

# **ВОСТОК**

**ЖУРНАЛ ЛИТЕРАТУРЫ, НАУКИ И ИСКУССТВА**

**КНИГА ТРЕТЬЯ**

**«ВСЕМИРНАЯ ЛИТЕРАТУРА»  
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКВА — 1923 Г. — ПЕТЕРБУРГ**

*В. И. Филоненко* «Детские игры Крымских татар». Статья представляет первый в своей области опыт собрания и классификации материала; значение ее одинаково велико для фолклориста и турколога.

### И. Кр.

● В журнале «Печать и революция» за 1923 г. (№ 1, стр. 221 — 223) напечатана статья *В. Клоевой* «О татарской литературе», дающая преимущественно обзор изданных в Казани переводов с татарского Радимова и беглую характеристику крупнейшего татарского поэта Тукаева.

### И. Кр.

● Казанские (татарские) писатели, с своей стороны, внесли также лепту на голодающих, организовав издание литературных сборников «Помощь». Вышло два выпуска, заключающих материал прозаический и поэтический; есть критическая статья (о творчестве Шейхзаде Бабича); народные башкирские песни. Учитывая спрос, редакция хочет издавать периодические литературные альманахи.

● Под редакцией Г. Ибрагимова вышла первая книжка «Собрание стихотворений поэта-революционера Шейхзаде Бабича, родом башкира (1895 — 1919). Среди стихотворений на лирические и гражданские мотивы в сборнике отведено место народно-историческим башкирским песням, которым предпосылаются краткие заметки об истории сложения песни, упоминаемых в них лицах и т. д.

● Поэт *Меджид Гафури* издал небольшой сборник «В когтях голода» (Уфа, 1923); большую часть занимает картина, воспроизводящая ужасы людоедства; стих у автора легкий и изящный.

— Tao Teh King by Lao Tzu. A Tentative Translation from the Chinese by Dr. Isabella Mears. Glasgow, 1916. Стр. 105. р. 8°.

Из всех китайских классиков наибольшее восхищение идеографической свободой слова вызвали к себе Чжун-юн, метафизический синтез рационалистического конфуцианства, и книга Лао-цзы: Дао Дэ цзин (Tao Teh King в англ. транскрипции). Стоит лишь просмотреть переводы и того, и другого, принадлежащие Пленкнеру (нем.), чтобы убедиться в возможности толковать иероглифический текст при помощи одной лишь интуиции и без всяких услуг филологической науки. Это чтение между строк и между слов явление своеобразное, и, в сущности, его следовало бы предоставлять самому себе. Однако, симуляция текстуральной правильности перевода, встре-

чающаяся в этих произведениях человеческой фантазии и выражающаяся, например, в поминутно вписываемых иероглифах, может вовлечь неопытного читателя в заблуждение, тем более, что такие авторы, обычно, ярко полемизируют с «сухими» переводчиками, дающими перевод без интроспекции, и сблизняют незнакомого с языком и текстом читателя увлекательными (для них, по крайней мере) перспективами.

К числу таких переводов относится и книга Изабеллы Мирз. Это произведение совершенно необузданной фантазии, для которой китайский текст — лишь предлог для разговоров на изблюбленные темы. Уже в первых строках предисловия мы встречаем столь удивительные вещи, как объяснение прозвища Лао-цзы («Старец-учитель», или же Учитель Лао), как «старый юнец» (old young) с дальнейшим ходом мысли в таком виде: «старый философ» — «старое дитя» — «молодой старец». Выписываем далее: «В словах: Лао-цзы мы, кажется, схватываем пульс Жизни (орфография автора). Он стар, но молод; стар годами, но молод сердцем и умом. В нем старость и юность находятся во взаимной связи и зависимости. Для него старость без юности несовершенна. Юность таит зародыш и обещание цветка и плода, проходящих веками». Таким образом, проблема слов: Лао-цзы, перед которой отступает китаист-филолог и китаист-историк, для Изабеллы Мирз не существует, и она решает вопрос путем плавной и шаблонной интуиции.

Однако, привсёй этой кажущейся самостоятельности, последняя не предпринимает использования автором европейских переводов, которые перечислены почему-то в таком порядке: первый по времени переводчик Лао-цзы Станислав Жюльен; затем переделыватели чужих переводов, Уолтер Горн Оулд и Лайонэл Джайлз, и только в конце тот самый Лэгг, переводы которого были в переделке у предыдущих. Уже одно сопоставление подобного рода говорит за себя достаточно. Но и помимо этих прямых источников автор привлекает к своим примечаниям хаотический ряд разных писателей, в роде: D. N. Dunlop «British Destiny», Francis Thompson (The Mistress of Vision), Bhagavad Gita, Edward Carpenter (Have Faith), Duke of Wellington и других, в перемежку с Бергсоном, Тагором и, конечно, Новым Заветом.

Самый перевод Изабеллы Мирз построен на началах, доселе филологами не признававшихся. «Дао Дэ Цзин, — говорит она, — написан в некотором кадансе. Группы знаков образуют фразы, которые часто стоят в парадоксе при контрасте со следующей группой. Невозможно перевести книгу на английский язык; лысье одно-

словные идеи должны быть связаны вместе, чтобы сообщить их смысл современному читателю некаяисту. Переводчица пыталась выявить некоторые кадансы, ставя слова фраз в отдельные строки. Иногда дается перевод слов, не находящийся в словарях, но такой, который, как кажется переводчице, является суммой идей, намеченных в различных составляющих знаках частях».

При таких принципах перевода, возмещенных в предисловии, можно ожидать многого, но, конечно, не того, что вышло на самом деле.

Не говоря уже о причудливых передачах основных терминов Лао-цзы, Дао и Дэ, через «the stream of Life-consciousness» и «the unfolding of the Life», «the revelation of Divinity» (передачи варьируют, включая и непереводаемое, даже такие весьма переводимые выражения, как *ш а н* — «высшее благо» (контекст объясняет, что это значит на языке Лао-цзы) передается через «Небесная Любовь»; «Соломенная собака» (чучело, бросаемое после жертвоприношения и моления о дожде) во фразе: «Небо-земля не добры: обращаются с миллионами тварей, как люди с чучелом собаки (при жертвах)» передавая обходным парафразом так, что о переводе не может быть и речи (Heaven and Earth are impartial, they regard all creatures as sacred); и даже первая глава подвергает знакомого с текстом в недоумение: «Безымянное — начало Неба-земли; именуемое — мать всех вещей» выглядит в английской версии так: «Тот, чье Имя есть «Дух в Человеке», есть Источник Жизни Неба и земли».

Таких примеров можно привести бесконечное количество: едва ли не все отступления от здравых английских и французских переводов таковы.

Как же все это получилось? — спросит читатель.

На это отвечает предисловие, говоря о принципах перевода, положенных в основание книги. Оказывается, для того, чтобы «идти обратно (от темнот, допущенных предыдущими переводчиками) к текстуреликвиям, надо пересмотреть все термины его и даже простые слова со стороны их иероглифического построения. И тогда, совершенно неожиданно, вопреки всем известным на этот счет теориям, отрицания *у* и *бу*, из которых первое терминологически у Лао-цзы всегда означает «отсутствие, нуль», превращаются в совершенно положительные понятия. Так, путем сомнительной логики *у* оказывается состоящим из частей: гуманность + десять + человек + огонь. «Десять» оказывается «символом духа, входящего в материю», а утроение этого знака (как часть целого *у*) оказывается изображающим «в немногих

грубых линиях страшную истину (terrible truth), — истину, которую Исайя Палестинский провозгласил в слове «Иммануил» за сто лет до Лао-цзы! «Огонь» внизу знака *у* «указывает на влияние, которое исходит и должно исходить от всякого полного Духа человека». Отсюда слово *у* — «нет» или «нуль, отсутствие» приобретает у переводчицы значение «Дух в человеке», или «внутренняя жизнь». Если к этой жалкой фантазии присоединить еще полное незнание простейшего в мире китайского синтаксиса, то становится вполне понятным, почему отрицательные суждения текста превращаются в положительные утверждения переводчицы, — если только в этих последних есть, вообще, какой-либо смысл.

Подобных примеров рассеяния знаков в книге Изабеллы Мирз сколько угодно. Из них примечательны те, где рассеянию подверглись основные термины Дао Дэ-цзина, — Дао и Дэ. Опять новая «логическая» схема иероглифов: Дао = а) «гулять размеренным шагом», и, «очевидно, мы можем заключить, что основная идея всего знака — прогресс»; б) правая часть знака построена при помощи незначительных на взгляд отметок от знака глаза до знака, означающего интеллект» и т. д. «Мы берем теперь знак Дао и ясно видим, что он имеет вероятный смысл «прогрессивного разума». Мы находим подтверждающее это выражение той же идеи в Универсальном Духе Гроарда, первым свойством которого является прогрессивная творческая мысль; в славной Свободе Эдуарда Карпентера, с его двойною Радостью, начинающейся, но не кончающейся; и в философии Анри Бергсона (*élan vital*)» и т. д.

Для тех, кто имеет хоть малейшее понятие о китайских иероглифах, не говоря уже о лицах, знакомых с китайским текстом вообще, и с текстом Лао-цзы в частности, ясно, что мы имеем здесь одну из стадий довольно известного в синологической литературе помешательства, приведшего, между прочим, к идее пасифрафии при помощи китайских иероглифов. Сказав эти слова, дальнейшие описания методов перевода мы прекращаем.

Экстаз, охвативший переводчицу, владеющую подобным методом, описывается ею в следующих словах: «Переводчица, кажется, постигла свет, радость и глубину мысли этой книги, которые невозможно хранить для себя одной» и т. д.

Несколькими строками выше автор признает, в виде предосылки, что «кажется нескромностью со стороны ничтожного синолога рисковать предложением своего перевода, и снова пытаться распутать затруднения, ставившие в тупик мудрых людей»...

Это не кажущаяся нескромность, а самая подлинная, и можно пожалеть читателя, который возьмет в руки эту превосходно изданную, нарядную книжку с золотыми перографическими тиснениями, и поверит «глубине и радости» прозрения автора, которые, на самом деле, есть весьма прозаическая безграмотность, соединенная с уклоном ума, внушающим тревогу и опасения.

*Habent sua fata libelli.* Однако, в эти судьбы следует вмешаться хотя бы и на страницах журнала, который вряд ли дойдет до самой переводчицы. Горький пример русского перевода Лао-цзы (Лао-Си, Таб-Те-кинъ влн Писание о Нравственности. Подъ редакциею Л. Н. Толстого. Переводъ съ китайского Д. Конисси. Примѣчанія С. Н. Дурылина. Москва, 1913) учит нас тому, как даже великие читатели предпочитают свое понимание настоящему и отдают себя в руки макулатуре. А книжка *Изабеллы Мирз* может наделать вреда, пожалуй, еще больше, чем русский перевод Лао-цзы, ибо написана английским языком, не внушающим подозрений, и во многих своих частях списана довольно точно с предыдущих грамотных переводов, часть которых она упоминала в конце своего предисловия.

*В. Алексеев*

— *Reynold A. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921. XII + 282 pag.*

*The Kitab al-Luma' fi 'l-tassawwuf of Abu Nasr 'Abdallah B. Ali 'Al-Sarraj Al-Tusi, edited for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary, and indices by Reynold A. Nicholson.*

«E. J. W. Gibb Memorial» Series vol. XXII, Leyden & London, 1914, L + 154 + +472 pag.

Отношение европейских ученых к философским течениям Востока по мере большего ознакомления с ними подвергалось чрезвычайным изменениям. От крайнего преклонения перед древней мудростью Востока, от «*Eh oriente lux*» ученые зачастую переходили к совершенно противоположным воззрениям, начинали смотреть на всю философию Востока как на детский лепет человечества, серьезного внимания не заслуживающий. Это, конечно, не могло не отразиться на изучении соответствующей дисциплины и привело в конечном результате к весьма и весьма досадным пробелам в наших познаниях из области востоковедения.

К числу таких мало изученных явлений относится и пантеистическая философия Ислама, течение, известное под названием «суфизма». Мы имеем прекрасные работы серьезных ученых в области философских теорий буддизма, Веданты, джайнизма

и других учений, но, обращаясь к суфизму, должны сказать, что здесь вся работа еще впереди. Все, что сделано, лишь робкие попытки, блуждание впотьмах, наугад. Малая изученность суфизма даже очень почтенных ученых заставляет иногда высказывать мнение, что все это явление настолько темно, настолько запутано и вместе с тем нелепо, что даже и не стоит прилагать особого старания к изучению его, достаточно констатировать факт и только.

Однако, подходя к суфизму ближе, проникая через все препятствия и ограды, поставленные на пути исследователя самими же суфиями, видишь, что это учение далеко не заслуживает такого пренебрежительного отношения. Это действительно философская система, очень стройная и законченная и если она до сих пор не представала в таком виде перед глазами европейских ученых, то вина в этом исключительно на стороне тех источников, которыми приходится пользоваться для ее изучения. Источники стремятся представить ее как можно более сбивчиво, запутанно, зачастую вне всякой логической связи, и проплетает это помимо многих других причин от страха перед ортодоксальным Исламом, мусульманским духовенством, которое преследованьем ересей делало изложение философских учений на переднем Востоке предприятием весьма рискованным.

Стоит приглядеться к суфизму более внимательно, и придется сказать, что он не только не запутан, но только не нелеп, а, напротив, в значительной степени приближается к тем философским теориям, которые выработались в Европе на рубеже XIX и XX веков, учениям Бергсона и Лосского.

К числу неутомимых исследователей суфизма принадлежит профессор персидского языка в Кембриджском Университете д-р Рейнольд Аллеин Никольсон. Почти все ранее вышедшие в свет работы его так или иначе имеют отношение к мусульманской философии. Настоящий труд, являющийся одной из последних его работ, представляет весьма ценный вклад в сокровищницу наших познаний в этой области. Работа эта распадается на три части, ничем между собой не связанные, кроме того, что все они трактуют о представителях мусульманской мистики. Это блестящие монографии, написанные популярно, доступно даже и для лиц, этими вопросами специально не занимающихся, но вместе с тем являющихся очень ценным пособием и для всякого филолога-ориенталиста, изучающего эти дисциплины.

Первую часть книги составляют жизнеописание и характеристика известного персидского мистика старца Абу-Санда ибн-Абу-л-Хейра (967—1049 н. Р. Х.), изложенные по двум изданным проф. В. А.