

ВОСТОК

ЖУРНАЛ ЛИТЕРАТУРЫ, НАУКИ И ИСКУССТВА

КНИГА ТРЕТЬЯ

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

а с ними и хлебных мест. Кроме того, погибла на войне много синологов, так что традиция рушится. Но это самое и должно ободрить молодых: они должны идти на смену, отвечая смело на вопросительный девиз: *dic sur hic*.

При всем этом, в речах Краузе есть многое, с чем трудно согласиться, и во всяком случае, считать чего-либо стоящим. Так, задачи университетской кафедры в отношении классической литературы Китая изложены односторонне. Кому-кому, а уж европейцу-то следует, наконец, переопределить понятие «классицизма» китайской литературы далее традиционных конфуцианских программ, — и сделать это надо с кафедры, которую странно в 1919 году замыкать в те же пределы, в которых она была столет назад. Далее, желая вызвать в молодых людях призвание к суровому «*eiserne Selbststudium*», лектор не упомянул о самом привлекательном элементе китайской литературы: поэзии, издшной прозе, драме и т. д., для которых сердца раскрываются на первых порах чаще, чем для алтайского языкознания, которое Краузе тоже относит к синологии. Интерес синолога к японскому языку прослежен крайне поверхностно, тогда как это — интерес жизненный, и научно, и практически. Значение манджурского языка для двуязычных этюдов не выяснено ни в ту, ни в другую сторону и т. д.

Надо также указать автору на ряд его излишних увлечений, например, универсализмом синологии, обнимающим все, что на китайской территории существует или существовало, не исключая и соседей. Непонятно, почему нельзя преподавать одновременно и «мертвый» (книжный), и живой язык.

Лектор сильно отстал к 1919 году от науки. Так, он определенно заявляет, что все операции с фонетическими системами китайского языка, на предмет обнаружения фонетических законов, являются лишь забавой. Никто из знакомых с изысканиями Pelliot, Maspero, Karlgren'a не решился бы теперь это утверждать, как было лет 50 назад.

Точно так же рекомендовать слушателям держать твердо в памяти, что разговорный язык в Китае не может быть употребляем на письмо, кроме фамильярных обращений, анекдотов и учебников для иностранцев, — это значит не знать, что в Китае с 1915 года происходит революция против старого языка и замена его новым «белым», иначе — разговорным, но которым написано, например, «История китайской философии» профессором Пекинского университета Ху Ши. Французские ученые об этом великолепно знают, и только шовинистическое ослепление немцев, не читавших в это время французской литературы, могло принести подобный плод, тем более странный для автора

брошюры. Не знает лектор и об успехах японологической лингвистики (Edwards, Поливанов), считая, что она в заgone.

Университетскому преподавателю не следовало бы переопределять традиционную неслышимость китайской литературной речи. Можно положительно утверждать, что, например, передовицы и фельетоны газет, написанные на чисто литературном языке, могут легко быть прочитаны одговорному китайцу, — не говоря уже о выражениях-формулах классического языка, знакомых всем по старому грамотным людям (а речь идет, повидимому, только о них).

Точно так же не мешало бы, прежде всяких категорических утверждений, переопределить трафаретные суждения об односложности и неизменности китайских слов, ибо самому же лектору известны факты фонетически-смысловой эволюции слов и атонаической суффиксации, близко подходящей к агглютинированию или склонению.

Затем, разве для университетской аудитории самыми трудными текстами являются эпистолярный (письмовники?) и газетный? Можно ли так узко и поверхностно оценивать и локализовать литературные явления?

Наконец, кое-что неверно в утверждении лектора, который, например, смешивает так называемый «мандаринский» язык (гуань хуа) с официальной перепиской, для которой первый отнюдь не служит, и кое-какие недосмотры, — вероятно, описки.

Обе эти статьи-лекции полезно было бы всетаки читать любому начинающему, и даже их местный колорит как-то особенно интересен. Приятно знать, что китаеведение выходит повсюду на университетскую дорогу, идти по которой ей давно уже было указано ее французскими отцами.

В. Алексеев

— *H. S. Nyberg. Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabi. Nach Handschriften in Upsala und Berlin zum ersten Mal herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde mit Genehmigung der weitberühmten philosophischen Fakultät zu Upsala vorgelegt. Leiden, 1919. XIV + 203 + 240 араб. текста.*

От Индии до Алжира повсюду, где раздается протяжный призыв муэдзина, всакий образованный мусульманин чит и уважает имя Ибн ал-Араби. Его изречения цитируются в книгах как слова «великого шейха» (аш-шейх ал-акбар), — имя называть излишне: каждый и так должен знать, кто такой этот великий шейх. И в самом деле, Ибн ал-Араби одна из интереснейших личностей среди философов Ислама. Все разнообразные толки, все учения существовавшие до него на Переднем Востоке, сли-

ваются у него в одно многогранное сложное целое, ярко окрашенное его своеобразной индивидуальностью. Мухья-д-дин ибн ал-Араби родился в 1165 г. в Мурсии в Испании. О молодых его годах мы знаем сравнительно мало, повидимому, в это время он еще ничем не выдавался среди своих сверстников. В 1201 г. он отправляется из Испании на Восток с целью совершить паломничество в Мекку, и с этого мгновения начинается рост его славы. На родину он уже более не возвращался, последние годы жизни провел в Дамаске, где и написал одно из наиболее популярных произведений своих — философский трактат, озаглавленный «Геммы премудростей» (фусус ал-хикам). В 1240 г. он умер и похоронен в том же Дамаске. Число сочинений его прямо невероятно, он сам говорит о них в одном из своих посланий: «и вот я перечислю из моих сочинений, сколько возможно, ибо они многочисленны; наименьшее из них по объему — одна тетрадь, наибольшее — превосходит сто томов», и потом приводит 289 заглавий. Наиболее замечательны из них: написанные в Мекке «Мекканские откровения» (ал-футухат ал-меккийе) — гигантский труд в четырех томах, неоднократно издававшийся на Востоке, и уже упомянутые «Геммы премудростей», книга, пользовавшаяся весьма широким распространением и комментировавшаяся как арабами, так и персами и турками.

Ибн ал-Араби принадлежит к числу мистиков, называвших себя «суфиями», но в нем мы встречаем тип, значительно отличающийся от старейших представителей этого течения. В самом деле, для ранних суфиев (период IX — XI век) является характерным увлечение практической стороной суфизма, с сильным преобладанием аскетической ноты. Выработывается своего рода *modus vivendi*, пытаются определить и зафиксировать данные мистического опыта. Эта сторона у Ибн ал-Араби отходит на второй план: его привлекает главным образом метафизическая концепция суфизма. Необузданная пылкая фантазия, прекрасное образование, основательное знакомство с философскими течениями своей эпохи, все это давало ему возможность создать в этой, до тех пор мало разработанной, области действительно ценные произведения. Кажется, нет такого философского вопроса, который им не был бы затронут; охватить всю его многостороннюю деятельность едва ли представит возможным одному человеку.

На Западе пока Ибн ал-Араби известен мало. Конечно, всякому исламоведу известно его имя, но работы о нем чрезвычайно немногочисленны. Из наиболее выдающихся можно отметить только: сборник поэм его, изданный в тексте и переводе Р. А. Никольсоном под названием «Переводчик страстей» (R. A. Nicholson, The

Tarjumán al-Ashwáq, a Collection of Mystical Odes by Muhy'iddin Ibn al-Arabi. Oriental Translation Fund. N. S. XX) и работу Asin y Palacios «La psicología según Mohiedin Abenarabi» (Actes du XIV^e Congrès international des orientalistes. Alger. 1905).

Зависит это от многих причин и, главным образом, от того, что к разработке суфийской философии европейские ориенталисты относились довольно вяло. Долгое время ей не склонны были придавать особого значения и, проявляя большой интерес к практической стороне суфизма, какой она обрисовывается в ранних его периодах, философию считали мало интересной, представляющей в значительной степени сколок мировоззрений буддистов и неоплатоников. Серьезной помехой являлись также присущие большинству суфийских авторов темнота и неясность изложения. Туманные и расплывчатые выражения отпугивали исследователей и заставляли видеть мистический бред там, где на деле имелись стройные философские концепции, прикрытые от взора непосвященных покровом образных выражений. К этому суфийские авторы вынуждены были прибегать часто, ибо гнет фанатичного духовенства был всегда силен на Переднем Востоке, а неизбежные во всякой философии отступления от догм правоверной церкви могли повлечь за собой не только уничтожение соответствующей книги, но даже и гибель ее автора. Кроме этого, для подхода к такого рода работе требовалось не только основательное знакомство с восточной литературой вопроса, но и солидное философское образование, основательное изучение соответствующих доктрин на Западе. Все эти условия чрезвычайно затрудняли появление подобных работ и задерживали развитие исламоведения в этом направлении.

Книга Ниберга является значительным шагом вперед в деле изучения суфийской философии. Исходя из трех сравнительно небольших по объему более ранних работ Ибн ал-Араби, он пытается установить основные положения его метафизической системы, пользуясь терминологией западной философии. Работа чрезвычайно сложная, ибо помимо затруднений, которые представляют эти тексты со стороны языка, надо было преодолеть присущую восточным авторам бессистемность в изложении подобных сочинений. Всякий, кому приходилось иметь дело с метафизическими трактатами мусульман, знает, насколько трудно расположить в стройные ряды их бурные мысли. Ниберг предпочел для такой работы ранние труды Ибн ал-Араби, исходя из того соображения, что они представляют собой нечто более цельное, нежели произведения позднейших его периодов, создававшиеся в разное время и в различных местах. Правда, и так противоречий избегнуть не

удалось, да это и не было возможно у такого человека как Ибн ал-Араби. Ниберг цитирует (стр. 9) слова его: «и подинно, сердце мое принимало всякую форму». Этот пламенный дух черпал отовсюду: мистерии древности, еврейские и христианские предания, все это слилось у него в одно целое с основными положениями Ислама. В нем, как в фокусе, сливаются все те противоречивые течения мысли, которыми жил до тех пор культурный мир, и в этом неизмеримое его значение для истории смены идей не только в Исламе, но и во всем средневековье вообще.

Книга Ниберга состоит из следующих трех арабских текстов: 1) «Перечисление кругов, охватывающих сходство человека с творцом и тварями», 2) «Книга оковы, сдерживающей того, кто собирается уйти» и 3) «Книга божественного водительства в благоустройстве царства человеческого». Все три текста издаются впервые. За небольшим вступлением, содержащим биографические данные, следует изложение философской системы. Оно распадается на несколько отделов, из которых важнейшие: теория познания, учение об атрибутах и божестве, учение о космосе и человеке. Каждый отдел заканчивается главой, где проводится сравнение идей Ибн ал-Араби с идеями других мыслителей Востока и помещается линия их эволюции. Говорить о самой концепции здесь невозможно, ибо выхватить из нее отдельные положения было бы совершенно бессмысленно, а в целом своем она слишком грандиозна, чтобы уместиться в узкие рамки рецензии.

Появление этой книги — величайшая радость для каждого исламоведа. Если вспомнить, что суфийской философией порождена почти вся необъятная поэзия персов и турок, станет понятным, что книга эта явится необходимым пособием не только для всех изучающих философию Ислама, но и для всякого, кто серьезно интересуется поэзией Ирана. Востоковедение долго ждало появления подобной книги, она явилась и, отрадный факт, за ней идут другие работы в этом же направлении, полные того же научного беспристрастия и горячего энтузиазма: работы Massignon. Путь проложен, будем надеяться, что скоро и философия суфизма перестанет быть terra incognita и войдет в обиход научного мышления, как это уже произошло с философскими системами брахманизма и буддизма.

Е. Бертельс

— *Heinrich Schaefer. Die Religion und Kunst von el amarna. Berlin 1923. Mit einer Uebersetzung des Sonnengesanges von Kurt Sethe, einem Deckelbilde, 3 Textabbildungen und 7 Tafeln. Verlag Julius Bard.*

Написанная в тяжелые послевоенные и послереволюционные годы, в годы эконо-

мического развала Германии, книга Шефера в полной мере отражает быстроту, поверхностность и несистематичность научной работы современных ученых, работающих урывками, в пятиминутные перерывы ежедневной суетоки. В распоряжении Шефера был богатый литературный, пиктографический и монументальный материал, главным образом из египетского собрания старого Берлинского Музея, но автор в далеко недостаточной степени его систематизировал и обработал. Поэтому книга производит впечатление на слух составленной маленькой популярной монографии, богато насыщенной мыслями, с несколькими рисунками и таблицами, но без критического аппарата и даже без оглавления. Работу можно было бы по содержанию разделить на предисловие и следующие четыре части:

- 1) Корни Эхнатоновской реформы.
- 2) Эхнатон и его реформа.
- 3) Новая религия и новое искусство.
- 4) После-Амарнская реакция.

Автор часто перескакивает с одного вопроса на другой, придерживаясь хронологического, но систематического порядка изложения. В предисловии он указывает на свое намерение дать лишь общий очерк эпохи, на самом же деле он распыляется в целом море деталей, доходя даже до этимологических построений. В конце сочинения помещен новый перевод известного гимна к солнцу Эхнатона, сделанный Куртом Сете, большим знатоком древне-египетского языка и письма. Перевод этого гимна был известен раньше (см. напр., Брестед «История Египта» том II стр. 52—56); немного тяжеловесный и слишком точный, он не прибавляет нового к прежним достижениям науки в этой области.

Методологические взгляды и вся сумма настроений автора, так же как и способ его работы, в полной мере отражают дух современности, так ярко запечатленный Шпенглером в его книге. Не так давно сданные в архив, опять воскресают старые термины «душа эпохи, народа и времени», опять встают старые и слишком новые методы физиономического, интуитивного и дивинационного исторического исследования, пропагандируемые целым рядом историков как на западе, так и у нас. Выдержанная в строго спиритуалистическом духе, работа Шефера ограничивается рамками культурно-исторического исследования, главным образом, в области изучения религии и искусства Амарнской эпохи. Автор отстаивает принципы самобытности религиозного и художественного творчества того времени, допуская лишь некоторое влияние в сфере искусства со стороны Крито-Микенского мира. С особенным вниманием останавливается Шефер на характеристике центральной фигуры того времени, на мечтателе