культуру, владевшую Дальним Востоком,— китайскую.

Мы имеем, к счастью, чрезвычайно ценный и надежный источник, благодаря которому мы можем проследить в значительной мере постепенный ход этого развития культуры даже, в общем, за весьма темный период индийской истории первых веков нашей эры: индийцы, как и греки, как и китайцы, как, впрочем, и вообще культурные народы древности, любили высекать надписи в камне или металле, главным образом меди, и надписи эти часто носили характер литературных произведений — поэм. Если мы теперь ближе присмотримся к этим надписям и сопоставим их с некоторыми литературными преданиями, то мы сможем установить более или менее непрерывную цепь произведений санскритской, а отчасти и пракритской (рабски, впрочем, следующей за санскритской) литературы, и через эту литературу мы проследим постепенный рост и развитие идей и всей духовной культуры вообще. Вы припомните, что задолго до нашей эры индийский эпос уже сложился, а за три по крайней мере века до нашей эры уже существовала и изящная литература, о которой впоследствии отзывались как о слишком напыщенной, т. е. не умеющей соблюдать меры, столь необходимой для всякого художественного произведения. Около нашей эры комментарий на грамматику Панини дает выдержки из поэм, и уже во II в. н. э. мы находим в надписях все те элементы художественной литературы, приемам которой учит позднейшая поэтика. Первая из надписей, которую мы здесь укажем, принадлежит времени царя из той южной династии Андхра, о которой я уже говорил. Его имя Сири-пулумаи было известно уже Птоломею, который называет его Сири-полемиос или Сирополемайос. Надпись говорит о дарственной передаче пещеры одной монашеской общине, которой отдаются доходы с близлежащей деревни для поддержания росписи в пещере. В надписи главная поэтическая часть посвящена восхвалению царя. Я позволю себе разобрать ее немного подробнее, чтобы показать, насколько уже здесь развиты те литературные приемы, которые в руках талантливых поэтов дали столь блестящие результаты.

Прежде всего, мы видим длинные слова, которые должны составить «мощность» речи длиннотою сложных слов; так идет в течение нескольких строк, после чего во избежание монотон-

ности идут краткие слова, и затем к концу опять переходит к более длинным словам, вводя сложение 16 слов с 45 слогами в одно. Наряду с этим мы встречаем сознательную, довольно обильную аллитерацию; чтобы не смущать вас чуждыми звуками, укажу лишь на несколько примеров: [...]. От этих внешних приемов перейдем к содержанию; здесь мы сразу сталкиваемся при характеристике государя с типичным для индийского поэтического стиля приемом: индийские поэты любят сравнивать героев с горами, что и понятно,— гора своею массою импонирует, она господствует над окружающим, как герой, как царь над другими людьми; при этом выбираются особые горы, которые имеют в общем сознании свои отличительные свойства, в данном случае про царя сказано, что «сущность его подобна тому, что есть сущность гор Гималая, Меру и Мандара». Для всякого образованного индийца, а на таких рассчитывали надписи, это указание достаточно, чтобы связать его с определенными понятиями, всякий индеец думал, что Гималаи в недрах своих содержат сокровища, недаром мифология перенесла сюда местопребывание бога богатства Куберы; Меру — средоточие вселенной; Мандара — та гора, которую боги, добывая напиток бессмертия, употребили для пахтанья оксана, причем из океана вышла тогда и Лакшми, богиня счастья и удачи, специально царского счастья и удачи. То, что составитель надписи ограничился словами о сущности трех гор, показывает нам, что он рассчитывал быть понятным для всех читателей надписи, иначе он не употребил бы этих выражений.

Далее надпись говорит о том, что мужеством он был равен героям, длинная вереница которых перечисляется по именам, также как дается список имен царей, с которыми он сравнился блеском своим. Здесь автор не проявил более тонкого умения использовать знаменитые имена преданий намеками на отличительные свойства или подвиги их носителей, а ограничился простым перечнем имен. Говоря далее о воинских доблестях царя, автор надписи прибегает к приему, который мы затем постоянно встречаем у придворных поэтов: он заставляет принимать участие в битве, в которой побеждают царь, всевозможные сверхъестественные силы и божества.

Можно было бы указать еще на ряд приемов автора надписи, как опытного писателя, умеющего использовать свой поэтический язык, но и сказанного достаточно, чтобы выяснить, что мы имеем дело с произведением, возникшим в культурной среде, где изящная литература занимала уже видное место. На целом ряде примеров мы могли бы показать, что литературное и культурное развитие продолжалось непрерывно; до нас дошла еще и поэма крупнейшего индийского поэта, современника царя Каннишки, который жил в I или во II в. н. э., поэма, излагающая жизнь Будды и называющая себя техническим термином «поэма» — *кавия*, от того же поэта дошли до нас от-

рывки драмы, сохраненные нам песками Средней Азии³⁹. Непрерывность развития индийской культуры, на которую мы здесь указываем, можно было предположить и у скифов [саков], т. е. тех народов, которые в рассматриваемые столетия пытались покорять Индию и покоряли отдельные ее части, были настолько культурно ниже индийцев, что, естественно, всецело подчинялись индийской культуре и даже не делали попыток бороться с нею— настолько была для них очевидна польза восприятия, а не разрушения этой культуры.

Мы приблизились теперь к тому времени, когда, подобно тому как некогда Чандра Гупта, основатель династии Маурья, захватил сильною рукою власть для объединения страны, индийский государь положил основания могущественному государству и новой династии. Произошло это в первой четверти IV в. н. э., и царь, о котором мы говорим, по странной случайности тоже носил имя Чандра Гупта⁴⁰, он был женат на царевне, через которую получил владение старинною столицей Магадхи, о которой мы уже говорили и о которой приводили слова Мегасфена, Паталипутра около современной Патны. Чандра Гупта в отличие от своих отца и деда, которые, видимо, были мелкими князьками, принял титул «владыки царей», употреблявшийся обыкновенно лишь самодержавными государями, и основал новую эру в 320 г., которую принято называть эрою Гупта, как и всю династию Gupta. Его преемником был его воинственный и энергичный сын Самудра Гупта. От этого государя до нас дошла замечательная надпись второй половины IV в., которая является отчасти и поэтическим произведением немалого достоинства. Я не могу отказаться от того, чтобы привести вам перевод одного стиха, в котором в поразительно сжатой форме передается рассказ о важном политическом событии — выборе царем Чандра Гуптой царевича Самудра Гупты своим наследником и преемником, предпочтительно перед всеми другими царевичами. Стих, нами приводимый, составляет часть панегирика на Самудра Гупту:

«Благородный он», — с этими словами обнял его отец с содроганием от радости, проявившим его расположение, взглянул на него глазами, пораженными любовью и отягощенными слезами, и сказал ему: «Охраняй всю землю». Радостно вздохнули при этом придворные и с грустными лицами смотрели на царевича.

Целая картина нарисована одним стихом. Любопытно отметить, что надпись Чандра Гупты высечена на старинной колонне с надписью царя Ашоки, вырезанной на шесть почти столетий раньше. Эта колонна была впоследствии перенесена со своего первоначального места на то, которое она занимает теперь, одним из мусульманских государей.

Самудра Гупта был не только государь просвещенный, покровитель наук и искусств, но и сам был поэт и музыкант, по-

следнее обстоятельство подтверждается его монетами, на некоторых из которых он изображен играющим на лютне. Преемником своим он выбрал из числа многих своих сыновей способного и энергичного Чандра Гупту, которого принято называть в отличие от деда Чандра Гупта II и который носил прозвище Викрамадитья — «Солнце силы».

Есть основания думать, что именно к нему относятся многообразные легенды о таинственном царе Викрамадитье, любимом герое индийской народной сказки⁴¹, легенды и песни и время жизни которого все еще нельзя считать выясненным, если не отождествлять его с Чандрой Гуптой II. Царь этот продолжал завоевания отца и деда; он победил шаков и укрепил свою державу; свидетельства современников говорят о благоустроенных городах, о безопасности путей сообщения — одном из главных доказательств порядка и хорошего управления. На больших дорогах были дома для остановки путников, а в городах — странноприимные больницы, о которых современник китаец Фа Сянь⁴² говорит:

— Сюда приходят бедные или беспомощные больные, страдающие от самых разных недугов. О них заботятся и врачи и навещают их; пища и лекарства доставляются им соответственно потребностям. Так заботятся о них, и, когда они выздоравливают, они могут уйти.

Это сообщение принадлежит китайскому паломнику-буддисту, одному из тех многочисленных паломников, которые теперь являются в Индию — средоточие буддийской святости и учености. С воцарением династии Гупта и с необыкновенным развитием индийской культуры в это время мы видим наряду с национальным возрождением и, может быть, именно благодаря ему усиление сношений и с Западом, и Востоком. Это период наибольшего влияния Индии в Азии: мы видим, как это влияние захватывает Китай с Кореей и через них затем Японию, Индокитай, Индонезию, Тибет, Среднюю Азию, Персию. Закрытая в значительной мере в своей внутренней жизни Индия выходит на широкую мировую арену, и движущим началом этого культурного воздействия Индии является создание индийского духа — буддизм.

Мне представляется совершенно необходимым познакомить вас, хотя бы самым кратким образом, с этим распространением индийского влияния, хотя бы в некоторых странах и особенно в Китае, для того, чтобы вам стала наглядно ясна культурная мощь Индии, которая могла повлиять на такую, в общем, самобытную и яркую культуру, как китайская. Я все время имею в виду культуру духовную и потому примеры свои буду черпать по преимуществу из жизни отдельных людей, соединивших в себе элементы обеих культур, постараюсь говорить, где возможно, их словами, чтобы вы могли стать к ним по возможности ближе.

Когда буддизм проник в Китай, эту страну одной из величай-

ших мировых культур, он совершил чудо, он заставил людей, уверенных в своем превосходстве над миром, признать нечто выше себя. Это не было завоевание стран и диких народов более высокой культурой, это была победа величайшего религиозного творчества [...] * в соединении с глубочайшей моралью над [...] сильного и замечательного народа: мнивший себя выше всего мира, горделивый Китай смиренно склонил голову перед светом, шедшим для [...] из Индии. Сложны, конечно, те условия, которые позволили буддизму иметь такой поразительный успех вне Индии, их следует, очевидно, искать и в многогранности буддизма, отвечавшего самым разнообразным запросам, но, несомненно, и в том, что он нашел себе отклик в широких кругах последователей даосизма — учения о Пути, проповеданного, по преданию, великим Лао-цзы. Несмотря на постоянное соперничество, мы видим и тесную связь буддизма и даосизма.

Буддизм овладел Китаем [...] развития, которое на его родине, в Индии, было близко к его упадку. Стройная и величавая религиозно-философская система, разработанная [...] удивительно по глубине [...] выражению проповеди великого индийского учителя покорила и очаровала умы и сердца лучших людей того века; мы видим целые поколения выдающихся людей, всецело отдающих себя изучению, проповеди и распространению буддизма: Китай покрылся [...] монастырями, появилась громадная литература, переводная с санскритского [...] искусство, принесшее из Индии [...] эллинистического периода и воспоминания [...] Передней Азии и Ирана [...] самой Индии, породило могучее движение и в Китае, влияя и на форму, а особенно на содержание. Вереницею потянулись китайские паломники к буддийским святыням Индии, являясь могущественным двигателем культурного общения разнообразнейших стран и народов; эти паломники оставили нам ряд замечательнейших описаний своих путешествий, без которых многое в истории и географии Азии навсегда осталось бы нам непонятным. В нашу задачу не входит подробное рассмотрение перемены, которую буддизм внес в культуру Азии, и потому мы остановимся на этих китайских паломниках лишь с одной точки зрения, мы постараемся выбрать из их среды несколько образов, которые покажут нам, чем был китайский буддист-монах. Мы видели буддистов сперва в житейных образах личных учеников Будды, затем в более исторических фигурах следующих поколений индийских учителей буддизма, теперь мы увидим последователей Будды в Китае — ничто так не помогает понять сущность религии, как знание ее исповедников.

Мы имеем перед собой широкий выбор очень выдающихся или, во всяком случае, примечательных китайских буддистов, число которых особенно во время великой Танской династии

* Страницы 10—13 оригинала сильно пострадали от наводнения; смывые слова и фразы обозначены многоточием.

было весьма значительно, и биографический материал, которым мы располагаем, тоже весьма значителен. Мы остановимся подробнее на одном лице, одном из наиболее замечательных, если не наиболее замечательном учителе буддизма, имя которого, Сюан-Цзан⁴³, хорошо известно во всех странах так называемого северного буддизма и картины из путешествий которого или его портрет как паломника, несущего священные буддийские книги, вы можете встретить в кумирне каждого захолустного городка или на стенах пещерных храмов. Я имею в виду Сюан-Цзана, жившего в VII в. н. э., блестящем веке для буддизма в Китае. Для полноты мы коснемся затем и некоторых других китайских учителей, менее замечательных, но не менее характерных.

Сведения о Сюан-Цзане черпаются как из его биографии, так и из подробного описания его путешествия в Индию и обратно, одного из драгоценнейших памятников историко-географической литературы Азии.

Сюан-Цзан родился в образованной семье, и отец его много времени посвящал чтению. Мальчик, способный и умный, с детства отличался уже большою серьезностью и любовью к занятиям. Старший брат его сделался монахом и, видя раннюю зрелость Сюан-Цзана и приверженность к религии Будды, взял его к себе в монастырь, чтобы заняться с ним священными книгами. В монастыре Сюан-Цзан скоро выдвинулся своею ревностью к учению и набожностью и, несмотря на крайнюю молодость, был посвящен — ему было около 13 лет. Времена тогда, в начале VII в., в Китае были беспокойные, и вера, конечно, страдала во время этих междоусобиц — братьям пришлось переменить монастырь. Сюан-Цзан, верный своей ревности к учению Будды, умел заниматься среди всех этих волнений, работал сам и слушал всех выдающихся учителей. Но занятия эти не приносили ему удовлетворения, потому что, как говорит его жизнеописание, «когда он стал сравнивать слова учителей со священными книгами, то увидел в них крупные разногласия и не знал, кому следовать». Тогда он решил отправиться на запад — в Индию, страну Будды, чтобы у индийских ученых найти разрешение своим сомнениям, ибо целью жизни он поставил себе распространение святого закона в Китае, для этого надо было действительно знать закон. Тотчас же он, вместе с некоторыми другими монахами, подал на имя императора прошение о дозволении посетить западные страны для усовершенствования в учении Будды.

На прошение последовал отказ. Другие монахи успокоились на этом отказе, но Сюан-Цзан дал себе клятву не отступать. И вот он увидел знаменательный сон, который ободрил его: «Во сне он увидел волшебную гору Сумеру, состоит она из четырех драгоценностей и вздымается среди великого моря, величественная и блестящая. Хотел он взойти на ее вершину и не мог, потому что вокруг подножия горы ярились волны. Нигде

не было ни лодки, ни плота, но Сюан-Цзан мужественно бросился в пенящиеся волны. Внезапно под ногами его из волн вырос каменный лотос, и Сюан-Цзан почувствовал, что движется вместе с лотосом; внезапно лотос исчез — тут Сюан-Цзан очутился у подножия горы, такой высокой и крутой, что никак нельзя было взобраться на нее. И все-таки он напряг все свои силы, и в то же мгновение поднялся вихрь и вознес его на гору. И стал он тогда на вершине горы, и бросил взгляд во все стороны — вокруг него расстилалась всюду необозримая даль; как далеко хватал глаз, нигде не было препятствий его взорам. Радость неизъяснимая наполнила сердце Сюан-Цзана, и он проснулся».

В 629 г. двадцати шести лет от роду он пустился в дорогу. На каждом шагу являлись препятствия; за ним вдогонку послали людей, чтобы вернуть его. Пограничной страже был отдан приказ задержать его; проводник покинул его, на границе в него стреляли. Но ни на одну минуту решимость его не поколебалась: он шел за светом несравненного закона, которым хотел осветить свою родину на благо людей, и готов был скорее умереть в пути, чем вернуться. Страже, которая хотела задержать его, он ответил:

— Вы хотите задержать меня? Тогда лучше убейте, позволяю вам это, но знайте, Сюан-Цзан поклялся, что не сделает ни одного шага назад.

Теперь он вступил в безводную, песчаную Гоби, которую другой старинный паломник описал в немногих ярких словах: «Ни птицы не видно в воздухе, ни зверя на земле. Сколько ни вглядывайся в пустыню — не узнаешь, как перейти через нее, и единственный указатель пути по ней — то кости погибших здесь путников».

Страшные миражи — полчища демонов окружали его, но он все подвигался вперед, подкрепляя себя чтением священных книг о милосердном бодхисаттве Авалокитешваре⁴⁴, прибежище страждущих. Книгу эту он несколько лет перед тем получил в дар от нищего, покрытого отвратительными ранами, которого он приютил у себя в монастыре и обласкал. Вскоре положение его стало еще более трудным: мех с водою выпал из его утомленных рук, и вся вода вылилась; тут на короткое время не устояла его решимость, и он повернул лошадь назад к последней сторожевой башне; но отъехал он недалеко: громко заговорила совесть, и он опять поехал вперед, говоря себе:

— Лучше умереть, идя на запад, чем жить, вернувшись на восток.

А смерть действительно была близка: он ехал по совершенно безводной, песчаной пустыне — ночью ему казалось, будто злые духи зажигают вокруг него бесчисленные факелы, днем ветер подымал песок, который падал с неба, точно потоки дождя. Но крепкое верою сердце Сюан-Цзана не знало страха; жажда

мучила жестоко, он все двигался вперед — четыре ночи и пять дней ни одна капля воды не коснулась его иссохших уст, огонь жег его внутренности; обессиленный, он упал на песок и вознес тогда пламенную молитву милосердному Авалокитешваре:

«В путь отправляясь, Сюан-Цзан не ищет ни богатства, ни выгоды, не нужны ему хвала и слава. Единая цель его — найти высшее разумение и истинный закон, дабы распространить его среди людей. О бодхисаттва, тебе молюсь я, ибо ведаю, что милосердное сердце твое непрестанно тщится освободить все существа от горькой жизни. Внемли мне, не было страданий сильнее моих; неужели ты от них обратишь лик свой?»

Так молился он полночи, и вдруг повеял живительный ветерок и освежил тело его, и все члены его стали мягкими и гибкими, точно их коснулась свежая вода, потухшие глаза его снова узрели, и даже немощный конь его поднялся на ноги. Сон закрыл усталые глаза, и Сюан-Цзан заснул, но во сне он увидел духа, который говорил ему:

— Зачем спать, когда надо идти вперед?

Сюан-Цзан тотчас вскочил на ноги, двинулся в путь и вскоре увидел зеленую траву и озеро чистой прозрачной воды; всадник и конь напились и легли отдыхать. Много трудностей пришлось ему еще испытать на пути, много разных стран и государств прошел он, почти всюду встречали его как желанного гостя и пробовали удерживать, но Сюан-Цзан стремился все вперед, к заветной цели своих желаний — Индии.

Наконец, он вступает в священную для него землю. Здесь все на каждом шагу напоминает ему о жизни и подвигах великого учителя, который уже более чем за тысячелетие вошел в нирвану. И мы видим, что он, вдумчивый молодой ученый, критически проверявший слова своих наставников, вместе с тем и глубоко верующий буддист, умиляющийся каждому преданию о Будде, благоговейно посещающий все святыни, тщательно отмечающий в своих записках все рассказы о чудесах, какие ему приходится слышать во время паломничества, и те чудеса, которые он сам сподобился видеть. Одна из заметок особенно ярко передает нам то восторженно верующее настроение, которое испытывал Сюан-Цзан.

«В стране Нагарахары⁴⁵, на юго-запад от главного города, находится монастырь, близ него горный поток свергается водопадом с крутой горы. В отвесной скале у водопада пещера, к которой ведет узкая тропинка, скользкая от капающей со скалы воды; в пещере, по преданию, верующим являлась тень Будды. Сюан-Цзана отговаривали идти в пещеру, потому что и дорога была опасная, и в окрестностях поселились разбойники: за последние годы, говорили ему, многие из ходивших в пещеру не возвращались назад, и потому ее почти перестали посещать. Но Сюан-Цзан остался при своем решении, с трудом нашел себе проводника-старика и пошел к пещере. Когда они прошли уже

часть дороги, навстречу им вышли пять разбойников с мечами. Сюан-Цзан указал на свое монашеское одеяние и сказал, что идет увидеть тень Будды.

— Учитель,— спросили разбойники,— разве вы не слышали про разбойников этих мест?

— Разбойники — люди,— ответил Сюан-Цзан.— Я иду поклониться тени Будды и не убоюсь диких зверей на пути своем, а вас, конечно, и того менее — вы люди, и у вас есть сердце.

Тронутые его словами, разбойники пошли за ним, полные веры. Когда они все подошли к пещере, Сюан-Цзан заглянул в нее — там было темно и мрачно. Проводник сказал ему, что надобно войти в пещеру, дойти до восточной стены, потом отойти и смотреть на восток, так и явится тень. Сюан-Цзан поступил, как было указано, но ничего не увидел. С глубокою верою он положил тогда сто поклонов, но тени все не было видно. Горечь наполнила сердце его, и он зарыдал, упрекая себя в грехах. Затем начал читать молитвы и славословия, после каждого стиха кладя земные поклоны; он сделал их сто, когда увидел на стене небольшой свет величиною с чашу монаха, но свет скоро исчез. Полный радости и горя, Сюан-Цзан продолжал класть поклоны, и свет явился вновь, тогда восторг овладел им, и он поклялся, что не уйдет, пока не узрит тени Будды. Он положил уже двести поклонов, как вдруг вся пещера озарилась светом и на восточной стене появилась тень учителя, ослепительной белизны лик его сиял. Сюан-Цзан, восхищенный, взирал на несравненный образ. Тело Будды и платье его были желтовато-красные, и, начиная с колен, все тело ярко обозначалось на стене, низ же лotosного престола учителя был как бы в тумане. По бокам Будды и сзади стояли монахи и бодхисаттвы. Сюан-Цзан велел шести человекам, которые находились у входа в пещеру, принести огня, чтобы возжечь куренья. Когда принесли огонь, тень исчезла. Сюан-Цзан тотчас велел унести его, и тень вновь явилась. Из тех шести человек пятеро видели тень, а шестой ничего не увидел. Сюан-Цзан, прежде чем уйти, сделал приношение из цветов и курений и произнес славословие Будды. Тень исчезла, и Сюан-Цзан вышел из пещеры».

Перед нами рассказ о чуде верующего буддиста. Для того, кому пришлось посещать буддийские пещеры с их поразительно иногда реалистической скульптурой и росписью, этот рассказ чрезвычайно понятен — мне приходилось самому часто думать, что в пещере стоит буддийский монах, и, только взглядев-шись, убеждаться, что передо мною статуя. При этих условиях так понятно впечатление о чуде, особенно у верующего.

Посещая святыни, Сюан-Цзан не забывал и главной своей цели — разрешить свои сомнения в вопросах веры, слушая знаменитых учителей-монахов Индии; он никогда не забывал, что там, на далекой родине, многие люди ждут его возвращения со светом закона. Он занимался у многих учителей, но больше

и усерднее всего в знаменитом монастыре Наланда, средоточии тогдашней буддийской образованности. Наланда был не просто монастырь, а целый университет, где в дни Сюан-Цзана со ста кафедр десяти тысячам студентов читались лекции не только богословского, но и светского содержания: по литературе, грамматике, философии, логике, медицине и даже магии, вся эта многочисленная община сошлась сюда, в Индию, в этот монастырь со всех стран света и жила мирною, дружною семьею. Кельи, выходявшие на громадные внутренние дворы, были устроены так, чтобы жизнь каждого из братии была всегда на глазах у других; вообще основою всего была открытая жизнь: исповедь в грехах, для которой монахи собирались каждый месяц, происходила в присутствии братии, а в определенные сроки монахи, опять перед всеми, сообщали друг другу свои замечания о том, что им казалось дурным в поведении того или другого монаха. Устав монастырский был строгий, но, несмотря на многочисленные обязанности, монахи уделяли немало времени на занятия, и выдающиеся учителя всегда имели внимательных слушателей.

В Наланде Сюан-Цзан мог вполне удовлетворить своей жажде знания и занимался без усталости. Его глубокие познания упрочили за ним в монастыре славу выдающегося ученого, и многие уговаривали его остаться в Индии и не возвращаться в Китай, который высокообразованным индийцам казался совершенно дикою странюю. Но Сюан-Цзан твердо помнил, что не для себя предпринял он долгое и опасное путешествие, а ради распространения святого закона на родине, где народ погряз во тьме невежества. Собрав возможно большее число священных рукописей и предметов, Сюан-Цзан вернулся в Китай, где был восторженно встречен правительством и народом. Теперь, после посещения святых для него мест и приобретения глубокого знания священного закона, для Сюан-Цзана настало время приступить к исполнению заветной цели его жизни: распространению и утверждению учения Будды в Китае. И вот он стал учить и проповедовать, приобретая все новых и новых учеников, которые разносили проповедь великого индийского отшельника по градам и весям своего обширного отечества, но больше всего Сюан-Цзан обратил внимание на переводы священных книг — переводами он занимался до самой своей смерти, испытывая высокое наслаждение от этих занятий, сознавая, что после его смерти книги эти будут продолжать дело, которому он посвятил свою жизнь. Годы, однако, шли, и Сюан-Цзан почувствовал, что близка его кончина, а работа еще не завершена, тогда он еще усиленнее стал заниматься, постоянно ободряя своих сотрудников.

Перед самой смертью он сделал последние распоряжения: хоронить его надлежало просто, тело надо было завернуть в циновку и похоронить где-нибудь в тихой долине, вдали от лю-

дей, чтобы, сказал он, «нечистое тело его было от них по возможности удалено». Он высказал пожелание, чтобы все добро, какое он мог сделать в жизни, послужило на благо другим людям и чтобы в каждом следующем перерождении он был бы исполнен рвения к святому учению и мог бы, наконец, достигнуть высшего разумения. Попрощавшись с окружающими, он медленно угас, оплакиваемый всеми. (Так умирали буддийские монахи в дни Сюан-Цзана, и так, мы имеем тому много свидетельств, они умирают и теперь.) Великий индийский учитель учил своих учеников и жить, и умирать, и всюду, куда проникло его учение, ученики его выучивали этот труднейший для человека урок.

За Сюан-Цзаном утвердилось название «великого Танского учителя», и его замечательные труды по буддизму, основанные на прекрасном знании санскритских оригиналов, комментарии, составленные им и его школою, являются определенной эпохой в истории позднейшего буддизма и помогают нам теперь понять и буддизм вообще. Таких совершенно исключительных людей, как Сюан-Цзан, было, конечно, немного среди китайских монахов, но в той длинной веренице паломников, которые, как стая перелетных птиц летит в благодатные края, направлялись в Индию, было немало замечательных и редкостных людей, и то, что сохранили нам о них их собственные писания, и то, что писали о них другие, вызывает в нас глубокое уважение к ним и трогает нас бессознательно возвышенностью жертв, принесенных на алтарь веры, которая для них была всем.

В V в. мы видим Фа Сяня, который оставил нам первое более подробное описание пути из Китая в Индию, куда он проник в царствование Чандра Гупты II. Его рассказ останавливается главным образом на святынях и передает много трогательных местных и общераспространенных сказаний. Так, в царстве Пурушапура, современном Пешаваре, хранилась чаша Будды, и Фа Сянь описывает чудо с чашей: «Когда бедные сыплют в чашу цветы, то достаточно им бросить несколько цветков, чтобы чаша наполнилась, но когда ее хотят заполнить богатые, то они не могут этого сделать, даже бросая сотни, тысячи, десятки тысяч, море цветов».

В Санкашья, близ Каноджа, находится, по указанию Фа Сяня, сто маленьких ступ, которые можно пересчитывать целый день, и все-таки не узнаешь их точного числа. Если упорствовать в желании узнать точное число, можно приставить к каждой ступе по человеку и затем подсчитать [...]*, будет ли их мало или много, не добьешься настоящего числа. [Я видел две такие группы по сто ступ каждая [...] (с одною) посередине, обе группы находились в Турфане в Западном Китае и принадлежат

* Страницы 24—28 оригинала сильно пострадали от наводнения (1924 г.— И. С.); смытые слова и фразы отмечены многоточием.— (И. К.). Мы посчитали необходимым заключить этот материал в квадратные скобки (И. С.).

глубокой старине, так как находившиеся в [...] там с ними не произошло чуда, о котором говорит Фа Сянь, но что оно возможно, доказывать то, что [...]ских путешественников, посетивших Пурушапур, нашли там 80 ступ вместо 100.

Особенно обильны легенды (о Будде и его деяниях) в Индии, и тут мы видим, до какой степени в уме и сердце верующего буддиста, даже ученого,— в Фа Сянь, несомненно, им был и искал священные книги, и учился санскриту для понимания подлинников — чисто религиозная сторона буддизма и образ Учителя тесно сплелись с философской стороной учения. Мы [...] заметили эту черту [...] (не только у него), есть она у его предшественника [...] монахов действовала на окружающих не менее сильно, чем знания и проповедь, читая их жизни, [...] понимаешь, чем и как буддизм настолько [...] дел лучшими людьми гордого своим культурным превосходством над другими народами Китая.

В конце книги Фа Сяня есть послесловие неизвестного автора, говорящее: «Я потому попросил его сообщить подробности, и он отвечал охотно и правдиво. Я убедил его рассказать подробно то, чего он коснулся сперва вкратце, и он рассказал по порядку с начала и до конца; он сказал: „Когда я вглядываюсь теперь в то, что перетерпел, сердце мое невольно содрогается и я обливаюсь потом. Я поборол опасность и прошел через самые опасные места, не думая о себе и не жалея себя, потому что я имел определенную цель и думал прямо и просто-душно только о том, чтобы как можно лучше выполнить свою задачу. Таким образом, я подвергал жизнь свою опасностям, где смерть казалась неизбежной, и то только лишь потому, что смог исполнить хотя бы десятитысячную часть того, на что я надеялся“. Слова эти взволновали меня, и я подумал: „Этот человек из тех, которых видели с древнейших времен и до наших дней. С тех пор как Великое Учение потекло на Восток, не было человека, который бы сравнялся с Фа Сянем в забвении себя[...] Отныне я знаю, что чистосердечие преодолевает все препятствия, как бы велики они ни были, и что сила воли добивается того, к чему стремится. Не происходит ли это достижение от пренебрежения тем, что обычно считается важным, и от признания существенным того, о чем обыкновенно забывают“». В VII в. буддийский монах и путешественник И-цзин, написавший на основании личных наблюдений книгу о (странствиях в) Индии и в Индонезии в его время, написал и книгу, заключающую в себе заметки о 60 китайских паломниках в Индию, принадлежавших к его поколению; эта книга любопытна тем, что она поставила себе целью сохранить в памяти грядущих поколений скромные образы тех, кто, не жалея жизни, увлеченные пламенной верой, шли в Индию, чтобы духовно связать свою родину с работами великого учителя и проповеданного им учения [...] Часть из них не вернулась [...] (и пропала) на чужбине в без-

вестных могилах. От некоторых сохранились только приписки [...] единственная память о их существовании [...] И-цзин [...] пишет свою книгу о паломниках, я читаю то же чувство, которое испытал и я, когда разбирал на стенах старинных пещер близ Дун-хуана в далекой пустыне [...] монаха старых времен: точно живого видишь перед собою этого человека, от которого [...] Многие гибли от болезней, от трудностей [...] пути, но другие умирали жертвами долга, поступая [...] об одном из них рассказывается: он ехал по морю, когда налетела буря, и корабль стал тонуть, бросились в лодку, и все хотели в нее попасть, капитан, который был буддист, крикнул:

— Учитель, садитесь скорее.

Но монах сказал:

— Сажайте других, я остаюсь.

«Причину [...] говорит И-цзин, было, что, пренебрегая своей жизнью на благо другим, повинешься велениям учения, забывая о себе для спасения людей, поступаешь, как Будда». Он сложил молитвенно руки и, обратив лицо на Запад, стал молиться Будде Амитабхе; пока он молился, корабль погрузился в воду, слова молитвы замолкли, и монах умер. Недаром учил Будда своих учеников никогда не бояться смерти.

Можно было бы еще много сказать о воздействии Индии на Китай именно в те столетия, которых мы касаемся, но это вывело бы нас далеко за пределы той скромной задачи, которую я поставил себе сейчас,— указать на влияние Индии на Китай как на показатель значения индийской культуры. Те образы паломников-китайцев, которые я провел перед вами, говорят нам ясно, что люди эти были проникнуты индийскими, специально буддийскими идеями и что на них всецело отразилась индийская культура. Следующий раз я постараюсь показать влияние Индии на Запад и Север, т. е. на Персию и Среднюю Азию, все с той же целью выявить перед вами силу и значение индийской духовной культуры.

Лекция VI

Мы видели, как глубоко откликнулся Китай на проповедь буддизма, как он нашел в нем нечто вполне ему понятное и родственное. Лучшим доказательством этого духовного родства является существование целого ряда выдающихся буддийских учителей из китайцев и создание обширной самостоятельной литературы на китайском языке. То же явление произошло потом и в Японии, когда она приняла впоследствии буддизм, и в Корее, также и на Цейлоне, и в Индокитае, и Тибете, и Монголии, и отчасти и в Индонезии, которая, однако, почти не проявила самостоятельного религиозного творчества в области буддизма, всецело подчинившись индийскому влиянию. Средняя Азия тоже

дала учителей буддизма и приняла его и многие элементы индийской культуры, которые жили здесь столетия, пока политические бури и особенно появление ислама не изгнали окончательно буддизм, а в Восточном Туркестане вместе с ним и культуру и цивилизацию, и повергли страну в то полудикое состояние, в котором она живет еще и теперь.

Таким образом, для нас постепенно очерчиваются границы громадного буддийского мира того времени, а значит, и сфера распространения индийской культуры. Но распространение это в известной мере было еще значительно больше, ибо оно простиралось и на Запад, только здесь это влияние носило другой характер, это не было взаимопроникновение культур, родственных по духу,— мы ведь видели, что Китай, воспринимая, перерабатывал восприятие и проникался им, связывая китайское с индийским. Иначе стояло дело на Западе. Здесь была своя, совершенно чуждая индийской культуре — переднеазиатская, в широкой мере семитическая и иранская с зороастризмом, одной из самых, если так можно выразиться, трезвых земных религий, уступающей в этом отношении лишь одному исламу. Эта часть Востока была по духу ближе к Западу, чем к Индии и Китаю, она подверглась сильному влиянию Греции, самой яркой представительницы западной культуры. Здесь коренились и еврейство, и зороастризм, и христианство, и ислам, все четыре религии характерны своей исключительностью и в значительной мере нетерпимостью, ибо меч Востока сопровождал их распространение.

У нас, конечно, есть немало свидетельств тому, что буддизм проникал и в эту среду, но, естественно, что эти монотеистические религии, так как зороастризм, несмотря на свой своеобразный дуализм, по существу, тоже монотеистичен, не могли проникнуться буддийскими идеями, не отказавшись от самой своей сущности. Разница между общим мировоззрением Индии и Дальнего Востока, пронизанного индийской культурой, с одной стороны, и Передним Востоком, получившим уже многое от Греции и ранее от Египта и вообще более связанным с средиземноморской культурой, была настолько велика, что влияние Индии выразилось в совершенно иных формах и именно осталось только в пределах того, что мы ограничительно называем влиянием, а не проникновением. Чем сознательнее и углубленнее мы изучаем историю Востока, тем для нас все становится яснее, что старое упрощенное деление на Восток и Запад не может уже нас удовлетворять, что мы должны производить иные деления и что в самом Востоке это деление ясно намечается. С одной стороны, вся Передняя Азия и Египет, примыкающие к средиземноморской культуре, среди которых являются еврейство, зороастризм и христианство, с другой — индийский мир с Дальним Востоком. При этом переходным звеном является иранский мир, тесно примыкающий к переднеазиатскому миру,

но и во многом связанный с Индией. Эту роль переходного звена, которую между двумя мирами Востока играет Иран, в Европе, по нашему мнению, играет Россия — переходное звено между Западом и Востоком, причем она все же более Запад, чем Восток, как и Иран ближе к Западу.

Повторяю, влияние Индии в рассматриваемый нами период расцвета ее культуры было велико и на Западе, специально в Персии, и я об этом скажу далее, но так велика была разница по существу между Индией и западной частью Азии, что то глубокое понимание, которое мы видели в Китае, было немыслимо здесь. Чтобы вам это стало вполне ясным, я остановлюсь подробно на одном крупном представителе переднеазиатского мира, который хотя и жил значительно позднее занимающего нас времени, но является настолько ярким и глубоким выразителем этого «западно-восточного» мира, что не могу лучше сделать, как говорить вам его словами. Я имею в виду арабского астронома иранского происхождения Аль-Бируни и его замечательное сочинение об Индии под заглавием «Точное изложение индийских представлений, как удобопринимаемых, так и отвергаемых разумом».

Аль-Бируни родился в Хорезме, современном Хивинском ханстве, в 972/3 г., жил долго в Газне, в современном Афганистане, кончил там свою книгу об Индии в 1030 г.; умер он около 1048 г. Он занимался с особенною любовью науками математическими, астрономией, хронологией, физической географией и притом вполне бескорыстно, отвергая царские подарки за посвящение своих сочинений. Для того чтобы вам было вполне понятно, почему я останавливаюсь именно на Бируни и придаю такое значение его словам о различии между индийским миром и миром ислама, я предпущу словам Бируни его характеристику, сделанную одним из лучших знатоков ислама вообще и арабско-персидского мира в частности, моим незабвенным учителем бароном В. Р. Розеном.

«Своеобразная культура Индии, без сомнения, привлекала внимание нашего автора еще раньше его переселения в Газну, и он, во всяком случае, успел исследовать все, что только существовало тогда в арабской и персидской литературе по этой части. Но для его пытливого ума все это, конечно, должно было казаться совершенно ничтожным, и вот этот мусульманин начала XI в., этот уроженец хивинского ханства принимается на 45-м году жизни за изучение санскритского языка с целью составить себе действительно точное и верное представление об индийской цивилизации. Но и этого мало: изучив индийскую культуру, он, не довольствуясь достигнутой им возможностью просвещать мусульманский мир путем многочисленных переводов с санскритского языка на арабский, пожелал также содействовать распространению среди индийцев здравых научных понятий и с этой целью перевел санскритскими стихами „Элемен-

ты“ Эвклида, „Алмагест“ Птолемея и один свой трактат об астрологии».

Работа эта, замечает барон Розен, конечно, могла быть произведена лишь при помощи индийских ученых-пандитов, но и с этою оговоркою «подвиг, совершенный Бируни, изумителен и требовал железной воли, страшной усидчивости и громадного такта. Не забудем, что Бируни приходилось преодолевать не только обыкновенное естественное нежелание индийцев посвящать нечистого варвара в тайны своей мудрости, но и усугубленное отвращение, которое они должны были питать к мусульманину, единоверцу, и вдобавок слуге того самого султана Махмуда, который разгромил всю Северную Индию неслыханным дотоле образом, так что несчастные ее обитатели стали, по выражению самого же Бируни, „притчей во языцех и пылинками, рассыпанными по воздуху“, который стер с лица земли их священнейших идолов и самые науки их в завоеванных областях уничтожил дотла, так что они должны были искать убежища в Бенаресе и Кашмире, недоступных свирепому завоевателю». Бируни преодолел все эти препятствия.

«Причиною этого успеха были главным образом личные качества великого человека. Его искренняя жажда знания, его беспристрастная оценка сообщаемых ему фактов, его пламенное желание делиться своими знаниями с индийцами, конечно, должны были открыть ему до известной степени сердца гордых своею таинственною мудростью — единственным оставленным им поневоле достоянием — брахманов, но тут играли роль еще и некоторые особые обстоятельства. Восток всегда относился с безусловным уважением к науке и ее представителям — он только придает слову „наука“ несколько другое значение, чем мы, более узкое, с одной стороны, более возвышенное — с другой. Он не признает человеком науки того, кто разроет курганы, спишет надписи, — это кладоискатель, ниже того, кто явится с целой свитой вооруженных с ног до головы людей со всякого рода подозрительными инструментами и с караванами навьюченных животных, — это предвестник иноземного завоевания или, в лучшем случае, купец, но он непременно почтит высшим своим титулом „мужа науки“ скромного странника, ищущего света истины в беседах о „божественных“ предметах, избегающего общества „великих мира сего“ и помышляющего только о „познавании“ божества, путем ли созерцания и укрощения страстей или путем изучения богооткровенных книг. Таким истинным „мужем науки“ наш автор, очевидно, казался своим учителям — индийцам, если они считали возможным посвящать его в тайны своего священного языка и своих верований...» «Много ему, конечно, помогали его астрономические и астрологические знания: на этой до известной степени нейтральной почве сближение ученика с учителями продолжалось так успешно, что оно в конце концов завершилось не только полным доверием индий-

цев, но и формальным признанием с их стороны превосходства Бируни в некоторых специальных отраслях науки, выразившимся в наивном утверждении, что он свои астрономические сведения заимствовал у неизвестного им индийского мудреца, которого имя они неоднократно просили указать.

Бируни был, как мы видели, специалист по математическим наукам. Несмотря на количественную незначительность тогдашней „специальной“ литературы сравнительно с теми размерами, до которых разрослась научная производительность в наше время, мы все-таки должны признать, что и тогда уже такая специальность, как астрономия или математика, должна была поглотить все внимание, все время и все силы обыкновенного среднего человека и если мы примем во внимание, какую массу времени тогда тратили ученые на переписывание книг, на сличение плохих копий с оригиналами или на крайне трудное восстановление, путем тяжелого умственного труда, смысла в плохих копиях, когда не было хороших списков, то мы можем смело утверждать, что условия, в которых находился „специалист“ в то время, в сущности, были те же самые, в каких он находится теперь. И, став на такую точку зрения, мы опять должны будем признать в нашем авторе научную силу самого высшего разбора, когда мы убедимся, как широко он понял свою задачу и как добросовестно он ее исполнил.

Его „специальность“, конечно, должна была отразиться в его книге: мы видим, что добрая ее половина посвящена именно астрономическим и хронологическим изысканиям. Но „специальные“ вкусы Бируни не лишили его, как это бывает сплошь да рядом, способности видеть и понимать значение того, что в эту специальность не входит. Он превосходно понимает, что не астрономическими одними воззрениями живет народ, что для правильной оценки его надо идти дальше и исследовать весь его быт и все проявления его духовной жизни. И вот он с одинаковой любовью исследует теоретическую сторону индийской религии, ее отвлеченные представления о божестве и практическую ее сторону, обряды, культ; он ясно изображает особенности индийского общественного строя и отчетливо понимает все значение его для духовной жизни народа. Он тщательно собирает и сообщает нам все доступные ему сведения о литературе индийской, религиозной, философской, поэтической, юридической, астрономической, астрологической, математической; он не забывает при этом указать на внешнюю сторону, т. е. на материал, на котором и которым книги пишутся, на форму литературных произведений и на форму и на условия их сохранения и передачи.

Он описывает нравы и обычаи индийцев и дает подробный географический обзор Индии, и везде, о чем бы он ни говорил, он же остается тем же хладнокровным, гуманным, критическим наблюдателем, отделяющим грубые, конкретные представления

толпы от лежащих в основании их возвышенных, отвлеченных идей». Вот его подлинные слова: «Верования образованных и необразованных людей разнятся у всех народов; ибо первые стремятся понять отвлеченные идеи и определить общие принципы, тогда как вторые не идут дальше воспринимаемого чувствами, удовлетворяясь выводами и не заботясь о подробностях, особенно в вопросах религии и права, по отношению к которым мнения и интересы разделяются». Мы видим Бируни освещающим и объясняющим наблюдаемые им явления искусными параллелями, взятыми из жизни других культурных народов древнего и нового мира, проверяющим приводимые им сведения и оценивающим их значение беспристрастно и осторожно, не увлекаясь симпатиями и антипатиями, не удивляясь кажущейся дикости и не восторгаясь через меру кажущейся глубиной и возвышенностью.

Чтобы вполне оценить все величие такого явления, мы должны перенестись мыслью в современную Бируни Европу. Византийская империя, с одной стороны, Италия и Испания — с другой, жили бок о бок с такой же чуждой им цивилизацией, какой была индийская для мусульманина. Изучение ее, казалось бы, должно было представлять как для Византии, так и для Италии и Испании большой животрепещущий интерес. Убеждение, что в некоторых отношениях эта иноверческая и инопородная культура стояла выше тогдашней христианской, было, несомненно, распространено между передовыми людьми Европы; особенных препятствий при посещении мусульманских стран и изучении мусульманской цивилизации не было благодаря постоянным сношениям, торговым и политическим связям и массе живших в этих странах христиан. И тем не менее мы ничего подобного подвигу Бируни не видим в средневековой Европе. Ездили, правда, отдельные личности к «маврам» в Испанию, чтобы поучиться математике, медицине, алхимии или астрономии; переводили, правда, разные арабские сочинения по этим наукам на латинский язык, но мы не имеем никаких доказательств, чтобы кто-нибудь из этих лиц действительно изучал серьезно арабский язык — переводы делались при посредстве услужливых евреев, — не говоря уже о каких-либо попытках изучать всю мусульманскую культуру и проникать в ее сущность без предвзятых мыслей [...]. Таких попыток и не могло быть, ибо тогдашняя Европа была совершенно неспособна относиться беспристрастно к чужой вере, к чужой культуре, к чужой расе. (Только спустя почти два столетия мы находим в Европе величавую фигуру Фридриха II Гогенштауфена, который имеет некоторое право быть поставленным рядом с Бируни, но, если взвесить все условия и обстоятельства, мы все-таки должны будем признать превосходство хивинского астронома над венценосным германо-итальянским философом.)

Труд Бируни об Индии «это — памятник, единственный в сво-

ем роде, и равного ему нет во всей древней и средневековой научной литературе Запада и Востока. От него веет духом критики беспристрастной, вполне свободной от религиозных, расовых, национальных или кастовых предрассудков и предубеждений, критики осторожной и осмотрительной, блистательно владеющей самым могущественным орудием новой науки, т. е. сравнительным методом, критики, ясно понимающей пределы знания и предпочитающей молчание выводам, построенным на недостаточно многочисленных или недостаточно проверенных фактах, от него веет шириною взглядов поистине поразительною — одним словом, веет духом настоящей науки в современном смысле слова. В нем, далее, слышится еще и душа, жаждущая истины и алчущая правды, ставящая правду выше всего — Бируни сурово осуждает тех, кто не смеет признаться в своем неведении честным „я не знаю“, — и стремящаяся к истине неуклонно и неустанно, душа, способная много прощать, потому что она многое понимает, но вместе с тем свободная от мечтательного идеализма и ясно сознающая, как далеко „толпа“ всегда и везде была, есть и будет от идеала и как мало число избранных, приближающихся, хотя бы в некоторой степени, к нему потому лишь, что они к нему стремятся всем мышлением своим. А что такое произведение могло явиться в то время, когда явилось, что такой автор мог выйти из той среды, из которой он вышел, что такой памятник мог быть написан на том языке, на котором он был написан, — вот в чем заключается громадный общеисторический интерес бируниевой Индии...».

Подробная и тщательная характеристика Аль-Бируни и его замечательного труда, составленная одним из лучших знатоков культуры ислама, показала вам, надеюсь с достаточной убедительностью, что я имею основания для выбора именно Бируни, как исключительно авторитетного источника, показывающего нам с редкой убедительностью непроходимую пропасть между мирозерцанием индийца и мирозерцанием человека Передней Азии. Бируни, человек редких знаний, исключительной правдивости и беспристрастия, заслуживает особого внимания и доверия. Вот что он говорит в самом начале своей книги, давая характеристику индийцев.

«Ранее, чем перейти к изложению, мы должны составить себе надлежащее представление о том, что делает столь трудным проникновение в сущность всего, что касается Индии. Знание этих трудностей послужит или к облегчению нашей работы, или к извинению наших недостатков. Ибо читатель должен постоянно думать о том, что индийцы вполне отличаются от нас во всем, причем многое кажется сложным и темным, что было бы вполне ясным, если бы между нами было больше общения. Препяды, отделяющие мусульман и индийцев друг от друга, зиждутся на разных основаниях.

Во-первых, они отличаются от нас во всем, что у других народов общее. Здесь мы прежде всего говорим о языке, хотя разница в языке есть и у других народов. Если хочешь преодолеть трудность изучения их языка (т. е. санскрита), то это окажется нелегким, ибо язык их отличается огромным богатством в словах и в формах, отчасти подобно арабскому, причем один и тот же предмет называется разными именами, первоначальными и производными, а, с другой стороны, одно и то же слово употребляется для обозначения многих предметов; чтобы их понять надлежащим образом, они должны быть отличены один от другого разными определительными эпитетами. Ибо никто не может разобраться в различных значениях одного и того же слова, если не понимает всего предложения, в котором оно встречается, и не знает отношения его к последующей и предыдущей части всего предложения.

Индийцы, подобно другим народам, гордятся этим громадным богатством своего языка, которое, в сущности, является недостатком. Далее, язык разделяется на заброшенное простонародное наречие, употребляемое только простым народом, и классическое, употребляемое лишь высшими и образованными классами; оно весьма тщательно отделяется и подчинено правилам флексий и этимологии, а также и тонкостям грамматики и риторики. К тому же многие звуки, из которых состоит язык, и не тождественны с звуками арабскими и персидскими, и даже ничем не похожи. Наш язык с трудом мог бы произнести их правильно, наши уши, слыша их, не могли бы отличить их от сходных звуков, мы не могли бы записать их нашими буквами. Поэтому необыкновенно трудно выразить индийское слово нашим письмом, ибо для того, чтобы установить его произношение, мы должны изменить наши знаки... Мы иногда записывали слово из уст индийцев, самым тщательным образом стараясь установить его произношение, но когда мы затем, в свою очередь, повторяли это слово, то индийцы с трудом узнавали его. Как и в других иностранных языках, так и в санскрите два или более согласных могут следовать один за другим без промежуточного гласного, в то время как по нашей персидской грамматической системе такие согласные сопровождаются скрытым гласным. Так как большая часть санскритских слов и имен начинается такими согласными без гласных, то нам очень трудно произносить. Кроме того, санскритские научные книги составлены в разных любимых размерах, что делается с целью сохранить книги так, как они были написаны, имея в виду, что тексты легко портятся добавлениями и пропусками. Делается это для облегчения заучивания наизусть, ибо индийцы признают каноническим то, что заучивается наизусть, а не то, что записывается. Между тем хорошо известно, что во всех стихотворных произведениях много туманной и искусственной фразеологии, которая имеет единственной целью выполнить размер и служит

своего рода заплатою, чем вызывается известное многословие. Это такая одна из причин, почему одно слово имеет иногда одно значение, а иногда другое. Из всего этого явствует, что метрическая форма литературных произведений является одной из причин, делающих изучение санскритской литературы столь трудным».

Как мы видим, Бируни, говоря о преградах, мешающих мусульманину понимать индийца, поставил на первое место язык индийцев санскрит. Это заявление знаменитого ученого не должно нас удивлять, ибо вы, может быть, припомните, что, когда я называл элементы, объединяющие в индийскую культуру народы Индии и вместе с тем обособляющие ее от других культур, я отвел выдающееся место санскриту. Изучение истории индийской культуры привело нас к тому же, что так тонко почувствовал в XI в. арабско-персидский ученый. Продолжая затем перечисление преград между индийцами и мусульманами, Бируни продолжает: «Во-вторых, они совершенно отличаются от нас своею верою, так как мы ничему не верим из того, во что верят они и наоборот. В общем, они очень мало спорят о богословских предметах между собою; в крайнем случае они спорят словами, но никогда они не отдадут душу или тело или собственность в религиозном споре. Напротив того, весь их фанатизм направлен против тех, кто не принадлежит к ним,— против всех иностранцев. Они называют их „млеччха“, т. е. нечистью, и не позволяют иметь какие бы то ни было сношения с ними, будь то браки или другие родственные сочетания или же совместную еду, питье, сидение, ибо таким путем они полагают, что подвергаются осквернению. Они считают нечистым все, что коснется огня или воды чужестранца, между тем никакое хозяйство не может без них существовать. Кроме того, они никогда не жалеют, чтобы предмет, раз оскверненный, был бы очищен и тем возвращен к употреблению, так как обычно, если кто-нибудь или что-нибудь стало нечистым, он или оно стремились вернуться к состоянию чистоты. Им не позволено принимать кого-либо, кто не принадлежит к ним, даже если б он стремился к этому или был склонен принять их веру. Это делает всякое соединение с ними невозможным и создает глубочайшую пропасть между ними и нами».

Рассматривая вторую преграду, указываемую Бируни, мы прежде всего замечаем, что она относится к небуддийской Индии, и действительно, во время Бируни буддизм следует считать угасшим в Индии, так как уже в XI в. он почти вымирал, во всяком случае потерял вполне свое прежнее значение. Мы видим затем, что Бируни дает нам воочию пример того, как трудно было даже такому исключительному человеку, как он, понять индийцев; действительно, он говорит о громадном различии в религии, а приводит как доказательство то, что лишь в известной мере относится к религии. Ведь Бируни явно говорит

о кастовом обособлении, и иностранец потому так нечист, что он стоит совершенно вне каст, за пределами самой низшей касты. Потом Бируни указывает на недостаточное как будто рвение индийцев в деле веры и не замечает, что он, в сущности, отмечает известную нам черту — индийскую веротерпимость. Что индийцы умели умереть за веру с не меньшим геройством, чем другие народы, а, может быть, даже с большим, об этом Бируни здесь просто забыл, ибо он не мог не знать того, что происходило при кровавых походах его государя Махмуда Газневида в Индию, походах, которые за их жестокость Бируни порицал. Но если Бируни и сделал известную ошибку, соединив религию с кастовым началом, которое он хорошо знал, то он, по существу, проявил глубокое и тонкое понимание особенностей Индии, ибо, как вы припомните, кастовое начало, несомненно, является одним из столпов индийского объединения вместе с тем и отмежевания Индии от других стран.

Бируни продолжает: «В-третьих, во всех нравах и обычаях они так отличаются от нас, что даже пугают своих детей нами, нашей одеждою, нашими обычаями и говорят, что мы чертово отродье и что делаем противоположное всему, что хорошо и прилично. Правда, приходится признаться, чтобы быть справедливым, что подобное принижение иностранцев не только существует между нами и индийцами, но обычно между всеми народами по отношению одного к другому». Бируни далее, не вполне в данном случае в соответствии с исторической действительностью, указывает, что Иран и Передняя Азия до Сирии были буддийскими, а потом уже буддизм был изгнан зороастризмом обратно на Восток, благодаря чему у буддистов создавалась вражда к Персии. Далее Бируни говорит о появлении ислама и о его походах, которые поселили глубокую ненависть к мусульманам у индийцев. Особенно в этом отношении много сделали кровавые походы Махмуда Газневида. Бируни указывает, что индийской образованности и науке пришлось скрыться в глубь страны и в Кашмир и «здесь, говорит он, антагонизм между индийцами и иностранцами питается все более и более из источников политических и религиозных». Это четвертая преграда.

«В-пятых,— говорит Бируни,— есть еще другие причины, упоминание о которых звучит сатирою,— национальные индийские черты, глубоко в них укоренившиеся, очевидные для всех. Мы можем сказать одно, безумство — болезнь, от которой нет лекарства, а индийцы воображают, что нет страны, равной их стране, нет народа, равного их народу, нет царей, нет веры, нет науки, равных их царям, их вере, их науке. Они надменны, безумно тщеславны, самонадеянны. По природе своей они скупы в сообщении того, что знают, и они всячески стараются скрыть свои знания от своих же людей, раз они другой касты, тем более, разумеется, от иностранцев. По их представлению, нет

на земле страны, нет людей таких, как их племя, и нет на свете ни одного создания, которое бы обладало знаниями или наукой, кроме них. Их высокомерие таково, что, если вы им скажете про науку или про ученого в Хоросане или Персиде, они сочтут вас за невежду или лжеца. Если бы они странствовали и смешивались с другими народами, то они скоро переменили бы мнение, ибо их предки не были столь узки, как современное поколение. Один из их ученых, Брахмагупта, в одном месте сказал, приглашая народ чтить брахманов: „Греки, хотя и не чистые, должны быть почитаемы, ибо они были обучены наукам и в этом превзошли других. Что же после этого нам сказать о брахмане, если он соединяет с чистотой высоту науки?“ В прежнее время индийцы признавали, что греками больше сделано для успеха науки, чем ими. Но уже из этого места у Брахмагупты вы видите, до чего он был заражен самовосхвалением, придавая себе в то же время вид, что воздаст должное другим. Таково положение дел в Индии. Для меня было чрезвычайно трудно вработаться в мой предмет, хотя я и очень люблю его, в чем я стою совсем одиноко в свое время; я не жалею ни трудов, ни денег на соби́рание санскритских книг из мест, где я мог предполагать, что они найдутся, и выписывал даже из весьма отдаленных мест индийских ученых, которые понимали эти книги и могли учить меня. Какой ученый имеет те возможности для изучения этого предмета, какие имею я?».

Далее Бируни говорит о своем намерении для лучшего понимания дела сравнивать мнение греческих ученых с индийскими. Восхваляя Сократа, Бируни говорит: «У индийцев не было подобных людей, способных и желавших довести науку до классического совершенства. Поэтому по большей части вы находите, что даже так называемые научные теоремы индийцев находятся в состоянии совершенной путаницы, лишены логического порядка и в конечном результате всегда смешаны с глупыми представлениями толпы: огромные числа, огромные промежутки времени, всякого рода религиозные догматы, по отношению к которым народное верование не допускает сомнений. Потому у индийцев преобладает обычай».

Ясно, что, когда Бируни говорит об исключительности и высокомерии индийца, он, в сущности, имеет в виду брахманов с их невероятной гордыней, и тут Бируни выдвинул третий из столпов Индии и его движущую силу — брахманство. Мы могли убедиться, что он вполне верно определил основы индийской культуры, но вместе с тем не скрыл от нас того, что, несмотря на все попытки проникнуть в существо Индии, ему это не удалось. Причин тому, конечно, много, но одна из них особенно важна — необыкновенное богатство и сложность индийской культуры, где каждая дисциплина имеет свою систему научного исследования, свою шастру (о них мы уже говорили), — Бируни ни одной шастры настоящим образом не изучил, и этим и объ-

ясняется его отрицательная оценка индийской науки, которую он доводит даже до отрицания логичности индийских научных построений, как целого. Если вы припомните, в этом он сошелся с некоторыми европейцами XIX и XX вв., которые упрекали индийцев в том же, в чем их упрекал в XI в. Бируни, причем и наши современники, и Бируни, как мне кажется, погрешили недостатком углубленности своего отношения к Индии.

Бируни сделал так много, что я не хотел бы, чтобы мои слова прозвучали ему упреком, я хотел только подчеркнуть ими глубину индийской мысли, подойти к которой надо с большой осторожностью и помнить, что ценою работы целой жизни сможешь разобраться лишь в маленьком ее участке. Бируни захотел невозможного, он исходил из слабо развитой тогда еще арабско-персидской науки и судил по ее достижениям: сложный и богатейший мир санскрита мог потому ему открыться лишь частью, и потому Индия, естественно, осталась для него в значительной мере закрытой книгой. Но мы видели вначале, кто такой Бируни, насколько он был исключительным, большим человеком, как искренно и упорно он стремился познать Индию и как познание это ему, несмотря на все усилия, не удалось. После этого мы поймем, почему влияние Индии на Запад, т. е. на Переднюю Азию, было столь сравнительно ограниченным: с одной стороны, Индия могла действовать только через буддизм, а для него еврейско-зороастрийско-христианская почва была мало благоприятная, с другой — переднеазиатский мир, уже подвергшийся влиянию Греции, вошел в иное культурное русло, и Индия осталась для него закрытою книгою. Мы только позже встретимся в Персии, уже на почве ислама, с религиозно-философским течением, у которого придется признать, по-видимому, несомненно индийский источник, но уже не буддийский, а скорее всего брахманский; немного далее мы коснемся этого явления, а теперь укажем на то немалое все же влияние, которое в духовном отношении Индия имела на Запад, больше всего, конечно, на своего непосредственного соседа — Персию.

Прежде всего, я здесь прибегну опять к цитате у арабского же автора, но уже IX в. — ал-Джахиза. Этот любопытный автор в значительной мере может быть назван полигистором, но к нему ни в какой мере не может быть применена та высокая оценка, которая справедливо дается Бируни, и потому к показаниям Джахиза следует всегда относиться с значительной осторожностью. Но он чрезвычайно ценен тем, что отражает взгляды своего времени, и тем, что сохранил нам много индоперсидских материалов, давая возможность фактически проверить наличность индийских влияний. В небольшом трактате «О познании будущего, о гадании и о физиономике по взглядам персов» Джахиз говорит: «Что касается персов, то они взяли все от индийцев. У них — физиономика, политика, поверия,

предчувствия, знание дурных признаков, домыслы, мнения, суждения, соображения, аргументы, воспитание духа, исправление всего худого, рытье колодцев, каналов, водопроводов, источников, проведение каналов, наведение плотин и мостов (ограждение) от падения камней и вод, посадка деревьев, разного рода вещи, полезные для царей и государственных людей». Далее перечисляется ряд государей династии Сасанидов от III—VII вв. после н. э., которые «добыли из Индии разного рода предметы, роздали обширные средства и оказали обильные милости индийским ученым и мудрецам. И приходили ежегодно по очереди большое количество мудрецов, ученых, математиков, астрологов, заговаривателей, заклинателей, переводчиков, [лиц], дающих решения и приговоры [относительно разного рода вопросов], познающих будущее, физиономистов. Они предсказывали им и сообщали о том, что случится в этом году и что постигнет их».

В другом месте того же сочинения Джахиз говорит: «У индийцев не имеющиеся у других домыслы, соображения, предположения, предвидения, заключения, утверждения, толкования, астрология, медицина, физиономика и „джафр“, познание дней года, дуновения ветра, восхождения и нисхождения лунных стоянок, на котором они основываются в своих заключениях... От них научились хосрой и персы [всем] прочим наукам, от них взяли их, им подражали, специально же в медицине, астрологии, математике [...]». Если даже считать, что Джахиз чрезвычайно сгустил краски, то и то для заимствований Персией из Индии немало, а к сказанному у Джахиза мы можем добавить еще многое. Индийцы, как известно, всегда отличались богатою фантазиею, а их древняя повествовательная литература по богатству и разнообразию затронутых ею тем справедливо может считаться первою в мире; естественно поэтому, что она явилась источником для заимствований.

Если вообще знаменитый вопрос о странствующих сказаниях, о кочующих сказках во многом еще страдает нелепостями, то, во всяком случае, связь двух, даже, точнее, трех звеньев в цепи заимствований ясна; мы можем с полной несомненностью и очевидностью доказать для целого ряда рассказов, что индийские оригиналы перешли в средневековую, сасанидскую Персию, в пехлевийскую литературу, литературу того среднеперсидского языка, на котором писали во время Сасанидов, отсюда она перешла большей частью в арабскую литературу, частью в новоперсидскую. Это одна из увлекательнейших страниц сравнительной истории литературы, к сожалению, еще недостаточно обработанная и на которой я здесь, к сожалению, не могу остановиться и ограничусь только некоторыми указаниями на литературные памятники, в значительной мере вам хорошо известные, но с историею которых вы, вероятно, не вполне знакомы. Прежде всего, я назову тот сборник рассказов, который

после Библии был самой распространенной книгой в средние века, который написан был в Индии на санскрите, переведен на пехлевийский при Сасанидах, с пехлевийского на арабский и сирийский, а затем на большую часть языков Азии и Европы под самыми разными названиями. В Индии часть его называлась «Панчатантра» — своего рода пятикнижие, у арабов «Калила и Димна» — по именам двух героев рассказа шакалов. Рядом с этим мы видим «Книгу о семи мудрецах», индийский оригинал которой утрачен, и ряд других рассказов и сборников. Несомненно, индийская в основе своего происхождения, хорошо вам с детства знакомая «1001 ночь», которая тоже прошла через Персию в виде сборника 1000 рассказов, «Хезар афсанэ». Знаменитый сборник этот, который знаком нам в его арабской обработке, так же как «Калила и Димна», распространил по всему земному шару индийское художественное творчество, а на Переднюю Азию оказал тоже громадное влияние. Мне остается еще упомянуть об одной замечательной книге, которая, выйдя из Индии, из буддийской среды, имела громадный успех в христианской среде, была популярна и в кругах ислама, была известна, по-видимому, и зороастрийцам и манихеям, была переведена и в еврейской среде, обойдя, таким образом, все мировые религии, — это житие Будды, основателя буддизма, в христианской среде это житие Иоасафа, царевича индийского; в мусульманской среде оно было известно под разными названиями и нашло себе подражания в шиитской среде, в любопытном предании о царевиче «Субботнике» Ал-Сабти, легендарном сыне халифа Харуна ар-Рашида, как известно, одного из героев «1001 ночи». В древней русской литературе есть тоже два памятника, вам, вероятно, неизвестные, которые тоже через Иран пришли из Индии на Запад: это «Шемякин Суд»⁴⁶ и «Сны Мамера царя», иначе называемые «Сны царя Шаханши».

Я назвал вам только более известные и распространенные вещи, а число сказочных и повествовательных тем, перенесенных из Индии через Персию на Запад или просто в Персию, очень велико, причем я имею в виду только такие, индийское происхождение которых несомненно. Прибавлю еще только два указания: цифры, которыми вы пишете, и шахматы, которыми вы играете, тоже индийского происхождения и тоже прошли через Персию. Как видите, таким образом, влияние Индии на Запад и Азию было тоже немалое, но носило оно совершенно другой характер, чем на Дальнем Востоке. Слова Бируни показали вам, надеюсь, почему это было так — слишком уж велика была разница по существу культур — различие количественное перешло ту грань, за которой она уже становится разницей качественной.

Есть, однако, одно явление в жизни Передней Азии, специально ислама, настолько своеобразное, настолько расходя-

щееся с его сутью, что пришлось искать его корни вне арабско-персидской среды, и изыскания приводят с значительной степенью вероятия к Индии. Мы говорим о мистическом аскетическом движении, называемом суфизмом, от слова «суф» — грубая шерстяная одежда, которую носили отшельники. Вопрос о зарождении суфизма, который связывается и с неоплатоническими течениями, пока еще слишком темен, чтобы вполне ясно была роль индийских учений в этом столь противоречащем исламу суфизме, но новейшие исследователи ислама подчеркивают индийское влияние на это мистическое учение, давая нам этим право установить еще раз то большое значение, которое имела для мировой культуры глубина и сила индийского религиозно-философского мышления. Суфизм внес в персидскую и отчасти в арабскую литературу элемент большой красоты глубиной своих образных построений, постоянным противопоставлением и сопоставлением всеобъемлющего и всепроникающего божества со стремящимся слиться с ним человеческим духом. Пламя мистической любви к божеству, которое сжигало суфиев, то страстное стремление к полному слиянию своего личного «я» с мировую душою, с которою разлучилась одинокая человеческая душа, родили в суфической поэзии своеобразную любовную терминологию, где призывы и стремления земной любви дали образы для любви божественной, и часто конкретность этих образов вызывает невольное смущение, а иногда и сомнение, имеем ли мы дело только с мистикой. Впоследствии вместе с исламом суфизм пришел и в Индию, где были его корни, и, в свою очередь, повлиял на те разнообразные религиозные течения, которые с чисто индийской религиозной терпимостью пытались объединить индийские верования с исламом. Чтобы дать вам хотя бы некоторое представление о том, что говорил тот суфизм, который роднит в известной мере Индию с Персией и Передней Азией вообще, я прочитаю вам несколько изречений персидских поэтов — суфиев.

Я сказал: для кого ты в такой красе?

Она сказала: для себя, ибо я сама — Единство.

Я и любовь, я и любящий, я и любимая.

Я и зеркало, я и красота, я и взирающий.

Это беседа человека с божеством — божество символически именуется «красавицей», любимой.

Жизнь тела моего и мощь моя — это ты.

Ты душа и сердце, сердце и душа моя — это ты.

Ты стала бытием моим, ибо ты — это я.

В свете я перестал быть я, ибо я — это ты.

Я пришел в мастерскую к горшечнику.

У круга, я увидел, стоит горшечник,

Трудится он и делает ручки и горлышки сосудов

Из черепов царей и из ступней нищих.

Всякое сердце, в котором зажжен свет любви,
Молится ли оно в мечети или синагоге,
Имя его записано в книге любви.
И свободно оно от страха ада и от мечты о рае.

Стань небытием, небытием твоего я,
Ибо нет ничего злее бытия твоего я.

Сказал я невесте — судьбе моей:
что выкуп за тебя?
А она сказала: радость сердца твоего.

Человек должен заплатить для исполнения того, что велит долг, лучшим, что у него есть,— радостью жизни и отдать добровольно, как доброволен дар за невесту.

На пути к истине — два храма:
Храм внешний и другой — храм сердца.
Доколе можешь, посещай сердца,
Ибо больше, чем 1000 храмов, одно сердце.

Много еще мог бы я привести суфийских речений глубоких и прекрасных и которые часто напомнят нам и об Индии, но ограничусь еще только одною краткою притчею, ибо в ней суть учения. Она принадлежит одному из величайших мистических поэтов Персии — Джелал-ед-дину Руми, жившему в XIII в.

Пришел человек и постучал в дверь любимой.
Любимая сказала: «Кто ты?» — И он сказал: «Это я».
Любимая ответила: «Тебе нет входа». И ушел человек
и странствовал целый год, наконец вернулся
и опять постучал. И любимая воскликнула:
«Кто у дверей?» —
И он сказал: «Это ты, любимая». И она сказала:
«Пусть я войду». И он вошел.

В одном доме нет места двум «я», нет «я», кроме божественного «я».

В кратких и, увы, неизбежно беглых чертах я очертил вам влияние Индии в Азии. Следующий раз мы остановимся на том, что составляло суть этой великой индийской культуры, которая имела такое громадное значение в жизни Востока.

Лекция VII

После того, что было отмечено в прошлых чтениях, для вас, вероятно, ясно то громадное влияние, какое индийская культура имела в Азии в то время, когда она достигла своего высшего развития, и потому естественно ставится вопрос, что же такое была эта индийская культура? Вы уже знаете первые шаги ее развития, и вам, вероятно, в общих чертах видно, каковы были ее основы; необходимо поэтому теперь полнее и точ-

нее выяснить, чем стала эта культура во время своего расцвета, тогда, когда мы уже можем говорить не только об ее стремлениях, но и об ее достижениях.

Принадлежа к горячим и убежденным поклонникам мирового значения еще недостаточно оцененной западной цивилизацией индийской культуры, я считаю необходимым для объективности моего изложения указать вам, что и среди индианистов многие, и притом выдающиеся, специалисты продолжают считать западную цивилизацию безусловно и во всем выше индийской культуры, которая рисуется им во многих отношениях упадочной, лишенной здоровой действительности Запада. Словами одного из этих ученых я передам вам мнение этого направления, словами человека, которого я глубоко ценю и место которого в изучении Индии, безусловно, в первых рядах,—я говорю о Германне Ольденберге⁴⁷, книгу которого о Будде, вероятно, многие из вас читали. Я попрошу вас внимательно прислушаться к его словам, дабы затем, когда вы прослушаете мою сильную характеристику индийской культуры, вы могли решить, которое из двух противоречащих друг другу мнений вас более убеждает. Я буду приводить факты, говорить словами индийцев, буду стараться дать материал для ваших суждений — из бесконечного моря фактов мне, конечно, придется сделать выбор, но уже то обстоятельство, что я смогу привести достаточное число, как мне кажется, убедительных фактов, если я только действительно сумею дать факты столь же и для вас, как и для меня убедительные, покажет, что я имел право настаивать на своем утверждении в противоположность мнению даже столь авторитетных специалистов, как, например, Ольденберг. Он западный человек до мозга костей, и потому вот как ему представляется соотношение между Индией и Западом.

В ведический период, во времена, когда индийские арийцы стояли близко к арийцам Европы, они унесли с собою в Индию зародыши общих с их западными братьями свойств и стремлений, «зародыши, из которых,— говорит Ольденберг,— если бы только их взрастили тот же воздух и то же солнце, выросли бы формы верований и поэзии, обычаев и права, однородные и равноценные формам мысли и жизни народов, носителей высшей, европейской культуры». Но этого не произошло, говорит далее Ольденберг: «Силы и черты характера индийцев, которые единили их с Западом, бесповоротно захирели, оторванные от свежей жизни Запада, в томительной тишине, под жгучим небом новой родины, в медленном, неизбежном смещении с темнокожими туземцами. Должен был образоваться новый народ, новый народный характер, который сложился так, что у древнего высокого умственного дарования, у богатой фантазии индийских арийцев был отнят противовес здоровой действительности». И затем Ольденберг дает ряд отрицательных характеристик разных сторон индийской жизни, все время подчеркивая недостаток

в здоровом реализме и особенно в пластичности форм. Последнее, по-моему, особенно важно, как показатель западного настроения Ольденберга, ибо, действительно, Запад стремится во всем к этой пластике, к этому подчеркиванию, он плохо понимает намек и вообще все трудноуловимое, ибо для того, чтобы понять это трудноуловимое, нужно время, а лихорадочная жизнь Запада требует экономии во времени, ибо время — деньги, деньги же в глазах западного человека исключительно важны, как разменный знак, на который, по его мнению, можно купить все.

Таким рисуется Ольденбергу индийский дух, бездейственный, резко отличный от действенного западного духа. Но за этой характеристикой следует книга Ольденберга, которая говорит о творчестве индийского духа, и факты становятся сильнее теории; из-под пера самого Ольденберга выливается ряд блестящих характеристик, изящных переводов, разворачивается ряд привлекательнейших картин, при которых только временами Ольденберг вспоминает о своем теоретическом взгляде на индийское творчество, и тогда он опять возвращается к своей беспощадной отрицательной критике, все время приводя параллели с близким ему действенным Западом. Заканчивается книга теми же нотами сравнения Индии с Западом, с возвеличением последнего, но тут прорывается все-таки и мотив искреннего преклонения перед индийским творчеством в области буддийской духовной лирики. Необходимо отметить, что именно в этих областях, которые составляют более узкую специальность Ольденберга, т. е. там, где он мог сжиться вполне с источниками: в Ведах и в буддийской литературе, индийское творчество захватывает целиком его западное сердце. Я считаю это весьма знаменательным и вижу в этом косвенное подтверждение мнения тех, которые не разделяют общего взгляда Ольденберга на индийскую культуру, ибо, подходя непосредственно близко к индийской душе, видишь то великое, глубокое, общечеловеческое, что заключает в себе ее созерцательность, которую так часто ложно принимают за мечтательность, за порывы безудержной, безбрежной фантазии, что, как мы видели, в большой мере проникло в жизнь Дальнего Востока и слабо отразилось на Ближнем Востоке и еще меньше пока на Западе.

Когда мы всматриваемся в индийскую культуру, то первое, что поражает нас и оставляет неизгладимое впечатление, — это непрестанное, ни перед чем не останавливающееся искание истины, искание ответов на все вопросы, какие только может ставить себе человеческий дух, человеческая душа; искание и сомнение, то глубокое истинное сомнение, которое не позволяет человеку останавливаться на полпути исканий и требует ответов, за которыми пойдут новые сомнения, новые вопросы. Буду говорить вам словами самих индийцев, чтобы вы сами смогли судить, насколько я прав в своих утверждениях; ничто, мне кажется, не говорит так ясно, как подлинные слова. Начну со слов

«Ригведы», одного из стариннейших индийских религиозных сборников гимнов, составители которых часто неизвестны и по имени. Вот мысли и сомнения одного из этих древнейших поэтов — мыслителей Индии, облеченные в форму гимна:

Не было тогда небытия, не было и бытия;
Не было воздуха, и не было неба над ним.
Что было сокрыто? Где? В чьей охране?
Были ли воды, непроницаемые, глубокие?
Не было смерти, и не было бессмертия,
Не было признака дня и ночи.
Это единое дышет само, без ветра;
Кроме него, не было ничего иного.
Вначале был мрак, мраком сокрытый,
Море безразличное было это все.
Простое, пустое, единое
Силою жгучею было оно рождено.
Любовь затем пришла, которая есть
Первое семя разума.
Родство бытия и небытия нашли
Мудрецы, ища в сердце размышление.
Мерку поперек они натянули,
Было ли «внизу», было ли «наверху»?
Были распространители семени, были силы,
Сущность внизу, силы вверх.
Кто же знает, кто возгласит,
Откуда оно родилось, откуда явилось творенье?
Из этого творенья явились боги,
Но кто знает, откуда оно явилось?
Откуда явилось это творенье?
Создано оно или не создано?
На высшем небе кто на все взирает,
Тот, верно, знает — или и он не знает? ⁴⁸

Вы видите в конце мучительный вопрос, который пока остается без ответа. Лучше не знать ответа, чем обманывать себя. Мысль индийца не покидает ни на минуту своей творческой работы, на смену всяческим гимнам явились философские поэмы, как вы помните, «Упанишады», и в них опять красною нитью проходит то же искание, те же вопросы. Брахман роздал все имущество свое жрецам-жертвователям. Сын его Начикетас спрашивает отца, кому же он отдал его? И отец отвечает:

— Отдаю тебя смерти.

И сын покорно идет в подземную обитель бога смерти Ямы. Бога нет, три дня и три ночи он отсутствует, и Начикетас ждет его, никто не заботится о нем, о госте, как того требует закон-обычай. Возвратившийся бог, чтобы искупить этот грех, дарует Начикетасу исполнение трех желаний. Первые два желания — чтобы отец принял ласково возвратившегося от бога смерти юношу, чтобы Яма научил юношу употреблению того огня, который открывает путь к небу, где нет страха, нет горя, где нет бога смерти Ямы, где есть как будто бессмертие, — эти два желания бог смерти легко удовлетворяет, но третье желание его смущает.

Начикетас говорит:

Есть сомнение, когда умирает человек:
— Он есть,— говорят одни.— Его нет,— говорят другие.
Да постигну я это, тобой наученный,
Из даров это третий дар.

Яма говорит:

Даже боги некогда в этом сомневались,
Нелегко оно познаваемо, тончайший это вопрос.
Другой дар, о Начикетас, избери,
Не настаивай, не настаивай, отпусти мне этот дар.

Начикетас продолжает:

И боги даже в этом сомневались,
И сам ты, о Смерть, говоришь, нелегко оно познаваемо,
Не найти другого, подобно тебе, истолкователя.
Нет иного дара, этому равного.

Яма:

Проси себе сыновей и внуков, которые жили бы сто лет.
Стада великие слонов, золото, коней,
Проси себе земли обширное пространство,
И сам живи, сколько лет захочешь.
Если ты сочтешь этот дар равным тому, что просишь,
То бери богатство и долгую жизнь,
Великим, о Начикетас, стань на земле,
Всех желаний участником сделаю тебя.
Все, что труднодостижимо в мире смертных,
Все те желания вволю проси тебе,
На колесницах с лютнями красавицы,
Для любви недостижимые,
Пусть служат они тебе, мною данные,
О Начикетас, об умирании меня только не спрашивай!

Начикетас отвечает:

Заботы смертного, о Смерть, о завтрашнем дне
Притупляют все желания.
Даже вся изжитая, кратка жизнь,
Твоими пусть будут колесницы, твоими — пляска и пенье.
Богатством не удовлетворишь человека,
Разве станем мы добиваться богатства, узрев тебя?
А жить будем, доколе захочешь ты.
А дар я выбираю — только этот.
Подойдя к богам, не стареющим
Здесь, на земле, кто, зная, что подвержен
страсти и смерти,
Кто, думая о радости, наслаждениях, красках,
Будет радоваться чрезмерно долгой жизни?
О чем сомневаются, о Смерть,
Что бывает при великом уходе? — скажи нам,
Дар, который в тайное проник,
Его выбирает Начикетас, не другой дар.

Яма говорит:

Одно — лучшее, другое то, что милее.
Они оба, разнообразные по существу, приковывают человека
Из людей тот, кто выбирает лучшее, бывает счастлив,
Лишается сути, кто выбирает, что милее.

К сожалению, я должен сократить этот знаменательный диалог и дать еще только несколько более характерных мест:

Лучшее и то, что мило, идут к человеку,
Рассмотрев их, выбирает мудрый,
Лучшее мудрый предпочитает тому, что мило,
Неразумный выбирает то, что мило, ради своего благополучия.

Далее по пути к истинному знанию стоит понимание мировой души — «атмана», который здесь назван «зрящим».

Не рождается и не умирает зрящий.
Ни от кого не происходит и никем не становится
Не рожденный, вечный, непреходящий, старинный,
Не убит он, кем убито тело.
Если убивающий думает, что убивает, если
убиваемый думает, что убит,
То ошибаются оба: ни тот не убивает, ни этот
не убиваем.

Кончается беседа призывом бога Ямы:

Воспряньте, бодрствуйте, дары получив, внимайте —
Труднопроходимо лезвие меча, труден путь,
его указывает мудрец.
Кто познает неслышное, неосезаемое, безобразное,
неизменное,
Непостижимое для вкуса и для обоняния, постоянное,
Безначальное, бесконечное, то, что больше
великого, вечное
Кто его познает, тот освободится от пасти смерти⁴⁹.

В этом замечательном старинном диалоге все говорит за себя и не нуждается в пояснениях, но одно я хотел бы все-таки подчеркнуть, чтобы вы теснее связали этот брахманский диалог с буддийским, который я вам сейчас прочитаю. Бог смерти старается соблазнить Начикетаса земными благами, счастьем, властью, т. е. всем тем, что на современном языке мы зовем «благами цивилизации», теми благами, на которых столько проклятий, слез и крови. Начикетас, как вы видели, в своем искании благ вечных, в искании истины отверг блага земные. Так же поступит величайший учитель Индии в V в. до н. э. Будда, когда искуситель, таинственный Мара, как будто божество любви и смерти, попытается отвлечь его от искания вечных истин призывом к жизни земной. Об этом решающем моменте в жизни Будды и буддизма говорят многие сказания, много раз возвращались к нему ученики Будды, его воспели буддийские поэты, буддийские художники соперничали между собой в его изображении. Из всего этого обилия сказаний я выберу одно, наиболее простое, и одно, несомненно, из более древних. Будда погружен в созерцание, он ищет прозрения, просветления, он ищет «главного». И как в давние века боги, смущавшиеся самоистязанием, которое предпринимали герои для достижения посредством высшего проявления воли своих желаний, пытались

соблазнять героев, так и теперь Мара приступает к Будде, ищущему высшим напряжением мысли «главного», и пытается искусить учителя. Вот как гласит в дословном переводе старинное буддийское сказание:

1. «Когда я, ища „главного“, у реки Ниранджара после усилий созерцал, чтобы достичь Нирваны.
2. Пришел ко мне Намучи, глаголя нежную речь: „Ты худ, ты дурен, смерть близка к тебе.
3. Одна часть жизни в тебе и тысяча частей смерти. Для живущего жизнь лучше. Живя, ты станешь добрые дела делать.
4. Много добра соберется от соблюдения обетов целомудрия, от принесения жертв. На что тебе „главное“?
5. Труден путь к главному. Трудно это выполнить; трудно его постичь“. Говоря эти стихи, стоял Мара вблизи прозревшего.
6. И ему, так говорящему, сказал господь такое слово: „Грешный, себя не соблюдающего друг, с каким делом ты сюда пришел?
7. Нет мне дела до чистоты, тобою измышленной. Говори, Мара, тем, кому есть дело до этой чистоты.
8. Есть у меня вера, есть доблесть, и разум во мне видится. И меня, ищущего главное, зачем о жизни спрашиваешь?
9. Этот ветер потоки рек высушит, как не высушить ему крови во мне, ищущем главное?
10. Высохнет кровь, высохнут соки моего тела. Станет исчезать плоть, мысль больше прояснится. И сильнее станут во мне память, разум, созерцание.
11. И мысль не обращается к страстям у меня, так живущего и достигшего высочайшего ощущения. Смотри на мою чистоту.
12. Твое первое войско есть страсть, второе — неблагость. Третье — голод и жажда. Четвертое называется вожделем.
13. Пятое — воровство и ложь; шестое называется страх. Седьмое называется зависть. Восьмое называется лицемерие и бесчувственность.
14. Жадность, слава, почтение, ложью приобретенная известность, себя возвышающие, других унижающие.
15. Вот, Намучи черный, твое войско боевое; лишь герой победит его и, победив, приемлет благо.
16. Зла жизнь здесь; в битве лучше смерть, нежели жить побежденным.
17. В этот мир погруженные, некоторые шраманы и брахманы не видны и не знают пути, по которому идут исполняющие обеты добрые.
18. Видя выстроенное войско со всех сторон и Мару с его слонем, я вступаю в бой, чтобы не согнал он меня с моего места.

19. Эту рать твою, людьми и богами непреодолимую, я пойду разбить силой разума, как сырой горшок глиняный разбивают камнем.
20. Овладев воображением, памятью твердою, пойду по странам, много слушателей обращая.
21. Те, не оставляя главного, творя мое учение, оставят страсть и бытие и пойдут туда, где нет скорби“»⁵⁰.

Ученики Будды, увлеченные примером учителя, тоже отдавали себя всецело исканию «главного», покидали кто отчий дом, кто семью, кто любимое дело, кто власть или беззаботную жизнь и, как говорят буддисты, «выступали на путь», путь спасения. Уходили они в пустыню, в горы и там лицом к лицу с природою они довершали борьбу со своим я, с его вожделениями и стремлениями, чтобы найти путь к великому завершению, к нирване. От целого ряда этих подвижников и подвижниц до нас дошли так называемые «Стихи старцев и стариц» — «Тхерагатха»⁵¹ и «Тхеригатха»⁵², в которых они воспели свои искания. Я передам вам одну из этих поэм, которую предание приписывает старцу Талапута. Он был, говоря современным языком, директором театра и пришел однажды со своими актерами в то место, где проповедовал Будда. Он спросил учителя, правда ли, что актеры, которые радуют и увеселяют людей, возрождаются после смерти в мире богов [...], т. е. смеющихся богов? Но Будда сказал ему, что это не так и что актеров не ждут награды. Талапута стал тогда слушать проповедь Будды и изучать его учение, благодаря чему стал отшельником и святым. Вот те стихи, которые по мере своего умения я постараюсь с большими сокращениями передать вам как можно точнее и по духу, и по букве.

Когда же я в пещерах гор одним без спутника пребуду?

Невечность сущего всего узрю? Это когда же это будет?

Когда же, в рубище одетый, отшельник в одеянии желтом

Без своего и без желаний, убив в себе и страсть,
и ненависть, и заблуждение, счастливый на склонах
гор, когда пребуду я?

Когда же, узрев, что тело мое, гнездо болезни и тления,
смертью и старостью пораженное,

Когда же без страха один я пребуду в лесу? Это когда же
это будет?

Когда же я страх рождающую, горе с собой несущую
лиану вожделений со многими ее ростками

рассеку острым мечом разума и стану жить? Это когда же
это будет?

**Талапута продолжает говорить о своем горячем стремлении
уйти из мира:**

Когда же туча дождливых дней прольется свежою водою на
меня, идущего путем старинных мудрецов, в одежде
монаха? Это когда же это будет?

Когда же в горной пещере услышу крик хохлатки павлина
и встану, чтобы искать бессмертия, это когда же это
будет?

Вот он достиг цели, он отшельник, но, увы, он не удовлетворен, и в смущении он беседует со своим сердцем, которое привело его в пустыню:

— Много лет тобою, о сердце, я был понуждаем: „Довольно тебе жить в доме!“ Что же теперь, когда я стал отшельником, ты не успокоилось?

Разве не ты мне говорило, о сердце:

— В горных теснинах пестрокрылые птицы, криками приветствующие грома великого Индры, будут веселить тебя, в лесу созерцающего.

В миру друзей и милых родных радости игр
и все, что тешит, я все покинул, чтобы этого достичь,
что же, ты, сердце, мною недовольно?

Отшельник борется со своим сердцем, которое все не может успокоиться, он говорит:

— Я поступлю, как владыка,— и он кончает исповедь своих переживаний обращением к тому же сердцу, но уже не как вопрощатель, а как решающий судьбу, он говорит:

Как серна волная в лесу цветущем чудных гор,
увенчанных в вершинах облаками, бродить ты будешь,
там на горах в безлюдье насладишься ты, о сердце,
все превзойдя.

А те, кто следует твоим велениям, сердце мужчины,
женщины, наслаждаясь счастьем, тобою данным,
стремясь к возврату в жизнь, сами, того не видя,
подчинены власти Мары.

Перед нами глубокое внутреннее переживание человека сильного и деятельного; весьма вероятно, что предание сохранило нам память об истинном факте и что Талапутра был, действительно, директор театра, любивший свое дело и покинувший его, только проникшись идеею искания спасения. В первой части поэмы долгая внутренняя борьба, где совесть побуждает человека покинуть любимое дело и любимых людей, чтобы искать единое, что есть на потребу. Во второй части мы видим, что победа как будто одержана — перед нами уже отшельник, уже покинувший мир, который лицом к лицу с природой, которая ему близкая и родная, надеется найти «главное». Но сердце его, видимо, не знает покоя, оно все еще ищет и стремится. В третьей части мы видим конечную победу непреклонной воли человека, нашедшего путь к высшему познанию, а следовательно, и к нирване; сердце побеждено — истинный путь обретен.

Чрезвычайно велико разнообразие этих буддийских искателей и искательниц истины, и указанная нами книга «Стихи старцев и стариц» представляет нам драгоценный материал для размышлений и показывает всю интенсивность индийских духовных переживаний уже в глубокой древности.

Насколько искательство духовное было широко распростра-

нено в Индии, видно из того, что в главном индийском эпосе, «Махабхарате», герои которого известны в самых глухих деревнях Индии, мы находим философскую поэму «Песнь Господа», «Бхагавад-гиту», которая в просторечии зовется даже просто «Песнь» — «Гита», существующую в бесконечном числе списков, с комментариями и иллюстрациями, переведенную на все почти индийские языки и наречия и о которой вы, вероятно, слышали, так как на Западе она стяжала себе славу: переведенная еще в 1785 г., она была издана в Германии в 1823 г. романтиком Шлегелем, заслужила восторженный отзыв В. фон Гумбольдта, который назвал ее «прекраснейшею, может быть, даже единственною истинно философскою поэмою, которую дали известные нам литературы». Глубоко заинтересовался ею и Гегель. Мы видим здесь опять попытку ответить на основные вопросы бытия, дать руководящую нить жизни. Перед великою битвою родственных Куру и Панду у главного бойца на стороне Панду Арджуны являются мучительные сомнения, не лучше ли быть побежденным, чем, убивая, победить? Ему отвечает Кришна:

— Господь, и мы слышим знакомые слова Упанишад;
И кто этого считает убитым, а этого убитым.
Те оба не знают: этот не убивает, а тот не убиваем.

Перед нами разворачивается картина проникновенного объяснения понимания мировой души-божества, и звучат чувства, которых мы не видим в буддизме: пламенная вера человека, нашедшего истину в Боге. Недаром эта удивительная поэма была и осталась одной из распространеннейших в Индии книг.

Мы столкнулись здесь с вопросом, имеющим глубочайшее значение для понимания индийской культуры: отношение философии и религии. Религиозный мир Запада (почерпнувший свои верования главным образом из источника семитического) поставил непроходимую грань между философией и религией. Припомните, что христианские средние века обрекли философию на роль «служанки религии» и что религия смотрела всегда с нескрываемым подозрением на философию. То же осталось и после Канта, несмотря на признание «первенства разума практического над теоретическим в стремлении дать верованиям прочный теоретический фундамент». И теперь мы видим, что философы религиозного направления считают философию непримиримой с религией.

Совершенно иначе стал вопрос в Индии. В противовес брахманам, ушедшим в значительной мере в культ, с его бесконечными жертвоприношениями, появились искатели религиозно-философских истин, нищенствующие шраматы. В их среде, как вы знаете, возникли Упанишады, в которых так ярко сказалось искание мировой души — пантеизма. В их представлении за обманчивым нереальным внешним покровом мира лежит мировая душа, сам мир действительный — истинносущий, его-то и на-

до познать, и только это познание и важно, всякое иное знание есть, в сущности, незнание.

При такой постановке общего вопроса ясно, что подробности культа, жертвы имеют мало значения, нет надобности их отрицать, можно даже в интересах тех, кто не способен подняться до истинного познания, приносить жертвы, произносить молитвы, но все это для истинно познающего будут только символы, нечто условное и, в сущности, маловажное. И мы видим, что, в сущности, тип шрамана, создавшийся еще в ведический период, продолжал существовать и потом с самыми незаметными изменениями и жив и в наши дни, знающие святых; он даже проник в индийскую мусульманскую среду, явившись и в ней, как и в брахманстве, животворным, творческим началом. Буддизм внес существенные изменения в шраманство, создав параллельно свое монашество, которое провозгласило непознаваемость истинно-сущего и отрицание брахманских представлений о существовании единого бога, «я» человеческого и «я» мирового и конечного слияния личного — человеческого «я» с мировым «я». Вместе с тем буддизм проводил в отдельных своих школах мысль о том, что обряды нужны лишь для людей, недостаточно развитых, для других же все заменяет философское мышление. Вы видите, таким образом, что философия сосуществовала с религией в буддийской общине, но, мало того, она сосуществовала в одном и том же человеке.

Нам, западным людям, с нашими резкими и определенными границами, трудно понять это сосуществование, но мы видим, что величайшие философы Индии, ни перед чем не останавливающиеся в своем искании истины, проявляют живой интерес к мистике и даже к культу, как бы разделяя совершенно религию и философию и вместе с тем отдавая дань каждой из них. Это впечатление получаешь и теперь, когда беседуешь с учеными-буддистами на философские и религиозные темы.— чувствуешь у них какое-то недоступное нам сочетание несочетаемого по нашим понятиям. Здесь, может быть, и ключ к пониманию той широкой религиозной терпимости Индии, о которой мне уже не раз приходилось говорить.

Мы получаем вместе с тем и объяснение того, почему рядом с поразительным развитием религии в Индии мы видим и поразительное развитие философии. В нашу задачу не может входить, конечно, даже краткий очерк индийской философии, но я не могу не указать на то исключительное место, которое она занимает в индийской культуре, и не сказать несколько слов о тех философских школах, в которых философская мысль получила свое высшее развитие. Прежде всего приходится указать на два прямо противоположных направления, которые владели индийскою мыслью и боролись в ней: это идеализм и реализм; победа в конце концов осталась за реализмом, но и идеализм, представленный главным образом буддийскими учителя-

ми, оставил неизгладимые следы на реализме. Мы можем эти два направления свести, в сущности, к буддизму — представителю идеализма и брахманству — представителю реализма, но философия брахманизма — веданта, зачатки которой мы находим уже в Упанишадах, в своем высшем развитии, примерно уже в VIII в. н. э., является, в сущности, иллюзионизмом.

Отличие это между буддизмом и брахманизмом прекрасно сформулировано русским исследователем буддийской философии: Дармакирти (величайший буддийский философ, живший, вероятно, в VII в. н. э.), говорит акад. Щербатской⁵³, отрицает реальность познаваемого нами мира явлений и на этом останавливается, далее для него начинается область, недоступная для познания. Шанкара же (великий брахманский философ VIII в.) отрицает реальность мира явлений только для того, чтобы этим путем установить истинное бытие своего брахмана — единой и вечной духовной субстанции. Философская литература Индии составляет целую библиотеку, в которую европейский ум только начал еще вчитываться и вдумываться, и уже первые результаты этого преподавания показывают с полной очевидностью богатство источника. Длинный ряд столетий занят этим философским движением, движением лишь в слабой мере соприкасающимся с религиею. Но затем искание «главного» опять принимает более религиозный характер, и мы видим ряд учителей столь же философов, сколько и религиозных проповедников и даже скорее последнее. Их мы встречаем и в XIX, и в XX в. Один из этих индийских искателей XIX в. облек в образную форму это искание; вот его слова: «Говорят, что жемчужница покидает ложе свое на морском дне и поднимается на поверхность моря, чтобы принять капли дождя, падающего под звездою свста. Жемчужница плавает, открытая на море, пока не падет в нее капля волшебного дождя света. Затем она погружается опять на дно и остается там, пока из дождевой капли не образует чудную жемчужину. Подобно тому есть и настоящие искатели истины, которые странствуют с места на место, ища святого и совершенного учителя, который сказал бы им то слово, что откроет им врата вечного блаженства. И когда во время упорного и терпеливого искания кто-нибудь из них найдет такого учителя и получит от него жданное слово, которое разобьет все оковы, он сразу покидает мир и уходит в глубину своего сердца и там пребывает, пока не достигнет вечного мира».

Поставлю рядом с этим и слова русского ученого, проехавшего в Индию ради изучения индийской философии в 1910 г.: «Счастливая случайность свела меня с одним нищим — отшельником, с которым мне удалось сойтись, а через него и с многими другими... Авторитет его среди местных индийских каст был столь высок, что он мог, не стесняясь правилами кастовой исключительности, свободно жить со мною. Жили мы в совер-

шенно 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»⁵⁴. Вы видите — в XX в. нашей эры то же искание истины, то же стремление к познанию, которое уже было и за XX веков до н. э.!

Случай иногда дает нам в руки материал, о котором мы, может быть, не вспоминали бы вовремя; так случилось и со мною, когда я готовился к сегодняшней лекции. Я все искал форм, в которых мог бы сделать вам доступнее и яснее то глубокое убеждение в мировом значении индийской культуры, которое владеет многими из нас, специалистов по индианистике, и которое может часто казаться преувеличением и пристрастием. Суть нашего взгляда должна быть вам ясна — стоя на точке зрения единой мировой культуры, которая черпает из культур отдельных народов, отдельных стран, отдельных эпох, мы считаем нужным указывать на выдающееся значение культуры индийской, недостаточно до сих пор изучаемой и используемой. И вот в этом искании форм для передачи мысли я перебирал буддийские тексты и в одной из книг нашел письмо, написанное мне 19 лет тому назад из Верхоленска одним приятелем, обреченным на долгие годы тюрьмы и ссылки. В тех выдержках из этого письма, которые я позволю себе вам прочесть, вы почувствуете, я надеюсь, то, что побуждало и побуждает индийца «искать». [Выдержки из письма Бауера]⁵⁵. Подчеркиваю слова письма: «...в тюрьме и ссылке вникаешь в вещи, мимо которых проходил прежде, как не относящихся к делу». Западный человек только в тюрьме и ссылке обратился с жаждой к вечным вопросам, а индеец на жизнь, полную невежества и суеты, раз нет в ней искания, смотрит, как на тюрьму, из которой он, по его убеждению, выйдет только путем искания.

В настоящее время в Европе, в форме довольно пока мало обещающей, под несомненным влиянием Индии, происходит движение религиозно-философской мысли, называемое теософией⁵⁶; что оно даст, сказать пока трудно, даже трудно сказать, имеет ли оно будущее, но я хотел бы указать на это движение, как на попытку внести идеи религиозно-философские, главным образом индийского происхождения, в обиход западной жизни. Может быть, тяжелые уроки прошедших лет и настоящего покажут Западу, что неблагоприятно в его «действенной» цивилизации. Сегодня мы рассмотрели в беглом очерке религиозно-философские искания «истины», «главного», которые составляют характернейшую черту индийской культуры, следующий раз мы обратимся к другим ее сторонам.

Прошлый раз я попытался дать вам картину духовных исканий Индии на всем протяжении ее истории вплоть до наших дней. Надеюсь, что вы не поняли меня, однако, так, как будто я хотел сказать, что такой была жизнь всей Индии и что это картина ее жизни вообще, ибо, конечно, это не так, ибо существовала и жизнь государственная, и жизнь общественная и частная, во многом весьма далекая от глубоких духовных переживаний, о которых мы говорили. И все же эти переживания надо считать основной нотой индийской жизни и культуры, тем, что составляет ее вклад в мировую культуру. Но для цели, которую мы с вами преследуем — подготовить вас к восприятию памятников индийского искусства, нам необходимо обозреть индийскую жизнь с разных сторон, в разных ее проявлениях, в тех трех ее сторонах, на которые ее делят столь любящие системы и схемы индийцы, это *dharma*, *artha*, *kāma*. В буквальном переводе «закон», «выгода», «наслаждение», что по смыслу правильнее всего будет передать как жизнь духовная, жизнь материальная, жизнь душевная.

Ставя сознательно и определенно жизнь духовную на первое место, считая ее главную, основой всего, индиец сознавал ясно, что существуют и телесные рамки для этой духовной жизни, которые неизбежны и, очевидно, необходимы, но которые, как мы видели, в его глазах часто приобретали вид тюрьмы, из которой надо стремиться к освобождению *mokṣa*, которая поэтому иногда и прибавляется как четвертое к только что указанным трем делениям жизни. Прошлый раз мы таким образом рассмотрели *dharma* (закон) — жизнь духовную, сегодня мы обратимся к жизни материальной. Если тогда моя задача была трудна — дать вам на протяжении одного часа хоть некоторое представление об основе индийской культуры, ее духовной стороне, то сегодня задача моя еще труднее, ибо в области жизни материальной разнообразие необыкновенно велико, в зависимости от особенностей рас, племен, климатов и местностей; я не упомянул при этом еще об одном факторе, который, если бы речь шла о Западе, имел бы, может быть, главное даже значение, — о времени, ибо Европа тысячу лет до нашей эры, в первые века после нее и теперь — это разные миры, в которых только специалист путем кропотливых изысканий улавливает связующие нити. Не то, как я уже говорил вам, в Индии. Один из глубочайших исследователей Индии, долго живший в ней, полюбивший ее и сроднившийся с нею, покойный проф. Бюлер⁵⁷, всегда указывал своим ученикам на поразительное сходство, можно почти сказать, тождество картины жизни Индии, как она раскрывается нам в исследовании ее древности и как она представляется нам теперь.

Городская жизнь, конечно, более изменчива, но и главные

устои индийской жизни — касты и брахманство — дают и большую прочность и борются с переменами. Благодаря именно этому свойству индийской жизни я и считаю свою задачу не безнадёжной, ибо известные общие главные черты ясно намечаются на фоне разноречивых подробностей. Следуя принятому мною приему, я буду опять говорить главным образом языком самих памятников. В край угла я поставлю здесь два из них, которые пользуются во всей без исключения Индии общепризнанным авторитетом, один — трактат по политике⁵⁸, относящийся ко времени приблизительно 2200 лет тому назад, произведение знаменитого министра царя Чандра Гупты, основателя, как вы помните, династии Маурья, Каутилья, или Чанакья; другой памятник, который вам, вероятно, известен по имени, это «Законы Ману» — *Mānavadharmasāstra*, относящиеся ко времени, по всей вероятности, примерно 2000 лет тому назад. Произведение Чанакьи носит название *Arthaśāstra*, учебник государственоведения; это единственный памятник этого рода, дошедший до нас от столь раннего времени, ему впоследствии много подражали, и авторитет его был совершенно исключительный во всей Индии во все времена, вплоть до наших дней. Книга возникла, очевидно, не как школьный учебник, как обыкновенно возникали индийские шастры из преподавания учителем определенного предмета, а как произведение замечательного государственного деятеля, которого не напрасно один современный исследователь назвал «Бисмарком своего времени», в силу своих исключительных достоинств она попала в школы и стала уже здесь тщательно изучаемым учебником.

Рассматривая это замечательное произведение, мы видим, что индийское государство его времени покоилось уже вполне на той чисто брахманской основе, на которой оно, в общем, остается даже и в наши дни, подвергшись лишь в некоторые периоды влиянию нивелировавшего буддизма, а позднее отчасти и мусульманства. Эта брахманская основа была прежде всего кастовой, что мы и видим. Вот как говорит об этом Чанакья: «Обязанность брахмана: учиться (ведам), учить приносить жертвы для себя и для других, давать и принимать дары; обязанности кшатрия: учиться, приносить жертвы, давать дары, жить воинским делом и охранять людей; обязанности вайшьи: учиться, жертвовать, давать дары, заниматься хлебопашеством, скотоводством и торговлей; обязанность шудры: повиноваться членам первых трех каст — ариям, заниматься земледелием, скотоводством и торговлей, ремеслами и лицедейством. Домохозяин (человек, находящийся, как я уже говорил, на второй жизненной ступени) живет своим ремеслом или делом, женится на девушке, равне ему по общественному положению... уделяет пищу богам, душам предков, гостям, слугам и ест затем сам то, что остается. Ученик (первая ступень жизни) должен изучать веды, смотреть за жертвенным огнем, совершать предпи-

саннные омовения, оставаться до конца жизни (или пока не женится) у своего учителя, или его сына, или у соученика. Отшельнику (третья ступень жизни) надлежит: блюсти целомудрие, спать на земле, носить волоса, сплетенные в пучок, и иметь антилоповую шкуру для сидения, приносить жертву огню, совершать омовения, чтить богов, души предков и гостей и питаться лесными плодами. Подвижнику (четвертая ступень жизни) надлежит: обуздывать чувства, отказаться от всех светских дел, отречься от собственности и от сношений с людьми, жить подаянием, жить в лесу, меняя местопребывание, заботиться о внутренней и внешней чистоте, не убивать ничего живого, быть правдивым, не завидовать, блюсти благоволение к людям и быть долготерпеливым.

Исполнение этих обязанностей ведет на небо и к вечному блаженству; при их небрежении мир гибнет или приходит в смятение. Потому государь и должен смотреть за тем, чтобы люди не нарушали своих обязанностей, ибо если он смотрит за их соблюдением, то благо ему здесь и после смерти. Народ, который ведут согласно указаниям Вед, у которого придерживаются правил для ариев и блюдут порядок каст и ступеней жизни, этот народ процветает и не гибнет». Мы видим уже здесь то теоретическое построение жизни арийца Индии, как оно продолжало и продолжает существовать и поныне. Несомненно, что действительность во многом этому построению не соответствует, так же, как, например, и в христианстве заповеди или предписания евангельские на каждом шагу нарушались. Но от этих нарушений не изменялась суть основного взгляда на построение жизни, и только для отступлений создавалась теория закона или правил для времен бедствий, во время которых разрешались отступления от строгих предписаний закона, угрожавших страшным для каждого индийца наказанием потери касты, т. е. разрывом со всеми близкими. Внеся эту поправку, т. е. указание на то, что действительная жизнь часто не отвечала тому, что из нее хотели сделать, мы имеем право пользоваться нашими источниками как показателями того, что из жизни хотели те, кто относился к ней вполне сознательно и кто мог создать для нее руководящие указания.

Мы начнем с того, что составляло основу индийской государственной жизни,— с царской власти. Относительно происхождения ее любопытно указать на две теории, в общем совпадающие, но несколько иначе объясняющие необходимость установления царской власти; первая известна нам из буддийских источников, но не заключает в себе ничего специально буддийского, вторая, брахманская, в «Законах Ману». Первая говорит о том, что человеческие существа разводили рис и делили его; однажды одно из этих существ присвоило себе долю другого, они наказали его, но затем, видя, что получилось на земле воровство и ложь (ибо укравший лгал, говоря, что не при-

сваивает себе чужого) и насилие, решили выбрать по общему согласию такое существо, которое взяло бы в свои руки и по-рицание, и изгнание, и наказание, за что они ему будут отдавать $\frac{1}{6}$ своего риса, собранного с полей. Ману говорит: «Когда люди, будучи без царя, разбежались во все стороны от страха, Господь сотворил для охраны своего творения царя». И тут народная этимология объясняет, что имя царя *gāja* появилось от слова *gакṣ* — «охранять».

Таким образом, совершенно ясна индийская идея царской власти: человечеству необходима сильная, единая воля, чтобы держать людей вместе и не давать им обижать друг друга. При этой постановке, с одной стороны, власть царская неограниченная, с другой — и ответственность царя перед божеством и перед своею совестью неограниченная. На практике, разумеется, неограниченность выявлялась больше в применении власти, чем в ответственности за нее, но и легенда, и история учат нас, что те высокие требования, какие предъявлялись царю, были далеко не пустым звуком и что именно то громадное значение, какое имели брахманы и их религиозно-общественные идеалы, было чрезвычайно действенным коррективом для деспотизма и самоуправства царей.

Божественный характер царской власти определенно подчеркнут. Ману говорит: «Царем, если он даже младенец, нельзя пренебрегать, думая, что он просто человек, ибо царь великое божество в человеческом образе». Какое основное орудие царской власти? Наказание, ибо наказание тоже божественного происхождения: «Для царя некогда бог сотворил наказание, образованное из сущности Брахмы, олицетворенный закон, хранителя всех существе». «Наказание есть по-настоящему царь, наказание — истинно муж по силе, руководитель, повелитель, ответственный за соблюдение закона во всех четырех ступенях человеческой жизни. Наказание управляет всеми существами, наказание их охраняет, наказание бодрствует, когда они спят; мудрые знают, что наказание это — закон». Вера в могущество и необходимость наказания чрезвычайно сильна в индийском мире; вот как Ману продолжает свою характеристику наказания: «Наказание, как следует примененное после зрелого обсуждения, делает счастливыми живые существа, примененное же безрассудно — оно губит всячески. Если бы царь не применял неустанное наказание к достойным наказания, то сильнейшие обижали бы слабейших, подобно тому как рыб жарят на вертеле. Ворон съедал бы жертвенную лепешку, собака лизала бы жертвенное масло, ни по отношению ни к чему не сохранилось бы право собственности, низшие ниспровергли бы высших. Весь мир держится в границах наказанием, ибо человек безгрешный трудно находим. Ведь из боязни перед наказанием весь мир дает то, что должен давать. Боги, данавы, гандарвы, ракшасы, змеи и птицы — все доставляют то, что должны

доставлять мучимые страхом наказания». Комментаторы на Ману добавляют ссылку на Веды, где говорится: «Из страха горит огонь [Агни], из страха сияет солнце, из страха движутся и Индра, и Ветер [Ваю], и пятый — Смерть». «Все касты, — продолжает Ману, — подверглись бы осквернению, все преграды уничтожились бы, все люди бы ополчились друг на друга, если бы по отношению к наказанию была произведена ошибка. Где шествует черное наказание с красными глазами, уничтожая грешников, там люди не отступают от истинного пути, если только тот, кто руководит людьми, применяет наказание правильно. Того царя считают истинным применителем наказания, который говорит истину, поступает обдуманно, мудро и который знает закон. Царь, истинно наказующий, процветает во всех этих трех сторонах жизни, тот же царь, который любострастен, пристрастен и обманчив, будет уничтожен тем самым наказанием, которое он незаконно применяет. Ибо наказание имеет великую мощь и трудноприменимо людьми. Наказание это неспровергает царя со всем его родом, если он отступает от закона».

Как вы могли убедиться из слов Ману, если царю дана власть неограниченная, то и требования к нему предъявляются соответственные. Этому отвечает и индийское представление о том, что, если страну постигает какое-либо бедствие, в этом виноват царь, ибо если царь справедлив и блюдет в полной мере закон, то страна его благоденствует. Естественно, вы поставите вопрос, в какой же мере то представление о царе, его правах и обязанностях, которое мы встречаем у Ману, отвечало действительности? Ответ на этот вопрос будет поневоле несколько неопределенный: несомненно, что на всем протяжении индийской истории и в разных ее частях мы можем указать на большое число государей, отвечавших выставленному здесь идеалу, но, конечно, в самой идее, не ограниченной внешними рамками и равными силами воли одного человека над другими, есть нечто чрезвычайно опасное, ибо ничто так не отзывается пагубно на человеке, особенно на среднем человеке, как власть. Находящийся у власти человек склонен переоценивать себя и недооценивать других. И мы, действительно, видим, что число государей слабых или плохих или жестоких правителей чрезвычайно велико.

Поставив перед государем известный идеал царя и указав на гибельные последствия для царя в случае неисполнения им своих обязанностей, Ману указывает затем на необходимость выбора надежных и мудрых советников — министров, которые бы выбирались из среды людей, чьи предки уже несли подобные обязанности, дабы был у них наследственный опыт. На первый план здесь, конечно, выдвигаются брахманы, значение которых в индийской жизни было всегда исключительным. Они являются всегда умеряющим, контролирующим самодержавие

царя началом: если с каждым в отдельности царь и мог в случае необходимости легко справиться, то за отдельным брахманом стояла вся его каста, а за нею далее и сами боги. Вы видите поэтому, что жизнь ставила сильные преграды на пути неограниченной власти индийского государя. Но в создании этой сильной неограниченной власти лежит одна из характерных особенностей Индии и Востока вообще, того Востока, который не столкнулся настоящим образом с новыми социальными теориями Запада и его демократизмом. Это не значит, конечно, что Восток не знал и не испытал даже отчасти этих теорий и разных народных движений, нет, Восток в очень давние времена знал их и многообразные формы государственного управления, включая до движений, близких к самому крайнему коммунизму, и формы правления, отвечающие западному республиканству⁵⁹.

Но все это были эпизоды более или менее случайные, не отвечавшие основному настрою Востока, смотревшего на сильную власть, которую он мыслил только единодержавной, как на лучшую охрану порядка, а без этого порядка не была мыслима текущая жизнь, которую уже каждый строил бы по-своему, считаясь с неизбежными, конечно, отрицательными сторонами единодержавия. Он был прав по крайней мере в одном: мы видим, что центральная единодержавная власть обыкновенно мало вмешивалась в вопросы местного самоуправления и в частную жизнь человека, особенно в его духовную жизнь, так как веротерпимость была всегда присуща Индии. Единодержавие, ставившее индийского раджу на недостижимую высоту, являлось уравнивающим элементом по отношению к подданным царя, внося, таким образом, в жизнь страны, выражаясь нашим языком, сильную демократизирующую струю, причем главным элементом неравенства оказывалось не социальное положение человека, а его кастовая принадлежность, так как каста была незыблемою.

Есть еще одна сторона в создании единодержавия, на которую не всегда обращают внимание, но которая имеет большое психологическое значение: человек, ставивший во главу управления другого человека, которого он по значению почти приближал к богам, которому он приписывал исключительные свойства и от которого требовал и исключительных достоинств, тем самым возвышал себя, признавая, что только такому как бы сверхчеловеку он подчиняется и только его веления наряду с велениями божества он признает для себя обязательными. Вся эта идеология единодержавия и делала его таким прочным в Индии, несмотря на все часто весьма отрицательные его стороны. В этой же идеологии и следует искать причину того, почему при непомерном давлении и несправедливости народное негодование направлялось главным и почти исключительным образом на советников раджи, на его министров, а не на него

самого, вызывая часто убийства или покушения против отдельных министров.

Когда один из министров кашмирского царя Джаясинха⁶⁰, царствовавшего в середине XII в., отягощал народ непосильными поборами, доведя его до отчаяния, один молодой брахман решил для спасения народа на убийство. Вот какие слова влагает кашмирский историк-современник в уста молодому убийце, обращающемуся к брату: «Взгляни, как подданные бес- сильные уничтожаются негодяем — царским советником, в то время как царь, потворствуя своим советникам, не обращает на это внимания. Если царь, потворствуя советникам, не заботится о несчастных подданных, то кто другой утолит их страдания? Или, быть может, справедливо, чтобы тот, кто должен быть наказан, и был наказан наказующим, а тот уже в свою очередь кем-либо иным». Высказывая такую мысль, молодой радетель народного блага продолжает: «Если мы накажем злодея, то никто из правящих не станет более притеснять народ, боясь людей решительных. Если принесением в жертву этого тела мы можем сделать счастливыми бесчисленных людей, то разве это не лучшее дело?»

Несомненно, что, взяв в свои руки наказание, право на которое принадлежит одному царю или тем, кому он это поручил, молодой брахман нарушал все законы, но индийский историк своим изложением как бы подчеркивает, что здесь именно мы имеем случай, когда царь, не прилагающий к делу могущественное орудие наказания, которое вручено ему одному, тем самым создает великое бедствие самоуправства. Только что приведенный пример показывает, как глубоко в сознании индийца было представление об обязанностях того единодержавного и самодержавного царя, которому он вручал судьбу целого народа. Самые разнообразные памятники самых разных времен говорят о необходимости царя: «Горе человеку невежественному, горе браку бездетному, горе подданным без пропитания, горе царству без царя». Это — бродячий стих, который встречается и в эпосе, и в сборниках изречений.

Многочашие представляется индийцу великим бедствием: «Один царь могущественный на благо стране, а много правителей причиняют беду, как в конце мира многие солнца»⁶¹. «В стране, где нет царя, ничто не преуспевает, нет и торговли, нет и закона, добрыми людьми исполняемого». Подобного рода изречения почти бесконечны: «Государство, в котором много руководителей, мнящих себя мудрыми и стремящихся к власти, — погибает». Мусульманское завоевание, а затем и европейский захват Индии не могли не повлиять, разумеется, и на ее государственное устройство и в известной мере и на ее политически-государственные идеалы, но все же та картина царской власти, ее понимание и значение сохраняются в значительной мере даже теперь и должны потому считаться харак-

терными для Индии. Этим объясняется и то, что легенда сохранила нам ряд привлекательных или ярких образов царей, создав целые циклы сказаний около любимых и чтимых имен. Сохранились они не только в книжной литературе, но ими увлеклась и народная словесность в сказках и особенно в народном эпосе. Один из любимейших циклов сказаний о царях — это цикл о царе Расалу⁶², особенно распространенный в Пенджабе. Он распевается певцами, преемниками тех певцов, которые жили с незапамятных времен при дворах индийских раджей, воспевая их подвиги и красоту и добродетели их жен. Иногда эти песни, от которых теперь часто сохранились одни отрывки, являются до известной степени историческими источниками, но если даже они не дают достоверных исторических фактов, то они часто отражают ярко и красиво бытовую сторону жизни. Я позволю себе поэтому дать вам пересказ небольшого отрывка из цикла пенджабских легенд о царе Расалу.

Царь Расалу

О том, как он родился, странствовал, стал царем, и о том, какие он подвиги совершил.

Однажды жил в Индии великий царь, и звали его Салбахан. И было у него две царицы: старшую звали Ичхран, и был у нее прекрасный сын — царевич Пуран; младшую царицу звали Лона, сколько она ни молилась богам, не дали они ей сына. И была она женщина злая, из зависти и ревности оклеветала она царевича Пурана; разгневался на него царь Салбахан и в ярости своей велел отрубить ему ноги и руки. И в довершение ко всему ввергнул его в глубокий колодезь. Но царевич не умер, как того хотел отец его, милостью божиею остался он жив, и, когда теми местами проходил святой Горакх Нат⁶³, он освободил его из колодца, и у царевича чудом святого вновь выросли руки и ноги. Радуюсь избавлению и принося благодарность за него, царевич Пуран стал отшельником-факиром, вдел священные серьги в уши, пошел за учителем и стал называться Пуран Багат.

Время шло, и часто тосковал он по матери; учитель позволил ему навестить родной город. Пуран Багат пришел туда и остановился в саду, где играл еще ребенком. Но сад был теперь заброшен, и ничто не росло в нем. Опечалилось сердце его, глядя на разбитые фонтаны и засохшие деревья. Он покропил землю из своей чаши и помолился, чтобы опять все зазеленело. И деревья покрылись листьями, выросла трава, зацвели цветы, и все стало, как было прежде.

Слухи о чуде скоро распространились по городу, и стали люди приходиться смотреть на святого, свершившего чудо. Услышали и царь Салбахан, и обе его жены и пошли смотреть сад. Мать Пуран Багата, оплакивавшая своего сына, ослепла от слез, и она шла к святому в надежде вернуть себе зрение; она

пала перед святым на колени, прося исцелить ее: не успела она произнести еще мольбу свою, как глаза ее открылись и она прозрела.

Видя чудо, коварная царица Лона, которая все эти годы тщетно ждала сына, тоже пала ниц перед святым и просила его о сыне на радость царю Салбахану.

Заговорил тогда Пуран Багат, и суров был его голос:

— У царя Салбахана есть уже сын. Где он? Что ты сделала с ним? Говори правду, о царица, если ты хочешь найти милость у Бога.

Подавила в себе царица гордыню, и, хотя царь слышал ее, она поведала всю правду, как обманула отца и сгубила сына.

И встал Пуран Багат, протер руки к царице, улыбка озарила его лицо, и нежно сказал он Лоне:

— Истинно, царица, истинно. Воззри. Я царевич Пуран, которого ты сгубила и которого спас Господь. Есть у меня весть к тебе: родится у тебя сын, и будет он мужествен и добр. Но он заставит тебя пролить слезы такие же горькие, как те, что пролила мать моя обо мне. Возьми это рисовое зерно и съешь его, и родится у тебя сын, и все же не будет он тебе сыном, ибо как я был похищен у матери своей, так и он будет похищен у тебя. Иди с миром, грех твой прощен, но не забыт.

Вернулась Лона, царица, в свой дворец, и, когда настало время родиться ее сыну, пришли к ней три отшельника. Спросила их царица, какая судьба будет у царевича, и ответил ей младший отшельник:

— Царица, дитя твое будет мальчик, и он будет великим мужем. Но ты не должна видеть его лица в течение двенадцати лет, ибо если ты или отец увидят его ранее, чем пройдет двенадцать лет, то вы оба, наверное, умрете! Как только родится дитя, ты должна поместить его в погребке глубоко под землю и не выпускать его на свет божий в течение двенадцати лет. Когда пройдут эти двенадцать лет, он может выйти на свет, омыться в реке, надеть на себя новое платье и прийти к вам. Имя ему будет Раджа Расалу, и слава о нем разнесется далско.

И вот, когда родился царевич, родители спрятали его в подземном дворце с нянюшками и слугами и со всем, чего только может пожелать царский сын. И с ними они поместили жеребенка, который родился в один день с ним, и меч, и копьё, и щит для того дня, когда царь Расалу выйдет на свет.

Мальчик жил под землю и играл с жеребенком и разговаривал с попугаем, а слуги учили его всему, что должен знать царь.

Одиннадцать долгих лет прожил в подземелье царь Расалу и вырос высоким, стройным и сильным. И играл он с жеребенком, и разговаривал с попугаем. Когда начался двенадцатый год, закипело сердце в груди Расалу и захотелось ему неудер-

жимо увидеть свет, голоса которого долетали в его дворец-тюрьму.

— Пойду посмотрю, откуда это идут голоса,— сказал он.

И когда нянюшки стали убеждать его не выходить еще год, он рассмеялся:

— Ни за что не останусь здесь более.

Оседлал он коня своего «Подземного», надел сияющую броню и выехал на божий свет. И когда он выезжал, нянюшки сказали ему:

— Дитя, прежде всего пойдя к реке, выкупайся в ней, потом выстирай сам свою одежду и возвращайся сюда, и помни, не говори ни с кем ни слова.

И отправился Расалу к реке, выстирал свою одежду, а затем отправился в город. У городских ворот был колодезь, куда женщины города ходили за водой с своими кувшинами. И стал он кидать камнями в их кувшины и разбивать их. Пошли женщины жаловаться царю Салбахану, и сказал царь:

— Возьмите кувшины железные и медные, а у кого их нет, тому дам из своей сокровищницы.

Так они и поступили, но у царя Расалу были стрелы с железными наконечниками, и, когда он начал стрелять ими по кувшинам, кувшины потекли. Опять пошли женщины жаловаться к царю на его сына. Испугался царь, что придет Расалу, и велел перед дверью поставить помело и башмаки: по обычаю той страны это означало, что хозяина дома нет. Думал царь, что увидит Расалу помело и башмаки и уйдет.

Пришел Расалу, увидел башмаки и помело и ушел, но пошел он прямо в хоромы, где отец сидел в совете. Вошел и поклонился. А царь Салбахан отвернулся и молчит. Стал говорить Расалу:

— Я поклонился тебе, а ты отвернулся, не хочу я твоего царства, не хочу твоего престола.

Но царь молчал, памятуя о предсказании отшельника. И ушел Расалу, и отправился к матери. Стал под окном и говорит:

— Мать моя, мать моя, не плачь, не плачь, а дай мне совет.

Ответила Лона, царица:

— Мать твоя советует тебе, береги ее совет. Будешь ты царем четырех стран света, только оставайся добрым и чистым.

Попрощался Расалу с матерью и взял с собою сына золотых дел мастера, молодого столяра и попугая, который вырос с ним под землею. Увидела мать идущего по дороге со своими спутниками Расалу, заплакала и сказала:

— Мало вижу я тебя, сын мой, но пыли вижу много; становится прахом сердце матери, сын которой ушел в дальний путь.

Шел Расалу и к ночи пришел в лес. Решили товарищи пере-

ночевать и разделили между собою ночь на три стражи. Первая стража пришлась столяру. Вдруг появилась змея и поползла к Расалу:

— Ты кто,— спросил ее столяр,— и зачем сюда пришла?

— Я все разорила кругом на двенадцать верст, а ты как смел сюда прийти?

И начали они бороться, и столяр убил змею и спрятал ее под свой щит.

Настал Расалу черед сторожить. И когда все другие спали, пришло чудище. Расалу подошел и спросил [...]*

Ману подробно шаг за шагом говорит нам об обязанностях и действиях царя; все это служит развитием основной мысли о том, что царь должен всецело отдавать себя заботам и о подданных, и о поддержании своего царства в мирное и в военное время. Как кшатрий, он должен всегда помнить, что его главная обязанность охранять всех от бед и насилий. Заканчивает Ману указанием на то, как царь должен умереть: «Когда приходит конец жизни царю, он должен раздать имущество, накопившееся от наложения разных пеней, брахманам, передать царство сыну и искать смерти в бою». Комментаторы прибавляют, что если царь не может умереть в бою, то должен или сжечь себя, или уничтожиться, или уморить себя голодом. История показывает нам, что индийские цари очень часто так и поступали.

Среди многочисленных легенд, повествующих о подобных смертях, особенной популярностью пользуется легенда о царе Читора в Раджпутане Ратнасене, который бросился с горсткой храбрецов на громадное мусульманское войско, осаждавшее его столицу в начале XIV в. Царь и его сподвижники все до одного были убиты, а их жены сожгли себя, чтобы не попасть в руки врагу. Еще борьба с европейцами в XVIII и XIX вв. дала не раз повод индийским раджам и их женам последовать примеру раджи Читора: [в Индии все сохраняется — пока по крайней мере.— Раджи правили страной, а жители ее жили по деревням и городам].

Мы уже касались бегло индийской деревни с ее вековой неподвижностью; сейчас нам необходимо сказать о ней немного больше, чтобы показать, чем и как она жила.

Почти во всей Индии деревня не только единица населению, и земли, но является и своего рода социальной организацией, основной элемент которой земледельцы. Деревня почти вполне самодовлеющая, образовавшись изначала как земледельческая община в целях самосохранения. По всей вероятности, в отдаленнейшем прошлом объединение было родственное или

* В рукописи продолжения не сохранилось.

племенное, но с течением времени к этому основному ядру прибавились и пришлые элементы, почти всегда как элемент подчиненный и вспомогательный. Община, повторяем, земледельческая; недаром индийцы говорят: «Для земледельца нет голода, как нет греха для молящегося, спора для молчащего, страха для бодрствующего», и потому все другие работники не имели самостоятельного значения, как не производившие основного — питательных веществ. Как подсобников община принимала ремесленников, устанавливая им вознаграждение питанием.

Потребности индийской деревни, в общем, чрезвычайно первобытны, и потому и число неземледельческого населения в деревне невелико. На первом месте стоит, конечно, деревенский жрец, который являлся посредником между людьми и богами, без него немыслима была жизнь деревни с неизбежным культом и жертвами. Священное дерево — средоточие деревни, ибо с ним связано пребывание божества, да и вообще деревня окружена богами, ибо в ней все живет, все одушевлено; анимизм — основа индийских народных верований, весь обиход деревни живет этим и в XIX в., как жили за XX, а может быть, и XXX и XL вв. до нашей эры. Понятно поэтому, почему в этом мире, полном богов, так важен жрец. Не надо, однако, думать, что этот столь важный для крестьянина в религиозном отношении жрец пользовался лично особым его уважением, нет, ибо вне исполнения обязанностей жрец являлся тем же человеком, как и другие, и степень уважения, к нему проявляемого, зависела уже от его личных качеств.

Уже с очень давних пор пять ремесленников выделяются особо и образуют пятерку, почти всюду встречаемую, это: золотых и серебряных дел мастер, медник, столяр, кузнец, каменотес. Первый вместе с тем часто и ростовщик, маленький капиталист деревни, изготавливающий для крестьянина и его жены те золотые или серебряные украшения, которые являются наиболее надежной в первобытной жизни формой помещения своих сбережений благодаря легкости скрыть золото и серебро в случае каких-либо осложнений. За указанными пятью ремесленниками идут те, которые уже оплачиваются не продуктами, а обыкновенно деньгами: во-первых, это ткач. Индия с незапамятных времен славилась тканями, которые только в XIX в. стали вытесняться худшими, но еще более дешевыми фабричными произведениями. Затем идут выжимальщики растительных масел, играющих большую роль в деревенском обиходе, горшечники, брадобреи, которые играют роль и при заключении браков, являясь чем-то вроде свах и участвуя во всяких церемониях, затем человек, которому трудно у нас найти название, ибо в Индии, как и обыкновенно на Востоке, его делом занимается мужчина, а у нас женщина, — это моющий белье и платье — прачка. Дальше уже идет длинная вереница различных ремесел, которые, однако, не всегда и не во всякой дерев-

не представлены; жалею тем не менее, что не могу остановиться и на них для полноты картины, так как и без того остановился уже несколько дольше на деревне, чем это позволяло время, имеющееся в моем распоряжении для выполнения намеченной мною задачи ввести вас в индийскую культуру.

Я не напрасно остановился подробнее на деревне, ибо, как вы сейчас увидите, мы имеем здесь один из глубочайших устоев индийской культуры, создавший главным образом то, что нас поразило как неподвижность внешних форм индийской жизни, и то, что действительно для нее так характерно: самодовлеющая в широкой мере индийская деревня помешала созданию большого числа крупных городских центров, с их повышенными от цивилизации, т. е. материальной культуры, требованиями, являющимися очагами того движения, которое именно эту цивилизацию поставило в значительной мере на место культуры, т. е. культуры духовной, которая не требует, в общем, ни крайней дифференциации работы, ни грандиозной фабричной машины, являющихся могущественнейшими факторами нашей западной жизни. Любопытно, что еще до наших глубочайших социальных бурь, вызывающих необходимость полного пересмотра основ нашей цивилизации, уже раздавались голоса и на Западе, и у нас, звавшие народ в деревню из города; не забудьте и движение городов-деревень, городов-садов: в этом движении было нечто весьма глубокое, жизненное, активная критика цивилизации, отбросившей крестьянина в деревню, не приобщая его к культуре более глубоким образом и только пользуясь им, как источником питания, и перенесшей культуру духовную на почву культуры материальной, сделав рабочего средоточием всех своих стремлений, создав ему положение, которое должно было сделать из него хозяина положения.

Как видите, вопрос деревни и города, крестьянина и рабочего — один из коренных вопросов жизни, к более глубокому пониманию которого мы, люди Запада, пришли только путем физического голода, почувствовав, что крестьянин, для которого мы, горожане, ничего почти не делали, чтобы помочь ему стать культурным или хотя бы цивилизованным человеком, что этот крестьянин гораздо больше, чем рабочий, есть истинная ось физического существования человечества. Индия, все глубже воспринимающая, почувствовала это уже бесконечно давно, и потому индийская деревня осталась самодовлеющей. Куплено это было, конечно, многим, что есть у нее и чего у нее нет, но... кто из нас двух владеет более ценным? Ценности современной западной жизни подвергаются, как вы знаете, глубокой переоценке. Я не хотел бы, чтобы вы поняли мои слова как панегирик индийской деревне и индийской культуре, ибо ни то, ни другое не входит в мою задачу и я отлично сознаю темные стороны и того и другого, но наша задача была рассмотреть вопрос об основах индийской культуры, и здесь неизбежно бы-

ло сравнение, значит, в некоторой мере и оценка той базы — деревенской, на которой стоит культура индийская. Конечно, и в индийской жизни город играл, и это неизбежно, видную роль, он создал и здесь городскую цивилизацию, но благодаря тем постоянным сильным духовным движениям, о которых я говорил, и культура касалась деревни почти в той же мере, как и города,— припомните, например, что в четвертой, последней ступени жизни каждого человека ему предписывалась жизнь в непосредственном общении с природой, в лесу, в пустыне, в горах, припомните, что и Будда, и его ученики, и все учителя жизни проводили большую часть своей жизни больше и ближе к деревне, чем к городу, и вы почувствуете, что здесь не было этой разобщенности, которая всю культуру, как это делал Запад, переносила в город, оставляя деревню в стороне.

Большое значение деревни в индийской жизни отразилось и не могло не отразиться и на ее искусстве: мне придется впоследствии обращать ваше внимание на необыкновенное богатство и растительного и животного орнамента в индийском искусстве и на большой реализм их изображения; вы сразу почувствуете в создателях этих памятников людей, близко стоящих к природе, находившихся с ней в тесном общении, людей, видевших растения и зверя, какими они были в жизни, в родной им обстановке природы. Один из больших знатоков Индии, отец другого знатока Индии, Джон Локвуд Киплинг, отец Редьярда Киплинга, указал на то, что Индия богаче всех других стран сказками и преданиями о животных, и написал увлекательную, хотя и довольно специальную книгу «Зверь и человек в Индии». И причина этому пониманию живой природы главным образом та, что и мастера, изображавшие растения и зверей, и рассказчики сказок и преданий были люди не города, а именно деревни, которая сохранила человека в зеленой и голубой природе, а не в каменных мешках городов.

Об индийском городе, городской жизни и остальных сторонах индийской жизни мы скажем следующий раз.

Лекция IX

Прошлый раз мы остановились на том исключительном значении, какое деревня имела и имеет в Индии; раньше, чем перейти к городу, я позволю себе привести некоторые цифры, которые наглядно выяснят громадное преобладание в Индии деревни над городом. Согласно переписи 1907 г., в Индии всего 28 городов с населением не менее 100 000 жителей, это при 300 млн. с лишним жителей во всей стране, в то время как в Англии при примерно 40 с небольшим миллионах 39 таких городов. И общая сумма их жителей достигает примерно $\frac{1}{50}$ всего числа жителей Индии, в то время как в Англии это же го-

родское население дает $\frac{1}{7}$ всего числа жителей. Это станет вполне понятным, если мы тут же приведем цифру деревень в Индии — 728 605 с населением в среднем 364 человека и укажем, что все городское население составляет в Индии не более 10% общего числа жителей.

Цифры эти красноречиво говорят о том, что основой индийской жизни была деревня, а не город, и только европейское влияние, главным образом XIX столетия, дало сильный толчок развитию некоторых городов, но это уже явление не индийского, а мирового характера: Запад, с его высокоразвитой материальной культурой и цивилизацией, требует города, фабрики и завода. Чрезвычайная трудность исследовать историю городов и историю городского движения в Индии останавливала до сих пор исследователей, и данные наши по истории городов Индии поэтому крайне скудны и, главное, отрывочны. Тем не менее и здесь консерватизм индийской жизни, хотя и меньший, чем по отношению к деревне, помогает нам при помощи современного города разбираться в жизни средневекового и старинного города в Индии. Вы помните, может быть, что я ссылался вам на Мегасфена, посланца Селевка Никатора⁶⁴ к царю Чандра Гупте в конце IV в. до н. э., как на источник, из которого мы черпаем драгоценные сведения об индийской государственной жизни того времени; у Мегасфена же мы находим и любопытные данные о Паталипутре, индийской столице Чандра Гупты, основанной, по-видимому, в V в. до н. э. Город был, видимо, укрепленный, окруженный высокими и крепкими палисадами, царский дворец занимал большое пространство окружавшими его садами с рощами и прудами.

Управление города было вверено особой коллегии из тридцати человек; вот что о нем говорит Мегасфен: «Управляющие городом делятся на шесть отделов, по пять в каждом. Члены первого надзирают за всем, что относится к ремеслам. Члены второго касаются призора за иностранцами: они определяют им жилища, присматривают за их жизнью при помощи лиц, которым поручается оказывать содействие иностранцам. Они сопровождают иностранца, когда он покидает страну, а в случае его смерти передают его имущество его родным. Они заботятся об иностранцах в случае болезни, а если те умирают, то они хоронят их. Третий отдел составляют те, кто расследуют рождения и смерти, и делают это не только в целях взыскания податей, но также и для того, чтобы случаи рождений и смертей среди низших и среди высших не оставались вне ведения правительства. Четвертый отдел надзирает за торговлей и продажей. Члены его имеют попечение о мерах и весах и надзирают за тем, чтобы разные произведения продавались в соответствующее время с казенным клеймом. Никому не разрешается торговать двоякого рода товаром, разве что он заплатит двойной налог. Пятый отдел заведует произведениями ремесел, ко-

торые продаются с казенными клеймами. Новое продается отдельно от старого, и за смешение того и другого налагается пеня. Шестой и последний отдел состоит из тех, кто собирает десятую долю со стоимости проданного».

С небольшими изменениями эта картина управления индийским городом до нового времени, с большим развитием цехов и гильдий, промышленно-торговых объединений, устроющих и регулирующих промышленность и торговлю, под контролем правительственной власти. Уточняется регулирование прав и обязанностей, принимаются в расчет интересы рабочих, купцов и потребителей; так, например, в IV в. н. э. мы читаем в законнике: «Для людей, которые по сговору назначают цену в ущерб рабочим и ремесленникам, хотя они знают падение и рост цены, налагается высшая пеня. Для купцов, которые по сговору устраняют товар неверною ценою или продают его по неверной цене, назначается высшая пеня». И еще ранее того Ману вменяет в обязанность царю назначать цены для покупки и продажи товаров, сообразуясь с тем, куда идет товар, куда направляется, как долго хранился, какая вероятная прибыточность и вероятные издержки.

Все это, однако, распространяется не на один город и мало содействует росту городской жизни, в которой самодовлеющая почти деревня не чувствует потребности. И мы видим, что городские центры создаются лишь из следующих причин: необходимы, во-первых, царские резиденции, около которых, естественно, образуются и крупные административные центры; размеры таких городов увеличивает большое число храмов и частных жилищ людей, обслуживающих резиденцию, администрацию и храмы; необходимы города, укрепленные для защиты страны, затем, наконец, и города, крупные религиозные центры с сотнями храмов, священных рощ, прудов. К этим трем категориям мы и можем свести все типы индийских городов. Вы, может быть, помните описание такого города-столицы, столицы Менандра в Северо-Западной Индии во II в. до н. э., которое я прочитал вам по буддийскому источнику; если вы откроете любую книгу путешественника по Индии XIX столетия, то вы найдете в ней описание таких же точно городов с той только разницей, что к чисто индийским элементам в архитектуре и вообще жизни прибавятся индийско-мусульманские.

Конечно, у большинства городов, особенно больших городов, свои особенности, но это особенности, которые были присущи многим из них и тысячу и две тысячи лет тому назад. Только появление фабрики или завода вносит коренную ломку и в жизнь, и даже во внешний вид города, а потому сейчас трудно предсказать будущее индийского города. Однако среди городов Индии один стоит совсем особенно, это священнейший город Индии Бенарес на Ганге. Это старинный город, время

основания которого нам пока неизвестно, и в окрестностях его сохранилось много памятников старины, но сам город именно вследствие своей святости подвергался разрушениям со стороны мусульманского фанатизма, нетерпимого к тому, что он считает идолопоклонством, и потому многочисленные храмы Бенареса сравнительно недавней постройки. Несмотря на это обстоятельство и на наличие в Индии очень старинных святынь, Бенарес сохраняет свое исключительное значение.

Всматриваясь ближе в городскую жизнь Индии, мы не можем, если только исключить правительственный административный аппарат, найти в ней ничего такого, что бы по существу отличало ее от деревни. Конечно, город имеет великолепные храмы и дворцы, но и деревня имеет часто храмы прекрасной архитектуры, город имеет большую промышленность и торговлю, но, как мы видели, и индийская деревня в значительной мере самодовлеющая, имеет своих ремесленников и свою торговлю, наконец, даже в смысле управления, если опять исключить государственную администрацию, город имеет те же «пятерки», которые заправляют и деревней, с той только разницей, что в городе несколько административных пятерок. Мы вправе поэтому сказать, что, в сущности, индийский город — большая или очень большая деревня и по характеру своему отличается от западных городов, стремление которых в большинстве случаев было сделаться крупными промышленными или торговыми центрами, выполняя, таким образом, ту задачу крайней дифференциации жизни, которая столь характерна для западной цивилизации и которая Западом считается, по-видимому, необходимым и неизбежным элементом прогресса. Индия до последнего времени по этому пути не пошла, не считая необходимым даже для высокоразвитой культуры такую крайнюю дифференциацию. Если и есть в индийской жизни один такой элемент дифференциации — каста, то этот элемент существует в Индии издревле, и все, что было более просвещенного и глубокого в области духовной жизни, как буддизм и средневековые реформаторы, боролось с кастой.

Подводя итог тому, что мы говорили об индийских деревне и городе, мы вправе признать, что мы не можем здесь, как на Западе, провести заметной черты между культурой деревенской и городской: по существу, индийская деревня никогда не была так оторвана от культуры, как мы это видим на Западе, и потому, переходя теперь к рассмотрению третьей из сторон индийской жизни — тому, что мы определили как жизнь душевную, будем говорить об Индии вообще, как говорили о чисто духовной стороне культуры. Здесь мы, конечно, должны признать длинный период развития и в связи с этим большие перемены, в смысле осложнения и уточнения жизни в зависимости от роста всей культуры, причем, однако, наиболее блестящий период развития, как вы уже видели, не совпадает с нашим

временем, которое в значительной мере время упадка, а приходится на период, отвечающий концу древнего периода и началу средних веков на Западе; мусульманство в Индии, как и во многих других местах Азии, явилось в момент упадка и быстро довершило начинавшийся процесс разложения, внося положительный элемент почти исключительно в область административную, подвергшись зато во всем, что касалось культуры духовной, сильнейшему влиянию индийских элементов: вполне понятно, почему здесь мусульманство не могло играть той роли, которую оно сыграло в Испании и Сицилии и во время крестовых походов благодаря тому, что там оно представляло культуру более высокую, чем западная того времени. В Индии мусульмане, явившиеся завоевателями, были культурно значительно ниже индийцев, потому, естественно, и подпадали их влиянию.

Чрезвычайно важным и характерным для каждой культуры является положение женщины, и здесь мы сталкиваемся в Индии с постановкою вопроса, возникшего явно под влиянием религиозных течений, смотрящих особенно ревниво на отношение полов, и потому нам приходится видеть двойственное отношение к женщине: к женщине, как таковой, и к женщине, как человеку. Вот почему так странно для нас звучат теперь слова Ману, которые, однако, чрезвычайно близки к тому, что раньше и еще недавно думал Запад, да, к сожалению, отчасти еще и думает теперь: «Отец охраняет ее в детстве, муж в молодости, сыновья в старости; никогда женщина не должна быть самостоятельна». Правда, что рядом с этим у того же Ману стоит: «Женщины, заключенные в доме под надзором надежных слуг, не охранены; те же, которые сами себя блюдут, те истинно охранены». Другой законодатель говорит: «Где между супругами единомыслие, там соблюдены законы, любовь и выгода». И Ману говорит: «Где чтутся женщины, там радуются боги; где они не чтутся, все жертвы напрасны. Семья, где страдают женщины, гибнет; где же они не страдают, та семья благоденствует. Дом, который проклянет женщина, истинно не почтенная, гибнет вполне, как бы пораженный волшебством». Все эти ограничения не могут, однако, уничтожить факта подозрения, питаемого к женщине как к источнику соблазна. Даже Будда, столь глубокий и широкий в своих взглядах, не хотел допустить женщин в общину: когда он умирал, с ним беседовал любимый ученик его Ананда и спросил его:

— Как нам поступить, Господи, по отношению к женщинам?

— Не смотреть на них, о Ананда.

— А если взглянешь, Господи, как быть?

— Не говорить, о Ананда.

— А если, Господи, заговоришь, как быть?

— Блюсти мысль, о Ананда.

И с укоризною Будда говорил тому же Ананде, который умолил его принять женщин в общину:

— Если бы, о Ананда, женщины не получили дозволения покинуть домашнюю жизнь и стать отшельницами по закону и установлениям Будды, то святая вера просуществовала бы долго, благой закон стоял бы твердо в течение 1000 лет, но так как женщины получили теперь это дозволение, то святая вера не просуществует так долго, благой закон будет твердо стоять лишь 500 лет. Подобно тому как дом, в котором много женщин и мало мужчин, легко ограбляется разбойниками, так и вера, по закону и установлениям которой женщинам дозволяется покинуть домашнюю жизнь и стать отшельницами, не просуществует долго.

Великий Учитель ошибся; то, о чем он сожалел, стало источником великого блага для индийской женщины, ибо теперь для нее открылся путь к духовной свободе, и если мы припомним, что произошло это уже в V в. до н. э., и если мы подумаем о тогдашнем положении женщины во всем мире, то мы поймем громадное значение того шага, который был сделан по почину любимого ученика Будды — Ананды. Недаром так привлекательны эти образы буддийских «старниц», из которых многие, молодые и прекрасные, ища пути, покидали мир.

«Царевна Сумеда, уже просватанная, горячею защитою необходимости отрешения от мира убедила своего жениха и родителей отпустить ее в монашество: она обрезала свои черные, прекрасные волосы и предалась созерцанию. Пред ней предстал жених ее, царь Аникаракта, и стал умолять ее:

— Власть в царстве, сокровища, могущество, богатство приятны, и ты молода; вкуси наслаждения любви, труднодостижимо в мире счастье любви. Царство отдано тебе, наслаждайся, не печалься, раздавай дары, отец и мать твои тоскуют по тебе.

И ему ответила Сумеда, желаний не имевшая, от заблуждений отрешившаяся:

— Желаниям не радуйся, взирай на зло от заблуждений. Царем четырех материков был Мандхатар, который больше всех наслаждался, и, неудовлетворенный, он умер, и желаний своих он не исполнил. Если бы со всех сторон пошел дождь из семи родов драгоценностей, не было бы удовлетворения желаниям: неудовлетворенные умирают люди.

Нарисовав ужасную картину тех вечных, мучительных переждений, которым должен подвергнуться всякий, кто в безумстве своем не хочет отрешиться от желаний, она продолжает:

— Горящая головня жжет того, кто ее держит, и не жжет того, кто ее бросает; подобно головне, жгут желания тех, кто от них не отрешается. Не покидай великого счастья ради малого счастья удовлетворения желаний, чтобы не жалеть тебе, как рыбе, проглотившей крючок... Когда ты нашел то, что не

стареется, зачем тебе желанья, которые стареются! Все существа и всегда во власти смерти и болезни.

Царевна кончает восхвалением веры, которая и есть истинное бессмертие, и убежденный Аникаракта сам просит родителей Сумеды отпустить ее, позволить ей посвятиться».

«Красавица Суба в юности уже чувствовала отращение к миру и приняла посвящение, не захотев выйти замуж. Однажды ее увидел юноша, который, увлеченный ею, стал следовать за нею. Суба, видя, что она внушила ему преступную страсть и что юноша увлечен главным образом ее глазами, вырвала один глаз и дала его юноше. В ужасе он стал молить у ней прощения и, поборов свою страсть, ушел. Монахиня же пошла слушать проповедь Будды, и, как только она предстала перед Учителем, глаз ее стал опять видеть». Эта легенда, может быть, перешла на Запад, ибо мы встречаемся с подобной ей в христианской среде. То боевое, не найду более верного слова для выражения мысли, отношение, которое сказывалось в монашестве к женщине, находило себе часто резкое и даже грубое выражение; вот одно из этих монашеских изречений: «То же самое тело красавицы для трех существ разное: для собаки — это пища, для любовника — существо, для монаха — падаль». Но если так велико было непонимание истинной глубины женской природы, поскольку она является именно половиною человеческой природы и равноценною с мужскою, то буддийское монашество [...] сделало громадный шаг вперед, признав в женщине человека с правом самостоятельного искания пути. Не забудем и того, что если монашество ставило низко женщину, то и мужчину, поскольку он мужчина, а не человек вообще, монашество с своей точки зрения тоже ставило низко.

И женщины наравне с мужчинами ищут спасения, научаются твердою рукою вынимать из глубокой раны человеческого сердца «стрелу тоски». Они, как и мужчины, глубоко проникаются тою проповедью, которая говорит: «Беспричинна, неведома здесь жизнь людей, несчастна и кратка, да и то со скорбью связана. Нет того средства, через которое рожденные не умирали бы; даже хоть старости достигнешь, все же наступит смерть, такова природа живых существ. Как утром уже боятся, что плоды упадут, когда они спелы, так, как только родятся люди, они боятся всегда смерти. Как глиняные сосуды, которые сделал горшечник, все, наконец, разбиваются, так и разбивается и жизнь людей. И малые и большие, и те, кто глупы, и те, кто мудры,— все попадают под власть смерти, все подвластны смерти... Из тех, кто уничтожен смертью, кто уходит в иной мир,— ни сын не спасается отцом, ни родственник родственниками. На глазах у родных, горько плачущих, взгляни, каждый из людей уводится как бы на заклание. Так мучится мир смертью и старостью, оттого мудрецы не печалются, зная ход мира. Чьего пути ты не знаешь, приходящего и уходящего, и не

видишь обоих концов его, напрасно о том ты сокрушаешься. Если бы, сокрушаясь и в безумстве поражая себя, можно было извлечь какую-нибудь пользу, то мудрец поступал бы так. Ведь плачем и гореванием спокойствия души не достигнешь, больше еще только становится печаль и страдает тело. Худым и бледным становится тот, кто поражает себя самого собою; не оберегает от мертвых; напрасен плач. Человек, печаль не оставляющий, еще больше страдает: кто оплакивает умершего, попадает во власть горя. Взгляни, как другие люди уходят, перерождаясь сообразно делам своим. Дрожат здесь на земле люди, попав во власть смерти. Думают одно, а происходит другое — такова разница между мыслью и исполнением. Вглядывайся в ход мира. Если бы человек жил 100 лет и более, все же бы он разлучился с родными и покинул бы здесь свою жизнь. Поэтому, послушав святых, оставь плач, думая, когда ты увидишь покойника: „Не будет он вновь моим“. Как горящий дом тушат водою, так человек стойкий, разумный, мудрый пусть быстро разгонит тоску, как ветер раскидывает хлопок. Пусть тот, кто ищет себе счастья, вырвет стрелу из души — плач и стелание и мучение самого себя. Вырвав стрелу, спокойный, человек достиг мира душевного, преодолев горести, станет он беспечален».

Вы видите, что здесь вопрос основной и глубочайший, об отношении к смерти, поставлен на почву общечеловеческую, где нет ни женщин, ни мужчин, а есть только люди. И мы видим, что буддизм здесь равняет женщину с мужчиной; вот беседа искусителя Мары со старицею Сома. Когда злой дух, искушая монахиню Сома, выставляет ей на вид всю недостаточность женского ума для постижения высших истин, она с гордостью опровергает его. Мара говорит:

— То труднодостижимое положение, которого и мудрецы добиваются, не может оно быть достигнуто женщиною, разум у которой меркою в два пальца.

Житие поясняет, что значит мерка в два пальца: когда женщины варят рис, хотя они это делают уже с восьмилетнего возраста, они всегда имеют привычку говорить: рис уже готов, хотя они этого не знают и только узнают, готов ли рис, когда вынут и потрут между пальцами; оттого и говорят, что разум у женщины меркою в два пальца. На вызов Мары Сома отвечает: «Что значит для нас, что мы женщины, когда мысль наша спокойна, когда явилось высшее познание от истинного понимания закона. Всюду уничтожено наслаждение, рассеян мрак. Знай же, злой, уничтожен ты, губитель».

Не напрасно Будда придавал громадное значение принятию женщин в общину, силою своего великого проникновения ума он понимал, что создает этим нечто до того в Индии, да, в сущности, и в мире, небывалое — признание за женщиною права наравне с мужчиною идти к вечному спасению, идти самостоя-

тельно, собственным умом и сердцем искать истину. И потому даже не важно с этой основной, общей точки зрения, что женское монашество в Индии и странах буддийских продержалось сравнительно недолго на той высоте, на которую его поставили первые старицы, ибо ведь и мужское монашество испытало немало падений и отступлений, важно здесь признание права, признание в женщине человеческой личности. Потому нам понятны и сомнения учителя-монаха, и гнев его последователей-монахов на Ананду за введение женщин в общину. Здесь в этом решении буддизма иной дух, чем у Ману и законодателей, которые, несмотря на все оговорки, ими делаемые, несмотря на все признания прав женщин, необходимости их уважать и беречь, стоят на определенной точке зрения: «женщина всегда зависела от мужчины». Буддизм в Индии провозгласил по отношению к женщине первый и задолго до других право самостоятельной мысли.

Если Ману и законодательство, да и сама индийская жизнь дали, как мы видели, женщине, желавшей остаться в миру и семье, мало простора, то та же жизнь все же выдвинула ряд выдающихся женщин и женских типов; для нас безразлично, можем ли мы или не можем доказать историческое существование Драупади, Дамаянти, Савитри, безразлично, что Шакунтала, почти наверное, только создание поэтического творчества, для нас достаточно, что истинное художественное творчество, которое творит только из жизни, создало эти и многие другие чарующие женские образы, чтобы понять, что женщина не была забыта индийскою культурою и внесла в нее и имеет в ней свое определенное и немаловажное место. Я говорю здесь об общечеловеческой роли женщины в жизни, ибо нет, конечно, сомнения в том, что, как существо обожаемое, внушающее страсть и восхищение, женщина наравне с природою занимала первенствующее место в душевной жизни индийского народа, любовь наполняет его поэзию и царит в ней и в сложнейших и изящнейших стихах великих поэтов, и в простой песне деревенской девушки или юноши, она вдохновляет индийца и дает ему ту удивительную чуткость, которая чарует нас в этих часто столь кратких любовных стансах. Позвольте раньше, чем перейти к характеристике этой поэзии, отразившей и отражающей «душевную жизнь» Индии, третью сторону индийской жизни вообще, прочесть вам несколько стансов, которые покажут, как полно и глубоко любовь захватывает и индийского поэта, и тех, очевидно, кто в Индии его слушает или читает:

«Сегодня утром, подруга, кто-то пел песню, вспоминая, казалось мне, свою милую: открылись все раны моего сердца, пораженного стрелами бога любви».

«Он так на нее взглянул, она послала ему такой взгляд, что любовь обоих стала совершенством».

«Глядите: вдыхает в себя благоухание, трогает, целует, со-

дрогаюсь от волнения, и кладет себе на сердце цветок[...]»* странник, глядя на цветок, подобный щеке его жены».

«Что вы повторяете, подруги, „не умирай“, ты увидишь его вновь, если останешься жива. Это слова деловые, путь любви иной»⁶⁷.

В бесконечном разнообразии мы видим эти любовные картинки, где часто просто намек один, а вы видите целую картину, живых людей, бессмертных своею любовью в стихах поэта. Если мы всмотримся внимательно в душевную жизнь Индии так, как она находит себе яркое и разностороннее выражение в ее литературе, то мы увидим большую сложность и глубину, подобные тем, какие мы видели, когда речь шла о духовных исканиях индийца: он ко всему подходит с вниманием, чрезвычайно интенсивно и глубоко переживает, никогда не скользя по поверхности; его душевные переживания сложны и многообразны, и, чтобы понять их, мы должны проследить их в тех тоже сложных теоретических построениях, которые он облекает в форму шаштр. Из них две имеют непосредственное отношение к исследуемому нами предмету. Это камашастра, теория науки о любви, и аланкарашастра, теория науки о поэзии.

Камашастра говорит, впрочем, не только о любви, а рисует нам требования от светского человека вообще, как бы мы точнее сказали, от культурного человека вообще. Предполагается, что он прошел учение и стал домохозяином. Жить он должен в столице или в городе, или же в деревне — мы здесь находим ценное подтверждение взгляда на деревню, как на нечто, по существу, не отличное от города. Для нас сейчас особенно важна та часть его обихода, которая касается его духовной и душевной жизни. Мы видим требования религиозные, домашний алтарь и, с другой стороны, требования участия в общественном культе, в церемониях и религиозных процессах. Особенно затем налагается на занятия литературою и искусствами, говорится о необходимости всегда иметь то, что мы называем «последнею книжкою», далее требуется в широкой мере занятие искусством, не только теоретическое, но и практическое; я прошу вас обратить на это особенное внимание, ибо здесь лежит ключ к пониманию широкого развития искусства и художественного чутья в Индии. Вы помните, что я указал, как близость к природе развила наблюдательность и художественное чутье индийского ремесленника — деревенского жителя. Теперь вы видите, что от горожанина и образованного человека вообще требуется живое отношение к искусству, как одному из необходимейших элементов культурной жизни. Считается желательным и понимание, а по возможности и практика в художественных ремеслах, и это чрезвычайно важно, ибо таким образом на каждом шагу, даже в мелочах обихода, внимание направля-

* Название цветка в рукописи неразборчиво.

ется на форму, которая так много значит в искусстве. Но мало того, что от самого человека требуется такое личное отношение к искусству и литературе, сознание необходимости общения на этой почве в самых разнообразных формах считается необходимым: недостаточно наслаждаться самому, необходимо среди знатоков и ценителей прекрасного обмениваться впечатлениями и пониманием художественных произведений.

Одно из мест, где такие ценители прекрасного должны сходиться,— это храмы богини красноречия Сарасвати; сюда же с разных сторон стекаются актеры и устраивают представления, при которых актеры соперничают в искусстве исполнения ролей. Наряду с этим видное место занимают и представления и собеседования в домах и в обществе гетер, ганика, которые всегда играли большую роль в жизни Индии и из которых многие прославили свое имя не только красотой, но и как ценительницы прекрасного. Их тщательно обучали, и они часто принадлежали к образованнейшим и культурнейшим элементам страны, имели дворцы и целый штат прислужников и прислужниц. История и литература показывают, что нередко они выходили замуж за чрезвычайно почтенных людей, мы видим также, что некоторые из известнейших буддийских стариц были перед тем гетерами.

Та пестрая толпа, в которой вращался человек, интересовавшийся поэзией, искусством и желавший увидеть жизнь в разнообразных ее проявлениях, прекрасно описана знаменитым поэтом VII в. Бана в автобиографической части его неоконченной поэмы, посвященной жизни знаменитого его современника царя Харши. Он называет тех лиц, с которыми постоянно общался. Это близкий его друг, составитель песен и стихов на местном наречии, два учителя, поэт, поэт на пракритском наречии, два панегириста, отшельница-вдова, заклинатель змей, разносчик бетеля, врач, публичный чтец, золотых дел мастер, надзиратель, писец, живописец, формовщик, исполнитель на тамбурине, два певца, молодая девица, два флейщика, плясун, игрок в кости, преподаватель музыки, парикмахер, игрок, молодой актер, плясунья, нищенствующий монах, сказитель сказок, отшельник — поклонник Шивы, землемер, горшечник, фокусник, кудесник, знаток горного дела, брахманский монах.

Я нарочно дал этот несколько длинный список, чтобы показать, как разнообразен был круг людей, в котором вращался индеец, принадлежавший к культурным людям своего времени. Что же объединяло этих людей, каковы были те вопросы, для обсуждения которых они собирались, каково было искусство, которым они наслаждались, какие книги пленяли их и служили предметом их бесед, т. е. что было предметом их духовного, душевного общения? Попробуем воспроизвести несколько из этих собраний, на которых они сходились, чтобы видеть и слушать, а затем посмотрим, как они относились к виденному и

слышанному. Настал день Камы, бога любви, день праздника весны. Его собираются почтить театральным представлением; постоянного здания для театра нет, ибо почти не существует декораций, не в них, по мнению индийца, суть, а в том, что играют и как играют. Мы видим здесь сразу, что нам нечего ожидать попыток грубым или тонким реализмом создавать иллюзии, мы видим, что требования от поэта и драматурга здесь гораздо сложнее, потому что значительная часть зрителей настолько сама вносит много своего, что задача индийского поэта очень трудна. Мы привыкли у себя главным образом к тому, что поэт и драматург предоставляют нам лишь воспринимать и переживать вслед за ним то, что создано им в ярких, определенных образах, и только новейшее наше искусство начинает вступать на путь Востока, где оно удовлетворяется тем, чтобы воспринимать уже предопределенное, где все или почти все уже пережито и прочувствовано до нас, за нас, и дают широкий простор чувству, фантазии слушателя или зрителя. В такой среде декорации и бутафория мешают больше, чем помогают.

Мы стоим в концертном зале дворца раджи, в глубине которого протянут занавес, отделяющий уборную актеров от сцены с актерами и от зрителей; цвет занавеса меняется в зависимости от пьесы: для трагедии он черный, цвет гнева, для любовной драмы он белый, для сцен насилия он красный, для комедии — пестрый. Около занавеса две красивые девушки, которые поднимают и опускают его для актеров. Представление начинается утром. Иногда же, наоборот, занимает всю ночь [продолжительность]. Зал украшен драгоценными тканями, гирляндами, знаменами и хоругвями, расставлены роскошные сидалища: посередине царский трон, если хозяин — царь. Налево от него — жены царя и женщины дворца, направо — высшие сановники и приближенные. Особое место для поэтов и ученых, прислуга мужская и женская окружает присутствующих. За тронем стоят прекрасные девушки с опахалами и с чамара (прикрепленные к узорным ручкам хвосты, чтобы отгонять мух). Стража с мечами наголо стоит наготове для охраны царя.

Зазвучал барабан, поет хор, играет оркестр, начинается танец, та восточная пляска, которую мы, западные люди, часто так плохо понимаем, — чуть заметные движения, какое-то точно топтание на месте, какие-то изгибы тела, легкие повороты головы — тот, кто знает и понимает, — восхищен, и чуть-чуть слышный звук нупур — серебряных колец на ногах пляшущей помогает ему понять сокровенный смысл и красоту пляски. Распорядитель произносит стих благословения:

— Да будет тот, кого зовут в Веданте единым мужем, кто проникает Небеса и Землю, чье имя «Властный» не может быть применено к другому, к нему не подходит, кто внутренне увиден ясно теми, кто возжелал быть вольными, задержкою дыхания пройдя через искус. Да будет Шива, кого достигнуть мож-

но верой и созерцанием,— он навек да будет к вам благо-склонен.

Рассыпаны цветы и пьеса подготавливается небольшим прологом. Начинается знаменитая драма Калидасы «Урваши», где перед зрителем проходит любовь царя Пурураваса к небожительнице небесной деве Урваши, любовь, воспетая еще в ведических гимнах. Любители слушают внимательно, им хорошо знакома знаменитая легенда, одна из тех, которые, родившись в Индии, затем обошли почти весь свет. Знатоки следят за тем, как поэт понял свою трудную задачу: властная и чувственная апсара, небесная дева превратилась волшебством Калидасы в любящую женщину, и только вспыльчивость и ревность напоминают о героине ведического гимна. Калидаса, певец разлуки любящих сердец и их муки, творец нежного «Облака вестника», сумел в чарующих стихах рассказать нам о тоске царя, разлученного с любимой, которая в наказание за то, что вступила в запретный для женщин лес бога войны Кумара, превращена в лиану. Царь обезумел и ищет любимую в лесу — вся природа оживает для безумного, он говорит с птицами, животными, деревьями, цветами, рекою*. (См. Приложение 1).

Мне необходимо было прочитать вам этот отрывок, чтобы вы знали, что слушал царь, его двор и ученые и поэты в весенний день праздника Камы, бога любви, слушали напряженно, в течение ряда часов, наблюдая каждую мелочь в игре актеров, каждое выражение, каждый жест, слушая пение, аплодируя и участвуя возгласами радости, горя, удовольствия, неудовольствия в ходе всей пьесы. Наконец, представление близится к концу, царь Пуруравас произносит последние стихи-пожелания*. (См. Приложение 2).

Любопытно, что это почти слова буддийской молитвы, которые в вечерний час раздаются в буддийских монастырях! Следующий раз мы узнаем, как восприняли драму и поэзию Калидасы ценители поэзии — соотечественники великого поэта, каковы их эстетические взгляды, что им кажется прекрасным, и на этом закончим общую часть введения, после которого я постараюсь перейти к некоторому предварительному обзору самих памятников индийского искусства.

Лекция X

Сегодня мы постараемся уяснить себе, как понимали и воспринимали индийскую поэзию те ее ценители, которых имели в виду поэты, когда они писали свои драмы и поэмы в самый цветущий период развития санскритской литературы. Мы берем определенный период времени, в течение которого написаны

* В рукописи дважды стоит знак вставки, но нет указания, откуда были взяты приводимые для иллюстрации отрывки.

и главнейшие драмы и поэмы и положено вместе с тем твердое основание индийской поэтике — позже уже только развивается в подробностях то, что установлено в этот период, примерно между IV и X вв.

Мы рассмотрим при этом отдельно теорию драмы так, как это делают и сами индийцы, и так как драма, с ее представлениями, имет, действительно, много своеобразного. Она дает пищу зрению и слуху, будучи соединена с декламациею, мимикою и пляскою. Рядом различных положений она возбуждает в нас радость или горе и пользуется для этого жестом, голосом, костюмом, выражением. Само название драмы *pāṭaka*, связанное с корнем *paṭ* — пракр. «плясать», говорит о происхождении драмы из драматизированной пляски. Драма делится на много подразделений в зависимости от предмета, героя и чувства, которое имеется в виду выявить: первый уподобляется телу, второй сердцу, третье — душе драмы. Теория подробно классифицирует, со свойственной индийцам любовью к классификации, все эти подразделения и создает чрезвычайно сложную систему. На подобные попытки классификации индийцев принято часто нападать и считать их чем-то мертвым и мертвящим, но если мы ближе к ним присмотримся, то убедимся, что, в сущности говоря, и мы в значительной мере придерживаемся тех же классификаций, только не составляем длинных списков и схем, чувствуя, что ими никогда не исчерпаешь всего предмета и что поэтому рискуешь, составляя схемы и списки, создать нечто, в общем, весьма случайное. Отчасти мы правы в своем воздержании от увлечения схемами и классификациями, но только отчасти, ибо работа, которую проделывает индийский теоретик, при всей ее недостаточности, является важным элементом углубления эстетического понимания, большей сознательности этого понимания.

На одной из этих классификаций мы немного остановимся, так как она, с одной стороны, очень показательна, с другой — она применяется и к поэзии вообще. Это классификация чувств, составляющих душу драмы и поэзии. Чувств восемь: любовь, смех, горе, гнев, отвага, страх, отвращение, очарование (чудесное), к ним позднее в поэзии прибавилось девятое — отреченность от мира, вероятно, под влиянием буддийских, джайнских и брахманских монашеских течений. «Эти самостоятельные или длительные чувства те, которые способны наполнить собою целое произведение и вызвать в слушателе и зрителе одно господствующее настроение. Один из индийских теоретиков сравнивает чувство с нитью, на которую нанизана гирлянда цветов: господствующее настроение, учит он, должно, подобно нити, чувствоваться во всех положениях и эпизодах и господствовать над побочными чувствами. В драме, где основным чувством является любовь, встречается и комизм, но только как чувство побочное, и оно служит именно для контраста с основным чувством —

любовью. Чувство в драме должно быть уравновешенным: избыток его придает слишком большое значение отдельным эпизодам и разрушает единство пьесы, слабость чувства создает вялость действия». (Прочитанный нами отрывок из драмы Калидасы дал вам некоторое представление об одной из драм, другой небольшой отрывок из драмы того же поэта дает нам понятие о завязке *.) (См. Приложение 3).

Надо помнить, что индийская драматургия считает, что истинный актер не может испытывать на сцене изображаемые им чувства. Перевод, конечно, лишь в малой мере передает красоту оригинала — звучность и прелесть стихов с их тончайшими намеками, требующими напряженного внимания зрителя. Индийский автор не забывает, что в художественном произведении должно быть сотрудничество говорящего и воспринимающего.

Это основная черта индийской драмы и индийской поэзии. Она нашла себе наиболее глубокое и яркое выражение в творениях кашмирских поэтов и теоретиков поэзии IX и X вв., в учении о так называемом дхвани, т. е. тайном, скрытом смысле художественного произведения⁶⁶.

Когда прозвучит колокол, вы слышите сперва ясный и определенный звук, от которого вы как бы встрепенетесь и насторожитесь, затем звук начинает постепенно замирать, как бы уходя вновь в колокол, откуда он пришел, и увлекая нас с собою — в этих замирающих звуках какая-то особая глубина, нечто совсем личное для слушающего: он как бы соединяет воедино этот извне к нему приходящий и зовущий его в душу колокола звук с другим, звучащим внутри слушающего.

Этот образ наиболее ясно представляет понятие о сущности истинной поэзии, как оно было выражено кашмирским поэтом и замечательным теоретиком индийской поэтики Анандавардхана, жившим в IX в. после н. э., или, может быть, его анонимным предшественником. Являясь основателем новой литературной школы, признавшей душою поэзии скрытый смысл поэтической речи, дхвани, «звон», отзвук, доходящий до нас только путем постепенного углубления, проникновения этим «звоном», Анандавардхана или его предшественник были, конечно, лишь особенно яркими выразителями того, что уже и до них сознавали теоретики поэзии в Индии и что еще сильнее чувствовали ее поэты. Не будет поэтому ошибочным, если мы понимание Анандавардханаю истинной сущности поэзии примем за выражение вообще индийского понимания этой сущности.

Анандавардхана считает душою поэзии то ее содержание, которое явится предметом похвалы ценителей прекрасного; содержание это двоякое, высказанное и подразумеваемое, намекаемое. Внешнее совершенство формы при этом само собою под-

* В рукописи стоит знак гетавки без ближайшего указания соответствующего источника.

разумеваётся. Как у женщины красота есть нечто особое от прелести отдельных частей ее тела, так и в произведениях великих поэтов скрытый смысл является чем-то особым от явного, как бы велики ни были достоинства явного смысла. Ибо там, где нет скрытого смысла, поэтическое произведение превращается просто в картину. Могущество истинного поэта, воспринявшего сущность поэзии, безгранично. Вот как о нем говорит индийский поэт: «В беспредельном мире поэзии поэт — Творец: как ему захочется, так все и обращается. Влюблен поэт — в поэме его весь мир полон прелести; замерли страсти в поэте — и все лишилось значения. Истинный поэт по своей воле в произведениях своих лишённое жизни представляет живым, живое представляет безжизненным». Своё замечательное сочинение о скрытом смысле поэзии Анандавардхана заканчивает сравнением, подобным тому, которым начал свою книгу и которое вполне отвечает особому месту, занимаемому в жизни Индии, а может быть, и других стран, — женскою любовью и красотой наряду с поэзиею: «И нет им пределов, и всегда кажутся они еще никогда не сказанными: прелести милых и мысли в словах великих поэтов».

Такова в самых кратких чертах сущность индийского взгляда на поэзию — искусство слова — обобщённое творчество — творящего и творчество воспринимающего. Требуется прежде всего как необходимое условие — совершенство формы, только после этого начинается истинная творческая работа художника. Припомним, что, когда мы вначале говорили о памятниках изобразительного искусства, когда говорили об архитектуре, мы отметили высокое совершенство художественной техники — громадные колонны, удивительно обтесанные, надписи, поразительно высеченные уже в то время, когда сама художественная фантазия еще ищет путей и не нашла своего художественного языка. Суть индийского искусства — его содержание, но неперемённое условие существования самого понятия искусства — совершенство формы. Постараемся впоследствии проверить это положение на самих памятниках индийского искусства*.

Заканчивая своё краткое общее введение, в котором я старался по мере сил ввести вас в индийский мир, столь отличный от нас и столь все же, думается мне, во многом нам близкий и понятный, я не могу не поделиться с вами чувством глубокой тревоги, которое невольно охватывает меня, когда я думаю о будущем этой великой индийской культуры. Западный человек, сам того, по-видимому, не замечая, во много страшнее тех гуннских полчищ, которые он любит описывать в своих учебниках как разрушителей, после прохода коней которых и трава не может расти. Из прежних деяний западного человека вспомним только завоевание Мексики, из недавнего прошлого вспомним

* В рукописи дальше следуют полторы белые страницы, и заключение помещено на отдельном листке, обложка — лном без туперации.

только его деятельность в Африке, Азии, Америке, Австралии, где гибло и гибнет старое население, разными способами уничтожаемое или устраняемое из жизни европейцем во имя знаменитой европейской цивилизации. Что она такое, мы узнали из мировой войны, пожар которой догорает еще и теперь. Пока Индии Европа касалась сравнительно бережно, признавая старое и считаясь с ним, ибо Европа действовала пока не с точки зрения обращения Индии в европейскую страну, а с точки зрения извлечения из нее для себя богатств и выгоды, и потому в собственных интересах в значительной мере берегла ее. Останется ли такое отношение при современных нивелирующих все взглядах, сказать очень трудно, и потому так тревожно за будущую самобытность Индии, а ведь сохранение самобытности народов — единственный прочный залог правильного и жизненного развития человечества.

Четыре периода истории индийского искусства

I. Древний период. Гандхарский период*

Всякое деление на периоды более или менее условно и произвольно, ибо и начало и конец каждого явления, строго говоря, неуловимо: одно постепенно переходит в другое, и мы никогда не можем указать здесь конец старого, тут начало нового. Постепенно, в одних случаях быстрее, в других медленнее, накапливается известное количество изменений, которое становится настолько значительным, что мы ясно начинаем ощущать разницу качественную и говорить:

— Это что-то совсем иное — новое.

И вот, когда в нашем сознании определенно складывается впечатление, что разница количественная перешла в разницу качественную, мы говорим по отношению к ходу развития какой-нибудь группы явлений, что наступает в этом развитии новый период и окончился старый.

Деления эти в значительной мере субъективны и разными лицами понимаются разное, причем, конечно, требуется ясное объяснение со стороны делящего явления на периоды, почему он делит именно так, а не иначе. Говоря о четырех периодах истории индийского искусства, я имел в виду не все его развитие, а лишь то время, когда выработывались те основные его черты, которые являются для него характерными, имея в виду те четыре периода, когда художественное творчество Индии, с одной стороны, заимствуя у художественного творчества других стран, с другой — работая самостоятельно, проявило себя наиболее ярко. Я не присоединил к этим четырем периодам индийско-мусульманского, потому что этот период, давая нам в значительной мере смешение индийских элементов с общемусульманскими, все же принадлежит более искусству мусульманскому, чем индийскому.

Четыре периода, которые я выбрал для своих двух чтений, следующие: древний период, гандхарский, переходный и период национального возрождения. Побуждает меня к такому делению следующее:

* Двух последних слов в рукописи нет, но они добавлены согласно с подзаголовком второй лекции.

Основы индийского искусства, его начала уходят в период, недоступный пока нашему знанию; слишком еще зачаточны наше и изучение индийского искусства, слишком случайные доступные пока материалы. Раскопки сколько-нибудь систематические еще только начались, и индийская земля ревниво хранит тайны своего прошлого. Начало искусства и здесь следует искать в искусстве прикладном, с одной стороны, и религиозном — с другой. Первые определенные сведения, какие мы имеем об индийском искусстве определенного периода, мы черпаем из сообщений грека Мегасфена, в IV в. до н. э. посланного ко двору известного основателя династии Маурья Чандра Гупты, которого греки звали Сандракоттос. У Мегасфена есть краткое описание дворца, находившегося в столице царя Паталипутре, в Северо-Восточной Индии, где ныне [стоит] Патна при впадении Соны в Гангу, которое, несмотря на свою краткость, дает нам чрезвычайно важные данные.

Дворец, стоявший среди садов, покрытых прудами, отличался большим великолепием, хотя и был построен из дерева; позолоченные колонны были украшены золотыми виноградными лозами и серебряными птицами. Если мы всмотримся в это описание при свете позднейших открытий, то мы почерпнем из него ряд данных, говорящих нам о характере древнейшего пока доступного нашему изучению индийского искусства. Мы видим, что архитектура была действительно деревянная, как мы это заключили из форм древнейших доступных нам каменных памятников. Указание на виноградные лозы и птиц при описании колонн помогает нам установить уже и для IV в. тот тип капителей переднеазиатского происхождения, который мы находим на открытых раскопках древнейших колонн и скульптур. Это же указание подтверждает, что растительный и животный орнамент был излюблен в Индии уже в древнейшее время: позаимствовав его с Запада, Индия впоследствии развила его до высочайшей степени совершенства, благодаря тому что ее мастера и художники жили в непрестанном общении с природой, в стране, где деревня всегда занимала в жизни выдающееся место.

Еще одно ценное указание мы черпаем из слов Мегасфена о колоннах дворца, которое подтверждает известное нам из индийских источников. Упоминание лоз из золота и птиц из серебра, если даже мы должны понять его как позолоту и посеребрение, указывает на участие работников прикладного искусства. Надпись, относящаяся по времени двумя веками позже, говорит об участии работников слоновой кости в скульптурной работе большого каменного сооружения. Это участие техников прикладного искусства в Индии имело большое влияние на развитие художественного творчества и, несомненно, отразилось на той любви к мелким деталям, на обилии орнамента и фигур в скульптуре и живописи, которые составляют харак-

терную особенность индийского искусства. Это же участие объясняет нам и то высокое техническое совершенство, которое отличает индийские памятники еще в те древнейшие времена, когда само художественное творчество и замысел стояли на довольно первобытной ступени. Это требование технического совершенства, как необходимая предпосылка художественному творчеству, является в Индии одним из основных пунктов теории и искусства; ярче всего оно сформулировано для искусства словесного в индийской поэтике.

Этот, если так можно выразиться, технический уклон индийского искусства и ограниченное число доступных пока выдающихся образцов вызвали, как известно, в кругах даже специалистов чрезвычайно низкую оценку индийского искусства, сводя его почти целиком на степень прикладного. Крайность этого взгляда, конечно, ясна теперь большинству специалистов {...}.

Как мы только видели, основным материалом для древнейшего индийского искусства было, насколько мы пока знаем, дерево. Этим, если принять во внимание условия индийской природы, объясняется то, что мы имеем так мало памятников раннего времени— об этой древнейшей архитектуре и скульптуре нам приходится судить по ее каменным преемникам.

Принято обыкновенно делить памятники индийского искусства по тем трем религиям, которые имели распространение в Индии: брахманству, разумея под этим сложнейший мир различных верований, объединенный в большинстве своих проявлений жрецом-брахманом, джайнизму и буддизму. Вряд ли такое деление целесообразно: существуют, конечно, известные черты, характерные для искусства каждой из этих религий, но, в общем, время и место являются и здесь основными элементами, определяющими особенности художественного творчества. Правда, что для известных периодов нам пока известны памятники только одной религии. Именно для древнейшего периода мы знаем только памятники буддийские, хотя не подлежит сомнению, что в тот же период были и памятники брахманские и джайнские.

Древнейшие пока найденные буддийские памятники относятся к III и II вв. до н. э. Памятники эти можно разделить на следующие семь групп: 1) *Ступы*, поминальные памятники, состоявшие из земляной насыпи в форме полушария на круглом или квадратном основании, облицованной кирпичом или камнем, с надстройкой, увенчанной столбом с нанизанными на нем каменными зонтами-дисками. Внутри ступы были заключены сосуды с остатками после сожжения трупа известного буддийского учителя вместе с разными предметами поминального и религиозного характера или вообще другие реликвии. На острове Цейлоне ступы получили название *дагоба*, сокращенное — *дату-гарба*, т. е. «вместилище для реликвий». 2) Параллельно со ступами и одного с ними происхождения, тоже поминального ха-

рактера, *чайтьи*; позднее они стали вместилищами статуй и, таким образом, приблизились к храмам. Часто, однако, трудно делать различие между ступами и чайтьями. 3) *Вихары* — храмы или кельи, которые, таким образом, были жилищем то монаха, то священного изображения. 4) Столбы — со сложными капителями, наверху которых помещалось или изображение колеса — символ буддийского учения, или изображение льва или группы львов или слонов. Столбы эти, по-видимому всегда монолиты, воздвигались в память какого-нибудь знаменательного события или отмечали место какой-нибудь святыни; они, по-видимому, всегда имели надписи, объяснявшие цель их сооружения. 5) Ограды — большие каменные, воздвигавшиеся обыкновенно вокруг больших ступ; они представляют собой круг из каменных столбов, соединенных поперечными каменными же балками. И столбы и балки покрыты скульптурными изображениями и снабжены часто объяснительными надписями. 6) Ворота-арки, *торана*, состоящие из двух вертикальных каменных столбов, соединенных несколькими поперечными каменными же брусьями; и столбы и брусья покрыты скульптурными изображениями. 7) Пещеры — *лепа*; в древнейший период этот род буддийских религиозных сооружений, получивший широкое распространение в буддийском мире, видимо, еще был мало развит — древнейшие пещеры еще мало обработаны и слабо украшены. Для того чтобы дать вам представление об этом древнейшем индийском искусстве, известном нам пока в его буддийских формах, я остановлюсь специально на одном памятнике, как мне кажется, особенно показательном — на бархутской ступе.

Бархутская ступа, находящаяся в Центральной Индии, в 120 милях к юго-западу от Аллахабада, была открыта в конце 1873 г. генералом Кеннингэмом, одним из известнейших индийских археологов. Около остатков ступы видны остатки значительного города, который, к сожалению, до сих пор не отождествлен. Все, что было найдено Кеннингэмом, было им, к счастью, перенесено в Калькуттский музей и доступно изучению. Раскопки и поиски в соседних деревнях могут еще, вероятно, кое-что дать для этого любопытного памятника. Для того чтобы дать вам понятие о том, как выглядела, по крайней мере в основной своей части, бархутская ступа, мне приходится прибегнуть к изображению другой ступы — в Санчи, к юго-западу от Бархуты, по времени близкой к бархутской ступе (первые 7 диапозитивов) *, так как от бархутской ступы на месте оставались лишь отдельные части ограды [...].

Вопрос о происхождении ступ чрезвычайно еще темный; весьма вероятна связь их с памятниками, отмечающими места погребения. На это указывает и курганный характер основной части ступы, и название аналогичного сооружения *чайтья* от *чита*,

* К сожалению, упомянутые здесь диапозитивы утрачены.

или *читти*, — «костер». Средняя часть ступы, непосредственно поставленная на полушарие, чрезвычайно напоминает переднеазиатские, специально древнеперсидские, алтари. Венчающий ступу зонт, или, точнее, серия зонтов, по-видимому, чисто индийского характера и стоит в прямой связи с индийским значением зонта как символа почета. Сама ступа в первоначальном ее виде, насколько мы можем судить по сохранившимся образцам, не была покрыта скульптурами, как мы это видим в позднейшие периоды. Скульптура сосредоточивается на ограде, которая составляет отличительную черту ступ староиндийского типа. Ограда, видимо, тесно связана с обрядом обхождения ступы паломниками, согласно индийскому обряду *gradakṣiṇa*, т. е. обхождения предмета или лица, имея его справа от себя. При этом прохождении верующий мог наглядно знакомиться с предметами культа и легенды. Его обыкновенно сопровождал объясняющий священные изображения монах, но все же считалось нужным при изображениях давать и пояснительные надписи. Надписи эти были действительно необходимы, потому что часто при большой неопытности художников они иногда брали для изображения отдельных сцен совершенно нехарактерные моменты, а, кроме того, свойственный всякому начинающему искусству прием непосредственного соединения ряда сцен в одном медальоне или каком-либо ином делении плоскости чрезвычайно затрудняет смотрящего. Поэтому так и нужны были надписи. Но их назначение было еще и другое: религиозные сооружения обыкновенно воздвигались, говоря современным языком, по подписке, и имя жертвователя, в обычной формуле «дар такого-то», помещалось на той части памятника, которая сооружалась на его средства; это должно было побуждать и других верующих к жертвам. Из обряда обхода становится понятным, почему сцена из священных легенд изображалась на оградах; впоследствии они были перенесены на облицовку самой ступы, когда уже, видимо, из архитектурных соображений перестали делать ограды.

Мы располагаем пока еще слишком незначительным материалом для того, чтобы отдать себе ясно отчет в том, как художники понимали свою задачу украшения ступы и каков был план, который они хотели исполнить. Главные задачи их, по-видимому, были чисто утилитарные с религиозной точки зрения: с одной стороны, нужно было дать возможно больше материала для обучения верующего, с другой — почтить все божества, которые могли и должны были благодаря почтению их изображениями явиться хранителями данной святыни.

Мы видим поэтому на бархутской ступе следующие категории изображений: 1) Сцены из жизни (Учителя) Будды, причем необходимо отметить, что его человеческое изображение совершенно отсутствует, а заменяется символами, подобно тому как это же явление происходит и в раннехристианском ис-

кусстве. Вполне удовлетворительного объяснения этому явлению мы пока не имеем опять вследствие скудности материалов по древнейшему индийскому искусству. Точно так же эта же причина мешает нам понять, почему выбраны те, а не другие сцены из жизни Будды. 2) Это сцены из прежних перерождений Будды, *джатак*, — любимый материал для наставительных проповедей и поучений, каноническое число этих перерождений 550, но литература сохранила их гораздо больше. К сожалению, до сих пор не удалось еще окончательно отождествить все сцены из джатак на бархутской ступе; около половины нам еще непонятны, иногда даже несмотря на надписи. 3) Изображения божества. 4) Часть — декоративные элементы.

Если мы всмотримся в тот материал, которым располагал художник для своих композиций, то мы увидим, что он был чрезвычайно богат; точно так же и обширна была площадь, которая предоставлялась ему для развития его композиций. Сумел ли художник воспользоваться всеми этими выгодными для него обстоятельствами, чтобы создать гармоническое целое? Ответ на этот вопрос несколько затрудняется тем, что два главных памятника — ступы в Бархуте и Санчи — дошли до нас далеко не сохранными, особенно Бархут. Но одно уже и теперь ясно — художник в значительной мере был связан религиозными предписаниями, и у него не хватало еще самостоятельности для того, чтобы подчинить себе утилитарные задания. Ему самому не ясны еще формы, в которые должен был уложить свое творчество. Он также не может справиться с новым данным ему материалом — камнем, главным образом песчаником, — в котором он рабски воспроизводит формы деревянной архитектуры. Нам приходится установить, что мастеровые, работающие по его указаниям, более мастера своего дела, чем он: техника их работы замечательная, полировка камня и техника резьбы превосходные; мастера прикладного искусства целиком перенесли сюда свою технику обработки дерева, кости, металлов и блестяще справились с новыми задачами.

Не справившись с общей задачей, художник ушел в деталь, и здесь мы можем признать, что часто он достигает цели, особенно когда дело касается растительного орнамента, и когда оно касается изображения животных. В этом отношении старое искусство знает образцы значительно выше бархутской ступы, и весьма вероятно, что новые находки прибавят здесь художественно ценный материал.

Фризы со сценами, так же как и колонны с их капителями, индийский художник заимствовал в широкой мере из Передней Азии; более самостоятельности он показал в медальонах со сценами, но эта новая форма, к которой он пришел по соображениям орнаментального характера при постройке оград, поставила его перед задачей, которая, очевидно, была еще ему не под силу, и мы видим, что лишь в редких случаях, где ком-

позиция очень проста, он справляется со своею задачею сколько-нибудь удовлетворительно, в других же случаях мы имеем только почти хаотическое скучение фигур внутри медальона, и художник почти только думает о том, как бы ему сделать понятной изображенную сцену. Я иллюстрирую это немного погодя на изображениях и потому далее не буду на этом останавливаться.

До сих пор мне приходилось говорить почти только об отрицательных сторонах древнейшего индийского искусства, и потому, естественно, возникает вопрос: в чем же его право называться искусством и что же оно внесло нового?

Мне кажется, что если вы всмотритесь внимательнее в доступные нам памятники, то вы не сможете им отказать в заслуге попытки создать новые формы на основании очень трудных религиозных заданий. Ступа с ее оградой, несмотря на многие недостатки, несмотря на грубую массивность основной своей части, громадного полушария, как бы непонятного, именно эту массивностью производит на нас все же впечатление чего-то монументального: помещенная на открытом пространстве, опоясанная оградой, которая, несомненно, уменьшает несколько массивность полушария, особенно благодаря стройности, несмотря на их колоссальность, четырех ворот, обращенных к четырем странам света, ступа является действительно монументальным памятником.

Если от общего мы обратимся к частному, то тут сразу нас прельстит ряд деталей: очаровательный лотосный фриз, отдельные фигурные медальоны, жизнь и движение, часто чрезвычайно реалистичные в отдельных фигурах и даже сценах. Мы чувствуем какую-то свежесть творчества, искание новых путей. Я не могу поэтому никак согласиться с тем, что некоторые исследователи древнейшего буддийского искусства считают ход его развития регрессивным и рисуют его как прямую рецепцию переднеазиатского искусства с национальной затем варваризацией; причем они все же признают известную, хотя и ограниченную, самостоятельность за индийским пониманием природы и воплощением этого понимания в искусстве. Индийцы не заимствовали рабски и чрезвычайно быстро и самостоятельно претворяли своей яркой индивидуальностью заимствованное. Так было и здесь, и потому древнейшее индийское искусство, несмотря на то что оно стольким обязано Передней Азии, которая в данном случае, как, по-видимому, и в создании государственности, явилась учителем Индии, представляется нам, несомненно, искусством национальным — индийским.

Я постараюсь сейчас на небольшом числе иллюстраций показать то, что мною было только что указано, причем мне придется пожалеть, что за недостатком у меня времени я не мог в должной мере использовать предоставленную мне Институтом возможность обильно иллюстрировать мою лекцию.

Второй период развития индийского искусства — гандхарский, о котором я сейчас буду говорить, стоит несколько особняком и к нему неприменимо в сколько-нибудь значительной мере то определение периода, которое я дал в начале, и тем не менее я позволю себе называть его [...] периодом индийского искусства, хотя вместе с тем, как вы увидите, он остается страницей в истории эллинистического искусства, являясь одной из азиатских, провинциальных рецепций античного искусства.

В Индии гандхарский период только внутренним своим содержанием, изображенными им сценами из буддийских легенд является продолжением древнего индийского искусства. Гандхарский период самостоятельно перерабатывает этот материал, дает художникам новые формы, вливает совершенно новые представления о художественных возможностях, как бы раскрепощает художника от навязываемых ему религией предписаний и тесно связывается с последующим переходным периодом, где уже Индия своим мощным творчеством, своею яркою индивидуальностью начинает быстро претворять в себе чужеземные элементы.

В то время как в самой Индии искусство продолжало развиваться, все более и более приобретая чисто национальный характер и претворяя переднеазиатское влияние на северо-западной окраине Индии, в области Гандхара, получила, и притом, по-видимому, чрезвычайно быстро, развитая провинциальная разновидность эллинистического искусства, по-видимому, в связи с греческими влияниями в греко-бактрийском царстве, в том же северо-западном соседстве с Индией. Так как лишь в самое последнее время произведены систематические раскопки на территории Гандхары и результаты их далеко еще не достаточно разработаны, то мы об этом искусстве, которое мы называем гандхарским и которое имело большое, хотя и кратковременное, влияние на развитие индийского искусства, не знаем еще достаточно, чтобы ясно представить себе его возникновение и ход его развития. Таким образом, памятники его, как мы сейчас увидим, для нас определяются в хронологическом отношении чрезвычайно шатко. Время его процветания определяется примерно между I в. до н. э. и III в. н. э., причем и это определение приходится делать с большою осторожностью, так как основывается оно не на прямых данных, а на сочетании целого ряда соображений, за полную правильность которых ручаться трудно.

Главная трудность, с которою мы сталкиваемся, когда говорим о гандхарском искусстве, следующая: мы имеем перед собою значительное число памятников как архитектурных, так и скульптурных, относительно которых мы благодаря неумелым и несистематическим раскопкам не знаем в большинстве ни точного места происхождения, ни назначения отдельных частей. Памятники чрезвычайно разного художественного досто-

инства, и мы никак не умеем их надлежащим образом классифицировать, ибо мы не знаем настоящего подхода к вопросу о хронологической последовательности рассматриваемых памятников. С одной стороны, как будто представляется ясным, что в гандхарском искусстве наиболее совершенные по исполнению памятники вместе с тем и наиболее древние, так как они — работа эллинистических мастеров или их непосредственных учеников, при этом памятники менее совершенные относятся к позднему времени, будучи работой туземных, менее искусных мастеров. Таким образом, ход развития гандхарского искусства регрессивный: чем выше художественно памятник, тем он древнее, чем ниже, тем он новее. Рассуждение это было бы вполне убедительным, если бы ему нельзя было противопоставить другого, не менее, к сожалению, убедительного. Первые мастера, греки, могли быть более или менее искусными ремесленниками, среди них могли быть и настоящие художники, и, таким образом, одновременно могли возникать памятники разного достоинства и даже значительно разной техники.

Позже искусные индийские мастера могли быстро овладеть эллинистической техникой и дать весьма совершенные образцы. При таких возможностях вопрос датировки становится чрезвычайно шатким, и мы стоим пока перед неразрешенными еще загадками. Необходимы более совершенные методы раскопки, а также и более совершенные методы исследования стилистических вопросов. Дело крайне затрудняется тем, что число гандхарских памятников в Европе чрезвычайно ничтожно, причем в большинстве случаев место и условия их нахождения нам совершенно неизвестны. Число специалистов в самой Индии крайне ограничено, а поездки в Индию европейских ученых чрезвычайно затруднительны.

Для нас прежде всего ставится вопрос, что нового дал гандхарский период, в чем его отличительные черты. Здесь на первый план выдвигается одна, казалось бы, подробность, но которая явилась решающей и является основой того большого и нового импульса, который дан был гандхарским искусством Индии. Эта подробность — введение всего одной человеческой фигуры в буддийские композиции. Если я скажу, что эта фигура — изображение Будды, Учителя-монаха, то вы сразу поймете, почему эта, казалось бы, подробность приобретает такое исключительное значение. Явилась ось, около которой теперь начинает вращаться все. Понятно поэтому, почему в увлечении своим новым созданием гандхарское искусство становится почти исключительно и, во всяком случае, вполне преобладающим образом искусством, посвященным жизни Будды. Тип Будды в основе своей заимствован из типа Аполлона и облечен в одеяние монаха. Эта человеческая фигура, ставшая в центре всего, вполне отвечает тому представлению о значении человека, которое всецело проникло индийское миросозерцание.

Кроме этого основного нововведения содержания изображений, чисто индийского, все остальное является прямым перенесением эллинистического искусства на индийскую почву, и потому на этой стороне нам не приходится останавливаться. В отношении классификации памятников мы видим уже известное изменение в их характере: исчезают ограды около ступ и ворота-торана, исчезают и столбы, которые в чисто индийском искусстве продолжают свое существование. Появляется новый сложный вид памятников: монастыри-*сангарамы*, т. е. обители общины, которые объединяют и ступы, и чайтьи, и вихары. Создается здесь тип монастыря, который, по-видимому, является прототипом для всех буддийских монастырей разных стран; схема его примерно следующая, с разновидностями в соответствии с местными условиями: удлинённый четырехугольник, окружённый высокой оградой, в одном конце которого основная святыня — ступа, чайтья или вихара, одним словом, место поклонения, по обеим сторонам ограды по длинным ее сторонам кельи монахов, библиотека, зала для собраний, трапезные, кухни, вообще всякие жилые помещения, посередине большой двор. У конца, противоположного святыне,— входные ворота, часто с башнями. В разных местах, особенно в горах, в связи с условиями места, тип этот может видоизменяться, но суть его сохраняется. Отдельные части зданий, особенно ступы, чайтьи, вихары, украшаются скульптурой и, вероятно, росписью; роспись эта до нас не дошла, но живописный характер многих скульптурных композиций позволяет нам предполагать, что живопись в Гандхаре процветала. Надо надеяться, что раскопки откроют нам и эту сторону гандхарского искусства.

Я не буду останавливаться на принципах композиции гандхарских скульптур, потому что они не индийские, а эллинистические почти целиком, разве что можно отметить пользование определенными символами буддизма: колесо указывает на проповедь, сосуд с водою означает сцену дарственной передачи, человек, пахущий на быках, указывает на сцену из жизни Будды. Правда, что этот схематический символизм как будто чисто индийский, отвечает потребности индийца к алгебраической схеме и символу, но оно может быть и самостоятельным домыслом гандхарских мастеров.

Мы видим, что в индийское искусство вошел совершенно новый элемент: он раскрепостил индийского художника от религиозных предписаний и ограничений, он дал ему человеческое изображение Будды, дал и новые технические навыки. Как в свое время в древнейшем периоде Передняя Азия дала Индии готовые художественные формы, так теперь это же дал и эллинизм. Было бы слепотою, как это хотят сделать некоторые новейшие фанатические поклонники индийского искусства, отрицать эти два крупнейших влияния на Индию, тем большею слепотою, что именно умение заимствовать является доказатель-

ством силы самостоятельного творчества. Заимствовать не значит подражать: подражает слабый, заимствует — сильный, ибо он чужое делает своим. И Индия блистательно доказала, что она, заимствуя, претворяла, а не подражала. В те два периода развития своего искусства, которых мы бегло коснулись, Индия заимствовала и усвоила искусство Передней Азии и Греции, в следующие два периода она закончила это претворение и дала свое искусство, о котором, как и о всяком искусстве, можно быть разного мнения, но которое уже, несомненно, индийское (к его рассмотрению мы и перейдем в следующий раз).

II. Переходный период. Национальное возрождение

Прошлый раз мы в беглом очерке проследили за тем, как индийское искусство дважды заимствовало с Запада новые формы и приемы из двух искусств, уже вполне сложившихся, — из искусства Передней Азии, в частности главным образом иранского (хотя нам еще труднее сказать, что такое было это необыкновенно сложное по своему составу иранское искусство), и эллинистического. Индия была всегда страной слишком сильного индивидуального творчества, чтобы при заимствованиях не приступать немедленно к переработке согласно своим идеалам и своему пониманию. К сожалению, материалы наши настолько еще пока отрывочны, несмотря на их значительное число, что нам приходится говорить с большою осторожностью, как только мы приступаем к более широким обобщениям.

Мы видим, что в разных местностях Индии возникают как бы разные школы скульптуры, архитектуры и живописи. Случайность нашего материала, как я только что сказал, не позволяет нам пока говорить более обобщающе, и мы выделяем только то, что мы знаем сейчас, всегда помня о том, что новые раскопки могут существенно изменить нашу точку зрения. Сейчас для нас особенно выделяются для переходного периода три местности: Матура, Сарнат, около Бенареса, и Амаравати на Юге. Матура была, видимо, очень крупным центром, потому что мы находим скульптуры, высеченные в характерном красном песчанике Матуры в сотнях верст от места их изготовления. Матура лежит в северной части Центральной Индии*.

Подводя итоги сказанному, которое я в известной мере старался осветить снимками с оригиналов, я хотел бы указать на то значение, которое я придаю индийскому искусству, и на то место, которое оно занимает в мировом искусстве. Здесь я, как и вначале, выделю архитектуру. Мы видели, что индийское ис-

* Здесь изложение обрывается в начале листка. Следующее дальше заключение написано на отдельном листке.

куство не стоит обособленно, что оно подвергалось значительному влиянию Запада в течение двух периодов, влиянию переднеазиатскому и эллинистическому. Обратное влияние Индии на Запад в области искусства, если оно было, нам пока неизвестно, за исключением некоторого, небольшого влияния на мусульманское искусство Персии. Зато влияние искусства Индии на Востоке, Дальнем Востоке и Юге — в Индонезии было громадное: Китай, Корея, Япония, Индо-Китай, Тибет, Монголия, Индонезия, мусульманская Индия испытали на себе в широчайшей мере влияние индийского искусства, и если оправдываются предположения, пока еще робко высказываемые, о влиянии индонезийского искусства на среднеамериканское, мексиканское, то мы сможем говорить и об известном влиянии Индии на Америку. Таким образом, Индия явилась могучей посредницей в деле влияния Запада на искусство Востока, того могучего творчества, которое с берегов Средиземного моря распространилось на весь мир и нашло свое высшее выражение в Греции. Но не это посредничающее значение особенно важно для нас в индийском искусстве, как велико и значительно оно ни было, создавая прочную связь между Западом и Востоком; для нас важнее всего то, что Индия дала новому человечеству в своем искусстве в те четыре периода, о которых мы говорили, и особенно в последнем из четырех периодов.

Общий очерк истории Индии

Вступительная лекция к курсу «История Индии»

«Английский офицер, присутствовавший несколько лет тому назад при религиозном торжестве в Индии, был поражен бедностью украшений и довольно жалким видом импровизированного храма; на следующий день он был удивлен, найдя в туземной печати отчет о празднестве, где воздавалась хвала великолепию приготовлений и оказались лирические дифирамбы. Мы имеем здесь черту характера, против которой надо всегда быть настороже в Индии, и притом во все времена. Это, в сущности, лишь частный случай одного из наиболее определенных недостатков индийского ума: реальность и воображение для него несоизмеримые величины; постоянно нарушаемое равновесие между ними слишком часто придает произведениям индийского духа, как и его различным выражениям, какой-то бесвязный и нелогичный характер».

Эти слова принадлежат глубокому и тонкому знатоку Индии, одному из лучших индианистов нашего времени — Эмилю Сенару. Я начал с них свою первую беседу с вами, потому, что, разобрав их вместе с вами, я лучше всего введу вас в нашу общую работу так, как я ее понимаю. Вы пришли сюда, в Институт, стремясь подготовить себя к практической деятельности на Востоке. Наша задача помочь вам подойти сознательно и с пользой для дела к этому Востоку. Мы учим вас, с одной стороны, языкам, без знания которых вы были бы немые и глухие, с другой — мы хотим научить вас тому, что и как надо слушать и видеть. Эту задачу по отношению к Индии я и взял на себя. От того, как вы именно будете пользоваться приобретаемыми вами знаниями языков, которые вы будете, конечно, совершенствовать на месте, будет зависеть и весь успех вашей работы. Видеть и слышать, особенно в чужой стране, дело чрезвычайно непростое и нелегкое, и потому я начал свою беседу со слов Сенара, потому что на них можно ясно и ярко пояснить, чего делать не надо и что, напротив того, делать надо[...]

Слова Сенара рисуют нам сособенной определенностью отношение западного человека — европейца к человеку Востока — азиату. Вы чувствуете, что, несмотря на искреннее желание ученого быть объективным, в нем невольно сквозь эту «объективность» пробивается чувство превосходства западного человека, которое ему всегда присуще, когда он имеет дело с неевропейцами. Европейец убежден, что ему одному присуще то чувство меры, которое особенно важно в жизни и без которого воображение берет верх, не уживаясь с реальностью: европейец убежден, что только он способен мыслить строго логично. Эти свойства европейца сказались в Сенаре, когда он коснулся особой, казалась ему, черты характера индийцев.

Разберем несколько подробнее его слова. Прежде всего характерна ссылка на английского офицера. Мы знаем хорошо, что представляет собой средний английский офицер: человек чрезвычайно добросовестный и узкий, привыкший думать в определенных рамках, для которого все выходящее из этих рамок представляется чем-то неприемлемым, ненужным, неправильным, даже почти ненормальным. Для такого человека религиозные торжества Индии, естественно, должны казаться чем-то диким и нелепым. Привычка к «солидарности» во всем, которая так характерна для среднего англичанина, необходимая ему и для его церкви, для его дома и для всего, кончая башмаками и носовым платком, заставляет его заранее относиться критически к среде, где он не видит этой солидарности ни в чем. Ему в голову даже не придет, что то, что в лондонской обстановке, под хмурым небом Лондона явится отталкивающей мишурой, в Индии, при ярком солнце, в праздничной природе скажется художественною драгоценностью. Он не задумается над тем, что то, что в лондонской комнате покажется скверно пахнувшей коптилкой, в глубине индийского пещерного храма, в его таинственном полумраке, голубом от курений, явится мерцающей звездой, бросающей свой пленительный дрожащий свет на дивное изваяние, перед которым с верою и благоговением преклонялись веками миллионы людей. Человек, всего этого не понимающий и не чувствующий, не может быть признан сколько-нибудь заслуживающим внимания свидетелем. Он действительно не видел той пышности, о которой справедливо писали индийские газеты, потому что для него это была мишура: на позолоте не было ювелирных клейм, гирлянды пестрых бумажных цветков были приготовлены кустарями, а не какой-нибудь всемирно известной, солидной фирмой.

Сенар не остановился достаточно внимательно на этой стороне и сделал вывод, с которым нельзя согласиться: «Это, в сущности, лишь частный случай одного из наиболее определенных недостатков индийского ума: реальность и воображение для него несоизмеримые величины». Реальность, как известно, понятие субъективное, и потому европейская реальность и ин-

дийская реальность не одно и то же. Несомненно, мы не можем и не должны отказываться от субъективной оценки окружающего, но если мы действительно хотим подойти вплотную к жизни, особенно к жизни нам, в общем, чужой и отличной от нашей, то в помощь нашей субъективности мы должны призвать свою объективность, которая одна и дает нам путеводную нить в лабиринте непонятных нам с первого раза явлений. Эта объективность должна воспитать в нас способность смотреть глазами и других людей, слышать их ушами, пользоваться их понятиями.

Вы учитесь новому для вас языку, выучиваете новые, чуждые вам раньше слова, и вы немедленно их переводите на родные вам русские слова, сближаете их с понятиями и предметами, вам знакомыми. Это еще только половина дела, потому что если вы не шагнете дальше, то вы тоже окажетесь в положении упомянутого мною английского офицера, который с своими понятиями и своим представлением о вещах подходил к чужой ему жизни и ее своеобразным проявлениям. Наш курс «Истории Индии» и ставит себе целью помочь вам подойти к людям и вещам Индии; в соответствии с этим я и рисую себе построение этого курса, с общим характером которого я и хочу вас познакомить сегодня.

К истории Индии мы подойдем с вами не так, как мы бы это сделали в университетских чтениях. Там на первом плане у нас стояло бы рассмотрение источников этой истории, для нас в Университете главное значение имели бы методы построения, освещаемые самими соответствующими построениями. Совершенно иначе рисуется мне наша задача, как явствует из только что сказанного. Мы возьмем из истории Индии то, что вам прежде всего нужно будет, чтобы составить себе общее понятие об индийской культуре, а затем иметь то общее представление об исторических судьбах Индии, которое важно иметь европейцу, чтобы образованный индеец не считал его невеждой.

С этой целью я прежде всего остановлюсь именно на основных чертах развития общендийской культуры, основанной на санскрите и его памятниках, введу вас в этот общендийский мир, так как он складывался в исторически нам доступных рамках примерно между VI в. до н. э. и VIII—IX вв. н. э. на пространстве примерно полутора тысячелетий, во время которых Индия, часто соприкасаясь с внешним миром, довела свою, несмотря на эти иностранные соприкосновения, в высшей мере самобытную культуру до совершенства, обогатив себя и весь мир великими духовными и материальными достижениями. После более или менее систематически начинает выявляться в Индии новая сила—ислам, главным образом с XI в. Эта новая сила имела громадное значение для Индии, для ее старой духовной культуры в значительной мере разлагающее, так как

выдвинула и новый объединяющий культурный язык — персидский. В XV в., еще до закрепления Индии за объединившей ее в значительной мере мусульманской династией Тимуридов, известных под названием «Великих Моголов», появились в Индии европейцы — португальцы, за ними и другие европейцы, пока, наконец, в XIX в. Индия не подпала окончательно под власть Англии. Этот общий ход развития индийской культуры мы прежде всего и проследили с вами, предварительно мало останавливаясь на событиях политической истории. После этого историко-культурного введения, которое должно дать вам известное представление о сущности индийской культуры, я имею в виду дать вам некоторый географический очерк, показать вам, на каких чертах карты Индии особенно важно остановиться, чтобы вы могли постоянно иметь перед глазами те черты, которые для вас будут особенно необходимы. Мне бы хотелось обратить здесь ваше внимание на то, как важно иметь всегда перед глазами географические карты[...]

Индийский театр

Чтение мое коснется больше индийской драмы, чем индийского театра, во-первых, потому, что мы сравнительно мало знаем об индийском театре в прошлом, а во-вторых, потому, что и в самой Индии театр, как таковой, всегда играл гораздо меньшую роль, чем драма. Причина этого вполне понятная: драматические представления развивались в Индии в двух почти совершенно друг от друга самостоятельных направлениях. С одной стороны, это был народный театр, связанный с религиозными празднествами и церемониями или с жизнью народного праздника, с другой — это был театр для избранных, для знатоков и ценителей, преимущественно театр придворный. В народном театральном представлении, происходившем по преимуществу на открытом воздухе или под каким-нибудь случайным навесом, бутафория, аксессуары играли второстепенную роль: музыка, пение, мимика, танцы занимали главное место. В театре для избранных утонченный литературный вкус слушателей побуждал интересоваться более искусством слова, мелодией, мимикой, жестами актеров и танцами. Все это было... *

ком рассказе, по всей вероятности, проза вводила слушателей в положение дела, указывая на действующих лиц, причем далее, уже стихами, говорило одно из действующих лиц; потом или отвечало, и тоже стихами, другое лицо или рассказчик дополнял опять прозой объясненное положение. Стихи, защищенные формой, сохранялись, в то время как прозаические связки, переходя от одного певца или рассказчика к другому, постоянно изменялись. Несомненно, что так сложились те гимны драматическо-собеседного характера, которые дошли до нас в Ригведе. Эти гимны принадлежат, вероятно, времени около 3000 лет до н. э., и между ними и дальнейшими известными нам периодами развития драмы лежит более тысячелетия, потому что уже только в VI и IV вв. в буддийских кругах и у грамматика Панини мы встречаем упоминание о драме. Первые дошедшие до нас отрывки драм на санскритском языке относятся уже ко времени после нашей эры, к первым векам ее, но они показывают такое развитие драматической техники, что нет сомнения,

* Следующий листок рукописи не сохранился, и дальнейшее изложение начинается на листке, обозначенном цифрой 3, с полуслова.

что им предшествовало длинное литературное развитие: они уже указывают на наличие поэтики.

Около V в. был, по-видимому, кульминационный пункт развития индийской драмы, и мы приходим ко времени знаменитейшего поэта и драматурга Индии — Калидасы; после него мы знаем еще ряд крупных писателей и драм, которые имели успех среди индийских любителей. Одновременно с этим развитием литературы мы видим, однако, и развитие близкой уму и чувству индийца теории: возникают произведения изумительной глубины понимания законов художественного творчества; произведения эти влияют на поэтов, сперва благотворно, углубляя и уточняя их творчество; скоро, однако, это влияние становится пагубным, на место свободного творчества являются рутина, шаблон, и индийская драма падает все ниже; случайно вспыхивают отдельные искры творчества, но, в общем, мы видим картину полного упадка. Широкая культурная жизнь замирает, крупнейшие центры исчезают под напором мусульман, особенно в Северной Индии, которая все больше и больше дробится. Появляется ряд новых языков в разных областях, из которых литературно особенно выделяется хинди и хиндустани, с сильной персидскою примесью, мараттский, бенгальский, гуджератский, возникает и драма на этих языках, долгое время тесно примыкающая к старой санскритской драме, с одной стороны, и к народной — с другой. Драмы эти, пока, к сожалению, плохо изучены, и трудно говорить с уверенностью о степени их самостоятельности. Мы подходим к новейшему времени — к началу влияния Европы. Как разовьется эта новая драма и можем ли мы ожидать возрождения, сказать трудно; отдельные попытки оживить санскритскую драму мало удачны, и будущее лежит для драмы в Индии, несомненно, в новоиндийских языках.

Туманность индийской хронологии и увлечение мировым значением Греции привели к теории, объясняющей возникновение индийской драмы греческим влиянием. Теория эта нашла немало последователей, но не смогла удержаться перед несомненностью того обстоятельства, что Индия задолго до появления у ее границ греков имела развитую драму. Отрицать вполне возможность каких бы то ни было греческих влияний было бы, конечно, неправильно, ибо почти всегда народы, сколько-нибудь близко друг с другом соприкасающиеся, так или иначе взаимно влияют на разные стороны их жизни. Но пока по крайней мере ничто в индийской драме не указывает на наличие греческого влияния.

Так развивалась в Индии культурная драма, обязанная своим существованием литературным кругам, но мы отметили, что наряду с литературной драмой существовала и народная, тесно связанная с культом. Любопытно отметить, что все главные индийские культы создали драму, связанную с этими учениями, больше всего в этом отношении повлиял культ Кришны, с его

глубокой эротической подкладкой; мы вернемся к нему позже подробнее, здесь же отметим только, что упоминания вишнуитских драматических произведений очень ранние и относятся еще ко времени до нашей эры. Культ другого крупнейшего брахманского божества, Шивы, дал тоже материал для народной драмы, тем более что самому Шиве принадлежит танец Тандава, запечатленный в индийском искусстве одним из самых его замечательных скульптурных созданий, изображающим Шиву пляшущим, причем один из мистических шиваитских трактатов так говорит об этой пляске Шивы: «В этой драме мира Он одновременно и главный актер, и главная актриса. Эта драма началась вначале единения Действующего и Действующей и кончается, согласно с Его непререкаемою волею, в ту ночь, которая есть конец времен». Буддизм наряду с литературною драмою создал и народную, точно так же, по-видимому, и джайнизм. Но мало этого — любовь индийца к театральным, драматическим представлениям породила еще два типа представлений, которые получили особенное развитие в народных и специально деревенских кругах: это кукольный театр и теневой театр.

Показателем исключительного интереса Индии именно к драме может служить и то обстоятельство, что Индия в этом отношении имела громадное влияние на ряд окружающих ее, подвергавшихся влиянию ее культуры стран; так, мы видим театральные представления, несомненно, индийского происхождения в Индонезии — на Яве, в Индо-Китае — в Бирме, в Сиаме и Камбодже, в Тибете, в Средней Азии, особенно в Кучаре, где сохранилось в обрывках рукописей много отрывков драм на местном языке и на санскрите.

Таков в кратких чертах исторический ход развития индийской драмы, но что же такое была, по существу, эта драма, насчитывающая почти четыре тысячелетия жизни и непрерывное развитие в течение почти трех тысячелетий и, может быть, имеющая возродиться в наши дни? Постараемся ответить на этот вопрос, пользуясь указаниями поэтики и самих драм в том, что касается санскритской драмы, драмы для избранных, указав затем, чем была народная драма.

Драма, говорит индийская поэтика, есть изображение данной личности в ряде различных положений, производящих радость или страдания при посредстве жеста, голоса, костюма и выражения, — из всех литературных родов драма, как представляемое, обращается к слуху и зрению, поэзия в ней становится зрелищем. Драма — сочетание диалога с мимикой и пляской. Она основана на чувстве, причем одно какое-нибудь чувство, эротическое или героическое, должно быть сделано основным; все другие должны быть ему подчинены. Разделяются драмы по содержанию, по герою, по чувству.

Начинается драма с молитвенного обращения к божеству — нанди, затем идет пролог, в котором директор театра беседует

с кем-либо и подготавливает слушателей к восприятию пьесы, в конце разговор принимает оборот, который немедленно ставит в связь пролог с первым актом.

[Нанди и Пролог из «Шакунталы»]. (См. Приложение 4).

Сюжет драмы выбирается преимущественно из области легенд, хорошо известных всем. Это вполне понятно: в отличие от Запада, стремившегося к влиянию автора на слушателя и зрителя, Индия всегда стремилась, как я уже сказал, к сотворчеству создающего и воспринимающего. Выбор знакомых сюжетов облегчал это сотрудничество чрезвычайно. Я бы хотел несколько воспользоваться этим же индийским приемом и выбрал для этого индийскую драму, которая многим по крайней мере известна и которая лучше всего выявляет сущность стремлений индийского поэта на поприще драмы. Вкратце схема драмы: царь Душьянта на охоте попадает в обитель отшельника Канвы, здесь он видит приемную дочь отшельника Шакунталу, любит ее, любим взаимно; царь убеждает девушку стать его женой по обычаю гандхарвов. Она отдается ему. Царь уезжает, пробыв некоторое время в обители. Занятая мыслями о возлюбленном, Шакунтала оскорбляет невниманием гостя — отшельника. Он проклинает ее — любимый человек забудет о ней. Подруги умиловывают отшельника, и он смягчает свое проклятие тем, что обещает вернуть память царю, если Шакунтала покажет ему перстень, подаренный ей царем. Канва посылает Шакунталу, ожидающую сына, к царю. Царь, находясь под влиянием проклятия, не узнает свою молодую жену и отрекается от нее. Она хочет дать ему кольцо, но кольцо, в силу того же проклятия, потеряно. Шакунтала старается напомнить царю об его словах, которыми он ласкал ее в обители. Царь от всего отрекается. Потерянное кольцо находит рыбак внутри проглотившей перстень рыбы. Царь вспоминает обо всем и тоскует о покинутой и забытой им жене. Царя призывает бог Индра на борьбу против демонов. Спустившись после победы над демонами на землю, он попадает к отшельникам, где живет Шакунтала с родившимся тем временем и подросшим сыном царя. Отец видит сына, и что-то влечет его к мальчику; скоро царь узнает, что мальчик — сын Шакунталы от него. Встреча супругов кончает драму, в заключении которой приняты слова благословения.

Калидаса взял старую, распространенную легенду, в которой не было никакого объяснения причины отвержения Шакунталы царем, и дал завязку всему. Но не в этой, конечно, хотя и искусной, но все же довольно заурядной переделке темы значение сделанного Калидасою, а в изумительном мастерстве на простой канве несложных событий дать обрисовку характеров, настроений, человеческих отношений. Понятно, почему индийские любители драмы так ценили каждое слово Калидасы, потому что, действительно, каждое слово его имело значение; чи-

тая драму, невольно переносясь в настроение действующих лиц*.

Отрывок о пчеле. (См. Приложение 5).

В старину гораздо сложнее — многое [связано] с культом. Актеры — презрение к ним, но есть и цари-актеры, главным образом мужчины, но и женщины. Высшие требования от них — двойственность отношения, как всюду. Странствующие труппы. Презрение особенно к актрисам, чья ты? Твоя, твоя наглость. Его помощники: «свежесть, красота, лицо широкое и приятное, продолговатые глаза, красные губы, красивые зубы, круглая шея, хорошо сложенные руки, тонкая талия, крутые бедра, он должен обладать прелестью, грацией, достоинством, гордостью, цвет лица его должен быть или очень светлый или очень темный».

Аксессуары — примитивность, больше всего внимания на костюм и вообще грим.

Этим исчерпывается несложный аппарат старого индийского театра, о котором, правда, наши сведения довольно скудны, вероятно, потому, что, действительно, нечего было и сообщить.

Суградхара двора

В какой же обстановке происходили представления этих драм? Специальных театров древняя Индия не знала, в дворцах были концертные залы для музыкальных и хореографических собраний, ими же пользовались для драматических представлений. В древнейшие времена, как можно судить по некоторым недавним открытиям, представления происходили в пещерах, манивших своею прохладой.

В настоящее время построены театры по европейскому образцу, но, по мнению знатоков из индийцев, старый театр, лишенный всяких приспособлений, производил более сильное впечатление на зрителей, так же как и народный театр, также чрезвычайно примитивный в своем устройстве, увлекает народные массы содержанием пьес, музыкою и игрою актеров.

Народный театр, связанный обыкновенно с теми или другими праздниками, существует на всей территории Индии, и среди него особенно выделяются кришнаитские раслила с их сильной, яркой эротикой. На примитивной сцене или прямо на открытом воздухе, на коврике или помосте перед глазами толпы проводятся сцены из жизни Кришны (воплощения бога Вишну): детство — Деваки-богородица, борьба с злым царем Канса и т. д. Три фотографии Мерварта¹.

Необходимо отметить, что народный театр культовый, особенно вишнуитский, вводит в жизнь еще один элемент, который

* Дальнейшее изложение дает только набросок конспекта, в котором плохо разбираются отдельные слова и не устанавливается порядок частей.

мы встречаем почти у всех народов,—буффонаду с сильным элементом сатиры на современность. Технически он вводится между отдельными разделами многочасового представления, как бы служа источником забавы среди более серьезной части репертуара. Иногда эта народная драматическая сатира представляется и совершенно самостоятельно, но всегда в связи с какими-нибудь празднествами, когда собирается большая толпа. К сожалению, это любопытное явление еще недостаточно изучено, ибо оно требует от наблюдающего особенно тонкого знания языков, наречий, даже говоров и вместе с тем глубокого знания и понимания народного быта, без чего большая часть представленного будет непонятна.

Заканчивая краткое изложение судеб индийской драмы и отчасти театра, я хотел бы ответить на вопрос, который, вероятно, возникал не раз у слушателей:

— В какой мере родственны нам или чужды индийская драма и индийский театр?

Из всех восточных театров индийский, несомненно, наиболее близок нам, судьбы его в значительной степени те же, и если настоящее его — вполне переходное, то будущее, вероятно, опять чрезвычайно родственно. И там и здесь драма литературная и народная, сосуществующие во все времена. Запад начинает с античной трагедии свою принявшую определенную форму драматическую поэзию, и Индия — с *уауога*, т. е. героической комедии, близко родственной во многом трагедии. Рассчитанная на исключительный круг любителей, индийская литературная драма и этим очень близка к многим явлениям европейского театра, в общем рассчитанного тоже на более или менее исключительные круги зрителей и слушателей. Этот исключительный круг и в Европе, и особенно в Индии пагубно повлиял на развитие драмы, которая, желая удовлетворить утонченным вкусам своей публики, впадала постепенно в аффектацию, а в Индии еще подпала, как мы говорили, сильнейшему влиянию теории и шла к упадку.

Европейский театр возродился и полон новой жизни и новых начинаний, что станет с индийским, повторяем,— сказать еще трудно, но ясно, что и он пойдет новыми путями, только с тем, чтобы, как и индийская поэзия, сохранить то ценнейшее прежнее, что составляет суть индийского духа и что так ярко отличает драму от европейской или, вернее, отличало, ибо новый европейский театр во многом стал ближе к Индии. Я говорю о том умении привлечь к творчеству воспринимающего, которое так изумительно сильно у индийских поэтов, об умении намеком ввести человека в самую глубь переживания, впечатления, ощущения. Я не боюсь быть непонятым, если скажу, что, в сущности, это тот знаменитый трудовой принцип, о котором теперь во всем мире любят говорить. Только здесь это — высшая, величайшая форма человеческого труда, творчество.

Германн Ольденберг

(31.X.1854—18.III.1920)

Германн Ольденберг занимал среди санскритистов исключительное положение: никто из них не сделал так много, как он, для распространения в широких кругах интереса к Индии, ее верованиям и литературе; он был удивительно умелым и талантливым популяризатором. Он сделался популяризатором благодаря, с одной стороны, обширности своих специальных знаний, с другой — благодаря той определенности в обладании этими знаниями и той убежденности, которые его всегда отличали. Ольденберг подходил к решению научной задачи с большой осторожностью, тщательно и обстоятельно обрабатывал подобранный им научный материал и затем принимал тот или другой ответ на поставленный им вопрос и этого ответа держался уже, почти никогда не отступая. Эта удивительная определенность его действовала всегда очень сильно, особенно в личном общении; вы чувствовали ее большую обоснованность и продуманность, громадное количество фактов, собранных, проверенных и объединенных определенной теорией. Всякое несогласие, всякое возражение Ольденбергу требовало поэтому большой самостоятельной работы.

Ольденберг живо интересовался чужими мнениями, умел мастерски их изложить, разобрать и представить на них свои возражения. Как на образец подобного изложения с проверочной критикой я укажу на его книгу «*Religion des Veda*». Его суждение о результатах проделанной работы весьма пессимистическое: история ведических исследований, по мнению Ольденберга, в значительной мере лишь история страстной полемики о правильности и неправильности методов работы и ее достижений. Почти всю жизнь Ольденберг сам занимался ведами и принадлежал, по общему признанию, к числу глубочайших знатоков этой области индийской филологии, и потому, естественно, что он определенно защищает и выявляет свою точку зрения, ибо, как он справедливо заканчивает свое введение: «Как можем мы иначе служить объективному познанию, как не тем, что непрестанно будем проверять свое субъективное понимание, и в том, где эта проверка, по всей видимости, го-

ворит за нас, станем отстаивать свое понимание». Ольденберг всю жизнь проверял свои взгляды и отстаивал их решительно и настойчиво, поскольку был в них уверен.

Еще на две статьи Ольденберга хотелось бы мне указать, так как в них блестяще проявилось его понимание чужих мнений и их критика. Первая — «Der vedische Kalender und das Alter des Veda» — является критикой теории Якоби¹ относительно возможности на основании некоторых астрономических данных Ригведы установить глубокую древность ведического периода индийской истории. Ольденбергу удается путем, с одной стороны, подробной и деятельной аргументации поколебать положения Якоби, с другой — выставить чрезвычайно трудно опровергаемое положение, что ночной путь луны мимо 27 накшатр легко установить простым наблюдением, в то время как этот же путь для солнца таким образом не устанавливается, так как простым глазом звезды днем не видны; между тем именно этот путь солнца и играет роль в доказательствах Якоби.

Другая критическая статья Ольденберга совсем иного рода, она носит заглавие: *Taine's Essay über den Buddhismus*. Мне пришлось присутствовать при том, как Ольденберг произнес эту речь на съезде ориенталистов в Париже в сентябре 1897 г.: необыкновенное изящество изложения и самый выбор темы, сделанный явно из желания оказать внимание хозяевам съезда — французам, обратили на себя общее внимание, и речь имела большой успех. Для нас она любопытна тем, что в ней чрезвычайно ярко сказывается отношение крупного специалиста к мнению о предмете его специальности [человека] большого ума — неспециалиста. Статья Тэна² о буддизме написана, по видимому, около 1880 г. и возникла по поводу известной книги о буддизме Кеппена. Ольденберг указывает, что статья Тэна на самом деле не реферат о Кеппене, а самостоятельный подход Тэна к одному из крупнейших, по его мнению, явлений в истории Азии; и здесь всецело выявляется присущее ему рассмотрение предмета. Тэн стремится найти [...] и к нему подыскать формулу; рядом с этой формулой стоят другие, и все вместе они указывают на высшую формулу, которая всеми ими управляет; так мы приходим к целой системе, к [...], в которой, с одной стороны, обнаруживается внутреннее построение истории отдельного человека, с другой — построение истории целого народа: [...]. В этих формулах большая сила мысли, но вместе с тем и слабость, говорит Ольденберг: ведь человек в действительности не есть воплощенная математическая формула, история народа не есть система таких формул. Казалось бы, что именно буддизм, буддийский монах ближе всего подходит к тэновскому представлению о [...]. На самом деле это все-таки не то. Широкой кистью Тэн набрасывает картину жизни индийского народа, в среде которого возник буддизм — «[...]». И здесь является тот, кто скажет великое слово спасения, — Будда: нет

бытия, нет и страдания, так говорит отвлеченная мысль, но нужно и живое слово, и оно произнесено: милосердие. Стройное превосходное построение, замечает Ольденберг, но — основы его непрочны, и все построение падает. По мнению Ольденберга, не таковы основы буддизма: буддизм не говорит, что истинное бытие — ничто, он говорит, что сущность всякого существования — страдание, всегда страдание. И милосердие буддийское рисуется Ольденбергу иным: не милосердие к чужому страданию, а забота о собственном спасении; холодом веет от этого сострадания, а не той любовью и теплом, о которых говорит Тэн. Слишком уже философ положился на то, что [...]. И все-таки мы пленены его умением проявлять силу даже в ошибках, его умением найти за случайным великиедвигающие силы.

Тэн повлиял на Ольденберга — мы видим в его определениях те же формулы Тэна, только в другом облике, и, всматриваясь в них, мы скажем: другой исследователь буддизма даст другие формулы и не согласится с Ольденбергом. Это неизбежная судьба всех формул, которые нам необходимы, чтобы идти вперед, без которых никто не обходится, даже критикующий их Ольденберг, стремящийся к объективности, и которые отменяются, как только мы прошли вперед, чтобы смениться новыми формулами, и так постоянно, пока жива и работает научная мысль.

За сравнительно незначительными исключениями, Ольденберг в край угла своих занятий положил изучение вед, с одной стороны, с другой — буддизма. Почему именно так пошли его занятия, с уверенностью теперь не скажешь, но некоторое объяснение напрашивается само собой. Для Ольденберга лучшее время жизни индийского народа — это период ведический, когда сильный и бодрый народ, пришедший с северо-запада, приступает к занятию и завоеванию Индии; скоро климат и культура автохтонов-дравидов начинают оказывать свое пагубное влияние на арийцев, вся дальнейшая история которых, по мнению Ольденберга, становится историей постепенного упадка. Только в один исторический момент, при зарождении буддизма, проявляется еще мощь великого, но вырождающегося народа. И оба эти периода увлекают Ольденберга. В ведическом периоде его манит еще трудность понимания и истолкования источников. В буддизме его привлекает стройность и законченность палийского канона буддийских священных книг, который для него становится представителем древнейшего буддизма.

За сорок с лишним лет, которые Ольденберг занимался буддизмом, его основная точка зрения на буддизм оставалась без перемены: буддизм — это учение палийского канона. Ему принадлежит ряд ценнейших изданий палийских текстов. Еще в 1914 г. мне пришлось беседовать с ним на тему о палийском каноне и убедиться, что вся та полоса изучения санскрито-китайско-японских памятников, которая так сильно видоизменила

наши взгляды на буддизм и его историю³, не убедила его и не поколебала его мнений. Его замечательная по ясности и талантливости книга «Будда, его жизнь, его учение, его община», вышедшая первым изданием в Берлине в 1881 г. и седьмым в 1920 г., почти не подверглась никакому изменению; я не видел, правда, седьмого издания и говорю о первых шести, но я убежден, что и в седьмое издание Ольденберг вряд ли внес какие-нибудь существенные изменения. Уже в описании жизни учителя точка зрения и метод построения Ольденберга совершенно ясны, и мы никак не можем с ними согласиться. Реагируя на крайнюю мифологическую постановку вопроса⁴ Сенаром в его известной «*Essai sur la légende du Buddha. Son caractère et ses origines*», Ольденберг впадает в другую крайность и не останавливается вовремя на почве осторожного «мы этого не знаем». Ольденберг берет за основу кажущийся простым рассказ палийского предания, отстраняет чудеса, и вот к чему он приходит: «Если мы отвлечемся от преданий указанных категорий, которые все неисторичны или историчность которых может, во всяком случае, быть заподозрена, то у нас останется, как ядро рассказов о Будде, ряд положительных фактов, которые мы вправе принять как скрытое, но вполне надежное историческое достояние». Так ли обстоит на самом деле, как себе это представляет Ольденберг? По отношению к Будде мы имеем исключительно буддийские источники, проверить достоверность которых мы совершенно не можем. Таким образом, по отношению к жизнеописанию Будды мы должны признать, что никакие факты для нас не являются исторически достоверными, допуская вместе с тем и возможность того, что даже большая часть сообщаемого преданием действительно имела место. Практически такое положение нас не должно смущать, ибо «историчен» именно Будда предания, этот Будда жил в сознании сотен миллионов людей, другими словами, исторический Будда — это Будда легенды.

Наше разногласие с Ольденбергом простирается и на вторую часть его книги — учение Будды, где опять он кладет в край палийский канон, совершенно игнорируя так называемое северное предание. Чему учил сам Будда, мы, при современном знании буддизма, еще сказать не можем, но ясно и теперь, что уже непосредственные ученики Будды восприняли его учение по-разному, что палийский канон отражает только одно течение и что для истинного понимания древнейшего буддизма надо обращаться к разнообразным источникам. И все-таки, несмотря на большие разногласия наши, мы признаем книгу Ольденберга выдающимся трудом, который даже недостатками своими влиял благотворно на развитие изучения буддизма, а достоинствами своими оказал этому изучению незаменимые услуги. Исходя из представления, что самое важное, что исследователь Индии может дать тем, кто ею интересуется, это представле-

ние о ее религиях, Ольденберг наряду с буддизмом изучал веды и вообще религию ведического периода; здесь он наблюдал великие процессы созидания определенных форм религиозного мышления, являвшиеся на смену туманным и путаным представлениям первобытного человека.

С величайшей осторожностью подходит Ольденберг к сложному материалу ведических гимнов, этой жертвенной литературе, где все вращается вокруг жертв богам, выразителя взаимоотношений богов и людей: на каждом шагу возникают препятствия, непонятные слова, неясные грамматические формы и, что еще труднее, за этимологически как будто ясными словами — неясные или часто недоступные понятия; одно и то же слово в разных контекстах манит к усиленной дифференциации понятий, и Ольденберг здесь усиленно предупреждает о крайней опасности субъективных толкований; только кропотливая работа тщательных сопоставлений помогает разобраться в сложных комбинациях неизвестных слов и понятий. В целом ряде интересных и поучительных специальных исследований Ольденберг, примыкая к незабвенному Бергэню в его «*Religion Védique d'après les hymnes du Rigveda (1878—1883)*», тщательно проверяет это значение слов, от которого зависят так часто сложные теории и широкие обобщения: эта мозаичная работа очень сложна и трудна, по всякий, кто когда-нибудь серьезно задумывался над тем, в какой сильной мере исследователь культуры зависит от словаря, оценит всю важность трудов Ольденберга в этой области и поймет, почему этот популяризатор и обобщатель тратил так много сил на эту мельчайшую работу. В двух больших работах Ольденберг свел свои многолетние изыскания над ведами, которые он продолжал и потом.

В последние годы Ольденберг, видимо, как продолжение своих ведических изысканий взялся за Упанишады, но его книгу «*Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus*», 1915 г., я знаю только по заглавию.

Наряду с занятиями ведами и буддизмом Ольденберг несколько раз отвлекался и в другие области, и каждый раз эти работы, часто даже небольшие по объему, являлись ценнейшим научным вкладом по строгости методов работы: укажу на «*Die Literatur des Alten Indiens*», появившуюся сперва на немецком языке в 1881 г.; интересны его переводы *Gṛhyasūtras* — памятник домашнего ритуала; чрезвычайно важна была его статья историко-литературного характера 1885 г., такого же, видимо, характера его недавно вышедшая работа о древнейшей индийской прозе, которую, увы, по обстоятельствам времени, знаю только по заглавию; много обещает и заглавие вышедшей в 1919 г. работы Ольденберга «*Zur Geschichte der altindischen Prosa*».

Беглыми краткими чертами попытался я оттенить научную работу одного из крупнейших индианистов; позвольте мне в не-

скольких словах сказать и о человеке, с которым меня в течение ряда лет соединяли и научные интересы, и личные отношения. Ольденберг был человек чрезвычайно привлекательный и общительный, полный той [...] и уважения к чужому мнению, которые встречаются нечасто. В последний раз я видел его за несколько месяцев до злосчастной войны в Париже в гостеприимном доме С. Леви — мы все трое не верили в войну и строили планы буддийской ученой конференции на 1915 г. Суровая действительность разрушила наши мечты: Ольденберга не стало, международные сношения прерваны... Доживем ли до буддийской международной — без исключения — конференции? Если да, то одно из первых имен, которое мы помянем, будет имя Германна Ольденберга.

Хотя и широко распространенное представление о буддизме рисует его как философию, скорее чем религию, а если как религию, то религию атеистическую¹. Такое представление могло бы в известной мере считаться правильным, если бы мы могли смотреть на буддизм как на нечто цельное и единое, потому что мы нашли бы в нем значительные философские элементы, свидетельствующие о большой умственной работе, нашли бы и элементы атеистического миропонимания.

Но буддизм — религия и, как таковая, не может представлять собою нечто цельное и единое, ибо всякая религия видоизменяется, и притом весьма значительно, в зависимости от социальной среды, в которой она распространяется. И это имеет место с самого начала религии и является лишь в малой мере процессом исторического развития. Я считаю необходимым указать на это явление в самом начале, потому что многие из исследователей буддизма склонны представлять его на первоначальных ступенях развития, как философию, подвергшуюся затем лишь постепенному вырождению и принятию элементов чудесного, сверхъестественного, мистического.

Начала каждой религии, особенно религий, получивших с течением времени широкое распространение, так быстро обволакиваются легендой и легендами, особенно по отношению к основателям религий, что часто приходится ставить вопрос о том, существовал ли вообще этот основатель и не является ли он чисто легендарным лицом. Этот вопрос ставится не только относительно основателя иранской религии, известного в обиходе по имени Зороастра, и относительно основателя христианства Христа, но и относительно основателя буддизма Будды Гаутамы. Эти сомнения во многих случаях имеют и многое за себя, но нас интересует сейчас не легендарное представление об основателе религии, а легендарное представление о первоначальном единстве и простоте религий при их возникновении.

Вполне естественно, что последователи каждой религии, особенно религий, получивших более широкое распространение, склонны рисовать себе прошлое своей религии в виде какого-то золотого века чистоты, цельности и глубины своего вероучения. По мере того как выступают с большей очевидностью отрица-

тельные стороны религии, является потребность объяснять это явление упадком, несомненно временным, причем начинают зреть представления о золотом веке в далеком будущем. Оно часто связывается с представлением о вторичном приходе основателя вероучения на землю и о наступлении времени вечного блаженства. Таким рисуется обыкновенно в среде верующих ход развития их религии.

Для людей, не зараженных религиозными требованиями и потому могущих объективно судить о ходе развития религий, дело представляется совершенно другим. В этом отношении научные исследования в области изучения истории религий сделали уже очень много. Они прежде всего установили тот важный факт, что облик религии, вероучения стоит в теснейшей зависимости от социальной среды, в которой религия возникает и развивается. Отсюда становится понятным постоянно наблюдаемый факт, что каждая религия имеет много обликов и никогда не является, как я уже сказал вначале, чем-то единым и цельным.

Если мы, помня только что сказанное, всмотримся в любую из наиболее распространенных в разное время религий — буддизм, зороастризм, христианство, мусульманство, то мы встретимся с одним общим всем им явлением — на всех религиях лежит глубокий отпечаток тех массовых культов, тех так называемых первобытных религиозных представлений, следы которых мы встречаем, с одной стороны, при изучении так называемых доисторических периодов развития культуры, которые мы затем, с другой стороны, можем проследить всюду в ходе исторического развития этой культуры вплоть до наших дней. В наши дни это или тоже известные массовые культовые представления, которые бытуют в массах, или уже выродившиеся в поверья или предрассудки старые религиозные культовые представления, которые современность уже перестала признавать как религиозные, но которые еще не изжиты как бытовое явление. У нас очень часто не сознают, что разные бытовые предрассудки, которые теперь обращены часто в шутку и в лучшем случае еще бытуют как поверья или предрассудки, когда-то служили предметом веры и пользовались глубоким почитанием, влияя на религиозные представления людей.

Настолько далеки эти старые привычки, поверья, предрассудки от того, что мы привыкли считать проявлениями религиозного чувства, что мы не сознаем уже, что перед нами яркие примеры умирающих или умерших религиозных представлений. Они, несомненно, обязаны своей смертью поднятию общего культурного, умственного уровня человеческой массы. Я покажу пример бытующего умершего религиозного представления, которое, по-видимому, было так же широко распространено раньше, как широко оно бытует еще и теперь.

Всем хорошо известно, что когда кто-нибудь чихает, то ему

обыкновенно говорят: «на здоровье», «будьте здоровы». Всем также хорошо известно выражение: «на всякое чиханье не наздравствуешься». Но мало кто знает, что мы имеем здесь дело с умершим, очень широко распространенным всюду религиозным представлением. Обыкновенное чиханье не вредно для организма, но чихательная судорога может крайне ослабить человека, и потому на чиханье люди обратили внимание на очень ранних стадиях развития человечества, связывая его с дурным влиянием божества, от которого нужно защититься. Независимо от этого чиханье, как и дыхание, ставилось в связь с душою человека, которой придавалось совершенно особенное, независимое от тела, значение. При этом вступала в свои права магическая формула. По-видимому, одною из таких наиболее распространенных формул было пожелание долголетия или пожелания здоровья. И та и другая формулы встречаются в известных нам бытовых переживаниях религиозного обряда при чиханье.

В Индии с древних времен было распространено представление о магической борьбе с вредными влияниями божеств при чиханье; как полурелигиозно-бытовое явление существует оно и теперь. Буддизму оно тоже известно с ранних пор, и мы в буддийских священных писаниях находим интересное его отражение.

«Однажды Будда беседовал с четырьмя монахами. Во время беседы он чихнул, и все четверо воскликнули:

— Долголетие благословенному, долголетие Будде.

Эти пожелания прервали беседу, и Будда сказал монахам:

— Что, братья, как вы полагаете, когда на чиханье человеку говорят „долголетие“, человек живет от этого дольше или нет?

— Не живет дольше,— отвечали монахи.

Будда тогда сказал:

— Братья, вы не должны провозглашать долголетие на чиханье. Кто так будет делать, будет грешить.

После этого монахи ничего не говорили, когда кто им желал долголетие на чиханье. Народ был смущен, и все спрашивали:

— Почему ученики Будды ничего не отвечают, когда им на чиханье желают долголетия?

Об этом сказали Будде, и он тогда сказал:

— Братья, народ суеверен. Поэтому, когда вы чихаете и вам скажут „долго жить“, я позволяю вам отвечать „того же и вам“.

Монахи спросили Будду:

— Учитель, когда народ на пожелание „долго жить“ стал отвечать „того же и вам“?

Будда ответил:

— Это было давно, давно,— и он рассказал монахам рас-

сказ из старинных времен. Некогда, когда Брахмадатта был царем в Бенаресе, будущий Будда родился сыном брахмана в том царстве. Отец его занимался делами. Когда юноше исполнилось шестнадцать лет, отец нагрузил его товарами и сосудом с водой и пошел с ним по деревням и городам, и пришел в Бенарес. В доме стража городских ворот они сварили пищу и поели и, не найдя места для житья, спросили:

— Где живут странники, явившиеся после положенного времени?

Им ответили:

— За чертою города есть помещение, но в нем пребывает злой дух; если хотите, остановитесь там.

Юноша сказал:

— Отец, пойдем, не бойся якша (злой дух), я его покорою и положу к твоим ногам.

Затем он пошел туда с отцом; отец лег на скамью, юноша сел у ног отца и растирал их. Живший там якша двенадцать лет служил богу богатства Вессаване и получил это помещение на следующих условиях:

— Из людей, проникших в это помещение, ты можешь есть всех, кроме тех, кто при чиханье скажет „живи“ и кто, когда ему скажут „живи“, ответит в свою очередь „живи“.

Якша жил на средней балке. Он подумал:

— Заставлю чихать отца юноши,— и своею чудодейственной властью пустил тонкую пыль, которая вошла лежащему на скамье в ноздри, и он чихнул. Юноша не сказал „живи“.

Якша спустился с балки, чтобы его съесть. Юноша, увидев, что он спускается, подумал:

— Это он, вероятно, заставил моего отца чихать, он, верно, якша, который ест всякого, кто не говорит „живи“ чихающему.

Обратившись к отцу, он произнес первый стих:

— Живи сотню лет, Гагга, и еще другие двадцать.

Да не съедят меня пищачи (злые духи), живи сто осеней.

Якша, услышав речь юноши, подумал:

— Этого юношу, так как он сказал „живи“, нельзя съесть, а отца его я съем,— и пошел в сторону отца.

Отец, увидев, что якша подходит, подумал:

— Он, верно, якша, который ест всех, кто не отвечает „живи“ в ответ на привет „живи“; отвечу „живи“,— и, обратившись к сыну, он произнес второй стих:

— И ты живи сотню лет и еще другие двадцать. Пусть пищачи съедят яд, живи сто осеней.

Якша, услышав его слова и подумав:

— Их обоих нельзя съесть,— вернулся [к себе].

Тогда юноша спросил его:

— Послушай, якша, почему ты ешь людей, которые входят в это помещение?

— Потому что службу в течение двенадцати лет Вессаване я приобрел это право.

— Что же, ты всех можешь съесть?

— Ем всех, кроме тех, кто говорит „живи“ или отвечает „живи“ на произнесенное „живи“.

— Якша, ты, совершив в прежние времена дурные дела, стал грубым, жестоким, вредителем другим людям; теперь, если будешь делать такие же дела, то будешь перерождаться из мрака в мрак. Поэтому прекрати отныне лишение жизни и подобные дела.

Этими словами он покори́л якшу, напугал его страхом адов, установил его в пяти добродетелях, сделал его послушным, как посыльного. На следующий день сошлись люди и увидели, что юноша покори́л якшу, и сообщили об этом царю:

— Царь, некий юноша покори́л якшу и сделал его покорным, как посыльного.

Царь позвал юношу, сделал его военачальником и воздал великие почести его отцу. Он сделал якшу сборщиком податей и, приняв поучения юноши, совершив благие дела, достиг неба».

Этот рассказ, который составляет по буддийской терминологии джатаку, т. е. рассказ об одном из прежних перерождений Будды (в буддийском каноне их считается 550), очень характерен, так как показывает, что буддизм, понимая значение массовых верований для широкого круга своих последователей, не желавших отказаться от них, шел целиком на уступки: Будда, сам признавший приветствие при чиханье грехом, дает тем не менее своим последователям разрешение на это приветствие, оправдывая свою уступку ссылкой на суеверие мирян. Яркий пример влияния социальной среды на религию.

Писания самих буддистов дают другие, не менее яркие примеры того, как религия, поставившая себе, казалось, очень определенные цели перемены жизни в отношении как будто более сознательных к ней подходов, религия, в другом социальном разрезе создававшая философские трактаты и проповедовавшая даже атензм, став лицом к лицу с широкими массами и их восходящими в глубочайшую древность суевериями и культами, принимала все это в свое лоно, облекая его только своими легендами.

Для большей наглядности и убедительности я буду говорить словами самих буддистов.

Обетованная страна, родина буддизма Индия с давних пор привлекала к себе паломников из всех стран, где был распространен буддизм. Большое количество их приходило из Китая, и многие из этих странников оставили нам свои записки и рассказы о виденном ими в Индии. Я приведу здесь выдержки из описания положения буддизма в Индии, составленного китайским ученым буддистом И-цзинном, путешествовавшим в 671—

695 гг. н. э. Я выбрал именно ученого буддиста, который, казалось бы, должен был относиться более сознательно и критически к культовой стороне его религии; но мы увидим, что его отношение ничем не отличается от того, которое проявляет само буддийское священное писание, предназначенное для масс. Он оказывается по отношению к вере в той массе, которая, как мы видим, не менее влияла на буддизм, подчиняя его своим суевериям, чем подчинялась ему, заимствуя у него известные, главным образом тоже религиозно-культовые, воззрения.

И-цзин описывает монастырскую трапезу, когда добродетельный, с точки зрения буддийской церкви, мирянин, разуместся, притом состоятельный, приглашает монахов. «Хозяин, омыв руки и ноги, делает приношение святым (буддийским старинным учителям) у верхнего конца ряда сидений для монахов. У нижнего конца делается приношение пищею матери— Харити».

В одном из своих прежних перерождений эта мать по той или иной причине дала обет есть всех младенцев в городе Раджагриха. Вследствие этого злого обета она переродилась в якши (злым духом). И она родила пятьсот детей. Каждый день она ела несколько младенцев в Раджагрихе, и народ сообщил об этом Будде. Он взял и спрятал одного из ее детей, которого она называла Любимым Ребенком. Она искала его повсюду и наконец нашла его у Будды.

— Ты огорчена,— сказал ей Будда,— потеряю одного своего Любимого Ребенка, ты плачешь об одном утерянном из пятисот. Насколько же более должны тосковать те, кто из-за твоего жестокого обета потерял единственного ребенка или двух?

Будда скоро обратил ее на путь истинный, она приняла пять обетов буддистов и стала мирянкой. Она спросила Будду:

— Как будут теперь питаться мои пятьсот детей?

Будда ответил:

— В каждом монастыре, где обитают монахи, твоя семья будет получать достаточную пищу, которая будет даваться на каждый день.

Поэтому изображение Харити можно найти или у входа, или в одном из углов трапезных всех индийских монастырей; она изображается держащею младенца на руках, и около ее колен трое или пятеро детей. Каждый день перед этим изображением ставится обильное приношение пищи. Харити подданная четырех небесных царей (стражи четырех стран света). Она имеет власть давать богатство. Если же кто, по слабости телесной, не имеет детей, просят ее о детях, делая приношения из пищи, желание их всегда исполняется. Изображение «Демона матери детей» имеется и в Китае.

Сообщение китайского монаха вполне отвечает тому, что нам открыли археологические раскопки в Индии и странах, где был распространен буддизм. Найдено очень большое число изо-

бражений Харити, причем выяснилось, что и после исчезновения буддизма из Индии культ Харити там сохранился, причем выяснилось также, что он, наверное, существовал еще и до буддизма. Буддизм, таким образом, принял в свою среду божество — охранительницу детей и детского плодородия, но этого еще мало, это же божество является и божеством болезни, которая в Индии, как и в других странах, — бич детей — оспы. Мы присутствуем здесь при одном из тех явлений, которые так часты в истории религии: местные культы получают широкое распространение, и, в свою очередь, центральные фигуры божеств получают местные «назначения» и становятся местными божествами под другими наименованиями, причем зачастую происходит перемена пола божества. Так, мы знаем примеры, когда изображения Будды, найденные случайно в земле в какой-нибудь глуши, становились усердно почитаемыми женскими божествами; в одном случае, например, голова статуи Будды вымазана в черную краску, и ему дано соответственное имя. Богиня оспы получила еще ряд новых названий, из которых наиболее распространенное Шитала — «Холодная», показывающее, что она утоляет жар от болезни. Культы и названия смешиваются, одни религии являются на смену другим, имена забываются, но в массовом культовом творчестве, там, где еще не появилось достаточно критическое отношение к вопросам религиозных культов, продолжается использование старых божеств под новыми именами. Так, специально по отношению к Харити мы имеем засвидетельствованный специалистом случай переживания ее почитания как богини оспы на северо-западной границе Индии, где ранее была область Гандхара. Французский ученый Фушэ во время экспедиции по северо-западной Индии натолкнулся на курган, который на карте носил название «Курган Неверных», но туземцы уверяли, что его настоящее имя «Курган Красного Лица», т. е. оспы. И рассказали, что к кургану приводят маленьких детей, больных оспой; им кладут в рот щепотку земли с этого кургана и кладут также немного земли в ладонку, которую ребенок носит на шее, и ребенок выздоравливает. При этом средство, говорили туземцы, одинаково целебно для мусульман и для немусульман. На курган кладут хлебные зерна, и эти зерна тоже едят ищущие исцеления. Объяснение всему этому приносит нам описание знаменитого китайского паломника, ученого-буддиста Сюан-Цзана, который путешествовал в этих местах в начале седьмого века нашей эры и в рассказе о своем путешествии сообщает, что на этом месте в его время было святилище Харити.

Буддизм давно забыт в тех местах, а поклонение божеству оспы сохранилось и по наши дни. Трудно пока найти объяснение тому, почему в монашеской, бездетной и обреченной самой религией на безбрачие среде богиня детского плодородия, богиня — хранительница детей пользовалась такой популярностью.

Единственно, что можно пока сказать, что, вероятно, популярность Харити в широких массах побуждала буддийскую церковь из чисто практических соображений обращать на нее особенное внимание и изготавливать в таком большом числе ее изображения.

Харити и поклонение ей в буддийской среде тесно связываются с другим индийским божеством, богом богатства Кубера, носящим разные названия, или с одним из подчиненных ему гениев богатства Нанчика. Уже цитированный нами китайский буддист И-цзин вслед за упоминанием Харити и рассказом ее легенды пишет в своем путешествии:

«В больших монастырях Индии у столба в кухне или у входа в монастырь помещается изображение божества, вырезанное из дерева, высотой в два-три фута, держащего мешок с золотом, сидящего на низком сиделище, с одной ногой, спущенной на землю. Так как его постоянно мажут маслом, то лицо его черное, и его называют Махакала или „Большое Черное Божество“. Старое предание говорит, что он принадлежал к числу существ, обитавших на небе Великого бога (Махешвара). Он благосклонен к трем драгоценностям (Будда, закон, община) и оберегает все монашество. Тем, кто молится ему, он исполняет их желания. Во время еды служащие на кухне ставят перед ним свечи, курения и разную приготовленную пищу. Однажды я посетил монастырь Бандана, место где Будда проповедовал о Нирване. Там обыкновенно обедает более ста монахов. Весною и осенью, лучшее время для паломничеств, монастырь иногда неожиданно посещается большим количеством путешественников. Однажды к полдню в монастырь явилось внезапно пятьсот монахов. Не было времени приготовить пищу для них как раз к полдню. Монах распорядитель сказал поварам: — Как мы справимся с этим внезапным прибавлением (едоков)?

Старуха, мать монастырского служащего, ответила:

— Не смущайтесь, это совсем обычное явление.

Немедленно она сожгла много курева и положила пищу перед черным божеством и воззвала к нему, говоря:

— Хотя великое Существо (Будды) вступило в Нирвану, существа, подобные тебе, еще живы. Много монахов из разных стран света прибыло сюда, чтобы почтить это священное место. Пусть у нас будет достаточно пищи, чтобы покормить их; это в твоей власти. Блюда время.

Тогда всех монахов пригласили сесть. Оказалось, что пищи, приготовленной только для монахов, живших в том монастыре, хватило на все великое множество монахов и еще осталось столько, сколько всегда оставалось. Все воскликнули:

— Хорошо! — и славили могущество этого божества.

Я сам отправился туда на поклонение и потому видел сам изображение черного божества, перед которым была положе-

на в дар обильная пища. Я спросил о причине, и мне рассказали то, что я здесь рассказал. В Китае изображения этого божества находятся в разных местностях. Те, кто просит у него милости, получают удовлетворение своих желаний. Могущество этого божества несомненно».

Если припомнить, что все это говорит ученый монах-буддист, то следует признать, что не один только «народ», как говорит Будда, отличался в те времена «суеверием», а что даже монашество поддавалось сильному влиянию религиозных предрасудков, тогда популярных.

Мы знаем, что не только отдельные изображения Харити и Куберы имели большое распространение в буддийском мире, но что их объединили в пару богов-хранителей, божество богатства и божество детского плодородия, причем, как выяснили исследования, не в одной только Индии около полутора-двух тысяч лет тому назад, но и в странах, где было распространено христианство, существовало поклонение такой же паре богов-хранителей, тоже, по-видимому, имевших отношение к богатству и плодovitости. Новое доказательство тому, что религии широкого распространения, как буддизм и христианство, как только соприкасались с широкими массами, подпадали под влияние того, что их учителя называли суевериями, и включали все это в свой религиозный обиход, вводя в свою религиозную практику такие элементы, которые стояли часто в прямом противоречии с тем, что они проповедовали. Мы знаем, что и буддизм и христианство проповедовали бессребренность, а для более тесного круга верующих, для монашества,— даже полный отказ от собственности; между тем мы видим и в той, и в другой религии, притом уже давно, культ божеств богатства и плодovitости.

Ясно, что при наличии подобных фактов, а их можно было бы привести громадное количество по отношению ко всякой религии, странно говорить о цельности и единстве какой бы то ни было религии: продукт определенных историко-экономических условий и определенной среды, любая религия многообразна. Мы по отношению к буддизму привели факты, которые ярко доказывают, что представление об этой религии как философском учении или как атеистическом вероучении находит себе опровержение в действительности, которая показывает нам самые разнообразные стороны буддизма в зависимости от социальной среды, в которой он развивался.

Было бы, однако, чрезвычайно односторонним не указать на факты, выявляющие при этом в давнее еще время то, что отношение людей к религии было далеко не всегда слепую верою. Сами священные книги буддистов дают нам возможность видеть, как зачастую иронически и скептически смотрели на проявления религиозного культа. Я почерпну пример опять из той же книги джатак, т. е. рассказов о перерождениях Будды, из

которой я уже почерпнул рассказ о чиханье и которая является интереснейшим источником для понимания бытовой стороны буддизма, его будничной стороны.

«Некогда, когда Брахмадатта был царем в Бенаресе, будущий Будда родился в брахманской семье на севере, и в день его рождения родители зажгли огонь рождения. Когда ему исполнилось шестнадцать лет, родители сказали ему:

— Сын, в день твоего рождения мы зажгли огонь для тебя. Если ты хочешь зажечь семейную жизнь, изучай три веды (священные книги). Если же ты хочешь достичь мира Брахмы, возьми этот огонь, иди в лес и поддерживай его, чтобы умилоствить великого Брахму и достичь мира Брахмы.

Юноша ответил:

— Семьи я не хочу,— взял огонь, пошел в лес, построил себе там обитель и, поддерживая огонь, жил в лесу.

Однажды в соседней деревне он получил в дар быка, привел его к себе в обитель и подумал:

— Накормлю я Владыку Огонь бычачьим мясом.

Потом он сообразил:

— Здесь нет соли, а Владыка Огонь несоленого есть не захочет, принесу из деревни соли и накормлю Огонь Владыку посоленным мясом.

Он привязал там быка и пошел в деревню за солью.

Тем временем толпа охотников пришла в лес, увидели быка, зарезали его, мясо его сжарили и часть его съели, а другую забрали, бросив на месте хвост, ноги и кожу. Юноша вернулся и увидел брошенный хвост и остальное и подумал:

— Этот Огонь Владыка своего собственного добра сохранить не может, как же он охранит меня? Бесплезно служить ему, нет от этого ни блага, ни пользы.

И пропала у него охота служить Огню:

— Эй ты, Огонь Владыка, сам своего добра охранить не можешь, как же ты меня охранишь, мяса нет, удовольствуйся этим,— с этими словами он бросил в огонь хвост, кожу и ноги и произнес стих:

Еще много с тебя Джата-веда (имя бога огня),
чтоб чтить тебя хвостом.

— Хорошего мяса не осталось: удовольствуйся, господин, хвостом,— так сказал брахман и загасил огонь водою и сделался отшельником, достиг высшего понимания и переродился в мире Брахмы».

Тонкая ирония этого рассказа показывает, что в буддийской среде уже зарождалось сомнение в действительности жертв и приношений. Но конец рассказа все же говорит о перерождении по одному из религиозных шаблонов того времени. Борьба с религиозными суевериями началась, мы видим, давно, но велась она с сомнениями и колебаниями. И все же следов этой борь-

бы немало, только часто мы их не видим или не умеем понять формы, какие принимает эта борьба. Я начал свое изложение рассказом буддийского писания о суеверном пожелании при чиханье, являвшемся актом религиозного культа. Его переживание, как я указал, сохранилось бессознательно в нашем «на здоровье». Редко кто верно подумал, однако, о том, что в знакомой всем, имеющей несколько грубоватый характер поговорке «на всякое чиханье не наздравствуешься» сохранился след борьбы с религиозным представлением о чиханье и протест против обрядового пожелания. В борьбе за разум, противопоставляемый нами суеверию, необходимо внимательно учитывать все, что говорит и за необходимость этой борьбы, и то, что выявляет борьбу.

Примечания

Предисловие

¹ Биографию опубликованных трудов академика С. Ф. Ольденбурга см. в кн.: Сергей Федорович Ольденбург. М., 1985, с. 122—153.

² *Лутугин Л. И.* (1864—1915) — выдающийся русский инженер, профессор Петербургского горного института; учредил университет для повышения общекультурного и профессионального уровня рабочих, работал при Техническом институте в Санкт-Петербурге, который финансировался рядом предпринимателей.

³ *Ольденбург Е. Г.* — Елена Григорьевна. Ольденбург, вторая жена С. Ф. Ольденбурга, вела архив академика и составила хронику его жизни и деятельности.

⁴ *Баранников А. П.* (1890—1952) — индолог, лингвист и литературовед, академик с 1939 г.

⁵ *Бескровный В. М.* (1908—1978) — индолог, лингвист и литературовед.

⁶ *Казакевич В. А.* (1896—1937) — монголовед.

Основы индийской культуры

¹ Здесь речь идет о расселении в Северной Индии индоевропейских племен, так называемых ариев (II тыс. до н. э.). В исследованиях последних десятилетий говорится скорее о синтезе арийских и аборигенных культур, нежели о «культурном завоевании».

² Сейчас население Республики Индии составляет около 800 млн. человек, говорящих на 834 языках. Во входившей прежде в состав Индии Исламской Республике Пакистан проживает 110 млн. человек, в Народной Республике Бангладеш — 75 млн. человек, около 80 этносов.

³ В данном случае цитируется доклад чиновника Ост-Индской компании, впоследствии губернатора Мадраса — Т. Манро (1761—1827) в изложении М. Уилкса. Эти же источники послужили основой концепции традиционного индийского общества в статьях К. Маркса о британском владычестве в Индии.

⁴ Еще в глубокой древности индийские ткани проникали в Средиземноморье. Английское завоевание привело к гибели индийского ткачества, превращению страны в сырьевую базу и рынок для британской текстильной промышленности.

⁵ Образ горшечника в индийской поэзии принадлежит к числу самых древних. В частности, в некоторых легендах горшечником, вылепившим мир, выступает сам Брахма.

⁶ В Индии были касты странствующих ремесленников, торговцев, певцов и т. п., обслуживающих определенный ареал.

⁷ Здесь речь идет не только о поэтах, как таковых, но и о певцах-сказителях; имеются специальные подкасты, профессиональным занятием которых является речитация эпоса, в том числе великих «Махабхараты» и «Рамаяны».

⁸ Иногда рецитация сопровождается и лицедейством, артистическим воплощением образов или ситуаций. Южноиндийский театр катхакали, сюжеты которого заимствованы из эпики, ведет свои представления на протяжении трех-четырех суток, приурочивая представления к прохладному времени года.

⁹ Поэта щедро одаривают не только «в конце чтения». Если сказывание растягивается на несколько недель, после рецитации очередной порции сказители, как, например, гуджаратские гагарнабхатты, спрашивают, в какой именно семье они будут питаться и ночевать. Предоставить ночлег и угощение — не любезность, а обязанность слушающих.

¹⁰ Обычно ярмарки устраивают на перекрестке дорог, у слияния рек, возле стен знаменитых храмов или в местах паломничества.

¹¹ Рассказывание сказок — чаще всего привилегия женской половины дома.

¹² Гвашбрани и Вестарван — горные вершины в кашмирских Гималаях.

¹³ Здесь имеется в виду Мегасфен, посланный в Паталипутру, столицу государства Маурьев, Селевком Никатором. Записки Мегасфена об Индии сохранились в цитатах и пересказах у позднейших античных авторов, главным образом у Страбона, Арриана и Диодора. Далее цитируется «География» Страбона (XV.1.51).

¹⁴ Здесь цитируется «Яджнавалкья-смрити» (II.249).

¹⁵ Высшая пеня, т. е. штраф в тысячу монет (*пан*).

¹⁶ Цитируется «Ману-смрити» (VIII.401).

¹⁷ Прежде всего имеются в виду многочисленные реформаторские движения типа бхакти, сикхизма и др., социальной базой которых обычно являлись крестьянские массы и в меньшей мере — городские ремесленники.

¹⁸ Здесь цитируется «Ману-смрити» (VII.3).

¹⁹ Автор цитирует VII главу «Ману-смрити». Под «законом» подразумевается извечный религиозно-этический закон — дхарма.

²⁰ Очевидно, тут идет речь о народных движениях с ярко выраженной «уравнительной» тенденцией (как, например, маздакизм в Иране).

²¹ В настоящее время исследователи склонны считать, что архаические сословия — варны — сложились у ариев до их появления в Индии (и уже поэтому — не на основе расовых различий между пришельцами и аборигенами), и проводить различия между четырьмя варнами и многочисленными мелкими местными кастами (джати).

²² Древние индийцы увеличение количества каст объясняли межкастовыми браками, что вовсе не соответствует историческим фактам. Большинство каст имеет этническое (племенное) происхождение.

²³ Несмотря на то что Конституция Республики Индии формально упразднила институт каст, политически и экономически она продолжает оставаться важной силой внутри индийского общества.

²⁴ Это может быть подтверждено тем, что и сегодня в газетных брачных объявлениях кроме уровня обеспеченности, образованности особо подчеркивается необходимость кастового соответствия.

²⁵ *Канодж* (*Канаудж*) — историческая область в среднем течении Ганга.

²⁶ Санскрит — литературный язык древней и средневековой Индии; впервые отмечен в надписи Рудрадамана (II в. н. э.). Задолго до этого времени император Ашока оставил так называемые эдикты на пракритах, т. е. народных языках. К сожалению, языковая ситуация в древней и средневековой Индии остается малоизученной.

²⁷ В одном из ранних произведений о жизни Будды, «Лалитавистаре», упоминается о 64 разновидностях индийской письменности, каждая из которых использовалась для самостоятельного языка.

²⁸ *Панини* — знаменитый индийский грамматист, родился приблизительно в IV—III вв. до н. э. в Шалатуре, у слияния Кабула и Инда; учился в университете Таксилы; создал строго научную систематизированную грамматику санскрита «Аштадхьяи» («Восьмиглав»). Он считал корень основным элементом слова, выделив две тысячи односложных корней, которые в сочетании

с суффиксами и префиксами и внутренней флексией составляют богатство санскрита.

²⁹ В Индии во время мусульманского правления персидский был основным языком делопроизводства и занимал важное место в поэзии; ему обязана своим происхождением так называемая персоязычная индийская литература.

³⁰ Попытки (иногда весьма свирепые) закрепить употребление санскрита лишь за брахманами успеха не имели.

³¹ Здесь цитируется VI глава «Ману-смрити».

³² Концовка лекции исключительно характерна для взглядов С. Ф. Ольденбурга на культуросотворческий процесс, сформировавшихся у него еще в студенческие годы.

*Восточное влияние на средневековую
повествовательную литературу Запада*

¹ *Лоншан Лойзелер А. Л. А. де* (1805—1840) — французский литературовед и переводчик.

² *Бенфей Т.* (1809—1881) — крупнейший немецкий санскритолог, автор ряда трудов по санскриту и ведическому языку, перевел «Панчатантру» (1859 г.).

³ *Гастон Парис* (1839—1903) — французский литературовед и фольклорист.

⁴ *Коскэн Э.* (1841—1906) — французский фольклорист.

⁵ *Веселовский А. Н.* (1838—1906) — русский литературовед; занимался сравнительно-историческим изучением всемирной литературы, часто обращался к индийскому материалу, фольклорист.

⁶ *Бедье Ж.* (1864—1938) — французский филолог-медиевист.

⁷ Поздним средневековым автор, следуя традиции, сложившейся в прошлом веке, называет время, предшествующее эпохе Возрождения.

⁸ *Жак де Витри* — французский историк; проповедник и участник пятого крестового похода (1219—1221), описание которого он оставил; автор «Истории Востока».

⁹ *Мария Уаньи* — колонизированная католической церковью монахиня-визионерка.

¹⁰ См.: Повесть о Варлааме и Иоасафе. Л., 1985. В основе повести лежит легенда о Будде.

¹¹ Современное состояние вопроса о фавло блестяще представлено в исследовании А. Д. Михайлова. См.: *Михайлов А. Д.* Старофранцузская городская повесть и вопросы специфики средневековой пародии и сатиры. М., 1986.

¹² О распространении этого сюжета в литературах Востока и Запада см. предисловие А. Д. Михайлова в кн.: Роман о семи мудрецах. Пер. со старофранц. Анатолия Наймана. М., 1989.

¹³ «Книга о Калиле и Димне» — арабский перевод «Панчатантры», выполненный Ибн аль-Мукаффей в 739 г. н. э., ставший образцом для многих последующих переводов и переработок этой книги; переводу предпосланы главы об истории этой книги.

¹⁴ «Стефанит и Ихнилат» — греческая версия «Книги о Калиле и Димне»; известна также и в русском переводе.

¹⁵ *Петр Альфонс* (XII в.) — автор сборника дидактических новелл «Наставление клирику».

¹⁶ *Этьен де Бурбон* (1190—1261) — французский доминиканец, проповедовал среди альбигойцев, был инквизитором на Юге Франции, автор сборника проповедей.

¹⁷ «Песнь о Роланде» — старофранцузский героический эпос.

¹⁸ «Житие Алексея, человека божия» — один из наиболее ярких образцов житийной литературы, относящейся к XI в.

¹⁹ *Мари де Франс* (XII в.) — поэтесса, автор басен и коротких поэм.

²⁰ *Анри д'Андели* (XIII в.) — автор «Лэ об Аристотеле».

- ²¹ *Розен В. Р.* (1849—1908) — выдающийся русский арабист, академик.
- ²² *Джуха* — популярный в арабо-мусульманском мире комический фольклорный персонаж, родственник Ходже Насреддину.
- ²³ Широко популярный в фольклоре народов Индии сюжет, очевидно впервые изложенный в сказочном эпосе «Брихаткатха» поэта Гунадхьи (III—IV вв.), затем повторенный в «Брихаткатхаманджари» Кшемендры (XI в.) и в «Катхасаритсагаре» Сомадевы (XI в.).
- ²⁴ Автор имеет в виду работу И. П. Минаева (1840—1890), основателя русской школы индологии, профессора Петербургского университета, учителя С. Ф. Ольденбурга, посвященную анализу рельефов Бхархуской ступы (см.: *Минаев И. П.* Буддизм. Исследования и материалы. Т. I. СПб., 1887).
- ²⁵ «...позволено также рассматривать фабло как произведения не заимствованные, но чисто французские».
- ²⁶ *Пали* — язык, на котором были записаны произведения буддийского канона (так называемая «Типитака»).
- ²⁷ *Поллигистор* — литератор-энциклопедист.

Введение в историю индийского искусства

- ¹ *Кондаков Н. П.* (1844—1925) — академик, знаток византийского и древнерусского искусства.
- ² *Смирнов Я. И.* (1869—1918) — знаток искусства Востока, археолог и историк искусства, академик с 1917 г.; труды посвящены главным образом искусству Византии, Древней Руси, Малой Азии, Персии эпохи Сасанидов.
- ³ *Грюнведель А.* (1856—1935) — немецкий индолог, автор исследований по индийскому искусству и мифологии.
- ⁴ Сейчас не только упоминаемые в литературе портреты, но и громадные элементы храмового декора вполне могут быть отнесены к жанровой скульптуре.
- ⁵ Археологическая служба Индии начала систематические раскопки с начала XX в.
- ⁶ *Хауэлл Д.* (1908—1940) — историк индийского искусства.
- ⁷ *Кумарасвами Ананда* (1877—1947) — автор ряда трудов по истории индийского искусства.
- ⁸ *Смит Винсент* (1848—1920) — английский историк Индии. С тех пор вышло множество фундаментальных исследований по индийскому искусству. (См., например: *Тюляев С. И.* Искусство Индии. М., 1988, с. 333—336).
- ⁹ *Калидаса* (V в.) — поэт-лирик и эпик, драматург, классик мировой литературы. См.: *Эрман В. Г.* Калидаса. М., 1976.
- ¹⁰ *Бхаса* (III—IV вв.) — индийский драматург, которому приписываются тринадцать пьес на темы «Махабхараты» и «Рамаяны», а также на бытовые темы (см.: *Гринцер П. А.* Бхаса. М., 1979).
- ¹¹ *Лебон Г.* (1841—1931) — французский социолог и врач, направленный в 1884 г. в Индию для изучения буддийских памятников; кроме работ по физиологии, медицине и социологии ему принадлежат интересные исследования некоторых световых эффектов и книги об Индии.
- ¹² *Сенар Э.* (1847—1928) — французский индолог, автор ряда работ о буддизме и кастах.
- ¹³ *Гандхара* — область Северо-Западной Индии, где к началу нашей эры под влиянием эллинистического искусства сложилась особая художественная школа.
- ¹⁴ *Бердвуд Г.* (1832—1917) — англо-индийский чиновник, автор нескольких книг об индийской ботанике, фольклоре, ремеслах.
- ¹⁵ С того времени проделана значительная исследовательская работа по истории санскритской поэтики. Обобщающий характер носит работа П. А. Гринцера. (См.: *Гринцер П. А.* Основные категории санскритской поэтики. М., 1987). Примером издания и исследования памятника может служить: *Анандавардхана.* Дхваньялока. М., 1974.
- ¹⁶ Хронология «Камасутры», как и многих других памятников древней-

дийской словесности, весьма относительна. Современный ее текст датируется приблизительно V в. н. э., но несомненно, что ей предшествовала серия аналогичных текстов.

¹⁷ В данном случае имеется в виду одна из трех пьес Харши VII в.: «Ратнавали», «Приядаршика», «Наганаида».

¹⁸ Первая крупная волна мусульманских нашествий приходится на VII—VIII вв. Первой их жертвой было государство Туркишахи, лежавшее между рекой Инд и хребтом Гиндукуш, затем арабы продвинулись вплоть до Мултана по долине Инда, где возникли два государственных образования — Мултан (среднее течение Инда) и Мурсан (устье реки Инд).

¹⁹ Точка зрения, что «Индия не имеет истории», оспаривалась еще К. А. Коссовичем (1815—1883) и в настоящее время полностью изжита.

²⁰ Мнение, что «Индия не имеет истории» восходит к гегелевской философии истории. Середина I тыс. до н. э. ознаменовалась огромными переменами в разных странах: достаточно сказать о развитии конфуцианства в Китае, зороастризма в Иране, о становлении классической греческой культуры.

²¹ Основное древнеиндийское письмо брахми предположительно восходит к алфавитной письменности Восточного Средиземноморья.

²² В настоящее время в Индии насчитывается более 3000 каст, которые традиционно классифицируются по четырем варнам. Низшие, вневарновые, относятся к «неприкасаемым».

²³ Памятники литературы, в частности «Уттарарамачарита» Бхавабхути (VIII в.), воспроизводят процесс толкования настенной живописи или картин.

²⁴ В данном случае С. Ф. Ольденбург не совсем прав. Произведения на пракритах и других народных языках отличаются значительной оригинальностью и не могут рассматриваться лишь как подражание санскритской литературе.

²⁵ «Чудо Пуран Бхагата» — рассказ Р. Киплинга, в котором он блестяще использовал традиционное пенджабское сказание для создания образа современного пенджабца.

²⁶ Кабир (около XV в.) — гениальный поэт, ткач и мыслитель; отвергал деление на касты, восставал против фанатизма, культа и обрядности, претензий любой религии на положение единственно истинной.

²⁷ Низе Б. (1849—1910) — немецкий историк античности.

²⁸ Чанакья, или Каутилья — по преданиям, советник Чандра Гупты, составивший политический трактат «Артхашастра». Современные исследователи обычно датируют трактат первыми веками н. э.

²⁹ Принсеп Джеймс (1790—1840) — исследователь индийской палеографии и эпиграфики, впервые прочел алфавит брахми.

³⁰ Эдикты Ашоки — указы императора Ашоки, высекавшиеся на специальных колоннах или непосредственно на скалах и определявшие этические нормы, близкие к буддизму. Ввиду разноплеменности империи Ашоки, эдикты высекались на различных пракритах, арамейском и греческом языках.

³¹ В результате исследований последних десятилетий обнаружено немало весьма объемных эпических поэм разных народов.

³² «...Иноевропейская раса, занятая разнообразием мира, не может сама прийти к монотеизму. Семитская раса, напротив, ведомая своими твердыми взглядами... достигает оптимальной религиозной формы, к которой пришло человечество...».

³³ Сага ла — ныне город Силкот.

³⁴ Народ андра — крупный индийский этнос, расселяющийся между реками Кистна и Годавари; в настоящее время насчитывает свыше 40 млн. человек.

³⁵ Пушьямитра (183—151 до н. э.) — основатель династии Шунга; первоначально был военачальником царя из династии Маурья Брихадратхи.

³⁶ Шунга (183—73 до н. э.) — династия, правившая в Магадхе.

³⁷ Кушаны — династия, правившая в области Центральной Азии и Северо-Западной Индии в первые века н. э.

³⁸ Дата Канишки доныне является предметом научных дискуссий.

³⁹ Речь идет об Ашвагоше, выдающемся поэте, авторе поэм «Жизнь Будды» и «Сундари и Нанда». Ему также приписывается ряд фрагментов драмы «Обращение Шарипутры», обнаруженных в Центральной Азии.

⁴⁰ *Чандра Гупта* (правил в 320—328 гг.) — основатель династии Гупта, за полтора века распространившей власть на всю Северную Индию.

⁴¹ *Викрамадитья* — «Солнце мужества», титул многих царей разных династий. Викрамадитья в фольклоре — это образ любимого народом царя, воплощение справедливости.

⁴² *Фа Сянь* — китайский путешественник; посетил Индию в 401—410 гг. По его свидетельству, в одной только Матхуре было двадцать буддийских монастырей и более трех тысяч монахов.

⁴³ *Сюан-Цзан* — китайский путешественник; посетил Индию в 629—645 гг. н. э.; побывал во многих буддийских святынях Северо-Западной и Северной Индии, начав в 630 г. с царства Гандхара (перед возвращением провел пятнадцать месяцев в университете Наланда); в ряде мест на Юге, в том числе Качиपुरаме; составил записки о своем путешествии, которые являются надежным источником по истории Индии середины VII в.

⁴⁴ *Авалокитешвара* — одно из мессианских воплощений Будды, главным качеством которого является милосердие.

⁴⁵ *Нагарахара* — нынешняя афганская провинция. Нангархар.

⁴⁶ «Шемякин Суд» — русская средневековая (прибл. XVII в.) повесть, предположительно восточного происхождения, представляет собой сатиру на неправедный суд.

⁴⁷ *Ольденберг Г.* (1854—1920) — немецкий индолог, автор ряда работ по буддизму, в том числе книги «Будда, его жизнь, учение и община», неоднократно издававшейся на русском языке.

⁴⁸ «Ригведа» — старейший памятник индийской словесности, состоящий из 1028 гимнов, принадлежащих к разным жанрам. (См.: Ригведа. Избранные гимны. М., 1972; Ригведа, Мандалы I—IV. М., 1989).

⁴⁹ «Сказание о Начкетасе» — сюжет из «Тайттирия брахманы».

⁵⁰ «Тхерагатха» — «Стихи монахов», сборник 107 стихотворных произведений, написанных буддийскими монахами примерно на рубеже нашей эры.

⁵¹ «Тхеригатха» — «Стихи монахинь», сборник 73 стихотворных произведений.

⁵² В России «Гита» была впервые издана в 1789 г. (перевод с английского А. Д. Волкова). Издание предпринято известным русским просветителем Н. И. Новиковым. С тех пор книга неоднократно переводилась на русский и другие языки. Лучший перевод — В. С. Семенцова.

⁵³ *Щербатской Ф. И.* (1896—1942) — академик, прославленный индолог, автор многочисленных трудов по истории буддизма и его философии.

⁵⁴ Слова взяты из отчета акад. Ф. И. Щербатского о его командировке в Индию в 1910 г.

⁵⁵ *Бауер* — в архиве писем этого корреспондента не сохранилось, и выявить его личность не удалось.

⁵⁶ Теософия — мистическое богопознание. Иногда под теософией имеют в виду эклектическую концепцию Е. П. Блаватской, пытавшейся доказать единство категорий разных конфессий.

⁵⁷ *Бюлер Г.* (1837—1898) — немецкий санскритолог, занимавшийся индийским правом, расшифровкой индийских надписей, результатом чего был его учебник «Индийская палеография» (1896 г.), грамматикой санскрита и собиранием старинных индийских рукописей.

⁵⁸ Трактат по политике — т. е. «Артхашастра» Каутильи. По инициативе С. Ф. Ольденбурга и при его участии был начат перевод «Артхашастры». См.: Артхашастра или наука политики. Пер. с санскр. М.—Л., 1959.

⁵⁹ Древняя Индия знала ряд государственных образований, напоминающих античные республики, например республику Яудхев.

⁶⁰ *Джаясинха* — кашмирский царь, правил в 1128—1149 гг. Здесь С. Ф. Ольденбург подробно пересказывает изложенную в хронике Калханы историю покушения на Джаясинху.

⁶¹ Согласно индийской мифологии, в конце каждой калпы, т. е. цикла развития мира, наступает пралая, космический катаклизм, во время которого из недр океана вырывается огонь, на небе восходят одновременно двенадцать солнц, небо затягивается тучами, мечущими огонь, и все сущее испепеляется.

⁶² Подробнее см.: *Серебряков И. Д.* Пенджабская литература... М., 1963.
⁶³ *Горакх Натх* — святой, мыслитель и поэт. (См.: *Пхойджулла. Победа Горокхо.* Исслед. и пер. И. А. Товстых. М., 1989.)

⁶⁴ *Селевк Никатор I* (355 до н. э.—280 до н. э.) — «Победитель», царь, основатель династии Селевкидов, один из сподвижников Александра Македонского.

⁶⁵ Цитируется Хала — древнеиндийский поэт-лирик, приблизительно III—IV вв., составитель антологии поэзии на пракрите махараштри «Гахасаттасан», куда вошли и его собственные стихи.

⁶⁶ Дхвани — термин, означающий наивысшее эстетическое наслаждение, достигаемое не непосредственно данным в словах содержанием, но обобщенным воздействием того, что в них скрыто.

Индийский театр

¹ *Мерварт А. М.* — этнограф-индолог, несколько лет проживший в Индии и много занимавшийся историей индийского театра. Речь идет о привезенных им фотографиях представлений театра катхакали в Южной Индии.

Германн Ольденберг

¹ *Якоби Г.* — крупный немецкий индолог.

² *Тэн И.* — французский писатель.

³ Речь идет о работах целого ряда исследователей, сотрудничавших в интернациональном предприятии, в Санкт-Петербурге «Буддийской библиотеки». Основополагающая концепция этих ученых состояла в том, что санскритские, китайские и японские тексты (так называемые северные предания) нередко содержат элементы более ранние, чем палийский канон, — «Типи така».

⁴ Э. Сенар доказывал, что в основе легенды о Будде лежит солнечный миф, таким образом полностью отрицая историчность Будды.

Буддизм и массовые культуры

¹ Здесь автор полемизирует прежде всего с идеями, высказанными Ф. И. Щербатским в его лекции «Философское учение буддизма» (СПб., 1919).

Приложение*

1.

Отрывок из пьесы «Викраморваши»

Царь (*гневно*): А! Ракшас, злокозненный демон, стой, стой! Куда ты уносишь ту, что мила мне? (*Осмотревшись*) Как с вершины горы он поднялся на небо и уронил на меня дождь стрел! (*говоря так, он хватает комок земли и старается попасть в своего врага. В то время как он смотрит во все стороны раздается музыка.*)

Напевные строки (*за спиной*)

С душою, от скорби мятущейся,
В разлуке с подругой любимой,
На озере лебедь печалится,
А слезы текут и текут.

Царь (*поняв свою ошибку, печально*):

Но нет, это новое облако,
С ним стрелы дождя,
Не дух своевольный, блуждающий
В мирах по ночам.
Вдали протянулась лишь радуга,
Не лук, чтоб стрелять,
Лишь ливень промчался стремительный,
Не полчище стрел.
Вдали промелькнула лишь молния,
Как след золотой,
То искра, огнивом зажженная,
А не Урваси.

(*Он падает изнеможенный. Меж тем как он встает, вздыхая, звучит музыка.*)

Скажи мне, лучший из павлинов,
Молю тебя, поведай мне,
Ты здесь в лесу всегда блуждаешь,
Моей ты милой не видал?
Ея приметы знать ты хочешь?
Услышь, и сможешь распознать: —
Походка лебеди плывущей,
Лицо, подобное Луне.
(*Музыка. Он садится и складывает руки.*)
О птица с шеей голубою,
Ты длинноокой не видала
Красавицы, чей образ нежный
Приятно видеть? Расскажи.

* См.: Калидаса. Драммы. Пер. К. Д. Бальмонта. М., 1916.

...Кукушка с голосом пленительным,
Коль в этом сладостном лесу
Ты где-нибудь мою желанную
Встречала, молви мне о ней.

2.

Концовка пьесы «Викраморваши»

Царь. Еще есть желание одно!
Блаженный Индра да пребудет
К нам благосклонным, и для счастья
Благих да пожелает слить
Соперниц трудноединимых,—
Удачею и Красноречьем
Один да воссияет кров.

И еще:

Каждый да свершает трудный путь
Счастливо! Да узрит счастье каждый!
Каждый, что желанно, да найдет!
Все, повсюду, счастливы да будут!

3.

«Малявика и Агнимитра»

Действие первое

(Входит служанка.)

Служанка: Царица Дгарини велела мне пойти спросить учителя плясок, благородного Ганадасу, как преуспевает Малявика в пантомиме чалита, которой ее недавно начали учить. Я иду в зрительный зал. (Делает несколько шагов. Входит другая служанка с перстнем в руках.)

[Первая] служанка (видя вторую): Каумудика, что это ты такая рассеянная? Идешь мимо меня и совсем меня не видишь?

Вторая служанка: Глянь-ка, Бакулявалика. Видишь, в чем дело, подружка, главный золотых дел мастер послал меня отнести вот это кольцо Царице. Посмотри, это именной перстень, изображает он змею. Я шла и смотрела на него, потому и не заметила тебя.

Бакулявалика (рассматривая кольцо): Еще бы не смотреть. Когда ты идешь с этим кольцом на пальце, вся рука у тебя точно цветок, у которого вместо тычинок лучи.

Каумудика: А ты куда идешь?

Бакулявалика: Меня Царица послала к учителю плясок, достопочтенному Ганадасе, узнать, как у Малявики идет дело.

Каумудика: А скажи, подружка, конечно, пока она занята этой пантомимой, она далеко от Царя,— а ведь он все-таки уже верно нашел случай ее увидеть?

Бакулявалика: Да, он видел ее, рядом с Царицей, но только на картине.

Каумудика: Как так?

Бакулявалика: А вот как. Царица была в покое, где находятся картины. Она смотрела на одну картину, только что написанную придворным художником. (Входит Царь.)

Каумудика: И потом? И потом?

Бакулявалика: Он приветствует Царицу, садится рядом с ней, замечает Малявику среди служанок Царицы, изображенных вместе с ней на картине, внимательно рассматривает ее и спрашивает у Царицы...

Каумудика: Что спрашивает?

Бакулявалика: «Эта молодая девушка, которой я еще не видал, вот что нарисована здесь рядом с тобой, как ее зовут?»

Каумудика: Такая удивительная красота сразу приковывает внимание. А потом?

Бакулявалика: Царица не хочет ответить. Царь не отступает, хочет знать, спрашивает все больше — тут малютка Васулякшми воскликнула: «Да ведь это же, Государь, Малявика!»

Каумудика: Чего же ждать от ребенка! Но что было дальше?

Бакулявалика: Что дальше? А дальше стали принимать всякие меры, чтобы Царь не повстречал Малявику.

4.

Нанди и Пролог из «Шакунталы»

Начальная молитва

Восемь тел Высокого Владыки: —
Первая из созданных, Вода,
Жертву совершающее, Пламя,
Жрец, в телесном облике своем,
Солнце и Луна, что время делят,
Звука путь, объемлющий Эфир,
И Земля, где семя всякой жизни,
И дыханье тех, кто дышит, Воздух.
В этих возникающий восьми,
Да пребудет милостив Владыка.

Театральный директор: Ну, довольно. (*Поворачиваясь к уборной.*) Любезнейшая, как будешь готова, прошу пожаловать сюда. (*Актриса входит.*)

Актриса: Вот и я. Да скажет мне мой повелитель, что я должна делать.

Театральный директор: Весьма разборчивая у нас публика, и новую драму предложим мы вниманию собравшихся. Зовется она — Сакунтала и Кольцо-примета, а написал ее знаменитый Калидаса. Каждый, кто выступит, да принесет сюда весь свой пыл.

Актриса: Ты все приготовил великолепно. Помехи не будет ни в чем.

Театральный директор (*улыбаясь*):

Ну, говоря по правде,
Пока не похвалит знаток,
Игрою нельзя похвалиться.
И даже, кто сам преуспел,
Поддержки он ждет и одобренья.

Актриса: Это так. Что прежде всего мне нужно сделать?

Театральный директор: Прежде всего, спой что-нибудь, дабы усладить слух присутствующих.

Актриса: Какое же время года мне воспеть?

Театральный директор: А только что лето началось — его и воспой. Ведь в это время года

Так радостно броситься в свежие воды,
Бигонией дышит лесной ветерок,
И дремлет сладко в тени благовонной,
И в сумерках светлых кончается день.

Актриса: Хорошо. (*Поет.*)

Сирис — красивый цветок,
Полон душистой пылью,
Девушки любят цветы
В волосы нежно вплести.
Только тихонько срывай,
Пчелы в цветке — примечай.

Театральный директор: Отлично, отлично. Весь театр прямо пленен твоим пением — вон они все сидят как нарисованные. Какую же мы им пьесу представим, дабы снискать их благоволение?

Актриса: Но ведь ты же сам только что мне сказал, что мы представим новую драму, называющуюся «Сакунтала и Кольцо-примета».

Театральный директор: Ах, правда. Спасибо. А я совсем было позабыл.

Так нежно ты пела, твой голос свирель,
Царя Душианту так манит газель. *(Уходят.)*

5.

Отрывок о пчеле

...Пчела медвяная, скажи,
Где та, чьи очи так пьянительны?
Но нет, не знаешь ты ея,
Чье тело так очаровательно,
Когда б ты встретила ее,
Чье благовонно так дыханье,
У рта ея была бы ты,
Не здесь, и в этом нежном лотосе.

Список сокращений

- БВ — Библиография Востока.
ВАН — Вестник Академии наук.
ВВ — Византийский Временник.
ГАИМК — Государственная Академия истории материальной культуры.
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.
ЖС — Живая старина.
ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Русского археологического общества.
ИГАИМК — Известия Государственной Академии истории материальной культуры.
ЛВ — Литература Востока. Сборник статей.
НВ — Новый Восток. Журнал Всероссийской научной ассоциации востоковедения при НКП.
НЭС — Новый энциклопедический словарь. Изд-во Ф. А. Брокгауз и И. А. Эфрон. Изд. 2-е.
Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии.
СЭ — Советская этнография.

1. Материалы для исследования индийского сказочного сборника ЗВОРАО. Т. III (1888), 1889.
2. Непальские рукописи в Петербургских библиотеках.—ЗВОРАО. Т. IV (1889), 1890.
3. Памяти И. П. Минаева. 9 октября 1840—1 июня 1890 (Вступительная лекция к чтению курса санскритской литературы в 1890—1891 г.).—ЖС. Вып. I, 1890.
4. Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе.—ЗВОРАО. Т. IV (1889), 1890.
5. Народные драматические представления в праздник Холи в Альморе (Из бумаг покойного И. П. Минаева).—ЗВОРАО. Т. V (1890), 1891.
6. К вопросу об источниках Слова о двенадцати снах Шахаиши.—ЖМНП. Ч. ССLXXIV, 1892, № 11, отд. 2.
7. Буддийский сборник «Гирлянда джатак» и заметки о джатаках.—ЗВОРАО, т. VII (1892), 1893.
8. Кашгарская рукопись Н. Ф. Петровского.—ЗВОРАО. Т. VII (1892).
9. Индийская народная песня о новом налоге (Из бумаг покойного И. П. Минаева).—ЗВОРАО. Т. VIII (1893—1894), 1894.
10. Сцена из легенды царя Ашоки на гандхарском фризе.—ЗВОРАО. Т. IX, 1896.
11. К вопросу о Махабхарате в буддийской литературе.—ЗВОРАО. Т. X (1896), 1897.
12. Отрывки кашгарских санскритских рукописей из собрания Н. Ф. Петровского. II.—ЗВОРАО. Т. XI (1897—1898), 1899.
13. Василий Павлович Васильев как исследователь буддизма (род. 20 февраля 1818 г.—умер 27 апреля 1900 г.).—ЖМНП. Ч. СССXXX. 1900, № 7, отд. 4.
14. Три гандхарских барельефа с изображением Будды и пага Apalala.—ЗВОРАО, т. XIII (1900), 1901.
15. Сборник изображений 300 бурханов. По альбому Азиатского музея. Ч. I.—ВВ. Т. V, 1903.
16. Краткие заметки о некоторых непальских миниатюрах.—ЗВОРАО. Т. XVI (1904—1905), 1906.
17. Буддийское искусство (статья).—НЭС. Т. VIII, 1912.
18. Материалы по буддийской иконографии Хара-хото (Предварительное описание буддийских образов и других предметов культа из Хара-хото, добытых Монголо-Сычуаньской экспедицией имп. Русского географического общества под начальством П. К. Козлова).—Материалы по этнографии. Т. II. СПб., 1914.
19. Русская Туркестанская экспедиция 1909—1910 года, снаряженная по высочайшему повелению состоящим под выс. его и. в. покров. Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии. Кр. предвар. отчет составил С. Ф. Ольденбург. С 93 табл., 1 планом вне текста и 73 рис. и планами в тексте фот. и рис. худ. С. М. Дудина и планом инж. Д. А. Смирнова. СПб., 1914.

20. Краткие заметки о Перихон'ах и Дуахон'ах в Кучаре.— Сб. МАЭ. Т. V, 1917, вып. I.
21. «Лакмы», прозвище жителей городов Восточного Туркестана.— Сб. МАЭ. Т. V, 1917, вып. I.
22. Жизнь Будды, индийского учителя жизни. Лекция, ... читанная при открытии Первой Буддийской выставки в Петербурге 24 августа 1919 г. Изд. отд. по делам музеев и охране памятников. Пб., 1919.
23. Индийская литература.— ЛВ, вып. I, 1919.
24. Индийские сказки. По-русски пересказал С. Ф. Ольденбург. Берлин — Петроград, 1921.
25. Организация археологического изучения Индии.— ИГАИМК. Т. I, 1921.
26. Индийские миниатюры (К истории Эмира Хамзы. Текст С. Стэнли Клерка).— Восток. Кн. I. Пг. 1922.
27. Д. Н. Овсяннико-Куликовский, санскритист и лингвист.— Начала. Пг., 1922, № 2.
28. Пещеры тысячи Будд.— Восток. Кн. I. Пг., 1922.
29. Сны Кейда, царя Каноджского, и сны царя Шаханши.— Историко-литературный сб. Л., 1924.
30. Странствование сказки.— Восток. Кн. 4. Пг. 1924.
31. Рабиндранат Тагор.— Огонек. 1926, № 51 (195).
32. Востоковедение.— Академия наук Союза Советских Социалистических республик за десять лет (1917—1927). Л., 1927.
33. Памяти М. П. Павловича.— НВ. 1927, № 18.
34. Гандхарские скульптурные памятники Государственного Эрмитажа (Совместно с Е. Г. Ольденбург).— ЗКВ. Т. V, 1930.
35. Восток и Запад в советских условиях. М.—Л., 1931 (Академия наук СССР. Доклады на чрезвычайной сессии в Москве 21—27 июня 1931 г.).
36. Сборник сантальских сказок (К вопросу о методах собирания, записи и издания сказок).— СЭ. 1931, № 1—2.
37. Современная постановка изучения изобразительных искусств и их техники в Индии.— ИГАИМК. Т. VIII, 1931, вып. I.
38. Единая востоковедная работа.— ВАН. 1932, № 8.
39. О документе в феодальной Индии.— Сообщения ГАИМК. 1932, № 9—10.
40. Мысли о научном творчестве.— Год шестнадцатый. Альманах второй. М., 1933.
41. Новые индийские работы по истории и экономике Индии.— ВАН. 1933, № 7.
42. [Связи Запада с Востоком старинные].— Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.

Литература

- Князев Г. А.* Первые годы С. Ф. Ольденбурга в Академии наук. По архивным материалам.— ВИАИ. 1933, № 2.
- Сергею Федоровичу Ольденбургу — к пятидесятилетию научно-общественной деятельности (1882—1932). Л., 1934.
- Крачковский И. Ю.* С. Ф. Ольденбург как историк востоковедения.— *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. Т. 5. М.—Л., 1958.
- Самойлович А. Н.* Академик С. Ф. Ольденбург как директор Института востоковедения Академии наук СССР.— Записки Института востоковедения. Т. 4. М.—Л., 1935.
- Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.
- Алексеев В. М.* Сергей Федорович Ольденбург как организатор и руководитель наших ориенталистов.— *Алексеев В. М.* Наука о Востоке. М., 1982.
- Становление советского востоковедения. М., 1983.
- Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 года). М., 1984.
- Шаститко П. М.* События и судьбы.— Из истории становления советского востоковедения. М., 1985.
- Серебряков И. Д.* Литературы народов Индии. М., 1985.
- Сергей Федорович Ольденбург. М., 1986.
- Серебряков И. Д.* Из блокнота индолога. М., 1987.
- Серебряков И. Д.* Без ответа.— Огонек. М., 1989, № 19.

Summary

S. F. Oldenburg. *The Culture of India*. This book constitutes a collection of unpublished lectures and articles by a major national Orientalist Academician Oldenburg. Of particular note are his lectures on "The Fundamentals of Indian Culture", "The Influence of the East on Medieval Narrative Literature in the West", "An Introduction into Indian Art", "The Indian Theatre", and "Buddhism and Popular Cults". These lectures deal with various aspects of history, culture, art, literature and religion of the peoples of India. There is an outstanding selection of lectures on Indian art delivered by Oldenburg in 1919.

His articles and lectures objectively bear an imprint of the state-of-the-art in national Oriental studies in the 1920s-30s but, however, there is a lot of ideas in them which are of scholarly and cultural interest particularly today when there is a growing interest worldwide in civilizations created by the peoples of India and their contribution to global human culture. This collection provides an adequately comprehensive conception of Indian culture's historical evolution as viewed by Oldenburg.

The book is addressed to students in Oriental sciences and the humanities as well as to general readers with an interest in the classical culture of India.

Научное издание

Ольденбург Сергей Федорович

КУЛЬТУРА ИНДИИ

Редактор Э. О. Секар
Младший редактор *Н. Л. Скачко*
Художник *Л. Л. Михалевский*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректоры *Н. В. Морозова,*
Р. Ш. Чежерис

ИБ № 16365

Сдано в набор 12.02.90. Подписано к печати 12.09.90. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 17,5. Усл. кр.-отг. 17,5. Уч.-изд. л. 18,27. Тираж 10 000 экз. Изд. № 6917. Зак. № 73.
Цена 4 р. 20 к.

Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

Книги

Главной редакции восточной литературы
издательства «Наука» можно предварительно заказать
в магазинах Центральной конторы «Академкнига»,
в местных магазинах книготоргов
или потребительской кооперации

*Для получения книг почтой
заказы просим направлять по адресу:*

- 117192 Москва, ул. Академика Пилюгина, 14, корп. 2, магазин
«Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»;
197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга —
почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в
ближайший магазин «Академкниги», имеющий отдел
«Книга — почтой»;
480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);
370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13 («Книга — почтой»);
232600 Вильнюс, ул. Университето, 4;
690088 Владивосток, Океанский пр., 140;
320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»);
734001 Душанбе, пр. Ленина, 95 («Книга — почтой»);
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»);
420043 Казань, ул. Достоевского, 53;
252030 Киев, ул. Ленина, 42;
252142 Киев, пр. Вернадского, 79;
252030 Киев, ул. Пирогова, 2;
252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);
277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга — почтой»);
343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга —
почтой»);
660049 Красноярск, пр. Мира, 84;
443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»);
191104 Ленинград, Литейный пр., 57;
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
199044 Ленинград, 9 линия, 16;
220012 Минск, Ленинский пр., 72 («Книга — почтой»);

- 103009 Москва, ул. Горького, 19а;
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красный пр., 51;
630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр., 22 («Книга — почтой»);
142284 Протвино Московской обл., «Академкнига»;
142292 Пущино Московской обл., МР «В», 1;
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
701000 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»);
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
450059 Уфа, ул. Зорге, 10 («Книга — почтой»);
720001 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 78 («Книга — почтой»).

