



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**ST.PETERSBURG JOURNAL
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 8
volume 8**

**Центр
«Петербургское Востоковедение»**

**Санкт-Петербург
1996**



Н. А. Невский

На стеклах вечности...

**НИКОЛАЙ
НЕВСКИЙ**

**Переводы,
исследования,
материалы к биографии**

**Краткий отчет о занятиях в Японии
с 1-го декабря 1915-го по 1-е декабря 1916 года,
представленный Императорскому Петроградскому
университету**

Занятия за обозначенное время служили прямым продолжением и развитием той работы, которая соделывалась в период, обнимаемый предыдущим отчетом. Работы того периода привели к выяснению формально-исторического развития синтоистских учений, дальнейшая же стадия работы по необходимости должна быть направлена к анализу основных проблем этих учений, на первом месте среди которых стоит определение самого понятия синтоизм.

Обозначая словом *синто*, или синтоизм, национальную японскую религию, как это принято в европейской науке, должен сделать весьма существенную оговорку, чтобы не вводить в заблуждение лиц, сталкивающихся с этим термином; а именно, что синто не есть понятие абсолютное, позволяющее каждому, слышащему данное слово, сразу же вызвать в своем мозгу сущность концепции, обозначаемой данным термином.

На вопрос, что такое синто, вряд ли много японцев даст удовлетворительный ответ, что отмечено уже не одним современным туземным исследователем синтоизма. Я же пойду дальше и скажу, что вряд ли найдутся два японца, которые бы дали приблизительно тождественные и удовлетворительные исчерпывающие ответы на предложенный вопрос.

Такая неопределенность данного понятия в самой Японии обуславливается, как мне кажется, тем, что оно уже с давних пор употребляется в двух весьма разных по своему объему смыслах, общем и частном. Под первым понимается вся совокупность понятий и явлений, касающихся национальных (или мыслимых национальными) богов (*ками*); под второе же значение слова подходят всевозможные учения (более или менее догматические), трактующие эти понятия и явления со всевозможных точек зрения и кроме данной внешней связи не имеющие между собой ничего общего по существу.

В прошлогоднем отчете я коснулся в общих чертах главных синтоистических учений в их исторической последовательности. Все они могут быть сведены в три класса, обусловленные особенностями развития японской культуры. Подразделения на эти классы обосновываются той точкой зрения, с которой рассматривается и трактуется вышеназванная канва (боги и связанные с ними явления) каждого синтоистского учения.

1) Первый класс образует буддийский синто, где национальные (или мыслимые национальными) боги и все связанные с ними явления рассматриваются сквозь призму догматов той или иной буддийской секты (главным образом Сингон, Тэндай и Нитирэн), которые совершенно скрывают трактуемый объект, продолжающий существовать только номинально.

2) Ко второму классу должно отнести все те учения, которые трактуют вышеозначенную подоплеку с точки зрения китайских учений, вроде даосизма, конфуцианства, неоконфуцианства, дуалистической теории инь-янь и теории пяти элементов. Судьба трактуемой материи ничем не лучше, чем и в случае буддийского синто. Данный класс я позволяю себе назвать китаизированным синтоизмом.

3) Наконец, к третьему классу относятся все попытки объяснить трактуемый предмет посредством сравнительного изучения национальных (или мыслимых национальными) классических преданий, встречаемых в Кодзики, Нихонги, Маннёсю и других старых книгах. Таковы синтоистские учения плеяды националистов-*кокугакуся* (Мотори, Хирата и пр.). Однако слабое развитие национально-языкознания, служившего преимущественной опорой этих комментаторов, китайское образование, процветавшее в Токугавский период и накладывавшее свою печать на всякого японца того времени, и отголоски начавшей проникать европейской науки привели к тому, что данный класс синтоизма, с одной стороны, полон натяжками в объяснениях, а с другой стороны, в национализм незаметно для самих ученых вкралась масса ненациональных элементов. Ввиду только что сказанного я и обозначаю данный класс термином квазинациональное синто.

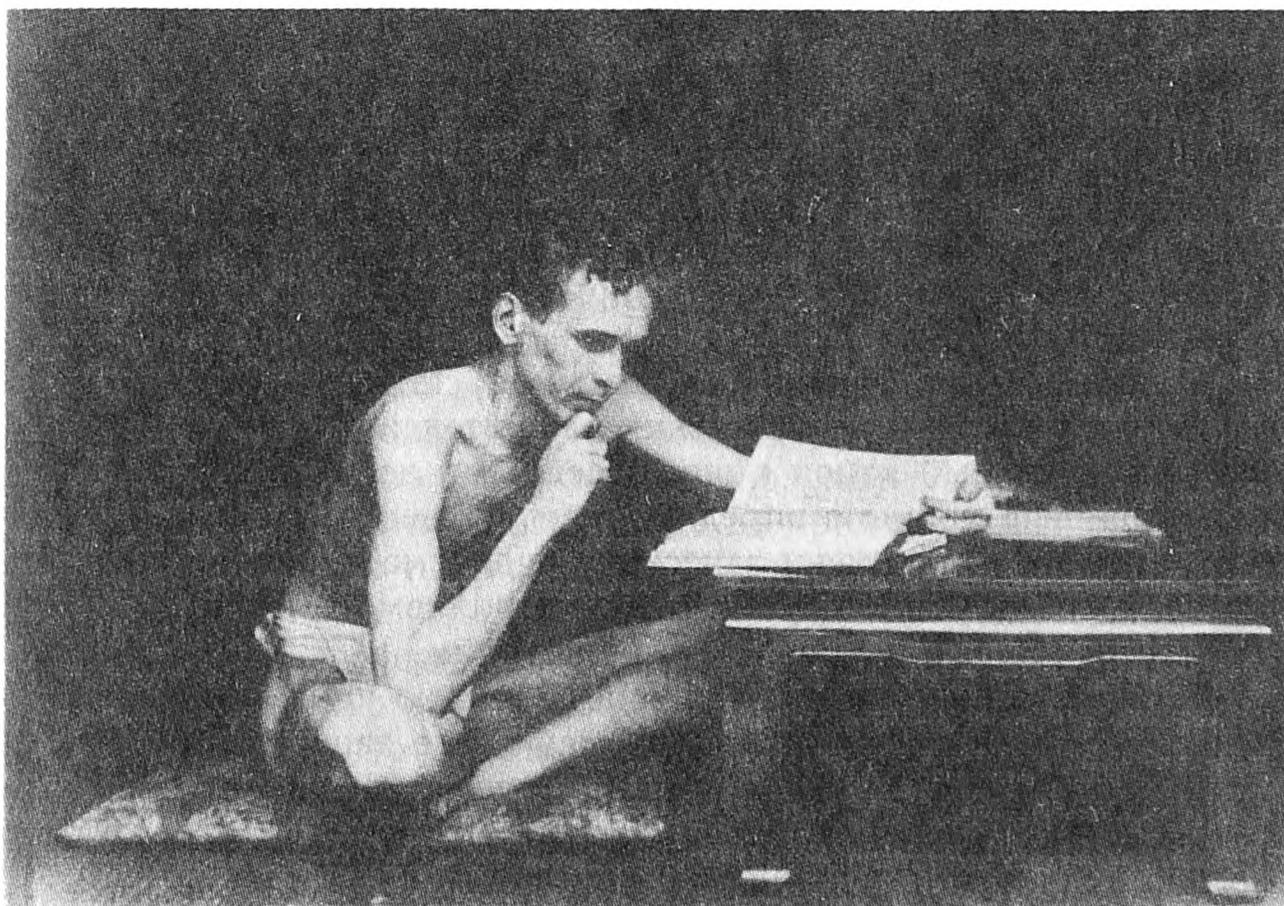
Конечно, вышеприведенная классификация является исчерпывающей только относительно, так как между данными тремя классами синтоистских учений располагаются учения, носящие эклектический характер, слитые из двух, трех и т. д. К последним могут быть отнесены и попытки построения философской системы синто с помощью привлечения сюда еще и европейской философии; таков, например, модернизированный синто профессора Какэхи.

Такое массовое появление учений, по существу, ничего не имеющих между собой общего, в конце концов привело к вышеуказанному расплывчатому, неопределенному пониманию термина синто.

Оно (появление учений) обуславливается, как мне кажется, главным образом тем, что с развитием цивилизации, особенно после проникновения регулярной религии (буддизма), в моменты пробуждения национального самосознания, появилось стремление привести в систему разрозненные народные верования и таким образом, создав более или менее стройную религию, противопоставить ее буддийскому, конфуцианскому и другим учениям как свое, национальное.

Эти народные верования видели главным образом в преданиях страны, рассказываемых кадром бродячих сказителей (*катарибэ*); пре-

дания стали собираться и записываться и в нарский период истории (VIII в.) были суммированы в двух книгах, Кодзики и Нихонги, являющихся кодексом древних мифов и древней истории Японии; но тенденциозный подбор мифов, что почти доказывается сравнительным изучением современных преданий и верований, заставляет предположить, что цель создания этих книг была выдвинуть культ Богини Солнца и ее потомков императоров, чтобы противопоставить его чужеземному культу Будды. Таким образом, в создании этих книг можно видеть первую, еще весьма несовершенную попытку создания национальной религии. Данную попытку мы можем отнести к третьей группе нашей классификации синтоизма.



Н. А. Невский в Японии.

Создатели вышеприведенных трех основных систем синто толковали примитивные верования своей страны (и могли их толковать только) согласно идеям, занимавшим в их время головы лучших умов страны, а такими идеями были прежде всего буддизм, затем сменивший его китаизм и, наконец, *кокугаку*, что можно передать словом национализм. Но с веками выработанными буддизмом и конфуцианством не могли сражаться примитивные верования японской нации, и стремление привести последние в систему, которая могла бы соперничать с вышеназванными религиями, это стремление привело в конце концов к тому, что народные верования совершенно растворились в великих учениях; и создались не системы национальной рели-

гии, а чужеземные религии были только внешне окрашены национальными терминами.

Заявление, будто до занесения буддизма народные верования Японии были весьма примитивны, может показаться голословным, особенно благодаря тому, что большинство японских авторов это отрицают, стараясь доказать, что в отдаленную эпоху национальные верования страны образовали вполне систематизированную религию.

Но в пользу этого положения говорит прежде всего 1) весьма быстрое и беспрепятственное распространение буддизма (вскоре же после его занесения), который не только был усвоен высшим обществом того времени, но даже проник в народ. В нарский период народная религия, как это свидетельствуется многими стихотворениями Маннёсю, находилась в весьма приниженном состоянии. Стремление поднять народную веру и примирить ее с буддизмом — мне кажется, идея эта исходит прежде всего от лиц, имевших то или иное отношение к культу национальных богов, а ни в коем случае не буддийских монахов, как это обычно принято думать. Последние, вероятно, как лучше осведомленные в своей религии, помогли привести эту идею в осуществление, а главное помогли придать этому слиянию характер религиозной системы.

Инициатива примирения (и слияния) синто с буддизмом могла бы исходить со стороны буддийских служителей, если бы у синтоизма был уже писанный канон с определенными догматами и существовали постоянные храмы с определенным жреческим составом, одним словом, если бы ко времени занесения буддизма национальные верования образовали регулярную религию в полном смысле этого слова. Но ничего подобного в Японии мы не находим.

Ко времени занесения буддизма не только не видим кодекса верований (Кодзики и Нихонги создались после занесения буддизма), но даже постоянные храмы (если такие существовали) едва ли были многочисленны. Храмы (*дзиндзя*) возникли, вероятно, только после занесения буддизма и под влиянием последнего.

2) Синтоистские храмы если и существовали до этого, то они, как это почти подтверждает сравнительное изучение истории храмов, носили исключительно временный характер; они воздвигались только во время праздников, как временное пребывание для сходящих на праздник богов. (Еще и сейчас большинство маленьких храмиков, так называемых *хогора*, имеют ту же цель.) В обычное же время храмов как таковых не существовало, их место занимали священные места или священные рощи, игравшие роль только во время праздников или других экстренных событий. (Это подтверждается, с одной стороны, употреблением некоторых иероглифов в Маннёсю, а с другой — и ныне существующими, так называемыми *отабисё* «местами путешествия богов», постройкой большинства храмов в рощах и, наконец, существованием храмов без *синдэна*, т. е. святилища, в которых последний заменяют горы, деревья и пр.)

Я полагаю, что не будет большой ошибкой предположить, что и регулярного жречества при таких храмах не существовало.

Если синто ко времени появления в Японии буддизма носил столь примитивный характер, то не было никаких оснований регулярной религии с выработанными догмами искать соединения и идти на уступки перед нерегулярными верованиями.

Китаизированный синтоизм дает богатый материал для исследования китайского влияния на японскую культуру вообще (вскрывая, например, до сих пор мало известное влияние даосизма и дуалистической теории) и в частности на японское религиозное мышление, каковое проникло даже в народ и совершенно ассимилировалось с идеями первичной веры.

О недостатках синтоистских систем *кокугакуся* уже достаточно сказано выше, скажу теперь два слова и об их достоинствах. Кокугакуся, обладая колоссальной эрудицией в области национальной классической литературы и классических преданий, оставили совершенно несистематизированный, но колоссальный материал, который может оказать услугу всем будущим исследователям японского языка как такового, и в частности японских классических преданий. Кокугакуся (а тем паче первые две группы создателей синтоистских систем) обращали весьма мало внимания на живые в их время народные суеверия, народные праздники с сопровождающими их обрядами, одним словом, на живой фольклорный и этнографический материал. Если кокугакуся иногда и касались его, то не придавали ему большого значения, а упоминали только между прочим. Кокугакуся исключительно теоретически, не оглядываясь на верующую душу своего народа, посредством сравнения древних памятников, весьма скудных (сравнительно) по содержанию, старались объяснить все явления последних, как бы забывая, что в народе еще живы многие старые верования, которые, с одной стороны, поясняют многое в древних писаниях, а с другой — сами иногда поясняются последними. В этом я вижу основную ошибку и недостаток националистов-кокугакуся.

Единственный путь для исследования первичных верований Японии — это прибегнуть к сравнительной этнографии и национальному фольклору, под которые подходят прежде всего ныне существующие сказания и предания разных провинций, народные обычаи, суеверия, гадания и чародейства, народные храмовые празднества и обряды, народные танцы, детские игры и пр. (Особо стоит придворный ритуал и придворные обычаи, в которых тоже сохранилось много пережитков древнего ритуала в неприкосновенном виде.)

Приступая к исследованию таким путем, надо все время иметь в виду буддизм и китайско-корейское влияние, которые осложняют исследование, расширяют круг этнографических привлечений и переносят тему с островов на материк.

Изучая сказания разных местностей Японии, их следует прежде всего расположить по сюжетам и тем систематизировать, что при

достаточно накопленном материале сделалось не столь трудно. Суммированные и приведенные в систему предания должны пояснить и дополнить древние предания Кодзики, Нихонги и других книг и дать значительный материал для суждения о первичных верованиях японцев.

Далее, сравнивая японские сказания друг с другом и группируя их по районам распространения, можно, думается мне, в конце концов найти исходные пункты зарождения мифов, иначе, мифологические центры внутри страны, чем более или менее определить ход территориального развития мифов. Найденные центры, рассматриваемые в связи с историей сношений Японии с иностранными государствами, помогут, может быть, найти вообще места зарождения данных мифов и тем самым прольют некоторый свет на происхождение самой японской нации (или по крайней мере осветят древнюю историю народа).

Ныне существующие суеверия, чародейства и многие народные обычаи, часто восходящие к глубокой древности, с одной стороны, проясняют существующую мифологию, с другой же — дают самостоятельный материал для изучения японских верований.

Нельзя пренебрегать и детскими играми, приноровленными в большинстве случаев к определенным сезонам, так как эти игры при внимательном исследовании часто оказываются рудиментами древних обрядов и церемоний, параллели которым мы и теперь еще находим в некоторых народных празднествах. Последние же дают, пожалуй, наиболее богатый материал для исследования первичных верований страны.

При сравнительном исследовании народных праздников по разным провинциям оказывается, что такие праздники, как, например, буддийский *обон*, восходят к земледельческим праздникам, к которым впоследствии были привлечены буддийские идеи.

Первичные верования Японии до занесения буддизма и китайской философии, обнаруженные сравнительным методом исследования классических преданий и мифологии с данными национального фольклора и этнографии, и образуют то, что можно назвать первичным, или чисто синто.

Этот первичный синто не называют национальным, так как среди первичных чисто национальных (или полагаемых национальными) могут оказаться и не национальные элементы, и даже в преобладающем количестве.

При исследовании вышеуказанным методом первичный синто, по-видимому, оказывается сложным из таких элементов, из которых в большинстве случаев состоят верования примитивных народов.

Таким элементом, прежде всего, является *анимизм*, пронизывающий с начала до конца всю японскую мифологию, с его необходимыми составными слагаемыми: верой в телесную душу и психоз. Для изучения анимизма необходимо обратить внимание на похорон-

ные обряды, гадания и чародейства, в которых яснее всего выявляются его элементы.

Отчасти соприкасающимся с анимизмом является м а н и з м , или культ предков, развившийся некоторыми своими частями в процветающий до сих пор культ героев. Из анимизма же вытекает и японское ш а м а н с т в о , на которое до сих пор обращалось весьма мало внимания.

Шаманство в древности, видимо, занимало одно из первых мест в верованиях народа. Но и в настоящее время шаманки (*мико*, *итико*, *кутиёсэ*, *итако* и пр.) играют немалую роль, особенно в глухих провинциях. В настоящее время мы имеем два сорта мико, храмовых и бродячих (впрочем, среди последних имеются и оседлые), роли которых совершенно различны. Первые, живя в храмах, участвуют в праздничных церемониях и исполняют священные танцы (чем, главным образом, и исчерпываются их обязанности); вторые же или бродят из деревни в деревню, или же живут среди народа и играют роль знахарок в полном смысле этого слова. Они, с одной стороны, лечат народ, а с другой, имея сношения с богами, занимаются низведением на себя богов (*камиороси*) и под их воздействием (*кангакари*) вещают устами живых и мертвых душ и всевозможных богов и демонов. В глухих местах Японии, особенно в северо-восточных провинциях, этого рода шаманки являются необходимыми лицами при всех важных событиях в семье и семейных несчастьях. Их приглашают на праздники семейного божества, у них спрашивают об отсутствующих родственниках; производя моление (*кито*) с соответствующими заклинаниями, впадая в транс, они лечат от болезней и избавляют от несчастий, которые считаются в народе карой (*татари*) богов.

Оба класса шаманок (храмовые и бродячие), как ни стоят теперь далеко друг от друга, имеют одно и то же происхождение, что подтверждает, с одной стороны, совпадение некоторых действий их, а с другой — неустойчивость терминов, обозначающих понятие шаманки; один и тот же термин в одних местностях прилагается к храмовым жрицам, а в других обозначает знахарок. В общем, шаманок (и того и другого класса) боятся, опасаясь навлечь на себя их гнев и злобу; верят, что шаманки могут навлечь непоправимое несчастье или заклинанием, или другим каким-либо чародейством при помощи служащих им богов.

Среди второго класса шаманок много таких, которые пользуются услугами животных-богов (лисицы, змеи, собаки и пр.), посредством которых шаманки или помогают, или вредят людям.

(Впрочем, в современной Японии имеется немало и нешаманских домов, пользующихся услугами вышеназванных животных-богов. Возможно, что происхождение таких домов тождественно с мико.)

Пользование услугами животных-богов уже относится к весьма распространенному в Японии а н и м а л и з м у , в котором наряду с почитанием животных как богов мы находим и дальнейшую ступень

анимизма (и даже преимущественно) — священных животных, рассматриваемых уже не как боги, но как посланцы того или иного бога или даже просто как атрибуты бога.

Среди священных животных мы находим представителей всех классов, начиная с крупных млекопитающих и кончая всевозможными насекомыми. Из наиболее часто встречающихся животных-богов и священных животных должно назвать лисицу и змею, особенно первую. Превращения ее в людей и морочение тем человека совершенно идентичны с подобными же представлениями в Китае.

Исследования некоторых мифов (например, о вороне *ятагарасу*), а также обильные в Японии табу, касающиеся определенных классов животных (например, табу потребления определенного животного в пищу), заставляют предполагать [существование] в древней Японии тотемизма. Впрочем, пока не исследовано большинство преданий и народных верований, утверждать это несколько рискованно.

Из других культов, до сих пор процветающих в Японии, назову культы деревьев и камней. Оба они, как мне кажется, в основе своей соприкасаются, с одной стороны, с шаманством (как частным случаем анимизма) (особенно первый), с другой стороны, с фетишизмом (особенно второй), в широком смысле этого слова, с призыванием бога во время празднеств; бог сходит с неба на данное дерево или камень, после чего только начинается собственно чествование или празднование.

Этим же, как мне кажется, объясняется и употребление веток священных деревьев (*сакаки*) почти при всех религиозных церемониях и частое совершение праздников в древности под деревьями или на камнях. Сюда же надо отнести и употребление пучка из веток деревьев храмовыми мико при церемонии юдатэ и священных танцах, а также пользование листьями деревьев при низведении душ или богов шаманками-знахарками.

Кроме вышеуказанной связи священных деревьев с низведением бога, дендролатрия, как и во многих других странах, имеет массу иных особенностей, связанных с магическими силами, приписываемыми примитивным мышлением определенным деревьям (например, камелии, кипарису, иве и др.).

С культом камней в Японии, видимо, вышедшим из фетишизма, весьма близко соприкасается фаллический культ, который распространен в Японии почти повсеместно. Японские этнографы в один голос заявляют, что нет такого места в Японии, где бы его не было. (Средоточием данного культа опять-таки является северо-восток.) От искусственно сделанных из камня или дерева половых органов почитание распространяется на естественные камни, несколько напоминающие своей формой данные органы, на расходящиеся в виде вилки корни и стволы деревьев и даже овощей и пр. Кроме де-

ревьев и камней и массе других предметов (например, домашнего обихода) приписываются магические силы.

Помимо вышеперечисленных культов должно отметить еще культ демонов, населяющих горы, реки, озера, поля и пр. На эту веру оказали колоссальное влияние мифы о природе, что надо постоянно иметь в виду при исследовании японских классических мифов.

Из остальных элементов первичных верований надо отметить вопрос о скверне и очищении и близко стоящий к ним вопрос о всевозможных табу. С этими элементами мы сталкиваемся как при изучении мифов и преданий, так и в осуществлении их <...> мне кажется <...> более или менее исчерпывают материал и определяют объем и содержание первичного синтоизма.

Все изложенное до сих пор является попыткой приблизительной систематизации знаний, приобретенных мною за истекший год, и указывает, с одной стороны, ту область, в которой я работал, и, с другой — определяет весь дальнейший ход моих занятий.

Параллельно к этим занятиям из древних японских произведений мною читались и читаются «Кодзики» (в комментариях Мотори, по «Кодзики Дэн»), «Нихонги» преимущественно в комментариях Ида Такэсато — «Нихонги Цусяку» (хотя приходится обращаться и к более старым комментариям Кавамура Хидэнэ — «Сёки Сюгэ» и Судзуки Сигатанэ — «Нихонсёки Дэн»), «Когосюи» и древние японские молитвословия — *норито*.

Кроме того, мною читаются произведения Бан Нобутомо, наиболее беспристрастного и наиболее научного из всех старых кокугакуся. Из современных исследователей фольклора и этнографии должен отметить журналы: «Фудзоку Гахо», «Дзинруйгаку Дзасси» и сравнительно научно поставленный новый журнал (четвертый год существования) «Кёдо Кэнкю»; все эти журналы дают колоссальный материал для исследования первичного синто по поставленной мною программе.

В дальнейшем мною будут продолжать читаться некоторые из вышеназванных книг и журналов, к чему должно будет присоединить древнейшую географическую литературу, так называемые фудоки, а также наиболее древний сборник японской поэзии, «Манъёсю», которые дают массу материала для исследования мифов и древних верований.

Оставленный
при Петроградском университете
Николай Невский
Декабрь 1916 года
Токио

Комментарии¹

В этом кратком отчете Н. А. Невского содержится лаконичная и емкая формула синтоизма, позволяющая различать его отдельные концептуальные и исторические аспекты. Архаические верования, разнородные по своей природе, оказались в поле действия развитых религиозных систем, заимствованных с материка, и последующие метаморфозы и теоретическое оформление этих верований происходили в русле заданных заимствованиями культурных форм. С другой стороны, сами эти заимствования были адаптированы по определенным культурным каналам, характерным для архаического менталитета.

Н. А. Невский со свойственной ему точностью и глубиной определил разные уровни понятия синтоизм, характер его взаимодействия с иноземными религиозно-философскими системами, а также роль мифологических и этнографических разысканий в уяснении сути этого мировоззренческого комплекса на разных фазах его существования.

Однако в определенных коррективах нуждается, пожалуй, теоретическая оценка Н. А. Невского различных явлений, связанных с японскими верованиями, так как многие из них современной наукой стали трактоваться иначе.

Прежде всего, к настоящему времени доказана несостоятельность представлений о том, что древнейшие народы по своей культуре могут считаться примитивными. Речь, по-видимому, может идти об изменениях и превращениях культурных форм, но не о развитии культуры от простого к сложному, от примитивного к высокоразвитому. Исторические изменения вовсе не тождественны эволюционизму, и поэтому назвать мышление древних народов примитивным в свете нынешних данных культурной антропологии было бы неоправданным.

Употребление этих терминов Н. А. Невским — дань времени, равно как и его рассуждения об анимизме в духе Э. Б. Тайлора. Понятие анимизм вообще достаточно расплывчато, нередко в него оказываются вплетены гетерогенные по природе представления и верования, поэтому, в сущности, и как теория, и как термин анимизм не обладает концептуальной строгостью и объяснительной силой.

Еще менее обоснованным представляется тезис о том, что из анимизма вытекает шаманство. Шаманизм, тесно связанный со сферой обряда, ставящий целью путешествие шамана в мир духов в интересах посредничества между этим миром и миром людей, вряд ли правомерно рассматривать как следствие или более развитую стадию анимизма; попросту не существует данных относительно такой связи между появлением представлений о душе и духах и становлением шаманской практики.

Однако, по-видимому, Н. А. Невский и не стремился заниматься теоретическим осмыслением древнейших стадий религиозной мысли, он лишь использовал современные ему и наиболее продвинутые теории культурного антропогенеза. Основным интерес для него представлял сам мифологический и этнографический материал.

Стоит пояснить, по-видимому, употребленный Н. А. Невским термин «маннизм», ныне почти вышедший из употребления. Слово это восходит к лат. *manes* «души умерших». Н. А. Невский пишет далее, что «культ предков развился некоторыми своими частями в процветающий до сих пор культ героев». Здесь, по-видимому, также допущена некоторая неточность. Культурными героями чаще всего становились так называемые первопредки, во всяком случае, божества, появляющиеся в начале цикла космогенеза. Умершие предки в такой роли не выступали. Поскольку, как свидетельствуют японские этнографические материалы, со смертью ассоциировалось архаическое понятие скверны, отношение к ним было особым: хотя они и были наделены магической силой, но чаще служили лишь посредниками между представителями рода и сверхбыденным миром.

Быть может, не вполне верно и следующее утверждение Н. А. Невского: «оба класса шаманок (храмовые и бродячие), как ни стоят теперь далеко друг от друга, имеют одно и то же происхождение». Современные японские этнографы не исключают возможности, что разные типы шаманской деятельности восходят к

¹ Комментарии подготовлены Л. Л. Громковской.

различным этнокультурным компонентам древнего мира Ямато, например, что тип жрицы, распространенный на Хоккайдо и на изолированных южных островах Амами и Рюкю, близок к айнскому или сибирскому шаманизму и связан с вхождением в транс, другой же сходствует с полинезийскими типами жриц и основан на стереотипной технике.

Следует помнить, однако, что данная работа автора задумывалась не как научная публикация и представляет собой официальный отчет ученого перед администрацией Петроградского университета, командировавшей его в Японию.

Луна и бессмертие¹

Когда я, уже много лет тому назад, проезжал по Великому Сибирскому пути мимо Байкала, была чудная июньская ночь. В воздухе стояла прохлада, немного даже знобившая тело, и великое ночное светило своим полным зраком озаряло озеро и близстоящие ночные горные громады, отражая свой лик в зеркальных водах величественного Байкала.

Я вышел на площадку вагона. Там стоял какой-то японец и любовался очаровательным зрелищем. Некоторое время длилось полное молчание, нарушаемое только мерным стуком вагонов. Наконец он первым обратился ко мне. «Когда видишь такую луну, — заговорил он, — невольно душа переполняется избытком нахлынувшего чувства. Неужели вас это не трогает? Мы, японцы, страшно любим луну, и при таком зрелище, как сегодня, поэзия сама напрашивается на уста. Вот я стою здесь уже с полчаса и все не могу оторваться; за это время я сложил несколько поэм. Хотите, прочту?» И с этими словами одну за другой продекламировал два-три коротких японских танка, которые сейчас же постарался перевести мне по-русски, объясняя недосказанное и переданное лишь намеками.

Когда я был еще студентом и только что познакомился с китайской и японской поэзией, меня поражало почти полное отсутствие жизнерадостных, солнечных мотивов, являющихся одной из характерных черт русской поэзии. В Китае и Японии весьма привычны лунные мотивы с их аксессуарами — минорными тонами, меланхолией и сентиментальностью.

¹ Эта неоконченная работа Н. А. Невского опубликована в одноименном сборнике «Луна и бессмертие» (Цуки то фуси. Токио, Хэйбонся, 1971). В архиве библиотеки Тэнри хранится начало рукописи этой статьи на русском языке; по-видимому, написанная вначале по-русски, эта статья была переведена самим же ученым для публикации на японском языке. Русский оригинал обрывается словами «Таким образом они будут обеспечены от смерти, ибо». Далее текст статьи приводится в переводе А. Н. Мещерякова с японской публикации. В русском оригинале отсутствует перевод детской песенки про Акана, а также перевод преданий, записанных на Мияко, и заклинательной песни, обращенной к богу урожая. Последний текст удалось отыскать в сборнике Н. А. Невского «Фольклор островов Мияко» (М., 1978), он перенесен в настоящую публикацию оттуда; остальное переводится заново с японского издания статьи. (Далее все комментарии к данному разделу выполнены Л. М. Ермаковой.)