

ПЕРЕВОДОВЕДЕНИЕ

ЕЛИС. ВАСИЛЬЕВА (ЧЕРУБИНА ДЕ ГАБРИАК) И ЕЕ “ДОМИК ПОД ГРУШЕВЫМ ДЕРЕВОМ”*

© 2004 Ю.А. Сорокин

Институт языкознания РАН

1. Об истории ее вхождения в русскую литературу (поэзию) о роли М. Волошина в этой истории вряд ли нужно рассказывать: она хорошо известна (см. например, статью В. Глоцера, ее автобиографию, “Рассказ о Черубине Габриак” М.А. Волошина, письма к М.А. Волошину и Е.Я. Архипову, а также стихотворения в 12 номере “Нового мира” за 1988 г.). В этом же номере был опубликован и ее “Домик” – цикл стихотворений в духе старокитайской поэзии.

2. Этот цикл не может не привлекать внимания: почти все стихотворения, входящие в него, воспринимаются как отсылающие к каким-то неизвестным исходным текстам (оригиналам и стоящие по своему духу) своей ауре выше существующих переводов старокитайской поэзии. “Виноват” в этом, конечно, талант Е. Васильевой, и в не меньшей, очевидно, мере ее четкое представление о тех принципах/прототипах, которым следует эта поэзия. Этому представлению, а, точнее, знанию о сути старокитайской поэтической речи (хочется сказать: сути ее смыслоформирования и смыслоформулирования) она обязана, по-видимому, Щуцкому: “Юлиан Константинович Щуцкий (1897-1946) – известный китаист и переводчик китайских поэтов (“Антология китайской лирики VII-IX вв. по Р.Хр.”, Пг., “Всемирная литература”, 1923), друг и адресат многих стихотворений Е. Васильевой в 20-е годы, репрессирован в 1937 году, погиб в лагере...” (Новый мир, 1988, 158, прим. 2).

3. Во-первых, в “Домике” использованы некоторые символы/аллюзии, весьма характерные для старокитайской поэзии (*ива, река, обезьяна, гусь, сосна, монах, книги*) и являющиеся своего рода цитатами. Именно они и оказываются крупными той приправы, которая придает аромат инаковости стихам Е. Васильевой. Но эти цитаты – лишь фон/средства для развития устойчивого/постоянного тематического блока РАЗ-

ЛУКА-ОДИНОЧЕСТВО-ПЕЧАЛЬ/ТОСКА-ВОСПОМИНАНИЯ, аранжированного с помощью *natura naturans* и *natura naturata*.

Два варианта развития, предлагаемые Е. Васильевой, таковы:

1) РЕКА

Здесь и в реке – зеленая вода,

Как плотная, ленивая слюда

Оттенка пыли и полыни...

Ах, лишь на севере вода бывает синей...

А здесь – Восток.

Меж нами, как река, пустыня,

А слезы, как песок;

2) КИТАЙСКИЙ ВЕЕР

На веере – китайская сосна...

Прозрачное сердце, как лед.

Здесь только чужая страна,

Здесь даже сосна не растет.

И птиц я слежу перелет:

То тянутся гуси на север.

Дрожит мой опущенный веер.

Сопоставим эти варианты с 1) тем, который предлагает Ли Цинчжао – поэтесса сунской (960-1279 гг.) эпохи:

ТЕНЬ ПЬЯНЕЮЩИХ ЦВЕТОВ

День легкой мглы, густых облаков, постоянной печали, лоб остужают благовония из Золотистого зверя

Снова наилучшее время – праздник Высокого солнца, к яшмовому изголовью и шкафу, завешенному кисеей, прильнет к середине ночи прохлада.

Под ушедшие сумерки пью вино у восточной ограды, тьма пришла, аромат пропитал рукава.

Некому сказать: “Не гасни, душа”, занавески вздувает западный ветер, я бестелесней, чем желтая хризантема; а также с 2) ОСЕННИМИ СТАНСАМИ (Чжань Янь, минская эпоха – 1368-1644 гг.):

Ложится лист. Пуст двор. Уходит осень.

*Статья публикуется с небольшими редакционными сокращениями, обозначаемыми [...]

Пестры облака. Сон оборвался. Думы покойны-покойны.

Отныне не опираюсь на резные перила.

Листья мальвы, листья печали и с 3) ПЕСЕНКОЙ КРАСАВИЦЫ (Ли Тяньфу, цинская эпоха – 1644-1911 гг.):

Дыхание цветов будоражит солнечную весну.

Прозрачность. Окно. Ослепительно зеркало. Суета.

Подрисовывая брови, проплакала до рассвета.

Мертвит тоска ту, с расписными бровями.

На мой взгляд, всем этим вариантам – несмотря на различную образную фактуру более бедную у Е. Васильевой, чем в старокитайских оригинальных текстах – присуще общее семейное сходство.

Это ощущение сходства усиливается и тем, что Е. Васильева использует еще одно, также характерное для старокитайской поэзии правило: используй микро- и макропрецедентные тексты везде, где это представляется возможным (ср. с установкой цзянсийской поэтической школы). Ориентируясь – вряд ли бессознательно – на это правило, Е. Васильева пишет стихотворение БАБОЧКА:

...И сон один припомнился мне вдруг:

Я бабочкой летала над цветами;

Я помню ясно: был зеленый луг,

И чашечки цветов горели, словно пламя.

Смотрю теперь на мир открытыми глазами,

Но может быть, с а м а я стала сном

Для бабочки, летящей над цветком?

Показателен и комментарий к последней строке этого стихотворения: “Образ из кит<айской> поэзии. (Прим. автора). “Точнее говоря, это образ, прочно вошедший в старокитайскую и новокитайскую поэзию и прозу, но впервые появившийся в философской прозе, в прозе Чжуанцзы: “Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он бабочка, счастливая бабочка, которая радуется, что достигла исполнения желаний, и которая не знает, что она Чжуан Чжоу. Внезапно он проснулся и тогда с испугом (увидел, что он) Чжуан Чжоу. Неизвестно, Чжуан Чжоу снилось, что он бабочка, или же бабочке снилось, что она Чжуан Чжоу. (А ведь между Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, существует различие. Это называется превращением вещей” [1, 261].

4. Использование Е. Васильевой такого метаболического приема – наряду с “размещением”

в стихах неотрых устойчивых символов/аллюзий – и создает иллюзию достоверности “Предисловия” (такого рода предуведомления также не редкость в старокитайской поэзии) к “Домику под грушевым деревом”: “В 1927 оду...когда Юпитер стоял высоко в небе, Ли Сян Цзы за веру в бессмертие человеческого духа был выслан с Севера в эту восточную страну, в город камня. Здесь, вдали от родных и близких друзей, он жил в полном уединении, в маленьком домике под старой грушей. Он слышал только речь чужого народа и дикие напевы желтых кочевников. Поэт сказал: “Всякая вещь, исторгнутая из состояния покоя, поет”. <...> Ли Сян Цзы написал сборник стихов..., состоящий из 21 стихотворения; всего в нем 147 стихов”. Усиливают эту иллюзию и такого рода “мелочи”: а) использование нумеризмов (1927 год, 21 стихотворение, 147 стихов), точно фиксирующих время тех или иных событий, а также тех или иных человеческих дел; б) указание на место ссылки (город Камня, дразнящий возможностью представить его не по-русски, а в “исконном” иероглифическом облике), которая для китайского литератора была столь же реальна, сколь необходима государева служба (ср., например, биографии Ван Вэя и Ван Мэна); в) итоговое размышление о том “превращении вещей”, о котором говорил Чжуанцзы и которому подвластна любая судьба : “Всякая вещь, исторгнутая из состояния покоя, поет”. <...> “Вода течет сама собой, и человек сам творит свою судьбу”.

ПРИМЕЧАНИЕ: Два вышеуказанных высказывания Ли Сян Цзы (лучше бы: Ли Сянцзы) вряд ли могли не оспорить китайские поэты, что, по-видимому, не учла Е. Васильева. Во-первых, они были уверены в том (ср. тягу Цюй Юаня к “полям и садам”), что именно уединение (и винопитие), ведущее в состояние покоя, и позволяет каждой вещи петь, во-вторых, если вода и течет сама собой, то человек отнюдь не творит свою судьбу (творящий себя человек – утешительная выдумка западноевропейского ума), но сотворяется в процессе следования Дао (сотворяется в процессе следования тому Дао, которому следует вода): “Д а о постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало” [1, 126].

5. Помимо этих мелочей, Е. Васильевой следует поставить в заслугу и нечто более важное: она полагала – не знаю, сознательно или бессознательно, что л ю б о в н а я л и р и к а явля-

ется неотъемлемой частью старокитайской литературы (см., например, “романсы” / цы Лю Юна и Ли Цинчжао).

ПРИМЕЧАНИЕ: Противоположной точки зрения придерживался, например, Л.З. Эйдлин, чье мнение – отнюдь не обоснованное – до сих пор разделяют и другие китаисты: “...в китайской классической литературе в большинстве случаев обходится молчанием яркое любовное чувство, страстное любовное томление и даже легкий мимолетный любовный флирт. Там мы не находим места и для любовной страсти, как мы часто видим это в русской и западной литературе” [7, 355], хотя достаточно посмотреть роман ланьлинского насмешника, чтобы найти в этом романе и любовное чувство, и любовное томление, и любовный флирт [10].

Для того чтобы разобраться в том, кто прав – Е. Васильева или Л.З. Эйдлин – попробуем опереться на статьи (“Смысл любви”) В.С. Соловьева. Вот некоторые цитаты: “Но если... на двух концах животной жизни мы находим, с одной стороны, размножение без всякой половой любви, а с другой стороны, - половую любовь без всякого размножения, то совершенно, что эти два явления не могут быть поставлены в неразрывную связь друг с другом, - ясно, что каждое из них имеет свое самостоятельное значение и что смысл одного не может состоять в том, чтобы быть средством другого. То же самое выходит, если рассматривать половую любовь исключительно в мире человеческого, где она несравненно более, чем в мире животном, принимает тот индивидуальный характер, в силу которого именно это лицо другого пола имеет для любящего безусловное значение, как единственное и незаменимое, как цель сама в себе. <...> Смысл и достоинство любви как чувства состоит в том, что она заставляет нас действительно, всем нашим существом признать з а д р у г и м то безусловное центральное значение, которое в силу эгоизма мы ощущаем только в самих себе. <...> В эмпирической действительности человека как такового вовсе нет – он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как женская и мужская индивидуальность (и уже на этой основе развиваются все прочие различия). Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Осуществить это единство или

создать истинного человека как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, это и есть собственная ближайшая з а д а ч а любви. <...> На первом месте в нашей действительности является то, что поистине должно быть на последнем – животная физиологическая связь. Она признается основанием всего дела, тогда как она должна быть лишь его крайним завершением. <...> Если корень ложного существования состоит в непроницаемости, т.е. во взаимном исключении существ друг другом, то истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом как в себе или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существа” [6, 101, 119, 122, 138-139, 157].

Сопоставим вышеприведенные цитаты с теми, которые указывают на другой, по-видимому, ракурс проблемы: на внимание к тому, что В.С. Соловьев называет половой любовью / физиологической связью: “Китайский эрос парадоксальным образом сочетает в себе стремление к полной сохранности спермы с полигамией и культом деторождения. Не менее удивительно и отделение оргазма от эякуляции, представляющее собой фантастическую попытку провести грань между материей наслаждения и наслаждением материей. <...> ... иероглифы “инь” и “ян” служат важнейшими формантами китайской эротологической терминологии, в частности, буквально обозначая соответствующие половые органы” [3, 12-13, 22-23]; “если бы требовалось определить ту единственную область сексуального своеобразия, в которой китайцы преуспели больше всего, то таковой, несомненно, явилось бы использование сексуальных вспомогательных средств и приспособлений. По мере развития их утонченного общества, по мере того, как похотливая наивность уступала изобретательности интеллекта, появился тот, кого можно назвать педантичным любовником. В своей сумке наряду с косметикой и шелком, предназначенным в подарок его женщине, он носил любовные трактаты; в его карманах наряду с предметами личного пользования хранился и мешочек с приспособлениями для занятий любовью. В их число входили “порошок для удовольствий на ложе” и другие стимуляторы, кроме того, возбуждающие мази для смазывания “петель” “яшмовых врат”, серные кольца, серебряные воротнички, зажимы, колпачки и “по-

лировщики яшмовой ступени” [...], а также довольно примитивный набор противозачаточных средств [...] [8, 36];. “В искусстве соединения инь и ян существует семь потерь и восемь приобретений” [...] [2, 153]; см. также разделы “Главное из наставлений для нефритовых покоев” [2, 182-185] и “Учитель, проникший в таинственную тьму” [2, 186-201]; “классическая литература поражает общим уровнем стерильности, что в свою очередь рождает два противоположных друг другу предположения: или столь эффективным было официально-конфуцианское табуирование, загнавшее весь словесный эрос в темное подполье подтекста, искусных намеков и многозначительных недомолвок или же китайцы просто-напросто сумели успешно решить жгучие проблемы пола, лишив их необходимого для литературы ореола трагической неразрешимости. Последнее предположение может быть подкреплено сведениями о том, что в Китае издавна различались любовь, секс и брак, допускались многоженство и большая степень сексуальной свободы (правда, в основном для мужчин) во внутрисемейных отношениях, не применялись юридические санкции к так называемым половым извращениям и т.д. К определенному синтезу обоих высказанных предположений подводит сообщение крупнейшего английского синолога Дж. Нидэма о тайной, но предельно широкой распространенности эротологической информации в старом Китае...”[3, 30].

5. Какие же – предварительные выводы можно сделать из сопоставления приведенных выше цитат? Первый вывод, очевидно, может быть следующим: решая свои специфические задачи (конструирование возможных миров и рассмотрение следствий, следующих из этого конструирования), русская (и западноевропейская?) художественная литература ориентировалась (и ориентируется?) на то, что допустимо, по-видимому, квалифицировать как *г р а м м а т и к у л ю б в и* (см., в частности, прозу И.А. Бунина), а китайская – на *г р а м м а т и к у с е к с а*, на которую лишь намекали, а если и использовали, то в литературе “второсортной” [см., например, 10, 5]. Этим предопределяется стерильность “высокой” китайской классической литературы вкупе с ее искусными намеками и многозначительными недомолвками (хотя исключения и были: например, стихи Ли Бо, контрастировавшими, естественно, и с “второсорт-

ной” литературой, и с бытовым/обыденным поведением.

Второй вывод также не менее очевиден: грамматика любви существовала (и существует?) как свод духовных правил / правил духовного поведения (правил всеединства?), а грамматика секса – как свод правил телесного поведения, стремящегося стать исчерпывающим и предельно функциональным (русская потаенная литература [см., например: 4] выглядит в этом отношении достаточно “бедно”. И вряд ли в ней можно найти разграничение между материей наслаждения и наслаждением материей).

Третий вывод также не менее очевиден: и ТЕНЬ ПЬЯНЕЮЩИХ ЦВЕТОВ, и ОСЕННИЕ СТАНСЫ, и ПЕСЕНКА КРАСАВИЦЫ, и стихи из “Домика под грушевым деревом” – знаки того, что они принадлежат одному семейству (семейно сходны (похожи), связанному сизигическими отношениями (в понимании их В.С. Соловьевым), предполагающими, что “...мы должны под верою в предмет нашей любви разуметь утверждение этого предмета как существующего в Боге и в этом смысле обладающего бесконечным значением. Разумеется, это трансцендентное отношение отношение к своему другому, это мысленное перенесение его в сферу Божества предполагает такое же отношение к самому себе, такое же перенесение и утверждение себя в абсолютной сфере. Признавать безусловное значение за данным лицом или верить в него (без чего невозможна истинная любовь) я могу только утверждая его в Боге, следовательно, веря в самого Бога и в себя как имеющего в Боге средоточие и корень своего бытия” [6, 143].

Четвертый вывод связан с предыдущим: в старокитайской литературе, помимо грамматики секса (см., в частности, часть третью (Проза “весеннего чувства”) в “Китайском эросе...” [2, 204-498]), существовала и грамматика любви, чьими правилами руководствовались и Е. Васильева, и Ли Цинчжао. Конечно, существование грамматики любви подразумевало и существование грамматики секса, но существование латентное. Первая грамматика служила иным авторским целям, чем вторая. Первая стремилась лишь намекнуть на СЕБЯ и СВОЕГО ДРУГОГО, вторая – детально показать / визуализировать физиологическую связь между СОБОЙ и СВОИМ ДРУГИМ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х томах. – Москва. – Т. 1. - 1972.
2. Китайский эрос/ Научно-художественный сборник. – Москва, 1993.
3. Кобзев А.И. Парадоксы китайского эроса (вступительное слово)/А.И. Кобзев // Китайский эрос. Научно-художественный сборник. – Москва, 1993.
4. Литературное обозрение. – 1991. - № 11. – (на обложке: “Номер посвящен эротической традиции в русской литературе”).
5. Новый мир. – 1988. - № 12.
6. Цу Сунлин. Наваждение за наваждением / Сунлин Цу. – Москва, 1994.
7. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / В.С. Соловьев. – Москва, 1991.
8. Усов В. Последний император Китая. Пу И (1906-1967)/ В. Усов. – Москва, 2003.
9. Фрумкина Р.М. Современные представления о когнитивных процессах и культурно-историческая психология Выготского-Лурии // НТИ. – Серия 2. – Информационные процессы и системы, 1998. - № 6.
10. Хьюмана Ч., Ван У. Сумеречная сторона любви / Ч. Хьюмана, У. Ван // Китайский эрос: научно-художественный сборник. – Москва, 1993.
11. Цветы сливы в золотой вазе, или Цзинь, Пин, Мэй. – Москва, 1993.