

ВЕСТНИК

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия 13
Выпуск 2

2014
Июнь

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ
АФРИКАНИСТИКА

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В АВГУСТЕ 1946 ГОДА

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- Алескерова Н. Э.* Основные дочерние ответвления суфийского братства Халватийа в XV–XVI веках 5

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ЛИТЕРАТУР НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ

- Гурьева А. А.* К вопросу о периодизации истории традиционной корейской литературы 16
- Емельянов В. В.* Гимны царям I династии Исина как источник датировки шумерских литературных текстов 28
- Усеинова С. Р.* Проблемы определения и периодизации арабской религиозной поэзии 39

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

- Джафаров В. А., Ибрагимов С. А.* Писатели-женщины, представители арабской махджарской литературы 53
- Еловков Д. И.* Санскритоязычная литература Камбоджи 63
- Старикова Е. О.* Художественный мир вьетнамской народной песни и влияние китайской традиции 74



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ОСНОВАН В 1724 ГОДУ
1824 – ГОД ВЫХОДА В СВЕТ ПЕРВОГО ИЗДАНИЯ УНИВЕРСИТЕТА

© Авторы статей, 2014

© Издательство

Санкт-Петербургского университета, 2014

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ
КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

<i>Козырева Н. В.</i> Этнолингвистический состав населения Месопотамии в начале II тысячелетия до н.э.	84
<i>Колотов В. Н.</i> Технологии гипноза в миссионерской практике иезуитов во Вьетнаме XVII века (Часть 2).....	96
<i>Погудина Ю. Ю.</i> Появление феномена «город-призрак» в процессе урбанизации Китая	113
<i>Степанова А. С.</i> Гравюры «Ниппон» и их прототипы в творчестве Кавахара Кэйга: праздники, обряды.....	121

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Колотов В. Н.</i> В чем секрет экономического роста Вьетнама? Рецензия на монографию Мазырин В. М. Вьетнамская экономика сегодня. Итоги 25 лет рыночной трансформации (1986–2010 гг.). — М.: ИД «Форум», 2013. — 384 с.	136
---	-----

CONTENTS

HISTORY AND SOURCE STUDIES

<i>Alasgarova N. E.</i> The main branches of Khalwatiya Sufi brotherhood in XV–XVII centuries.....	5
--	---

PERIODIZATION LITERATURES OF THE PEOPLES OF ASIA AND AFRICA

<i>Guryeva A. A.</i> On the issue of history of Korean traditional literature periodization.....	16
<i>Emelianov V. V.</i> Formula of Isin hymns as the source of the dating of Sumerian narrative compositions	28
<i>Useinova S. R.</i> Arabic religious poetry — defining and periodization problems	39

LITERARY STUDIES

<i>Jafarov V. A., Ibrahimova S. A.</i> Female writers-representatives of arab mahjar literature..	53
<i>Yelovkov D. I.</i> Sanskrit literature of Cambodia.....	63
<i>Starikova E. O.</i> Vietnamese folk song poetry and influence of Chinese tradition	74

GEOCULTURAL SPACES AND CODES OF THE CULTURES OF ASIA AND AFRICA

<i>Kozyreva N. V.</i> Ethno-linguistic structure of the Mesopotamian population in the early 2 nd millennium B. C.....	84
<i>Kolotov V. N.</i> Hypnosis in jesuit missionary activities in 17 century Vietnam (Part 2)	96

<i>Pogudina Yu. Yu.</i> “Ghost-cities” as an emerging phenomenon in the process of urbanization in China	113
<i>Stepanova A. S.</i> “Nippon” lithographs and their prototypes in the work of Kawahara Keiga: holidays, ceremonies	121

REVIEWS

<i>Kolotov V. N.</i> What is the secret of economic growth in Vietnam? Review of the monograph by Vladimir Mazyrin “Vietnam’s economy today. Analysis of market transformation 25 years long (1986–2010)”. M.: RAS, PH Forum, 2013. 384 p.	136
---	-----

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 94

Н. Э. Алескерова

ОСНОВНЫЕ ДОЧЕРНИЕ ОТВЕТВЛЕНИЯ БРАТСТВА ХАЛВАТИЙА В XV–XVI ВЕКАХ

Филиал Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Баку),
Азербайджанская Республика, AZ1143, Баку, Бинагадинский р-н, пос. Ходжасан, ул. Университетская, 1

Предметом данного исследования является деятельность суфийского братства Халватийа, входившего в число двенадцати материнских суфийских братств и зародившегося в эпоху мусульманского средневековья в исторической области Ширван Северного Азербайджана (нынешняя Республика Азербайджан). Появившись как региональное братство, Халватийа породила более 40 дочерних ответвлений. Их представители распространили идеи ранних ширванских Халвати по всей Османской империи, в ее азиатских и европейских владениях в XVI–XVII вв., во всех арабских странах вплоть до Африки в XVI–XIX вв., а также в Крыму в XVI–XVII вв. Библиогр. 22 назв.

Ключевые слова: Рушанийа, Джамалийа, Ахмадийа-Йигитбашийи, Шамсийа, Ариф-и-биллахи, Челеби халифа, ханака Коджа Мустафа паши, шейхлер-шейхи, Хабиб Карамани, Мухаммад Эрзинджани, дергах, ирфан.

THE MAIN BRANCHES OF KHALWATIYA SUFI BROTHERHOOD IN XV–XVII CENTURIES

N. E. Alasgarova

Branch of Moscow State University named M. V. Lomonosov (Baku),
Binagadi district, Khocasan village, University street, 1, Baku, AZ1143, Azerbaijan Republic

The main object of investigation is the activities of the four main branches of maternal Khalwatiya brotherhood in the state of Ag-Goyunlu and the Ottoman Empire. Sayyid Yahya Bakuvi was sheikh and head of the Khalwatiya brotherhood of the XV century, as well as teacher of many congregations. Four of them established main branches of Khalwatiya in the centre of Ottoman Empire: in Istanbul, the capital of the Empire and Amasiya, the city of Ottoman princes (shekhzade). At the same time, their congregations established new indirect communities. Leaders (sheikhs) of these communities spread of the ideas of Khalwatiya over the whole territory conquered by ottomans in XVI–XVIII centuries. Refs 22.

Keywords: Rushaniya, Jemaliya, Ahmadiya-Yigitbashiya, Shamsiya, 'Arif-i-bil-Lahi, Chelebi khalifa, khanaka of Kaja Mustafa pasha, sheykhler-sheykhi, Habib Karamani, Muhammad Erzinjani, dergah, 'irfan.

Братство Халватийа-Рушанийа

В первую очередь следует остановиться на деятельности Деде 'Умара Рушани [1], по-видимому самого выдающегося из последователей сайида Йахии Бакуви. 'Ариф би-Ллахи (Познавший Аллаха) аш-шейх Хазрет Деде 'Умар Рушени (1407–1487) —

уроженец города Айдын в Малой Азии, имевшего также второе название Рушан (перс. 'светлый, ясный, сияющий'), к которому и восходит его нисба — Рушени: «Нисба Рушени указывает на то, что комната его души освещена лампой духа Мухаммада, горящая в нише великого пророчества» [2, с.281]. По свидетельствам современников, получив начальное образование в Бурсе, в молодости Рушени вел чуть ли не распутный образ жизни, «пренебрегая божественными указаниями, следуя на поводу у страстей и используя непристойные и недостойные слова, он писал сатирические стихи в адрес различных людей. Затем, для того чтобы встать на путь духовного совершенства и приобщиться к эзотерическим знаниям, он покинул родные места и отправился в Иран» [3, с.280; 4, с.472; 5, с.346].

По дороге в Иран Рушени остановился в Карамане (Малая Азия), где проповедовал его старший брат 'Ала ад-дин ал-Халвати — видный член и проповедник учения братства Халватийа. О нем говорили, что он может ввести в транс одним лишь словом, сказанным на ухо. Известно, что он инициировал некоего маулану 'Али 'Араби, преподавателя мадрасы в Бурсе, который в свое время высказывал недоверие по поводу его мистической практики, лишь шепнув тому что-то на ухо. Так, автор Аш-Шака'ик ан-ну'манийа говорит: «...во время беседы этот шейх прошептал что-то на ухо маулане. От его огненного слова дом разума и сознания маулану сгорел дотла. Долгое время вышеупомянутый маулана не мог прийти в себя, но когда он осознал случившееся, раскаялся перед шайхом, встал на мистический путь и избрал путь уединения» [2, с.281].

Находясь в Стамбуле, 'Ала ад-дин ал-Халвати собрал вокруг себя множество муридов, представлявших буквально все социальные прослойки. Опасаясь харизмы, необычайного авторитета 'Ала-ад-дина и его влияния на население, османский султан Мехмед II Фатих (1451–1481) велел ему покинуть столицу. Кроме того, султан был обеспокоен тем, что 'Ала ад-дин является осведомителем султана Узун Хасана Ак-Коюнлу. Шейх был сослан в Караман, а оттуда в ближайший город Ларанда, где и скончался. По сведениям Ташкопризаде, его могила и сейчас находится там же [2, с.281].

'Ала ад-дин привлек своего брата 'Умара Рушени в братство Халватийа, познакомив его с пиром общины саййидом Йахией Ширвани, жившим в Баку. «У того шейха он вступил на путь духовного подвижничества и борьбы. В результате в его душе произошли коренные изменения: его метафорическая любовь превратилась в истинную любовь, а его очистившаяся душа стала вместилищем божественной любви» [2, с.282; 5, с.514]. Саййид Йахья направил его, как своего самого первого и лучшего из заместителей, распространять учение в Карабахе, Гяндже и в селении Кара-Агадж — на территориях, расположенных к северу от Аракса [2, с.282].

С Деде 'Умаром Рушани поддерживал тесные связи Узун Хасан Ак-Коюнлу (1453–1478), основатель родоплеменного государственного объединения Ак-Коюнлу. Он познакомился с Деде 'Умаром через одного из своих придворных, выходца из Дийарбекира тархана Ибрахима б. Мухаммада Хейбати, который сначала вошел в число муридов Деде 'Умара, а потом стал основателем общины Гюлшанийа — дочернего ответвления от Халватийа-Рушанийа. Приехав в Табриз, Деде 'Умар встретил глубокое почитание и любовь Узун Хасана и его жены Селджук-хатун, а впоследствии покровительство их сына султана Йа'куба Ак-Коюнлу (1478–1490). Последний даже построил суфийскую обитель (завийа) в местечке Баг-и Шимал специально для Деде 'Умара.

Деде написал большое количество суфийских стихов в жанре маснави. Наиболее известными среди них стали Мискин-наме («Книга бедняка»), Чобан-наме («Книга пастуха») и Ней-наме («Книга свирели»), которые хранятся в рукописном фонде НАН Азербайджана под шифром В-778/ 2938/ 11 и В-3972/ 2350 [6; 7]. В них автор заимствовал известные мотивы из Маснави-йи ма'нави Джалал ад-дина Руми и перевел их на тюркский язык.

С Деде 'Умаром связано много рассказов о чудотворствах и благодеяниях. Перед смертью этот прославленный глава общины Халватийа препоручает учеников своему заместителю-халифе Ибрахиму Гюлшани. После смерти учителя тот начинает самостоятельную деятельность в ранге полюса (кутб) и становится основателем-эпонимом новой суфийской общины — Гюлшанийа — ответвления Халватийи-Рушанийи [8, с. 23; 9, с. 55].

Появление Гюлшанийи, отпочковавшейся от материнской Халватийи-Рушанийи, и Халватийи-Демирташийи представляет большой интерес с точки зрения суфийской практики. Во многом благодаря практике представители этих двух общин распространили идеи Халватийи в арабских провинциях Османской империи, сыграв заметную роль в укреплении Османской власти в Египте, Сирии, Палестине и Магрибе.

Братство Халватийа-Джамалийа

Следующим крупным дочерним ответвлением Халватийи стала Халватийа-Джамалийа. Ее основатель — 'Ариф би-Ллах шейх Джамал ад-дин ал-Халвати — первый преемник пира Мухаммада Баха' ад-дина ал-Эрзинджани, на биографии которого следует немного остановиться.

Мухаммад Эрзинджани родился в селении Керлич (селение Каракайа в современной Турции) недалеко от восточноанатолийского города Эрзинджана. До вступления на мистический путь он работал преподавателем исламских наук (мударрис). Но увиденный однажды сон произвел на него неизгладимое впечатление, побудив вступить в братство Халватийа, центр которого находился тогда в Баку. В том сне он увидел себя мечущимся на берегу бескрайнего моря в поисках корабля, чтобы переплыть это море. Наконец он наткнулся на множество лодок и кораблей. Они уже стояли с поднятыми парусами, готовые отправиться в плавание. Но в каждом из них находилось столько пассажиров, что для Мухаммада Эрзинджани не нашлось места, да и капитаны не пускали его на борт. Сложившаяся ситуация вызвала у него крайнее беспокойство. Тогда капитаны посоветовали ему обратиться за разрешением на посадку к саййиду — хозяину всех стоявших кораблей. Если тот не даст разрешения, никто из капитанов не возьмет его на корабль. И вообще без разрешения этого саййида ни один корабль не может выйти в открытое море. Саййидом капитаны называли Йахйу Бакуви. Мухаммад поспешил к нему и попросил взять его на корабль. Саййид согласился, посадив его на один из кораблей. В этот момент Мухаммад Эрзинджани проснулся и понял смысл своего сна.

На следующий день, распустив всех учеников, он отправился в Ширван, а именно в бакинскую обитель Йахьи Бакуви. Прибыв в Баку и войдя в обитель саййида, он рассказал тому об увиденном сне. На что Йахйа Бакуви сказал, что приснившиеся Мухаммаду корабли — это пристанища дервишей Халватийа. «Добро пожаловать в нашу обитель», — добавил он.

После чего Мухаммад Эрзинджани прошел весь путь духовного совершенствования, предписанный для адептов братства Халватийа. Завершив его под наставничеством саййида Йахьи Бакуви, он вернулся в родной Эрзинджан, где основал обитель Халватийи и построил мечеть. Свои проповеди он читал как в самом Эрзинджане, так и в окрестных селах. Там же он написал много суфийских прозаических и поэтических сочинений. Про чудотворство и святость Мухаммада Эрзинджани сохранилось немало рассказов [5, с. 411–416].

Согласно источникам, Мухаммад Эрзинджани поддерживал тесные связи с Узун Хасаном Ак-Коюнлу, который советовался с ним по делам управления страной. Например, Мухаммад Эрзинджани посоветовал султану Узун Хасану не вступать в войну с османским султаном Мехметом Фатихом. Назвав Мехмета Фатиха и его воинов борцами за исламскую веру, он пытался отговорить Узун Хасана от похода против османов, предсказав, что этот поход изначально обречен на провал. Однако Узун Хасан не внял совету. Когда же он потерпел сокрушительное поражение от войск Мехмета Фатиха в битве при Отлукбели 11 августа 1473 года [10, с. 175–183; 11, с. 79–104], Мухаммад Эрзинджани напомнил о своем предсказании. В традиции братства Халватийа подписание мирного договора между Узун Хасаном и Мехметом Фатихом 11 августа 1473 г. приписывается стараниям пира Мухаммада Эрзинджани: он послал одного из своих заместителей, пира Ахмада Эрзинджани, в качестве посла, способствовавшего подписанию этого договора [5, с. 411–412].

В 1466 или 1467 г. пир Мухаммад Эрзинджани скончался и был похоронен в Эрзинджане при мечети Улу Джами [5, с. 416]. Родословная Мухаммада Эрзинджани — Мухаммад Джамал-ад-дин Аксараи б. Мухаммад Анис-и Табризи б. Мухаммад ар-Рази аш-Шафии. 2 вариант — Ибн-и Умар ал-Хатиби б. Хусайн ал-Хатиби б. Ахмад б. Махмуд б. Мавлуд б. Сабит б. Мусаййиб б. Хаммад б. Абд-ал-Рахман б. Хазрат Абу Бакр ас-Сыддык [12, с. 205].

Полное имя Джамал ад-дина ал-Халвати — ‘Ариф би-Ллах шейх Абу-л-Фуйузат Мухаммад Хамд ад-дин ал-Джамали ал-Бакри. Его последователи и сподвижники почтительно обращались к нему Челеби Халифа или Челеби Эфенди. Джамал ад-дин Халвати относился к авторитетному в Амасье клану Джамализаде, восходящему к праведному халифу Абу Бакру ас-Сыддыку. В честь прадеда Мауланы Джамал-ад-дина Ибрахима ал-Аксараи его называли Джамал ад-дин; позже в честь прадеда же он взял нисбу Аксараи. Сам Джамал-ад-дин родился и вырос в Амасье, а отец его родился в Карамане. Поэтому он также имел нисбу Караманлы [13, с. 281–282].

Отец его был кади ал-аскаром (верховным судьей) в Амасье. Сам Джамал ад-дин получил хорошее богословское образование. Его обращение к тасаввуфу началось с обучения у Хаджжи Халифы — шейха братства Зейнийа [14, с. 143–179], которое начиная с конца XIV в., наряду с братствами Экберийа и Бистамийа, активизировалось сначала в Османском бейлике, а затем и во всей империи [10, с. 324]. Нельзя сказать, что Джамал ад-дин разочаровался в своем первом шейхе. Все дело в том, что к этому времени братство Халватийа уже пустило корни в Малой Азии. В частности, здесь проповедовали муриды Садр ад-дина Хиййави, прибывшие из Шамахи: пир Илйас ал-Халвати и Закарийа ал-Халвати [5, с. 393–394; 2, с. 94], а позднее — ‘Абд ар-Рахман Челеби б. Маулана Хусам ад-дин, ставший ‘владельцем молитвенного коврика’ своего шейха Закарийи ал-Халвати, т. е. его правопреемником в обители Халватийи в Амасье [13, с. 242–244].

Джамал ад-дин уже был знаком с учением Халватийи, и, скорее всего, активность и популярность вышеупомянутых шейхов заставила его уйти из братства Зейнийя. Сначала он примкнул к 'Абд Аллаху Карамани, еще одному шейху Халватийи, проживавшему в Карамане, а затем стал муридом другого Халвати — шейха Тахир-заде в Токате [13, с. 243–244; 12, с. 205–208]. После его смерти Джамал ад-дин поставил перед собой цель — попасть к саййиду Йахйе Бакуви Ширвани. Однако когда Джамал ад-дин приехал в Баку, тот уже скончался. Тогда Джамал ад-дин примкнул к его муриду Баха-ад-дину Эрзинджани. Получив от Баха' ад-дина разрешение на наставничество, он начал проповедовать в Токате, а затем перебрался в Амасйу, создав там свою общину, которая стала называться его именем. Именно в Амасйе, согласно Кисслингу, состоялась «судьбоносная встреча, ставшая решающей для последующего взлета братства Халватийа во всей Османской империи» [13, с. 243–244].

Дело в том, что город Амасйя в Малой Азии, подобно Баку и Шамахе в Ширване и Ардебилу в Иране, был высокоразвитым и важным провинциальным центром. Мехмед II Фатих (1451–1481) назначил наместником Амасйи своего сына принца (шехзаде) Байазида. Второй сын султана принц Джем стал наместником Коньи. Разумеется, каждый из этих принцев хотел стать султаном после смерти отца. А по закону, изданному Мехмедом II в 1478 г., вновь возведенный на престол султан, в случае необходимости, имел право казнить своих братьев-претендентов с целью избежать гражданской войны.

И Байазид, и Джем были склонны к тасаввуфу. Но первый покровительствовал всем суфийским шейхам и их обителям в Амасйе, в том числе и Джамал ад-дину ал-Халвати. А после того, как Джамал ад-дин получил титул Шейх ал-садждада ('владелец молитвенного коврика') своего учителя Мухаммада Эрзинджани, Байазид стал часто посещать Джамал ад-дина в его ханаке, советоваться с ним и участвовать в сессиях зикрах, которые шейх устраивал в своей обители.

Как и другие шейхи, Джамал ад-дин знал об усиливавшейся враждебности Мехмет Фатиха к Байазиду. Отношения между отцом и сыном особенно обострились после 1478 г., когда султан приговорил к смертной казни трех придворных Байазида в Амасйе. Члены братства Халватийа затаили злобу на султана из-за 'Али 'Ала ад-дина, брата Деде 'Умара Рушани (см. выше). Сильная приверженность Байазида к Джамал ад-дину также пугала султана. Он понимал, что если сын-принц захочет свергнуть его с престола, то сделает это именно с помощью суфийских шейхов, пользовавшихся среди населения большим авторитетом. Весной 1481 г. Байазид и его двор в Амасйе были встревожены слухами из столицы о том, что Великий везир Караманлы Мехмет-паша навел султана на мысль передать трон Дjemu, а Байазид должен быть убит.

Здесь уместно упомянуть Муслих ад-дина Ибн Вафа (ум. 1491), шейха братства Зейнийя, который был наставником принца Джема. По легенде, этот шейх изготовил оберег для поддерживавшего Джема Великого везира Караманлы Мехмет-паши. Джамал ад-дин нашел способ нейтрализовать этот оберег. После чего, ровно через 20 дней, сначала в своем полевом лагере внезапно скончался Мехмет Фатих, а затем янычары убили и самого Великого везира. Убийство совпало с тем, что Великий везир снял на несколько дней оберег, чтобы подправить на нем стершиеся от пота линии [13, с. 247–248; 15, с. 281–282]. А Джамал ад-дин, согласно традиции братства, был большим знатоком магических приемов и хорошим предсказателем [13, с. 246–251; 5, с. 431; 15, с. 279–282].

Со вступлением на престол Байазид (1481–1512) началась продолжительная династическая борьба между ним и его братом Джемом. В конце концов Байазид победил, опираясь на янычарский корпус и суфийские братства. Он увеличил жалованье янычарам и ввел в обычай одаривать их при вступлении на трон нового султана. Джем был вынужден бежать в Египет, а оттуда — на остров Родос и далее в Италию. Там он превратился в игрушку в руках европейской (особенно папской) дипломатии, пытавшейся использовать его в своих интересах. Но в 1494 г. по приказу Папы Римского, получившего от Байазид значительную сумму, Джем был убит [16, с. 60; 17, с. 177–179].

Тридцатилетнее правление Байазид стало периодом расцвета братства Халватийа в Османской империи. В начале этого периода Джамал ад-дин некоторое время оставался в Амасье, занимаясь воспитанием сына Байазид принца Ахмада [13, с. 251]. Обитель Халватийи-Джамалии в Амасье с большим количеством муридов и последователей братства стала одной из самых крупных суфийских обителей. Поэтому прежде чем пригласить Джамал ад-дина в столицу империи, султан Байазид и Великий везир коджа (или хаджи) Мустафа-паша решили построить для него достойную обитель, а для этого — реконструировать один из христианских храмов. Выбор пал на сооруженный еще в 767 г. женский монастырь, расположенный в районе Йеди Куле и называвшийся по-турецки Кызлар кенизеси ('Девичья церковь'). Так как все дела по реконструкции взял на себя Мустафа-паша, то центральную обитель братства Халватийа в Стамбуле впоследствии стали именовать в его честь — Ханака коджа Мустафа-паши [13, с. 252–254; 18].

Султан Байазид продолжал активно участвовать во всех церемониях братства и, по выражению Кисслинга, так хорошо и многократно совершал зикр, что после его ухода «дервиши лежали в своих кельях как мертвые», так как не хотели, чтобы он их превзошел во время упражнений зикра. Братство пользовалось огромной популярностью среди жителей Стамбула, а число его приверженцев росло с каждым днем. Обитель коджа Мустафа-паши прославилась в столице настолько, что в народе говорили о том, что если самый популярный среди суфиев пророк Хизр однажды появится в Стамбуле, то самым подходящим местом своего пребывания он выберет либо мечеть Айа-Софийа, либо Ханаку коджа Мустафа-паши [13, с. 254]. Не только в средние века, но и уже в новейшее время в эту обитель обращались за чудодейственными амулетами.

Джамал ад-дин девять лет возглавлял обитель коджа Мустафа-паши, будучи первым последователем сайида Йахьи Бакуви, который распространил его учение в Малой Азии и в столице империи. Направив к Джамал ад-дину своего ученика Синана Ардебилли, Деде 'Умар Рушани сказал о Джамал ад-дине, что тот «принес в Рум аскетизм, набожность, знание и любовь Бога». Из-за частых эпидемий и землетрясений в Малой Азии Байазид II предложил Джамал ад-дину совершить паломничество в Мекку, чтобы помолиться за население империи и спокойствие страны [5, с. 434]. Перед паломничеством Джамал ад-дин пожелал в случае своей смерти быть похороненным по дороге в Мекку. Так и случилось. Джамал ад-дин Халвати умер в 1493 г. в Сирии в местечке Табур Корусу и там же был похоронен. После смерти Джамал ад-дина его джубба, кушак и шемле считались священными и еще долго хранились в обители коджа Мустафа-паши. По преданию его одежда излучала благодать, поэтому тяжелобольные люди верили в ее целительную силу [13, с. 255–256].

Джамал ад-дин владел арабским, персидским и тюркскими языками и написал более 20 суфийских различного жанра сочинений на этих языках, в основном комментариев на Коран и хадисы. Кроме того, он подготовил и оставил после себя несколько способных заместителей. Помимо Йусуфа Сюнбюля Синана Эфенди, который стал его правопреемником в Ханаке коджа Мустафа-паши, в их число вошли: Идрис Кашф ал-мурид, Джамал Аксарайлы, Касим б. Мухаммад ал-Джамали ал-Истанбули, 'Ала ад-дин 'Ушшаки, Хайр ад-дин Токади, Джемшах Карамани и Синан Ардебели [12].

От Халватийи-Джамалии отделились братства Сюнбюлия, Шабанийа, Ассалия и Бахшийа. В свою очередь, от них: Насухийа, Бакрийа и Карабахийа. От них: Черкешийа, Халилийа, Ибрахимийа, Камалия и Хафнийа. От них: Хафнийа и Камалия. Из Хафнийи выделились Саманийа, Тиджанийа и Дердерийа. Из Дердерийи — братство Файзийа, или Халватийа II, и Савийа [12, с. 208–231].

Братство Халватийа-Ахмадийа

Братство стало третьим крупным ответвлением Халватийи [19, с. 135–136]. Его основателем был Ахмад Шамс ад-дин Эфенди Сарухани (ум. 1504), уроженец деревни Мармара близ Манисы. Этот приверженец Халватийи прославился своей прямоотой и категоричными высказываниями. Он часто выступал в защиту различных богословов, за что его прозвали Йигитбаши (тур.: 'глава смельчаков'), а его община получила второе название — Йигитбашийа. Йигитбаши был муридом шайха 'Ала ад-дина 'Ушшаки, одного из заместителей Джамал ад-дина Халвати — шестого в цепи духовной преемственности (силсила) Халватийи-Джамалии, которая для Йигитбашийи выглядит примерно так: второй пир саййид Йахйа Бакуви Ширвани → Мухаммад Эрзинджани → Джамал ад-дин Халвати- 'Ала ад-дин 'Ушшаки → Ахмад Шамс ад-дин Эфенди Йигитбаши [12, с. 252–253].

Завершив обучение, Шамс-ад-дин получил от своего шейха разрешение на наставничество. По указанию 'Ала ад-дина 'Ушшаки, он начал свою деятельность в Манисе в качестве миссионера-распространителя идей Халватийи. За короткий период времени Ахмад Шамс ад-дин смог набрать себе большое количество муридов. Уже здесь его стали называть 'Шейхом из шейхов', или 'Главным шейхом' (тур.: шейхлер шейхи). Его способность решать сложные теософские вопросы и право называться Йигитбаши еще раз подтвердились во время его пребывания в Стамбуле, когда он разрешил большой идеологический спор, возникший между тамошними шейхами. После чего он вновь возвратился в Манису, где продолжил деятельность в качестве наставника братства Халватийа-Ахмадийа вплоть до своей смерти в 1504 г. Там же он был похоронен во дворе собственной обители.

По мнению современников, Ахмад Шамс ад-дин Йигитбаши достиг высшей степени совершенства на мистическом Пути, оставив после себя довольно внушительное письменное наследие: Рисалат ат-таухид, Раузат ал-василин, Мукаддимат ас-салих, Кашф ал-асрар, 'Амалат ат-талибин, Манзули-йи джами' ал-асрар, Бахрайн ал-'ушшак, Ахвал ал-абрар ва-л-мукаррабин [12, с. 218–219].

От Халватийи-Ахмадийи отпочковались четыре основных дочерних братства: Рамазанийа, 'Ушшакийа, Мисрийа и Синанийа. В свою очередь, от них возникли побочные ответвления: 'Ушшакийа-Джамалия, Халватийа-Джахангирийа, Халватийа-Рауфийа, Халватийа-Джаррахийа, Халватийа-Хайатийа, Халватийа-Мусли-

хйя и Халватийа-Захирийа. Затем из ‘Ушшакийи-Джамалийи выделились общины Салахийа и Джахидийа [12, с. 234–244; 247–252].

Братство Халватийа-Шамсийа

Восходя к Хабибу Карамани — заместителю саййида Йахьи Бакуви Ширвани, оно представляет собой четвертое дочернее ответвление Халватийи. Хабиб Карамани родился в селении Нигде, расположенном в области Карамана. В молодости он направился в Баку к саййиду Йахье Ширвани и через 12 лет обучения под его наставничеством достиг духовного совершенства. Получив разрешение на самостоятельное наставничество, Карамани отправился в Османскую империю в качестве проповедника. В Эдирнэ (Адрианополь) он распространил учение Халватийи еще в период правления Мехмета Фатиха. Он попробовал также найти последователей в Конье, но на второй родине Джалал ад-дина Руми учение Халватийи не получило развития и популярности из-за соперничества с учением братства Мевлевийа [13, с. 271].

Пройдя по многим областям Малой Азии, Карамани наконец обосновался в Амасье. Там у него появился первый мурид — хаджи Хызыр Эфенди, уроженец Амасьи, впоследствии получивший почетное прозвище (лакаб) Саййид Халифа (‘Главный заместитель’) [13, с. 271; 5, с. 409–410]. Еще одним учеником Хабиба Карамани стал шейх Мас’уд, до того бывший рабом султана Мехмета Фатиха II. Соруженное шейхом Мас’удом текке находилось на западе Стамбула. Ташкопризаде упоминает имя еще одного ученика Карамани — Байзида Руми из Эдирнэ [2, с. 238]. Самыми жизнеспособными звеньями среди последователей Хабиба Карамани оказались хаджи Хызыр Эфенди (или Саййид Халифа), Муслих ад-дин Эфенди и Шамс ад-дин Ахмад Сиваси. Последний стал основателем братства Халватийа-Шамсийа.

Шамс ад-дин Сиваси родился в селении Зиле близ города Сиваса в семье Мухаммада (Мехмеда) Эфенди в 1520 г. Получив там начальное образование, он отправился в Токат, где учился у знаменитого богослова Аракийеджи-заде Шамс ад-дина Эфенди.

Находясь в Стамбуле, он усовершенствовал свои научные познания и достиг больших успехов в богословских науках, усердно работал, удостоился славы и многих почетных званий. Совершив паломничество в Мекку и возвратившись оттуда на родину, он занялся преподавательской практикой в Токате.

Однажды, находясь на базаре, Шамс ад-дин познакомился с шейхом Халватийи Муслих ад-дином Эфенди и примкнул к нему. Под его наставничеством Шамс ад-дин достиг четвертой степени духовного совершенства на мистическом пути — ‘упокоившейся души’ (нафс-и мутма’инна). Затем он примкнул к другому шейху Халватийи — Маджд ад-дину Ширвани, который прибыл в Токат из Ширвана. Достигнув совершенства под началом этого шейха, получив его благословение и право на наставничество, удостоившись звания пира, Шамс ад-дин немедленно приступил к подготовке своих муридов. Наместник Сиваса, Хасан-паша, построил для него в Токате мечеть, где тот получил должность имама, а при ней — обитель (даргах). До 1596 г. Ахмад Сиваси возглавлял общину, которая стала носить его имя — Шамсийа. Шамс ад-дин скончался в 1597 или в 1601 г., оставив после себя 16 сочинений и многочисленных последователей, которые написали о нем несколько агиографических трудов [12, с. 250–251].

Шамс ад-дин Ахмад Сиваси ввел кое-какие изменения в ритуальную практику Халватийи, а именно — к семи впереди стоящим эпитетам Бога, входившим в формулу зикра Халватийи, он прибавил следующие эпитеты: Кадир, Кави, Джаббар, Мани и Вадуд. Кроме того, вслед за Деде ‘Умаром Рушани он увеличил число впереди стоящих имен до двенадцати. В этом ответвлении Халватийи практика созерцательного мистицизма (халва) стала особенно сложной, а путь достижения совершенства адептами братства — особенно тернистым.

От Халватийи-Шамсийи отделилась община, основанная в Стамбуле Аухад ад-дином ‘Абд Аллахом Нури Сиваси (1604–1650), муридом Шамс ад-дина Сиваси. Аухад ад-дин Нури прослыл своей мудростью и благочестием и стал известен как суфий, достигший высшей степени эзотерического познания (‘ирфан) [12, с. 251–252]. В свое время султан Мехмет III (1595–1603) пригласил в Стамбул дядю Аухад ад-дина — ‘Абд ал-Маджида Сиваси. Обосновавшись в столице, тот вызвал к себе племянника, уже получившего право на наставничество. Впоследствии он занял пост главы обители (текке) некоего Мехмет-аги. Позже его пригласили в качестве наставника и проповедника в мечеть Мехмета Фатиха — в 1630 г., в мечеть Байазиды — в 1641 г., а затем в мечеть Айа-Софийа. Аухад ад-дин умер в 1650 г. в Стамбуле и был похоронен рядом со своим дядей.

Аухад ад-дин является автором более чем семнадцати сочинений. Именно благодаря этому шейху Халватийа-Шамсийа распространилась в Стамбуле, а сам он стал основателем собственной общины — Сивасийа, или Нурийа. После его смерти в Стамбуле осталось около сорока обителей (текке и завийа) этого братства. Однако ни шейхи братства Шамсийа, ни шейхи Сивасийа, по-видимому, не смогли подготовить после себя совершенных преемников, раз их обители со временем перешли в управление шейхов других суфийских братств, функционировавших в Стамбуле. Тем не менее в новейшее время в этом городе еще действовал последователь Нурийи шейх саййид Йусуф Зийа ад-дин Эфенди. В начале XX в. в одной из обителей Халватийи-Шамсийи функционировало братство Накшбандийа, и здесь читали их вирд — Хатм-и Хваджаган [12, с. 252].

У братства Шамсийа есть две цепи духовной преемственности.

Первая: саййид Йахйа Бакуви Ширвани (ум. 1466) → Хабиб ал-Карамани (ум. 1497) → хаджжи Хызыр Эфенди (или Саййид Халифа) → Муслих ад-дин Эфенди → Шамс ад-дин Ахмад Сиваси.

Поскольку одним из наставников Шамс ад-дина Сиваси был Маджд ад-дин Ширвани, то Шамс ад-дин унаследовал духовную генеалогию еще и ширванской ветви Халватийи. Поэтому вторая силсила выглядит так: саййид Йахйа Бакуви Ширвани → Зийа ад-дин Йусуф Ширвани (ум. 1485) → Мухйи ад-дин Мухаммад Ширвани (ум. ?) → Кубад Шах Ширвани (ум. 1543–4) → Маджд ад-дин Нур Аллах ‘Абд ал-Маджид Ширвани (ум. 1563) → Шамс ад-дин Ахмад Сиваси [12, с. 250].

Заключение

Конечная стадия эволюции суфизма совпала с образованием Османской империи. Именно с возвышением Османской империи суфизм становится частью государственной идеологии, регулирующей политическую, социально-экономическую и духовную жизнь общества. С одной стороны, на формирование общественной

мысли и государственной идеологии Османской империи повлияло учение представителя интеллектуального тасаввуфа кордовского суфия Ибн ал-'Араби (1165–1240). Его идеи распространились сначала именно в Малой Азии через его анатолийского ученика Садр ад-дина ал-Кунави в государстве Сельджуков, а затем и Османов. По легенде, Ибн ал-'Араби написал трактат под названием «Божественная политика», который был отправлен предводителю турок-османов и в котором предсказывалась их победа. Существует также легенда о встрече Ибн ал-'Араби с основателем династии Османов, которому он предсказал, что тот станет султаном [20, с. 24–25]. Османские султаны были воспитаны на учении Великого Шейха, восприняв его от анатолийских преемников Ибн ал-'Араби, представителей братств Маулавийа, Бекташийа, Накшбандийа и Халватийа.

С другой стороны, именно в Малую Азию и Восточную Анатолию массово стекались представители суфийских течений из Центральной Азии и других областей Востока. Эта народная традиция тюркского суфизма восходит корнями к Ахмаду Йасави — основателю школы Йасавийа. Последователями школы Йасавийа были странствующие суфии, которые пополнили ряды османских газиев, распространявших ислам на завоеванных территориях с немусульманским населением. Йасавийа сыграла большую роль в персидско-тюркском языковом взаимовлиянии. Эта школа имела много религиозных, социальных и культурных ответвлений. Можно вспомнить, к примеру, деятельность суфийского поэта Юнуса Эмрэ, Барака-баба, Сары Салтука, Хадджи Бекташа Вели, Ак-Шамс ад-дина, Хаджи Байрам Вели, Абдала Мусу, Караджа Ахмеда, Ахи Эврена и др. Помимо всего, представители этой школы были организаторами крупных народных выступлений в Малой Азии: в XIII в. — движение Баба Исхака Хорасани, в XV в. — движение Симавна Кадысы оглу шейха Бедр-эд-дина и Берклюдже Мустафы [21, с. 224–410].

С целью создания устойчивой административной системы Османы опирались на хорошо организованный институт официальных ученых ('улама) как на основу всего правопорядка и на высшие учебные заведения (мадраса), где эти ученые преподавали. Мадрасы строились на всех завоеванных землях, но суфийские обители (текке и завийа) распространялись гораздо быстрее и шире. К примеру, М. Стайнова, описывая роль суфийских шейхов при завоевании Болгарии, говорит: «Дервиши-воины участвовали в военных действиях наравне с армией, сопровождали группы войск султана и селились на захваченной земле, обрабатывали ее, строили обители (текке, завийа), создавая вокруг них целые поселения. Посредством этих дервишей на болгарскую землю проникала значительная мистико-философская литература» [22, с. 86–93].

Как было показано выше, материнское суфийское братство Халватийа, также воплотив в себе тюрко-исламский синтез, сыграло значительную роль в общественной жизни Османской империи наряду с прочими суфийскими братствами и течениями, действовавшими на ее территории. Входящее в число 12 основных суфийских братств, оно благодаря своим дочерним ответвлениям широко распространилось начиная со второй половины XIV в. в Южном Азербайджане (северные области современной Исламской Республики Иран) во время господства здесь тюрко-племенных государственных объединений Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу, а также среди тюркского большинства нынешнего Северного Азербайджана (Ширван, Арран, Карабах и др.), в частности в государстве Ширваншахов из шиитской династии Дербенди (1382–1417). Этап распространения Халватийи в Османской империи, а так-

же в Иране продолжился вплоть до второй половины XVII в., ознаменовав собой первый исторический период его эволюции. Второй период, с конца XVII в. до середины XIX в., характеризуется широкомасштабной деятельностью Халватийи и ее различных ответвлений не только в Османской империи, включая ее европейские владения, но и в арабских странах, в том числе и в Африке.

Литература

1. Dede Ömer Ruşeni // *Islam ansiklopedisi*. TDV. Güzel Sanatlar Matbaası A. S. Cilt 9. Ist. 1994. S. 81–83.
2. *Ахмед Таишкпризаде*. Аш-Шака' ик ан-ну' манийа фи' улама ад-даулат ал-'усманийа. (перевод этого сочинения с арабского на османский язык сделанный кадием Эдирнели Маджди эфенди). Истанбул, 1269/1852. S. 94, 281, 282, 287, 288.
3. *Нишанджи-заде Мухаммад бин Ахмад*. Мират ал-каинат. Истанбул, 1290/1873.
4. Хафиз Хусейн Кербалаи Табризи, Раузат ал дженнан ва дженнет ал-дженан, Дер Чапханейи Банк Мелли Иран. Ч. I. Техран, 1346/1927. 692 с.; Ч. II. Техран, 1349/1930. 774.
5. *Hülvi C. Lemezât-i Hülviye ez-Lemezât-i Ülvîyye* (hazr. M. S. Taysi). Ist. MUIF, 1993. 656 s.
6. *Мусаева А.* Рукописная книга и азербайджанская литература XV–XVI вв.: проблемы, исследования. Текстологическое — филологическое исследование. Нурлан. Баку, 2002. 342 с.
7. *Мусаева А.* Исследование рукописей Деде Умара Рушани. Т. I. Нурлан; Баку, 2003. 475 с.
8. *Алескерова Н.* Суфийское братство Гюлшанийа. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. 160 с.
9. *Mühvi Gülşeni*. Manakib-i Ibrahim-i Gülşeni ve Şemleli-zade Ahmed Efendi Şive-i tarikat-i Gülşeniye. Yayınlayan Tahsin Yazıcı. Turk Tarih Kurumu Basimevi. Ankara, 1982. 830 s.
10. *Sevim Ali, Yucel Yaşar*. Türkiye Tarihi, cilt I, Turk Tarih Kurumu Basimevi. Ankara, 1990. 460 s.
11. *Махмудов Я. М.* Взаимоотношения государств Ак-Коюнлу и Сефевидов с Западноевропейскими странами. Баку: Изд-во Бакинского ун-та, 1991. 264 с.
12. *Vicdani S.* Tarikatlar ve Silsileleri. Tomar-i Turuk-i Aliyyeden Halvetiyye Silsilenamesi. Istanbul: Enderun kitabevi, 1995. 295 s.
13. *Kissling H. I.* Aus der Geshichte der Chalvetiye Ordens // ZDMG. N 102. 1953. P. 233–319.
14. *Kissling H. I.* Einiges über den Zejnije Orden im osmanischen Reiche // DI. N 39. 1964. P. 143–179.
15. *Martin B. G.* A short history of the Khalvati order of dervishes // *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religions Institutions in the Middle East since 1500* / ed. by Nikkie K. Keddie. University of California, 1972. P. 225–305.
16. *Гасратян М. А., Орешкова С. Ф., Петросян Ю. А.* Очерки истории Турции. М.: Наука, 1983. 240 с.
17. *Лорд Кинросс.* Расцвет и упадок Османской империи / под ред. М. С. Мейера. М.: Крон-Пресс, 1999. 696 с.
18. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Cilt 2. Yayınlayan Zuhur Danişman. Istanbul, 1971.
19. *Ahmediye // Islam ansiklopedisi*. TDV. Cilt 2. Güzel Sanatlar matbaası. A. S. Istanbul, 1988. S. 91–93.
20. *Фролова О. Б.* Неизвестные рукописные трактаты первой половины XVIII в., посвященные Ибн Араби и его философии // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 20–27.
21. *Аверьянов Ю. А.* Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство Бекташийа. М.: Марджани, 2011. 648 с.
22. *Стайнова М.* Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии // *Османская империя: система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы*. М.: Наука, 1986. С. 83–102.

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2013 г.

Контактная информация

Алескерова Несрин Э. — доцент; naleskerova@yandex.ru

Nesrin Alasgarova E. — Associate Professor; naleskerova@yandex.ru

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ЛИТЕРАТУР НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ

УДК 821.531

А. А. Гурьева

К ВОПРОСУ О ПЕРИОДИЗАЦИИ ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ КОРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ*

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

Принятая в мировом корееведении и обоснованная в отечественной науке точка зрения на периодизацию традиционной корейской литературы, следующая принципу деления литературы на периоды в соответствии с периодами историческими, развивается в данной статье в определенном ракурсе: в работе делается попытка рассмотреть периодизацию корейской литературы до XX в. в связи с ее характерными особенностями. В качестве таковых выделены особенности, которые представляются автору основополагающими: двуязычие корейской литературы и свойственные корейской культуре представления о тексте как сакральном инструменте воздействия на мир. Обе указанные особенности сопряжены с хронологической проблематикой, и в работе характерные черты каждого периода развития корейской традиционной литературы прослеживаются через призму этих факторов. Библиогр. 16 назв.

Ключевые слова: корейская традиционная литература, периодизация литературы, двуязычие корейской литературы, функция текста в корейской культуре.

ON THE ISSUE OF HISTORY OF KOREAN TRADITIONAL LITERATURE PERIODIZATION

A. A. Guryeva

St.Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St.Petersburg, 199034, Russian Federation

The paper deals with the issue of Korean traditional literature periodization. Following the common approach that history of Korean literature periods coincides with periods of Korean history (the approach shared and generally explained by Russian scholars), the author makes an attempt to develop this point of view by analyzing the periodization of Korean literature in relation with its principal specific traits. The following traits are chosen for analysis. 1. The dual-language character of Korean literature using the Korean language as well as in the Korean version of Classical Chinese (hanmun) and therefore represented by two major groups of literature. The hierarchy in these two groups depending on the historical periods is the first aspect traced in the paper. 2. The idea of a text being a sacred tool of positive influence on the Universe, which may be found from the ancient times up to today. In each period of time this function of the text is understood as specifically affecting such factors as spheres of texts dissemination, a place of literature texts in the culture of each period etc. As both traits relate to chronological issues, specifics of each period of Korean literature development are considered through these lenses. Refs 16.

Keywords: Korean traditional literature, literature periodization, dual-language character of Korean literature, function of text in Korean culture.

* Работа выполнена по гранту 2.38.44.2011 «Сравнительные исследования парадигм художественно-литературных доминант стран Азии и Африки (диахронический аспект)».

Как правило, в мировом корееведении используется принцип деления литературы на традиционную (до XX в.), новую (первая половина XX в.) и современную литературу (начиная со второй половины XX в., после освобождения страны от японского колониального режима в 1945 г.). Периодизация традиционной литературы осуществляется в соответствии с историческими периодами, выделяемыми по принципу правления той или иной династии и в отношении которых в отечественной науке в целом достигнуто согласие. Такой принцип следует традиции корейского литературоведения и основывается на том, что формирование и развитие тех или иных явлений литературы связано с особенностями соответствующего исторического периода.

В отечественном корееведении вопросу периодизации литературного процесса посвящена статья М. И. Никитиной и А. Ф. Троцевич «Периодизация средневековой корейской литературы». В ней авторы предложили подход к делению на периоды, в основе которого лежат особенности изображения человека [1]. Еще один пример периодизации литературного процесса в Корее — энциклопедический труд «История всемирной литературы», в котором литература всех представленных в нем народов разделена по векам [2]. В своем труде «История корейской литературы до XX века» (2004) А. Ф. Троцевич специально останавливается на проблеме периодизации. Для своей монографии она использует «династийный» принцип, обосновывая это тем, что «в Корее воцарение новой династии всегда было связано с периодом смут и перемен в духовной жизни страны. Литература <...> жила в русле этих перемен, а подчас и предвосхищала их» [3, с. 3]. Соответственно, в «Истории...» рассмотрение каждого периода вписано в исторический фон эпохи.

В развитие данной точки зрения в статье будет сделана попытка рассмотреть периодизацию корейской традиционной литературы в связи с ее характерными особенностями. В качестве таковых мы выделили особенности, которые представляются нам основополагающими для корейской литературы:

1. Двужычие корейской литературы. На протяжении веков в корейской литературе формируются два обширных пласта литературы: литература на китайском языке (*ханмуне* *한문* — кореизированном варианте китайского литературного языка) и литература на родном языке. Каждому из корпусов текстов свойственны свои законы, своя сфера функционирования. В историческом плане между литературой на китайском и литературой на родном языке можно обнаружить определенную иерархию, которая может меняться с соответствием с периодами развития литературы. Подробнее эта тема будет рассмотрена ниже.

2. Свойственные корейской культуре представления о тексте как сакральном инструменте воздействия на мир¹ (например, текст может поддерживать или корректировать состояние Космоса). Однако в различные исторические периоды эта функция текста представлена в литературе по-разному. Соответственно, можно сказать, что с данной особенностью связаны и такие более частные факторы, как сфера бытования текстов, место текстов в культуре каждой эпохи, которые также могут служить принципу периодизации литературного процесса.

Обе указанные особенности сопряжены с рассматриваемой в статье хронологической проблематикой. Данная работа представляет собой попытку проследить

¹ Эти представления детально описаны в [4].

характерные черты каждого периода развития корейской традиционной литературы через призму этих факторов. В соответствии с выбранным нами подходом будет отдельно рассматриваться каждый исторический период.

1. Ранний период — период Трех государств (57 г. до н. э. — 918) и Объединенного Силла (668–918)

Оба названные выше фактора влияют на особенности корейской литературы, начиная с раннего этапа ее развития. От этого периода сохранилось сравнительно мало текстов. Большинство из них известно по более поздним источникам, в состав которых они вошли, или только по названиям.

Насколько можно судить по дошедшим до наших дней образцам, в центре внимания текстов раннего периода оказывается тема устройства общества и фигура правителя — человека, способствующего этому устройению. Эта тема развивается в эпических сочинениях, повествующих о происхождении государств: как показала А. Ф. Троцевич, на первый план в них выдвигается фигура основателя, который призван организовать неустроенный народ [3, с. 12]. Та же тема является основой конфуцианской биографии, предлагающей модель образцовой личности. Традиция этого жанра утверждается в первые века нашей эры. К этому типу сочинения относится самый древний из дошедших до нас в оригинале текст (414 г.) — высеченные на стеле сведения о государе Когурё Квангэтхо-ване (廣開土王陵碑) (391–412).

Сохранившиеся от раннего периода поэтические тексты на корейском языке занимают схожими вопросами: поэзия оказывается введенной в государственный ритуал с первых веков ее зарождения.

По мере того, как происходит процесс объединения страны под властью одного государства (VII в.), в литературе вырабатывается модель взаимодействия человека и общества. Социально значимое лицо (герой первых веков н. э.) по-прежнему в центре — развивается идея его связи с социумом. Как показывает М. И. Никитина, в литературе Объединенного Силла оно мыслится тождественным обществу и Космосу в целом. В связи с этими представлениями формируется понятие «облика» (совокупность внешних, нравственных характеристик личности и ее взаимосвязей) социально значимого лица как воплощающего ситуацию в государстве и мир в целом, а текст, воспроизводящий в слове этот облик, способен воздействовать на его состояние [4, с. 12–13]. С организацией, поставившей кадры государственному аппарату (так называемые *хвараны* 花郎 — «юноши-цветы»), связано развитие литературы на родном языке², а именно поэзии *хянга* 향가 鄉歌 в которой сформировалось и получило выражение: описанное выше миропонимание (авторами значительного количества *хянга* были *хвараны*). Акт сочинения текста представлен как ритуальное действие: текст способен образумить разбойников, отогнать от дома духа болезни, скорректировать поведение государя [4, с. 12–13].

Соответственно, древние представления о возможностях текста воздействовать на мир вписываются в мировоззренческую систему, обеспечивавшую функ-

² Следует отметить, что именно в этот период разрабатываются системы для записи текстов на родном языке, объединенные названием *иду* (吏讀 «чиновничье письмо»). Разработка *иду* приписывается Соль Чхону 薛聰 (660–730). В основе *иду* лежит китайская иероглифика, при этом используется как лексическое значение иероглифов, так их звучание.

ционирование общества. В рамках этой системы регулируются взаимоотношения в социуме между «старшим и «младшим», понимавшиеся как основа благополучия общества. Именно в связи с этими взаимоотношениями выделяется особая роль текста, при помощи которого младший мог закрепить идеальное состояние облика или скорректировать его в случае необходимости. При этом в качестве старшего мог выступать наставник, государь и даже Будда. Многие образцы *хянга* введены в прозаическое обрамление, в частности, сообщающее об истории их создания. Согласно этим повествованиям способность сочинять *хянга* высоко ценилась правителями, по заказу которых могли быть сложены.

Поэзия на родном языке, таким образом, служит ритуальной поддержкой государству. В сохранившихся текстах раннего периода развития корейской литературы эта функция текста представлена как основная. Идея связи между созданием текста и его воздействием на мир часто является ключом к пониманию не только самого стихотворения, но и его прозаического обрамления.

В прозаических обрамлениях *хянга* приведены также сведения об их сочинителях — *хваранах*. Примечательно отличие таких историй, связанных с местной традицией, от сложившейся в китайской традиции конфуцианской биографии. Притом что эти жизнеописания поэтов сохранились в более поздней записи на *ханмуне*, они построены иначе — словно диптих, в котором структурообразующую роль играет поэтический текст [5, с. 20]. Центральная фигура истории представлена в двух планах — в контексте взаимоотношений с учениками (этим взаимоотношениям здесь отводится особое место) и в связи с поэтическим текстом, который выступает как инструмент урегулирования описываемой в истории проблемы.

Если сохранившиеся тексты на корейском языке были призваны обеспечить государственный ритуал, вырабатывали собственные модели, литература на *ханмуне* периода Объединенного Силла сопряжена с процессом развития традиций изящного слова. Так, к изящной словесности относится сюжетная проза раннего периода, дошедшая до наших дней преимущественно в записях историков последующей эпохи. К этому периоду относится и развитие поэзии на китайском языке, появление ряда имен поэтов, сочинявших тексты по правилам китайского стихосложения в соответствующих жанрах. Примечательно, что поэзия на *ханмуне* также обращается к проблематике поддержания государственных устоев. Поэт IX в. Чхе Чхивон 崔致遠 (857–?), который входит в число знаменитых литераторов не только Кореи, но и Китая, где он учился и много лет служил, посвящает отдельный цикл типам личности, которые являются опорой государства (государственный деятель, стрелок, поэт и каллиграф) [6, с. 144]. В поэзии на китайском языке выявляется схожее восприятие функции текста, что и в поэзии на родном языке. Существует и пример того, что поэтический текст мог служить своего рода ритуальным актом, направленным на установлении гармонии в отношениях двух государств, — это преподнесенное корейской государыней императору государства Тан стихотворение, которое она вышила на куске шелка [3, с. 36]. Владение изящным словом, сочинение произведений «высокой» литературы понималось как знак цивилизованности. Соответственно, в действиях государыни можно усмотреть желание продемонстрировать умение слагать стихи и тем самым представить свое государство на достойном уровне.

Подводя итоги, можно сказать, что в рассматриваемый период тексты на родном языке обслуживали государственный ритуал, понимание их функции как сакраль-

ной является смыслообразующим элементом. Они сопряжены с мировоззренческой системой, сложившейся в лоне корейской культуры. Литература же на *ханмуне* представляет изящную словесность. Она формируется преимущественно на основе китайской традиции, заимствуя как формальные, так и художественные особенности.

При этом отношение к тексту как к источнику благотворного влияния на мир прослеживается в обоих типах литературы. Различие между двумя группами текстов закреплялось терминологически: корейская ритуальная поэзия носила название «песен родной стороны» *хянга* 鄉歌 в противовес *танси* 唐詩 («поэзия государства Тан») — группе текстов, написанных на китайском языке.

Однако в период Объединенного Силла закладываются основы для определенного доминирования китайской традиции в последующую эпоху: талантливые молодые люди, будущая интеллектуальная элита, отправлялись на обучение в Китай, воспринимая и перенимая китайскую традицию, в частности традицию изящного слова.

2. Эпоха Корё (918–1392)

В последующую эпоху Корё происходит расцвет литературы на китайском языке, и литература на родном языке отходит «в тень». Постепенное смещение фокуса на «китайское» приводит к многообразию заимствованных из китайской традиции явлений. Например, на основе классической биографии развивается такой тип произведений, как «псевдобιοграфия» — аллегорические тексты, в которых с соблюдением структуры биографии в ее традиционном виде описывается история определенного персонажа не из мира людей. Корейские авторы создали биографии вина, денег, бамбука. Развивая таким образом возможности жанра, авторы корейских псевдобιοграфий опирались на опыт китайских литераторов, создавших этот новый тип текстов [3, с. 90].

Еще один пример обращения к китайской модели — литература *пхэсоль* (胙설 稗說 «пустяковые речения») — жанр, включающий в себя тексты разного типа: очерк, анекдот, воспоминание, рассуждение о поэзии и др. Многие из авторов *пхэсоль* исходят из стремления сохранить для потомков тексты, дошедшие из прошлой эпохи или современные им. *Пхэсоль*, посвященные поэзии, представляют собой наиболее ранние сохранившиеся до сего дня примеры аналитического подхода к тексту, восприятия текста как объекта комментирования. Соответственно, можно предположить, что рассуждения о поэзии являются первыми сохранившимися литературоведческими опытами.

Развитие литературы на китайском языке проявляется и в создании в эпоху Корё исторических и агиографических сочинений (от подобных памятников предыдущей эпохи остались только названия). Будучи написанными на китайском языке, эти сочинения во многом обнаруживают «корейский» подход их авторов. Так, «Исторические записи Трех государств» (三國史記 *Самгук саги*, 1145), написанные по образцу «Исторических записей» Сыма Цяня (145?–86? до н. э.), — это, в частности, попытка их составителя Ким Бусика 金富軾 (1075–1151) представить корейское государство как имеющее чудесное происхождение и поддержанное небесным мандатом. В своем труде Ким Бусик также касается вопроса функции текста, отмечая, что сочинения должны иметь назидательную функцию. Такое видение соответствует сложившейся корейской традиции восприятия текста.

«Местный элемент» прослеживается в литературе на *ханмуне* на различных уровнях. Так, в глубинном слое повествований, которые вошли в состав написанных на китайском языке исторических сочинений, можно обнаружить следы ритуальных текстов. К таковым относятся, например, тексты буддийского характера из исторического сочинения монаха Ирёна 一然 (1206–1289) «События, опущенные в “Исторических событиях Трех государств”» 三國遺事 (1285). Такие тексты дают пример характерного и для корейской культуры наложения буддийского учения на местную традицию, использования буддизмом элементов местных верований [7, с. 10].

Эпоха Корё — период расцвета поэзии на *ханмуне*. До наших дней дошло множество имен авторов и сборников стихотворений. Существовали творческие объединения литераторов, в которые могли входить представители нескольких поколений интеллектуальной элиты страны. Притом что деятельность таких обществ ассоциировалась с вольным образом жизни, многие из их членов были видными государственными деятелями. Творчество некоторых из них отличает широкий тематический диапазон (например, Ли Кюбо 李奎報 (1169–1241)). Как правило, из-под кисти мастеров слова выходили произведения различных жанров, как поэтических, так и прозаических. Это связано с четким размежеванием сфер использования двух языков. За произведениями на *ханмуне* закрепляется роль «изящной литературы», к тому же *ханмун* становится языком официальной государственной сферы.

В литературе на родном языке наблюдаются определенные изменения. В поэтических произведениях, объединенных названием Песни эпохи Корё (高麗歌謠 *Корё каё*), модели, которые в предыдущую эпоху использовались для ритуальной поддержки государства, могут использоваться для описания личного. Новой для поэтических текстов на корейском языке становится любовная тематика. Вместо социально значимого лица — центральной фигуры раннего периода — на первый план в текстах выступает возлюбленный лирической героини, большинство стихотворений написано от имени женщины. Вместе с тем ритуальное назначение текстов сохраняется: многие *Корё каё* направлены на укрепление связи между мужчиной и женщиной, которому способствуют сакральные возможности текста. Совместное же существование мужского и женского начал поддерживает жизнедеятельность космоса [4, с. 273].

Ряд текстов обнаруживает связь с так называемыми весенними ритуалами, направленными на поддержание плодородия [3, с. 100]. Вместе с ритуальными моделями тема частной жизни человека воспринимает и отношение к тексту как к инструменту воздействия на мир. Это представление ложится в основу новых приемов, таких как, например, включение в текст архаичных мифологических элементов. На них строится идея закрепления связей между лирической героиней и ее любимым при помощи особого изображения реальности в тексте стихотворения [4, с. 242].

Примечательно, что разница между языком произведений в литературе на корейском языке и литературе на *ханмуне* повлияла на формирование различий в подходе к предмету изображения и подаче материала. В пользу данного утверждения говорит факт сочинения одним и тем же человеком в одно и то же время по одному и тому же поводу двух параллельных текстов на двух разных языках. Как повествуют исторические записи, в 1120 г. государь Ечжон (1106–1122) посвятил известному из истории героическому подвигу двух военачальников два стихотворения: на китайском языке и на корейском. При их сопоставлении становится очевидным

принципиальное различие в подаче одной и той же темы: текст на китайском изобилует подробностями, описывающими произошедшее событие; текст на корейском не касается обстоятельств происшедшего, но написан в соответствии с ритуальной традицией предшествующей эпохи, согласно ее требованиям, в нем акцентируется влияние события на установление порядка в государстве. Развитию темы служат различные системы образов [4, с. 242].

Постепенно в литературе эпохи Корё зарождаются формы, которые лягут в основу жанров на родном языке в последующую эпоху. Так, по мнению ряда исследователей, один из наиболее популярных поэтических жанров на родном языке эпохи Чосон (1392–1897) — *каса* 歌辭 восходит к корнями к многострочным стихотворениям Корё (песням эпохи Корё, буддийским песням *помпхэ* 梵唄 или объемным образцам поэзии на *ханмуне*) [см., в частности: 8].

Упомянутые явления обозначают переход к последующему периоду — эпохе Чосон, на протяжении которой они получают развитие, в частности, в связи с обстоятельствами времени.

Как можно видеть из приведенных примеров, в эпоху Корё закрепляется место каждого типа литературы в системе словесности. Так, государственная сфера постепенно оказывается в ведении литературы на *ханмуне*. Литература на китайском языке — прежде всего официальная литература. Литература же на корейском языке со временем выходит за пределы государственного ритуала и начинает соотноситься со сферой частной жизни человека. Между тем родной язык и традиционная связь с ритуалом обуславливают большую «укорененность» текстов в лоне родной культуры, влияние фольклорных текстов. Эти процессы составляют основные особенности литературы эпохи Корё. В то же время определенные черты закладывают основы для новых тенденций, которые будут характеризовать следующий этап развития корейской литературы.

3. Эпоха Чосон (1392–1897)

В первое столетие эпохи Чосон (1392–1897) при государе Сечжоне (1397–1450; гг. правления 1418–1450) была изобретена корейская письменность *хангыль* 한글. Основной целью ее создания было упорядочивание чтения китайских иероглифов, что соответствовало языковой политике Сечжона, [9, с. 141–142]. Кроме того, в разработке системы письменности — инструмента для записи текстов — можно усмотреть попытку оказать ритуальную поддержку новой династии.

Новый алфавит используется для распространения конфуцианского канона в переводе на корейский язык среди широких слоев населения. При помощи *хангыля* записываются также собственно корейские произведения конфуцианского характера. На корейском языке была написана ода, восхваляющая правящую династию, появляются панегирические жанры на родном языке (讚歌 찬가 *чанга*, 頌歌 송가 *сонга*). Об активном внедрении *хангыля* как о политике государя говорит и тот факт, что автором одного из произведений на родном языке выступает сам правитель³.

³ История Дальнего Востока знает несколько примеров значительного влияния личности правителя на развитие литературы. Один из них — период правления Цянлуна (прав. Цин в 1736–1795), рассматривается в [10].

Активное развитие литературы на родном языке проявляется и в формировании новых поэтических жанров, которые в дальнейшем приобретут широкую популярность: небольшие стихотворения *сичжо* 시조 時調, поэмы-каса 가사 歌辭. Смена династий способствовала развитию в литературе темы верности своим убеждениям, нерушимости связей между старшим и младшим — теме, которая традиционно рассматривалась в литературной традиции на родном языке [11]. Тем не менее поэзия на родном языке активно воспринимает принципы китайской образности. Использование китайской образности, обращение к китайским именам или аллюзии на события китайской истории как к знаку определенной ситуации становятся распространенным художественным приемом. Различие наблюдается и в системе образов, обозначенных словами китайского происхождения и обозначенных исконно корейскими словами. М. И. Никитиной было произведено сравнение двух типов образов из поэзии *сичжо* 時調 XVI–XIX вв., которое показало, что «китайские» и «корейские» образы ведут себя в тексте по-разному, встречаются в разном лексическом окружении⁴.

В поэзии на корейском языке формируется целое пейзажное направление — «поэзия рек и озер». В текстах этого направления проявляется восходящее к древним корейским представлениям понимание пейзажа как воплощения состояния облика старшего. В свою очередь, поэтический текст нередко направлен на его поддержание, на укрепление связей подданного и государя, защиту старшего от недостойного окружения или даже от старости — список примеров, раскрывающих восходящее к древности восприятие текста как источника благотворного влияния на действительность, можно продолжать⁵.

Отдельного внимания заслуживает процесс постепенной замены корейских понятий китайскими, получивший развитие в эпоху Чосон. Он может проявляться в наделении новым значением тех или иных элементов: например, в поэзии на родном языке раннего периода важное место занимало хвойное дерево (кедр), которое символизировало «старшего», в то же время в поэзии эпохи Чосон в жанре *сичжо* кедр исчезает, появляется сосна как символ «младшего». Кроме того, в текст включаются понятия, связанные с китайской традицией, например преданность *чхун* 충 [11]. Распространенным приемом становится включение в сочинение китайских имен и названий, которые вызывают ассоциации с определенной ситуацией, а также цитат из стихотворений китайских авторов.

На восприятии произведений, написанных на родном языке, сказались отношение к корейской письменности как к низкой, как письменности для простолюдинов, особенно развившееся после гонения на корейский алфавит (XVI в.)⁶. *Хангыль* стали называть «вульгарным письмом», «женским письмом». Соответственно, считалось, что достойнее сочинить произведение на китайском языке, престижнее обладать книгой, написанной по-китайски.

⁴ Подробнее см.: [12].

⁵ Примечательно, что в Корее восходящее к архаичному слою культуры восприятие роли слова не оформилось в какое-либо конкретное течение, как это произошло, например, в китайской литературе: фу гу — движение за возвращение к древности. Один из примеров влияния взглядов последователей движения на изображение событий в стране в литературе — популярный сюжет об отношении танского правителя Сюань-цзуна и наложницы Ян Гуй-Фэй. Особенности его осмысления в контексте представлений о ритуальном назначении текста посвящена статья [13].

⁶ Подробнее о периодах восприятия корейского алфавита см.: [9, с. 332].

При этом в процессе развития корейской поэзии на родном языке появились произведения, которые со временем были признаны шедеврами. Их авторы: Чон Чхоль 鄭澈 (1536–1593), Юн Сондо 尹善道 (1587–1671), Пак Илло 朴仁老 (1561–1642) — писали как по-корейски, так и по-китайски, но вошли в историю как крупнейшие мастера словесности в первую очередь благодаря творчеству на родном языке. Эту тему обсуждал в своем эссе выдающийся литератор XVII в. Ким Манчжун 金萬重 (1637–1692) [14].

В поэзии Позднего Чосон (приблизительно XVIII–XIX вв.) литературные жанры на родном языке, которые традиционно считались «высокими» (*сичжо*, *каса*), вышли в широкие читательские слои, что повлекло за собой изменения в области тематики, метрики, образности. Одним из следствий расширения читательской аудитории стало вовлечение в сферу поэзии на корейском языке повседневных сцен, картинок из городского и сельского быта. Все больше поэтических произведений относятся к числу анонимных.

В поэзии на корейском языке формируются тексты «нового типа» (например, «длинные *сичжо*» или «музыкальные *каса*»), отличающиеся от классических и по форме (метрически), и по содержанию (расширение тематического диапазона). Следует отметить определенный процесс изменения китайской системы образности, нетипичное употребление метафор и т. д. Китайские персонажи, которые традиционно включаются в текст как знак определенной ситуации или воплощение тех или иных качеств, часто представлены в тексте нехарактерно для прежних периодов. Новые тексты оказываются между классической литературной и фольклорной традициями, испытывают заметное влияние народной песни.

В XVIII в. появляется музыкально-драматический жанр *пхансори*, на родном языке. Отличительной чертой *пхансори* является исполнение одним актером, представляющим вниманию зрителей развернутую сцену, в которой может быть несколько персонажей. Сюжетной основой этих песенных сказов служат популярные сюжеты народного творчества. Примечательно, что многие сюжеты, которые сначала распространялись как *пхансори* в исполнении бродячих актеров, легли затем в основу повестей *чон* на корейском языке. В XIX в. *пхансори* входит в литературу как часть творчества литераторов, например Син Чехё 申在孝 (1812–1884) [3, с. 234].

Развитие в эпоху Чосон получает и литература на *ханмуне*, которая обращается к новым жанрам. Нестабильная ситуация в стране сказалась и на тематике текстов. Многие литераторы эпохи Чосон были активными участниками политических событий и пострадали за свою позицию — оказывались в ссылке, некоторые лишались жизни. Как и в эпоху Корё, поэзию на китайском языке отличает большое разнообразие тем — от патриотической темы до любовной лирики. Политическая тема также получает развитие: в творчестве на *ханмуне* часто выражается отношение поэтов к происходящему в стране. Одним из распространенных приемов является иносказание — включенные в текст символы, аллюзии на определенные события китайской истории открывают сведущему читателю критическую позицию автора.

Одним из выдающихся поэтов, сочинявших на китайском языке в период Позднего Чосон, можно назвать Ким Сакката 金說葛 (1801–1863). Его творчество отличается «словесная игра», когда стихотворения строятся на нетипичном обыгрывании китайского знака. Иногда понимание стихотворения возможно только при прочтении

иероглифов в корейском переводе [3, с. 215–217]. Такое вольное обращение с иероглифом не соответствует правилам китайского стихосложения, выходит за рамки литературной традиции.

Тема выбора пути: служение государству или отказ от активной социальной позиции и уход на лоно природы — важна и для прозы на *ханмуне*. В качестве примера можно привести произведения Ким Сисыпа 金時習 (1451–1493), в которых буддийский взгляд автора, в свое время оставившего службу в знак протеста против действий «недостойного» правителя, получил выражение в представлении о том, что истинная реальность находится за пределами профанического мира. Все произведения, которые по форме можно отнести к развлекательной прозе, заканчиваются уходом главного героя из мира людей. Обращение прозаических произведений к теме смысла жизни — своего рода реакция на социальные потрясения, которыми ознаменовалась эпоха Чосон.

Размышляя о проблемах общества, авторы используют разные формы. Среди произведений, посвященных этой теме, на протяжении эпохи Чосон можно выделить аллегорию, имеющую структуру исторического сочинения, социальную утопию, неофициальную биографию.

Выражая свою точку зрения, авторы ссылаются на события из истории, которые могут послужить аргументом в пользу их позиции. Примером могут служить сочинения Лим Че 林悌 (1549–1587), помеченные даосским мироощущением автора. Размышлению на тему роли человека в нестабильном мире посвящены произведения, в которых действующими лицами выступают, в частности, знаменитые исторические личности. Лим Че обращается к событиям как китайской, так и корейской истории.

В эпоху Чосон активно развивается проза *ихэсоль*, расцвет которой приходится на XVI–XVII вв. Героями *ихэсоль*, наряду с вымышленными персонажами, часто выступают реальные исторические фигуры [3, с. 140]. Появляются развернутые повествования, посвященные судьбам, героев которые оказались в сложных обстоятельствах в связи с событиями в стране (правление жестокого государя, нападение маньчжуров).

Особое явление в литературе эпохи Чосон представляет собой роман. Появление романа в корейской литературе связано с именем Ким Манчжуна — ведущего литератора XVII в., сочинявшего также поэзию и прозу малых форм. Два написанных Ким Манчжуном романа (один на корейском языке, второй на китайском) принадлежат к двум разным типам: «социальный роман» и «роман-сон», которые впоследствии лягут в основу развития этого вида литературы в корейской прозе.

Два типа романа занимают «вопросом социальной гармонии и местом человека в мире» [15, с. 167–168]: в «социальном романе» на первое место выдвигаются проблемы семьи и общества, в «романах-снах» развивается мысль об иллюзорности земной жизни человека и его мирских устремлений.

Соответственно двум типам романа формируется и два типа героев. В первом случае — герой, в любых обстоятельствах сохраняющий причастность образцу, заданному конфуцианской традицией; во втором — обращенный в свой внутренний мир [15, с. 167–168]. Так, в двух типах романа рассматривается два типа жизненного пути личности: жизнь в обществе, государственная служба или отказ от карьерных устремлений, путь самосовершенствования.

К характерным чертам развития литературы Позднего Чосон можно отнести образование новых форм в рамках традиционных жанров [3, с. 209]. Наглядным примером служит формирование популярной прозы на родном языке — повести *чон* 傳, в которой прослеживается структура классической конфуцианской биографии. Произведения, написанные в этом жанре, можно разделить на два основных типа в соответствии с представленными в них типами героев — «социальных» и «асоциальных» [16, с. 121]. Таким образом, проза по-прежнему предлагает читателю две модели поведения как два основных варианта жизненного пути.

Как следует из рассмотренных выше примеров, в отличие от предыдущей эпохи в прозе эпохи Чосон появляются произведения на родном языке. В определенном смысле в прозе объединяются две традиции: и романы, и повести сочиняются как на китайском, так и на корейском языках.

В XIX в. развивается новый вид литературы — драма на китайском языке. Примечательно, что сюжетную основу драма может заимствовать как из китайской литературной традиции, так и из литературы на родном языке [3, с. 237].

В целом отличительной чертой литературы эпохи Чосон можно назвать взаимопроникновение традиций литературы на родном языке и на *ханмуне*. Многие авторы пишут на обоих языках. Несмотря на сохранение сложившегося в эпоху Корё понимания роли каждого из типов литератур, и литература на китайском языке, и литература на корейском языке оказываются охваченными сходными процессами, некоторые из которых становятся предвестниками перехода литературы от традиционной к новой, формирования течений, которые получают развитие уже в литературе современной.

* * *

Выше были рассмотрены отличительные черты литературы в соответствии с историческими периодами, которые служат основанием для выделения периодов в истории литературных процессов: раннего периода — периода Трех государств (57 г. до н. э. — 918) и Объединенного Силла (668–918) эпохи Корё (918–1392), эпохи Чосон (1392–1897).

Подводя итог сказанному, можно отметить, что рассмотрение периодизации корейской литературы в связи с двумя важными ее особенностями показало обоснованность деления корейской литературы на периоды, соответствующие периодам историческим. Крупные исторические события не происходят спонтанно, являясь частью постепенного процесса изменения общества. В свою очередь, этот процесс находит выражение в особенностях литературы, тесная связь которой с жизнью общества обусловлена спецификой характерных для корейской культуры представлений. С нашей точки зрения, ранее предложенный отечественными исследователями подход, исходящий из принципов изображения человека, также не противоречит династийному принципу, по крайней мере применительно к корейской литературе. Как было показано, мир человека в пространстве литературы формируется не в отрыве от обстоятельств каждого исторического периода.

Литература

1. Никитина М. И., Троцевич А. Ф. Периодизация средневековой корейской литературы // Народы Азии и Африки. № 1. С. 106–118.
2. История Всемирной Литературы. Т. 1–5. М., 1983–1985, 1987, 1988.
3. Троцевич А. Ф. История корейской традиционной литературы (до XX в.). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. 323 с.
4. Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М.: Наука, 1982. 328 с.
5. Никитина М. И. Миф о Женщине-Солнце и ее родителей и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран / сост. и ред. В. П. Никитин. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 560 с.
6. Жданова Л. В. Поэтическое творчество Чхве Чхивона. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. 304 с.
7. Троцевич А. Ф. Предисловие // История цветов. Корейская классическая проза: пер. с ханмуна / сост., вступ. ст. А. Троцевич; коммент. Д. Елисеева, Л. Меньшикова. Л.: Художественная литература, 1990. 656 с.
8. 류연석. 한국가사문학사. Лю Ёнсок. История литературы *каса*. Сеул: кукхак чарёвон, 1994. 539 с.
9. Концевич Л. Р. Мир «Хунмин чонгыма». М.: Первое марта, 2013. 586 с.
10. Митькина Е. И. Поэтический сборник цинского поэта Хуан Цзинжэня «Ляндансюань»: история создания // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 1. С. 83–89.
11. Никитина М. И. Сичжо и хянга. Проблемы взаимосвязи (на примере пейзажной поэзии) // Теория жанров литератур Востока. М.: Наука, 1985. С. 22–44.
12. Никитина М. И. Корейская поэзия XVI–XIX вв. в жанре сичжо. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. 312 с.
13. Сторожук А. Г. История Сюань-цзуна и Ян Гуй-фэй в танской литературе: выбор между долгом правителя и личным счастьем // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 168–173.
14. Троцевич А. Ф. Корейская документальная художественная проза супхиль — «Вслед за кистью» (краткий обзор) // Корея. Сборник статей «К восьмидесятилетию со дня рождения профессора М. Н. Пака». М.: Муравей, 1998. С. 357–362.
15. Троцевич А. Ф. Корейский средневековый роман. М.: Наука, 1986. 200 с.
16. Троцевич А. Ф. Корейская средневековая повесть. М.: Наука, 1975. 264 с.

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2013 г.

Контактная информация

Гурьева Анастасия Александровна — кандидат филологических наук, старший преподаватель;
nastyagur@hotmail.com

Guryeva Anastasia A. — Candidate of Philology, senior lecturer; nastyagur@hotmail.com

В. В. Емельянов

ГИМНЫ ЦАРЯМ I ДИНАСТИИ ИСИНА КАК ИСТОЧНИК ДАТИРОВКИ ШУМЕРСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ТЕКСТОВ¹

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

В статье идет речь о сравнении слов и выражений из царских гимнов I династии Исина с соответствующими словами и формулами недатированных литературных текстов на шумерском языке. Использование гипертекстовых связей между базами данных по шумерскому языку приводит к выводу, что такие тексты, как «Энки и устройство мира», «Человек и его бог», «Гимн Нунгаль», миф о потопе, содержат уникальные формулы, известные только из старовавилонских текстов. В ряде текстов содержится большое число аккадизмов в полной форме, встречающихся только с начала II тыс. до н.э. Примеры, которые цитируются в статье, показывают, что рассматриваемые тексты составлялись в начале Старовавилонского периода. Библиогр. 26 назв.

Ключевые слова: шумерология — шумерские литературные тексты, гимны царям Исина, датировка, базы данных, гипертекст.

FORMULA OF ISIN HYMNS AS THE SOURCE OF THE DATING OF SUMERIAN NARRATIVE COMPOSITIONS

V. V. Emelianov

St.Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St.Petersburg, 199034, Russian Federation

History of Assyriology can be divided into two broad ages. Period from 1857 to 1996 was a time of individual card-indexes, gradually developed into printed dictionaries. The situation changed drastically after the 43rd International Congress of Assyriologists held in July 1996, when M. Civil and his group from Chicago and Philadelphia announced the creation of a hypertext database on Sumerian literary texts. Later on, it was decided to cease production of the printed Sumerian dictionary and start with the electronic database that would provide the best opportunities for the analysis of cuneiform texts.

The paper deals with dated hymns of Isin dynasty compared to the expressions and words from undated Sumerian literary texts. The use of hypertext links between databases on the Sumerian language led us to conclusion that such texts as 'Enki and the World Order', 'Man and his God', 'Nungal Hymn', 'The Flood Story' contain in its structure original formula known only from the Old Babylonian texts. Then, there are many Akkadian loanwords in Sumerian preserved in literary texts in phonetic form of the beginning of the IInd millennium B.C. Examples quoted in the paper show that all the texts mentioned above were compiled at the beginning of Old Babylonian period. Refs 26.

Keywords: Sumerology, Sumerian Literary Texts, Royal Hymns to Isin kings, dating, databases, hypertext.

Историю ассириологии можно разделить на две большие эпохи. Период с 1857 по 1996 гг. был временем индивидуальных карточек, постепенно перераставших в печатные контекстные словари. Автографы клинописных текстов издавались в научных журналах. Лексика клинописных языков сперва переписывалась от руки

¹ Работа выполнена по гранту 2.38.44.2011 «Сравнительные исследования парадигм художественно-литературных доминант стран Азии и Африки (диахронический аспект)». Отдельные части этого текста читались в форме доклада на 57-м Международном конгрессе ассириологов в Риме (2011) и на Сергеевских чтениях по истории древнего мира (Москва, МГУ, 2011). Благодарю сотрудника университета им. Фридриха Шиллера (г. Йена) Илью Хаита за критическое чтение этого текста и дополнение к нему.

специалистами из разных стран, а затем разрозненные рукописные записи сводились в единый текст, поначалу также рукописный, который печатался как словарь. Впоследствии печать рукописи сменилась печатью наборного шрифта. После Второй мировой войны словари лексем постепенно превращались в словари контекстов. Исследователи испытывали большие трудности при комментировании издаваемого или переводимого ими текста, поскольку необходимые параллельные тексты не всегда можно было найти в библиотеках, а тома контекстных словарей выходили очень медленно. Когда же они появлялись, то оказывалось, что в них не учтены вышедшие за последние годы публикации текстов. В результате учет всех публикаций по изучаемым источникам требовал напряжения всех сил исследователя, и эти силы уходили в первую очередь на создание собственной картотеки, которая при случае добавлялась в новые тома контекстных словарей. При таких возможностях замедлялась самая главная часть научной работы — собственно исследование. Ученый гордился своим собранием, но не мог всесторонне обследовать его.

Ситуация кардинально изменилась после того, как в июле 1996 г. на 43-м Международном конгрессе ассириологов в Праге группа М. Сивилия, в которую входили специалисты из Чикаго и Филадельфии, объявила о создании гипертекстовой базы данных по шумерским литературным текстам. Было решено прекратить выпуск печатного контекстного словаря шумерского языка и перейти к электронной базе данных, которая давала бы широчайшие возможности для анализа клинописных текстов. Предусматривалось установление связей между леммой, ее грамматическими формами, ее контекстами и встречаемостью в нелитературной части шумерского корпуса памятников [1]². Из этого первоначального проекта одна за другой возникли базы данных по шумерским и аккадским хозяйственным текстам, шумерским царским надписям, шумеро-аккадским лексическим текстам (силлабариям). Были опубликованы списки знаков для каждой эпохи в развитии клинописи. С середины 2000-х годов появились и электронные публикации важнейших журнальных статей по ассириологии в базах Academia.edu и JSTOR. На сегодняшний день многие клинописные документы могут быть изучены по своей сетевой фотографии и по транслитерации и затем переведены с помощью существующих в сети словарей клинописных языков. Новая научная литература постоянно добавляется в электронные базы, что позволяет им оставаться актуальными. Это делает сбор материала по научной теме гораздо более быстрым, чем прежде, и самое главное — позволяет уделять исследованию больше времени, чем сбору материала.

Ассириологическое сообщество оценило преимущества электронного изучения клинописных текстов в недавно вышедшем сборнике «Analyzing Literary Sumerian: Corpus-based Approaches». Авторы статей сборника показали, что базы данных позволяют успешно исследовать семантические поля отдельных лексем, проводить количественный анализ формул, изучать синтаксические связи глаголов, связи между тропами, заниматься анализом категорий мировоззрения [2]. Однако они не рассмотрели еще один аспект исследования, к которому мы теперь и перейдем.

Проблема датировки литературных текстов всегда была одной из сложнейших и трудноразрешимых в ассириологии. Один и тот же текст мог дойти в копиях разных эпох, а расстояние от времени сложения текста до времени его записи зачастую

² Еще раньше (1984, 1990) на эту же тему был прочитан ряд докладов Дж. Буччелати (устное сообщение И. Хаита).

составляет половину тысячелетия и более того [3, р. 19–42, 137–150]. До появления электронных баз данных существовали следующие основные методы датировки клинописных литературных текстов:

1. Палеографический. Учитывались археологический слой, в котором найдена табличка, время изготовления таблички, близость письма к рисунку или, напротив, к абстрактному знаку, последовательность расположения знаков в строке.

2. Грамматический. Для более ранних текстов характерно отсутствие на письме некоторых грамматических показателей и грамматическая самостоятельность, для более поздних — выписывание всех показателей и влияние соседних языков на структуру предложения.

3. Историко-фактологический. Упоминания имен, событий, битв, народов, небесных явлений (преимущественно затмений), фиксируемых лишь для данного исторического периода.

4. Стилистический. Признаки стиля определенной эпохи или имитации этого стиля (что выдает подновление либо подделку)³.

Электронные базы данных позволяют существенно улучшить эти методологии путем гипертекстовой перекрестной проверки лексем и формул источника. Так, если в электронном словаре шумерского языка возле каждой лексемы указана дата ее первого употребления с точностью до эпохи месопотамской истории [5]⁴, то можно проверить эту датировку несколькими способами: а) по базе данных хозяйственных текстов, в конце которых во многих случаях присутствуют датировочные формулы (X год правления царя такого-то, месяц такой-то) [6]; б) по базе шумерских царских надписей, создававшихся в годы правления определенных царей в определенное время [7]. Первый случай употребления клинописного знака также определяется по электронной публикации списка знаков [8].

Если в нашем распоряжении есть такие точные базы по нелитературным текстам, то следующим шагом будет попытка датировать литературные тексты, опираясь на данные всех остальных. В нашем распоряжении электронный корпус памятников словесности, созданной на шумерском языке в период с XXII по XVIII в. до н. э. [9]. Он предусматривает следующие связи между семантическими объектами: лексема — датировка — число контекстов — грамматические варианты — употребление в лексических текстах — употребление в хозяйственных текстах — аккадские эквиваленты — употребление в литературных текстах.

Запросив в базе число контекстов, можно автоматически получить список всех предложений с упоминанием данной лексемы, в числе которых будут и литературные источники. Кликнув далее на любую строку литературного источника, мы полу-

³ Эти методологии активно использовались в советской исторической науке, к концу 1980-х годов получившей серьезные результаты в области контент-анализа в результате компьютерной обработки текстов первыми ЭВМ [4].

⁴ Правда, есть в электронном словаре шумерского языка и ошибки, понятные любому специалисту. Так, лексемы надписей на цилиндрах Гудеа (XXII в. до н. э.) отнесены в нем к литературным текстам Старовавилонского периода (XX–XVI в.). Эта системная ошибка не может повлиять на методику датировки, поскольку каждый ассириолог знает время составления надписей Гудеа. Другая ошибка — отнесение к тому же Старовавилонскому периоду гимнов царям Ура. В этом случае данные палеографии (таблички с гимнами известны только в копиях начала II тыс.) предпочитают историческому содержанию и формульному составу самих текстов, явно имеющих более раннее происхождение.

чаем саму строку клинописного текста в транслитерации и ее перевод на английский язык. Через то же самое число контекстов можно попасть и в базу хозяйственных, и в базу лексических текстов.

Таким образом, устанавливается гипертекстовая связь между следующими основными базами данных:

- ePSD (контекстный словарь с указанием датировок для слов),
- ETCSL (корпус литературных текстов),
- CDLI (корпус хозяйственных текстов с указанием датировочных формул)⁵.

Установленная гипертекстовая связь позволяет выявить соотношение «слово — формула — текст — датировочная формула». Такая связь позволяет сопоставлять литературные тексты по следующим типам отношений:

1. Слово — слово.
2. Сюжет — сюжет.
3. Формула — формула.
4. Категория — категория.

Возможности электронных баз помогают сравнивать литературные тексты разных жанров, устанавливая корреляции между произведениями с неясной датировкой и царскими гимнами, привязанными к годам жизни определенного правителя. Здесь будут рассмотрены гипертекстовые отношения между гимнами богам и гимнами, составленными в честь царей I династии Исина (2003–1794 до н.э.). Общие слова и выражения сравниваемых текстов выделяются жирным шрифтом.

1. Слово — слово.

Шумер. *ruḫrum* < аккад. *ruḫrum* «собрание» [10]

Лексема *ruḫrum* является заимствованием из аккадского языка в полной форме. Известно, что в полной форме аккадизмы заимствуются шумерским языком только с саргоновского времени, а в массовом порядке — с III династии Ура. До этого времени их форма обязательно меняется [11].

Впервые в шумерское время аккадизм *ruḫrum* как замена *unken* встречается в гимнах *Šulgi* (B 226, C 57) [12; 13] и означает «собрание старейшин» либо «собрание чиновников, утвержденных царем». Никаких мифологических коннотаций заимствованного аккадского слова в шумерскую эпоху нет.

И только в тексте «Плач о разорении Шумера и Ура» *ruḫrum* стало означать «собрание богов» (364) [14]. Послешумерское время создания текста надежно подтверждается упоминанием в нем последнего царя III династии Ура Ибби-Суэна, которого в колодках уводят в Элам. В том же значении слово встречается и в мифе о потопе (IV 158), и в тексте «Смерть Гильгамеша» (7, 13, 30, 101, 123) [15; 16]. Речь идет о Совете под предводительством Ана, Энлиля, Энки и Нинхурсаг (см. связь последних двух текстов с плачем по Ниппуру эпохи Ишме-Дагана в разделе 3).

⁵ CDLI первоначально создавалась как корпус хозяйственных текстов, но эти рамки были уже давно и кардинально расширены; сейчас CDLI хранит информацию о текстах практически всех жанров, а также об объектах, не содержащих надписи.

Вывод 1

Если в шумерском литературном тексте вместо unken стоит ruhgun и это слово означает совет четырех богов — перед нами текст, составленный не ранее Старовавилонского периода⁶.

2. Сюжет — сюжет.

Поиск в ETCSL: ur₄, zal.

(a) «Энки и устройство мира» [17]⁷

62 a-a-gu₁₀ lugal an ki-ke₄

63 an ki-a ra ed₂ ma-ni-in-ak

64 pa₄-gu₁₀ lugal kur-kur-ra-ke₄

65 me mu-un-ur₄-ur₄ me šu-gu₁₀-še₃ mu-un-gar

66 E₂-kur-re e₂ ^dEn-lil₂-la₂-ta

67 Abzu Eredu-gu₁₀-še₃ nam-galam mu-de₆

Мой отец, царь Неба и Земли,
В Небе и на Земле все подобающее для меня вывел.
Мой старший брат, царь стран,
МЕ собрал, МЕ в руку мою вложил,
Из Экура, дома Энлиля,
В мой Абзу, в Эреду совершенные МЕ я внес.

251 a-a ^dEn-ki ^{id}₂Buranun-na nam-mi-in-/il₂\-a-ta

252 gud du₇-du₇-gim u₃-na mu-un-na-gub

253 giš₃ im-zi-zi du₁₀ im-nir-/re\

254 ^{id}₂Idigna a zal-le im-ma-/an\-[si]

Отец Энки, подняв глаза на Евфрат,
Подобно бодливому быку перед схваткой, встал он,
Член свой поднял, излил семя,
Прозрачной водой Тигр наполнил.

(b) Энки в гимне Urnirurta B [18]

6 a-a-zu an lugal en numun i-i ug₃ ki gar-gar-ra

7 me an ki sag-KEŠ₂-bi-še₃ ma-ra-an-sig₁₀ nun-bi-še₃ mu-un-il₂-en

8 ^{id}₂Idigna ^{id}₂Buranun ka ku₃-bi du₈-u₃ ni₃-giri₁₇-zal si-si

12... an lugal dingir-re-e-ne-ke₄ a₂-bi mu-e-da-ga-ga₂

⁶ И. Хаит предлагает формулировку «не позднее Старовавилонского периода». Отличие между формулировками весьма существенно. Автор статьи предполагает, что обсуждаемые тексты не могли появиться в шумерский период истории Месопотамии, т. е. до конца XXI в., и возникли только в начале аморейской эпохи (XX–XIX вв.), предшествующей державе Хаммурапи. И. Хаит считает, что они не могли появиться в более поздние периоды истории Месопотамии, начиная с эпохи касситов.

⁷ Здесь и далее транслитерации шумерских текстов приводятся без знака назализации. Все переводы принадлежат автору статьи.

Твой отец Ан, царь, владыка, устанавливающий исход семени людей,
Для хранения МЕ Неба-Земли тебя назначил, в ранг их повелителя тебя возвел,
Светлые уста Тигра и Евфрата отомкнуть, сверканием их наполнить...
Ан, царь богов, тебя научил.

13 ^dEn-lil₂-le mu mah sag-ku₃-gal₂ ni₂ gal gur₃-ru-ni
14 šu ma-ra-an-ba en ni₃-nam u₃-tud ^dEn-lil₂ ban₃-da-me-en
15 an ki-a dili-ni dingir-ra-am₃ dub-us₂-a-ni za-e-me-en

Энлил, высокое имя, горделивое и устрашающее,
Тебе даровал: ты — владыка, все порождающий, младший Энлил.
Ты — второй бог после него, единственного на Небе-Земле.

25 en mah an ki-a za₃ bi₂-dib mu-zu pa bi₂-ed₂
26 ^dEn-ki me a-na gal₂-la mu-u₈-ur₄-ur₄ abzu-še₃ mu-u₈-gar

Владыка высокий на Небе-Земле превосходит, имя твое сияет!
Энки все МЕ, сколько есть, собрал, в Абзу установил.

Вывод 2

В обоих случаях Энки считается сыном Ана и младшим братом Энлиля, получает от Ана и Энлиля МЕ, хранит их в Абзу и оплодотворяет реки, наполняя их прозрачной водой перед разливом. Поэтому у нас есть основания датировать время окончательного сложения и записи текста «Энки и устройство мира» эпохой правления Ур-Нинурты (1923–1896 гг).

3. Формула — формула.

Поиск в ETCSL: gur, me, šu-luh, ha-lam.

(a) Миф о потопе [15] I.

38 nam-lu₂-ulu₃-gu₁₀ **ha-lam**-ma-bi-a ga-ba-/ni-ib\-[gur?]
39 ^dNin-tu-ra ni₃-dim₂-dim₂-ma-gu₁₀ sig₁₀-[sig₁₀]-/bi\-[a] ga-ba-ni-ib-gi₄-gi₄
40 **ug₃ ki-ur₃-bi-ta ga-ba-ni-ib-gur-ru-ne**
41 iri^{ki}-me-a-bi he₂-em-mi-in-du₃ gissu-bi ni₂ ga-ba-ab-dub₂-bu
42 iri-me-a sig₄-bi ki ku₃-ga he₂-em-mi-in-šub
43 ki-eš-<bar>-me-a ki ku₃-ga he₂-em-mi-ni-ib-ri
44 KU₃? A ni₃ izi te-na si mi-ni-in-si-sa₂
45 **garza me mah šu mi-ni-ib-šu-du₇**
46 ki a im-ma-ab-du₁₁ silim ga-mu-ni-in-gar

38 «Уничтожение моего человечества [прекратить] я хочу!
39 Ради Нинту истребление тварей моих [прекратить] я хочу,
40 Людей из их землянок вернуть я хочу!
41 Пусть строятся города наши — под сенью их отдохнуть я хочу!
42 Пусть кирпич городов наших на священном месте укладывается!
43 Пусть святилища наши на священных местах возникают!

44 Священную воду, огонь загашающую, там я провел,
 45 Ритуалы и МЕ высокие совершенными сделал,
 46 Землю я оросил — благополучие я хочу установить!

(b) Смерть Гильгамеша (F 10–18) [16].

inim-zu har-ra-an di-id-bi-a a-na-am₃ me-a-bi
 giš^{er}in giš dili kur-bi ga-an-/e-de₃\
^dHu-wa-wa tir-bi-ta sag giš ra-ra-za
 na-ru₂-a ud ul-la₂-še₃ me-gub-bu-uš me-da u₄-še₃
 e₂ dingir-re-e-ne ki gar-ar-ra-a-ba
 Zi-u₄-su₃-ta¹-aš ki-tuš-bi-a sag im-ma-ni-/tig₄\
me ki-en-gi-ra-ke₄ ki u₄-ba ha-la-me-eš ud ul-li-še₃
a₂ ag₂-ga₂ bi-lu-da₁₀ kalam-ma-aš im-ta-/a²-ni
 šu /luh\ ka /luh\ X (X) /si mu-un-si-sa₂\-e

После того как все пути ты изведаль, кедр, ценное дерево, с гор его вывел, Хуваву в лесу его убил, установив на вечные времена, на постоянные МЕ стелу, на (вечные) дни — храмы богов, Зиусудры в его жилище ты достиг, МЕ Шумера, которые были забыты навсегда, советы, обряды в Страну вернул, обряды омовения рук, омовения уст в порядок привел...

(c) Плач по Ниппуру [19].

214 a₂-še me-ri-zu-a ki-en-gi ki-uri ki-bi gi₄-gi₄-da
 215 **ug₃ bir-a-bi gud₃-bi-še₃ gur-ru-dam** e-ne-eš im-mi-in-eš-am₃
 216 Ered^{ki} ša₃-bi geš^{tug}₂ i-i umuš zid hal-ha-la-da
 217 **garza mah-bi nu-ha-lam-me-da** inim-bi im-de₆-am₃

Они (Ан и Энлил) приказали (Ишме-Дагану): «Пусть Шумер и Аккад „вернутся на свои места“ под твою стопу, Дабы рассеянный народ в гнезда свои воротился!»
 Что сердце Эреду ниспошлет мудрость, чтобы истинные смыслы были определены,
 Его высокие обряды не будут забыты — слово об этом они принесли!

268 ni₃ babbar-bi sag₂ ba-ab-du₁₁-ga-ba sug-ge₄ ba-ab-gu₇-a
 269 ^dEn-lil₂ lugal kur-kur-ra-ke₄ ki-bi-še₃ in-gar-ra-am₃
 270 **nam-lu₂-ulu₃ gud₃ us₂-sa-ta² ni₂ im-ši-ib-ten-na**
 271 Nibru^{ki} kur-me gal-gal-la-ka giri₃ /kur₂²\ [ba-ra-an]-/dab₅²\-be₂-eš-a
 272 ^dA-nun-na inim-^dEn-lil₂-la₂-ta e₂ /bi₂\-[in]- šub-bu-uš-a
 273 gi₁₆-sa ul-ta gar-gar-ra-ba tumu-e ba-ab-de₆-a
 274 ki-bi-še₃ ku₄-ku₄-da bi₂-in-eš-am₃ en nam tar-re-ne
 275 ša₃-bi-a u₂ sug₄-sug₄ ša₃ hul₂-la ša₃-ba mi-ni-in-gar-ra-am₃
 276 ^dIš-me-^dDa-gan šita u₄-da gub hul₂ ni₂ tuku-ni-ra

277 u₂-[bi] ku₃-ge a-bi sikil-e in-na-an-du₁₁-ga-am₃
 278 me [šu] pel₂-la₂-bi sikil-e in-na-an-du₁₁-ga-am₃
 279 garza suh₃-a bir-a-bi si bi₂-in-sa₂
 280 ku₃-ku₃-ga šub-ba šu pel₂-la₂-a-ke₄ ki-bi-še₃ in-gar-ra
 281 šuku ud šub-ba eša zid₂ dub-dub-bu na-ag₂-še₃ bi₂-ib-tar-re
 282 ^{si}banšur ninda lu ninda šar₂-re-da ša₃-ga-ni im-de₆-a

Его сияющее имущество, рассеянное, уничтоженное,
 Энлиль, царь стран, на месте своем установил.
 Там, где человеки, построив гнезда, (в тени) отдыхали,
 В Ниппуре, на горе великих МЕ, откуда они направились
 неведомым путем, —
 По слову Энлиля Анунна — владыки, определяющие судьбы, —
 Приказали восстановить упавшие храмы, вернуть на место
 сокровища, положенные туда прежде, унесенные ветром!
 С радостью их обеденную трапезу установил он!
 (Энлиль) приказал Ишме-Дагану, своему радостному,
 трепетному жрецу,
 Служащему ежедневно, освятить его пищу, очистить его воду,
 Он приказал ему очистить его оскверненные МЕ,
 Обряды разбросанные, рассеянные в порядок он привел,
 Все святое, брошенное и оскверненное, на месте своем он
 установил.
 Ежедневную жертву мелкой мукой и мукой крупного помола
 он судьбой определил,
 Сделать хлебы на жертвенном столе изобильными, многочисленными
 (= Ниппуре. — В. Е.) он решил.

Вывод 3

Мотив восстановления мирового порядка после катаклизма, включающий возвращение людей из укрытий в свои «гнезда» и воссоздание прежних обрядов, фигурирует, помимо мифа о потопе и текста о смерти Гильгамеша, только в одном датированном шумерском тексте — плаче по Ниппuru, созданном в эпоху исинского царя Ишме-Дагана (1953–1935). См. также употребление ruhgu в разделе 1. Следовательно, все эти тексты относятся к периоду I династии Исина.

4. Категория — категория.

Поиск в ETCSL: arhuš, ša₃-ne-ša₄, KA-garaš₂

(a) Милосердие и сострадание богини к преступникам в гимне Нунгаль [20].

98 lu₂-u₁₈-lu-bi ka garaš₂-ta im-ra-an-zi-zi
 99 e₂ nam-til₃-la-ga₂ ba-ni-in-ku₄-ku₄ en-nu-ug₃ im-ma-ak-e
 100 sahar e₂-ga₂ tu₂ dan₄-dan₄-na lu₂ la-ba-an-si-si
 101 e₂-gu₁₀ kurun₂-ta dab₅-ba-gin₇ lu₂-ra an-ed₃-de₃
 102 muš-giri₂ e₂ ku₁₀-ku₁₀-ga-ka me la₂-la₂

103 e₂-gu₁₀ lu₂ si sa₂ mu-un-u₃-tud lu₂-lul mu-un-te-en-ten
104 šeg₁₂-bi **arhuš** er₂ mi-ni-in-gal₂ **ša₃-ne-ša₄-a** mu-un-du₃

Этот человек уничтожения избегает,
В мой Дом Жизни он входит, охрану получает.
В пыли Дома моего в чистых одеждах никто не ходит,
Дом мой, подобно пьянице, на человека наваливается,
К змеям и скорпионам в Доме Мрака он прислушивается,
Дом мой правдивого возрождает, лживого угашает,
Кирпич его — утробу, полную слез, — на милосердии я построила!

(b) Милосердие личного бога к человеку в тексте «Человек и его бог» [21].

118 šul-me-en **arhuš** **ša₃-ne-ša₄-a**-gu₁₀ /šag₄?\ ku₃-zu he₂-em-/mi\-[tuku]

Пусть твое святое сердце имеет милосердие и жалость ко мне, юноше.

(с-е) Формулы царского милосердия к преступникам в гимнах царям Исина.

KA-garaš₂-a-ta lu₂ ba-ra-zi-zi «От уничтожения людей я избавляю» (Ishme-Dagan A, 232) [22];

KA-šer₇-da-ka giri₃-saga₁₁ du₁₁ lu₂ zi-zi-i mu-e-zu / nam-tag-dugud **KA-garaš₂-kam** lu₂ til-le mu-ni-in-zu «От обвинения в грехах, от смертной казни как людей избавить — ты знаешь, от тяжкого обвинения, от смертного приговора как людей “оживить” — ты знаешь» (Lipit-Eshtar B, 34–35) [23];

dumu-ab-ba-ra inim-ma-ne₂-eš dur₂-u₃ / **arhuš** ša₃-tur₃ **ša₃-ne-ša₄** gur-ru / ad-da a-a-na an-gu₇ ama a-a-na an-nag / Ki-en-gi-Ki-uri₃-a mi-ni-in-gar «Дабы сыновья к словам отцов прислушивались, жалость, милосердие, сострадание проявляли, предков-отцов своих кормили, предков-матерей своих поили, — (это) в Шумере и Аккаде установил он» (Inana for Ishme-Dagan, 5–11) [24].

Базы данных показывают, что в гимнах царям III династии Ура отсутствуют категории и формулы милосердия и сострадания. В гимнах урской эпохи ни разу не встречаются слова **KA-garaš₂** «злодеяние», **ša₃-ne-ša₄** «сочувствие». Нет в них и сюжета о помиловании преступников. Слово **arhuš** известно с периода РД III, однако оно не встречается в царских гимнах до I династии Исина и фигурирует только в надписях царей Исина и Ларсы [25].

Вывод 4

Шумерские литературные тексты, в которых встречаются вместе категории милосердия и сострадания, с большой вероятностью датируются I династией Исина.

Итак, изучение гипертекстовых связей между недатированными литературными текстами на шумерском языке и гимнами I династии Исина позволяет нам

сделать вывод: текст, в котором встречаются формулы только из гимнов I династии Исина и аккадизмы в полной форме, скорее всего, могли быть составлены не ранее начала II тыс. до н. э. Но если верно предыдущее утверждение, то должно быть верно и обратное: текст, который не содержит большого числа аккадизмов полной формы и в котором нет формул из гимнов I династии Исина, не мог быть составлен в начале II тыс. до н. э. и имеет более раннее происхождение. Именно такие черты присущи, например, гимну «Гильгамеш и Агга» [26].

Таким образом, использование гипотекстовых связей между электронными базами данных делает возможными следующие операции:

1. Поиск сходных формул в датированных и недатированных текстах разных жанров.

2. Разложение формулы на составные слова и датировку каждого слова.

3. Сравнение датировки слова в литературных и хозяйственных текстах.

4. Просчитывание количества слов всех эпох и установление процентного соотношения лексем и словосочетаний разных эпох в одном тексте.

5. Результатом таких исследований будет установление корреляций между формулами/отдельными словами и относительная датировка времени составления текста.

Литература

1. *Gipert J.* The Use of Computers in Ancient Near Eastern Studies // *Akkadica* 99–100 (1996). P. 45–52.
2. *Cunningham G., Ebeling J.* (eds.). *Analyzing Literary Sumerian. Corpus-based Approaches.* Sheffield, 2007. 426 p.
3. *Hallo W. W.* *The World's Oldest Literature: Studies in Sumerian Belles-Lettres.* Leiden: Brill, 2010.
4. Математика в изучении средневековых повествовательных источников. М.: Наука, 1986. 147 с.
5. The Pennsylvania Sumerian Dictionary (ePSD). URL: <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/index.html> (дата обращения: 29.09.2013).
6. Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI). URL: <http://cdli.ucla.edu/index.html> (дата обращения: 29.09.2013).
7. The Electronic Text Corpus of Sumerian Royal Inscriptions (ETCSRI). URL: <http://oracc.museum.upenn.edu/etcsri> (дата обращения: 29.09.2013).
8. Sign Lists. URL: http://cdli.ox.ac.uk/wiki/sign_lists (дата обращения: 29.09.2013).
9. The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL). URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> (дата обращения: 29.09.2013).
10. puhrum [ASSEMBLY] (19x: Ur III, Old Babylonian). URL: [http://psd.museum.upenn.edu/cgi-bin/distprof?cfgw=puhrum\[assembly\]&res=aaa&eid=e4559](http://psd.museum.upenn.edu/cgi-bin/distprof?cfgw=puhrum[assembly]&res=aaa&eid=e4559) (дата обращения: 29.09.2013).
11. *Емельянов В. В.* Аккадские заимствования в шумерском (III династия Ура) // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XIV. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. 21–23 июня 2010 г. СПб., 2010. С. 296–312.
12. A praise poem of Šulgi (Šulgi B). URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.4.2.02&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
13. A praise poem of Šulgi (Šulgi C). URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.4.2.03&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
14. The lament for Sumer and Urim. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.2.3&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
15. The Flood story. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.7.4&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
16. The death of Gilgameš. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.1.3&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
17. Enki and the world order. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.1.3&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
18. A tigi to Enki for Ur-Ninurta (Ur-Ninurta B). URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.5.6.2&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).

19. The lament for Nibru. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.2.4&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
20. A hymn to Nungal (Nungal A). URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.4.28.1&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
21. A man and his god. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.2.4#> (дата обращения: 29.09.2013).
22. A praise poem of Išme-Dagan (Išme-Dagan A + V). URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.5.4.01&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
23. A praise poem of Lipit-Eštar (Lipit-Eštar B). URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.5.5.2&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
24. A hymn to Inana for Išme-Dagan. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.5.4.a&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).
25. arhuš [WOMB] (45x: ED IIIb, Lagash II, Old Babylonian). URL: [http://psd.museum.upenn.edu/cgi-bin/distprof?cfgw=arhu%C5%A1\[womb\]&res=aaa&eid=e459](http://psd.museum.upenn.edu/cgi-bin/distprof?cfgw=arhu%C5%A1[womb]&res=aaa&eid=e459) (дата обращения: 29.09.2013).
26. Gilgameš and Aga. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.1.1&display=Crit&charenc=gcirc#> (дата обращения: 29.09.2013).

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2013 г.

Контактная информация

Емельянов Владимир Владимирович — доктор философских наук, профессор;
banshur69@gmail.com

Emelianov Vladimir V. — Dr. Hab., Professor; banshur69@gmail.com

С. Р. Усеинова

ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ И ПЕРИОДИЗАЦИИ АРАБСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЭЗИИ*

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

Статья разделена на три части. Первая часть посвящена жанровым разновидностям религиозной поэзии, в том числе рассматриваются некоторые вопросы, связанные с содержанием как понятия в целом, так и его составляющих. Во второй части подробно разбираются существующие на сегодняшний день попытки определения, типологизации и периодизации суфийской поэзии; выявляются неубедительные или недостаточно фундированные выводы и представления об этом. Наконец, в третьей части на примере одного из авторов постклассической эпохи (ал-Бура'и) показано, что более внимательное и планомерное изучение творчества представителей этого направления может не только устранить имеющиеся неточности и пробелы, но и существенно расширить наши представления об истории сложения и развития жанров арабской религиозной поэзии. Библиогр. 27 назв.

Ключевые слова: арабская религиозная поэзия, суфийская поэзия (определение, характеристика), мадих набави, ал-Бура'и.

ARABIC RELIGIOUS POETRY — DEFINING AND PERIODIZATION PROBLEMS

S. R. Useinova

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

The article discusses several issues relating to the definition, content, development and periodization of a vast body of poetry broadly described as religious. First, various genres and sub-genres of religious poetry are briefly listed together with several issues pertaining to them, which have, for the most part, received scant attention from scientists in the field and have only been cursorily discussed in major publications on Arabic literature. Those issues, therefore, remain largely unresolved. Next, an overview of the available descriptions and definitions of Sufi poetry is made and the relevant publications discussed in some detail; the discussion aims at clearing some points which seem rather vague or regarding which precise if not altogether well-grounded statements had previously been made. Finally the author proceeds to describe, by way of example, the Diwan of an Arab Sufi poet Abd al-Rahim al-Bura'i (d. 1403). The aim is twofold, i.e., 1) to throw some light on a poet widely known in the Middle East and almost totally neglected in the West; and 2) to highlight some relevant points and problems in religious poetry periodization. Hereby the author hopes to ground the following point: in-depth study of individual diwans can bring fruitful results in the course of enhancing and, if need be, redefining our conceptions of Arabic religious poetry. Refs 27.

Keywords: Arabic religious poetry, Sufi poetry (definition, specific features), madih nabawi, al-Bura'i, poetry in honour of the Prophet Muhammad.

Проблема периодизации, ключевая для истории литературы вообще, весьма актуальна и для арабской литературы. Выделяемые в ее истории три основных периода (доисламская — классическая — постклассическая литература) не очень помогают решить множество вопросов, касающихся возникновения, развития и трансформации отдельных жанров и направлений. Еще один вариант периодизации — разграничение классического периода на «раннюю» и «зрелую» классику (при этом постклассический период обозначается как «поздняя классика») также не приближает нас к их решению.

* Работа выполнена по гранту 2.38.44.2011 «Сравнительные исследования парадигм художественно-литературных доминант стран Азии и Африки (диахронический аспект)».

Поскольку говорить о периодизации литературы в целом в рамках короткой статьи нецелесообразно, я сосредоточусь на более узкой теме: проблемы периодизации религиозной¹ и, в частности, суфийской поэзии с момента возникновения вплоть до XVIII в. В этой сфере существует много неясностей. Во-первых, потому, что религиозной поэзией, как ни странно, не так много занимались западные востоковеды в последние несколько десятилетий. Отсюда недостаточная ее изученность, а следовательно, отсутствие убедительных признаков и критериев для выделения и обоснования границ периодов. Во-вторых, в данной конкретной области существует смежная проблема — определение того, что есть религиозная поэзия, ее типологизация.

В этом направлении выделяют сразу несколько жанров, охватывающих весь период развития арабской поэзии (начиная с доисламских времен и заканчивая сегодняшним днем) и настолько разных, что выделить какие-либо четкие границы, периоды, единую линию развития в них представляется невероятно сложной задачей. Опираясь на соответствующий раздел наиболее авторитетного современного издания — Кембриджской истории арабской литературы (КИАЛ), автором которого является известный специалист в данной области, американский ученый Т.Э. Хомерин, — назовем основные из них. Прежде всего, это жанр *зухдийат* (часто называемый философской или аскетической лирикой) — достаточно хорошо изученный вплоть до вершины его развития в творчестве Абу л-'Ала' ал-Ма'арри (ум. 1058). За ним следует жанр *риси'* (элегии), в качестве отдельной его составляющей выделяются элегии, посвященные захваченным у мусульман городам (прежде всего это Багдад и города мусульманской Испании). Сюда же автор очерка относит и стихи, призывающие к вооруженной борьбе с врагами веры (джихаду), и прочие подобные. Далее речь идет о «другой религиозной поэзии» — «множество стихов, отражающих духовную борьбу человека с себялюбием и греховными помыслами. Иногда <...> проникнутые аскетизмом, они часто имеют мистическую окраску» [2, р. 77]. Здесь уже мы видим очевидную расплывчатость формулировок. Если автор не считает возможным отнести поэзию, о которой идет речь, к *зухдийат*, то на каких основаниях — особенно учитывая, что «аскетизм», которым она проникнута, как раз и передается словом *зухд*? И по каким критериям он выделяет ее в отдельную группу? Считать ли эту поэзию в итоге суфийской, если уж она имеет такую окраску? Все это не праздные вопросы, они вплотную подходят к проблеме определения мистической / суфийской поэзии, о которой будет сказано чуть позже.

Отдельно стоит упомянуть христианскую религиозную поэзию. Христианские авторы использовали мотивы и лексику (в том числе коранические!) и стилистические приемы классической арабской поэзии, но наполняли их иным содержанием. Такие жанры, как *газал* и *хамрийат*, подвергались у них определенной трансформации. Это интереснейшее явление арабской литературы также до сих пор не исследовано должным образом [3].

Значительная часть арабской религиозной поэзии более позднего периода «имеет характер молитвенных обращений, прежде всего — к Пророку Мухаммаду» [2, р. 83]. В постклассический период такая поэзия сформировала еще один особый

¹ Англ. Religious poetry. Сам термин не распространен в русской арабистике, где традиционно рассматривается отдельно лишь суфийская поэзия. Б.Я. Шидфар, давшая единственный известный мне очерк религиозной поэзии, называет ее философской [1].

жанр — *мадих набави* (восхваление Пророка). История развития *мадих набави*, однако, также изучена недостаточно, как мы увидим ниже на примере одного из известных авторов, писавших в этом жанре. Стихи, восхваляющие Пророка, сочинялись еще при его жизни. Прежде всего здесь нужно назвать «панегириста Пророка» Хассана б. Сабита (ум. 674), но существуют и другие произведения, приписываемые его сподвижникам; так, ан-Набхани насчитывает в своей антологии 241 бейт разных авторов [4]. Однако эти стихи, строго говоря, еще не относятся к рассматриваемому жанру, так как не обладают рядом устойчивых характеристик, сформировавшихся позднее, в XI–XII вв. В предшествующий период активно развивалась прозаическая литература, посвященная Пророку, перечислению его достоинств и чудес. Возникновению жанра *мадих набави* непосредственно способствовало несколько факторов, в частности: 1) развитие поэзии, восхваляющей семейство Мухаммада (*ахл ал-байт*) и имамов в шиитской традиции; 2) возникновение и развитие традиции празднования маулида (дня рождения Пророка), во время которого рецитировались специально создававшиеся для этого события стихи; 3) распространение в среде суфиев теории Мухаммадова Света (*нур мухаммади*). Благодаря этим факторам, а также развитию прозаической литературы упомянутого типа был создан тот обширный фонд мотивов и идей, которые и воплощались впоследствии в этом жанре, имевшем свои особые правила (*адаб мадх ан-наби*) [2; 5; 6]. К сожалению, приходится отметить, что все авторы, пишущие на эту тему, повторяют приблизительно одинаковые сведения, при этом ряд вопросов не освещается ни одним из них. Так, все признают, что стихи, посвящавшиеся Мухаммаду в VII в., лишь условно можно причислить к произведениям данного жанра; всюду отмечается, что в промежутке между VIII и началом XI в. панегирики, обращенные к Пророку, «практически не создавались». Но когда именно они начали создаваться? Кто были первые их авторы? Все же существовали ли такие произведения ранее? Можно ли выделить внутри этого жанра какие-то дополнительные различия, и если да, то на каком основании? Каковы его основные черты? Хвалебная поэзия в честь Пророка, несомненно, относится к религиозной поэзии; в то же время немалая часть этих произведений является суфийскими по духу и содержанию — но все ли? Наконец, какова периодизация жанра, какие изменения он претерпел в течение нескольких веков своего существования?

Помимо этих общих вопросов возникает множество частных, касающихся, например, возможности отнести творчество того или иного поэта к данному жанру. Интересным примером является поэзия Ибн ал-Фарида (ум. 1235). В ряде его касыд содержатся скрытые, но однозначно дешифруемые аллюзии к Пророку — впрочем, достоверно известно, что эти аллюзии были ясны не всем читателям. Кроме того, эти касыды обладают некоторыми другими характерными признаками жанра (например, обильное употребление хиджазских топонимов). Вместе с тем эксплицитные выражения хвалы, перечисления чудес или превосходных качеств Пророка в произведении отсутствуют; имеются и структурные отличия. Так можем ли мы считать эти касыды одной из разновидностей *мада'их*? Вероятно, да, но тогда нам придется внести поправки в критерии жанровой принадлежности, исключив отсюда эксплицитность. По-видимому, одного этого примера достаточно, чтобы показать некоторые сложности, с которыми приходится сталкиваться в процессе разрешения вышеназванных вопросов.

Все еще больше усложняется, если мы попытаемся назвать критерии для определения суфийской поэзии (которая составляет преобладающую часть религиозной поэзии вообще). Об этом хотелось бы рассказать несколько подробнее.

Исследований, которые позволили бы провести четкую грань между суфийской и светской поэзией, на данный момент нет, равно как не решен вопрос о соотношении суфийской и религиозной поэзии. Исследований, которые полно и ясно обрисовывали бы процесс развития суфийской поэзии как отдельного направления литературы, также нет. Существующие исследования на полноту не претендуют. Так, А. Шиммель в предисловии к сборнику своих лекций по мистической поэзии ислама, впервые опубликованному в 1982 г., писала, что единственным известным ей обзором особенностей суфийской поэзии является небольшая (15 страниц!) работа Ф. Габриели «Problemi e Forme della Poesia Mistica Musulmana», написанная в 1957 г. и ныне малоизвестная [5, p. 215 n.1]. С тех пор немного изменилось, так как единственным дополнением можно назвать небольшой (30 страниц) очерк М. Лингса «Мистическая поэзия», составляющий одну из глав КИАЛ [7]. Однако в силу краткости и особенностей подхода автора² он мало что прибавляет к имеющемуся материалу. В библиографии к книге Шиммель упоминается также известный очерк Е. Э. Бертельса, напечатанный в 1929 г. на немецком языке [8]³; ей, по-видимому, неизвестен его второй очерк «Происхождение суфизма и развитие суфийской литературы», однако он касается лишь начального периода развития суфийской поэзии [9]. Можно отметить еще появившуюся в 1979 г. монографию С. Надима «Критическая оценка арабской мистической поэзии», где автор дает общий ее очерк с доисламских (!) времен до конца XX в. Однако ряд оценок и суждений автора весьма спорны, так же как и отбор авторов, относимых им к данному направлению в литературе; в итоге его труд не удовлетворяет существующей потребности в систематическом и полном исследовании.

Итак, существует скорее набор разнообразных фактов, относящихся к этой теме, но до сих пор не объединенных в непротиворечивую и убедительную схему.

Первый существенный момент заключается в том, что суфийская поэзия не представляет собой самостоятельного литературного жанра, а объединяет в себе ряд жанров, при этом явно *или неявно* трансформируя их. Собственно, не существует и самых критериев, позволяющих определить то или иное стихотворное произведение как суфийское. Можно было бы предложить формулировку, согласно которой суфийская поэзия — это поэзия, в которой заметно присутствие свойственных суфизму идей и концепций *или же их можно выявить путем анализа*, но поскольку результаты подобного анализа в силу самой природы поэтического текста вряд ли могут быть вполне надежны, то в определении прежде всего приходится опираться на внешний критерий: это поэзия, об авторах которой известно, что они были суфиями. Но в отсутствие литературных критериев можно ли считать его надежным?

Ни А. Шиммель, ни М. Лингс, по-видимому, не видели особой необходимости специально рассматривать данный вопрос. Они всюду используют именно критерий внелитературного контекста: все рассматриваемые ими образцы поэзии взяты из суфийских трактатов или диванов поэтов, о которых доподлинно известно, что они

² См. ниже.

³ Позднее очерк вошел в 3-й том. Собрания сочинений Е. Э. Бертельса под названием «Основные линии развития суфийской дидактической поэмы в Иране».

были суфиями. Однако тот факт, что стихотворение содержится в таком-то трактате и автором его назван такой-то суфий, еще вовсе не доказывает его авторства, поскольку «многие суфийские источники очень небрежно относились к атрибуции или же откровенно присваивали светскую поэзию, чтобы переработать ее для своих целей» [10, р. 73]⁴. К этой проблеме привлечено внимание в статье Г. ван Гелдера, откуда взята последняя цитата. В ней ученому удалось установить, что знаменитое стихотворение Раби'и ал-'Адавийи (ум. 801) («О двух видах любви») является не оригинальным произведением, а обработкой более раннего образца светской поэзии. Еще более показателен другой приводимый им пример: в «Табакат» ас-Сулами (ум. 1021) суфию аш-Шибли (ум. 861) приписан отрывок в 4 бейта, который на самом деле ему не принадлежит, а составлен из одного бейта Зухайра (ум. 609) и трех — Абу Таммама (ум. 845)⁵. Из вышесказанного ясно, что нельзя уверенно атрибутировать стихотворение как суфийское на основании его наличия в соответствующих источниках. Однако единственный положительный вывод, извлекаемый из статьи ван Гелдера, — этот вывод о необходимости внимательнее сверять данные суфийских источников со светскими. Ниже будет сказано подробнее о перспективах определения литературных критериев, однако на данный момент отсутствие «работающего» определения не случайно, поскольку отражает отсутствие у арабистов единого и общепризнанного подхода к данной проблеме.

Второй важный момент: все, кто писал об арабской суфийской поэзии, отмечали, что она очень многообразна и неоднородна по форме. В самых общих чертах без учета временных этапов развития традиции это обрисовал И. М. Фильштинский: «В общем потоке суфийского творчества сосуществовали не представлявшие художественной ценности прямолинейные версифицированные изложения суфийских идей, незамысловатые страстные молитвенные монологи и изысканное словесное искусство, сочетающееся с подлинным образно-поэтическим мышлением» [11, с. 224]. Высказывая в целом сходную точку зрения, А. Шimmel обращает больше внимания на периодизацию. В 1-й главе своей монографии о мистической поэзии ислама она предпринимает попытку общего описания арабской суфийской поэзии: «В течение девятого века [н. э.] развивались различные формы мистической поэзии, которые сохраняли свою популярность <...> на протяжении столетий. Мы можем выделить здесь дескриптивную поэзию, в которой суфии пытались рассказать о своем опыте и мистических состояниях (*ахвал*); техническую поэзию, где часты сложная игра слов, многозначность, аллюзии; и популярную поэзию ...» [5, р. 18]. Ранние суфии «адаптировали для собственных целей» «короткие стихотворения о любви или о вине, и в особенности ставший тогда популярным жанр описательной поэзии (*васф*)»⁶; «классическая форма *касыды* с традиционной структурой была ис-

⁴ В целом известное явление, о котором не раз упоминали и исследователи ранней суфийской поэзии на персидском языке. Характерно, что первый же пример М. Лингса, взятый из раннего суфийского трактата ас-Сарраджа ат-Туси (ум. 988) «Китаб ал-лума'», снабжен оговоркой относительно того, что он, «вероятно, является цитатой» из светского автора [7, р. 235]. Тем не менее никаких вопросов этот факт у Лингса не вызывает.

⁵ Эти примеры дают Ван Гелдеру основания обвинять А. Шimmel и М. Лингса, наряду с прочими авторами, в «чрезмерной доверчивости и героизации» [10, р. 66 п.1].

⁶ Так в оригинале; по-видимому, следует говорить скорее об адаптации *васфа* вообще и описаниях вина в особенности (поскольку эти описания — *хамрийат* — являются одним из *аград* данного жанра).

пользована ими лишь значительно позже» [5, р. 19]. Итак, Шimmel называет три типа ранней поэзии: 1) дескриптивная, опирающаяся на различные жанры светской лирики, с той разницей, что мистики «описывали не цветы, животных или вино, а состояние влюбленных»; примеры мы находим среди стихов и отрывков, приписываемых Зу-н-Нуру (ум. 859), Абу-л-Хусайну ан-Нури (ум. 907) и др.⁷; 2) техническая, поскольку она насыщена «вновь разработанной терминологией» и интенсивно использует характерные особенности арабского языка, прежде всего — деривативность корней и формульную структуру словообразования; этот вид предназначен скорее для посвященных, в нем описываются стадии мистического пути (*макамат*) и различные аспекты развивающейся суфийской доктрины. В качестве примеров такой поэзии приводятся стихи Джунайда (ум. 910) и Халладжа (ум. 922); 3) популярная, «гораздо более доступная», непритязательная, но очень песенная, скорее всего, использовавшаяся на суфийских радениях (*сама*⁸). Она также могла быть связана со светской лирикой, однако «в IX и X веках некоторые мистики сочиняли трогательные любовные стихи и без использования светской любовной символики» [5, р. 26]. Примеры находятся у самых разных авторов, но чаще других упоминаются Сумнун ал-Мухибб (ум. 910–911) и аш-Шибли. Именно этот тип, по-видимому, имел в виду И. М. Фильштинский, говоря о «незамысловатых страстных монологах»⁸.

К сожалению, формулировки Шimmel в данном случае являются нечеткими и вызывают не один вопрос. Так, не вполне ясно, почему она предпочитает возводить «дескриптивную» поэзию суфиев именно к *васфу*, а не к *насибу*. С одной стороны, «технические» описания чего бы то ни было вполне могут коррелировать с *васфом*, поскольку эта обособившаяся к тому времени часть касыды (как утверждает, в частности, Б. Я. Шидфар) была развита шире остальных, имела больше разновидностей и отличалась большой вариативностью. С другой стороны, связь суфийской поэзии с «городской», с поэтической продукцией, бытовавшей на городских рынках и площадях⁹, наверняка была очень сильна, но она вряд ли может быть точно прослежена, и неудивительно, что Шimmel упоминает о ней лишь вскользь.

Вполне соответствует этому общему не вполне четкому представлению и обзор суфийской поэзии М. Лингса. Он также выделяет в ранней суфийской поэзии стихи, предназначенные для «духовной элиты, поскольку то, что они выражают, по большей части находится вне пределов устремлений и тем более опыта большинства верующих», и «определенный тип религиозной поэзии, которую можно назвать мистической, но которая в то же время выражает общедоступные идеи» [7, р. 248]¹⁰.

Хотя для отдельных образцов суфийской поэзии (даже не вдаваясь в подробности их типологизации) можно констатировать тесную связь со светской традицией, Шimmel неоднократно подчеркивает, что суфийская поэзия в основном не притя-

⁷ У многих суфийских поэтов можно найти стихи, относящиеся к разным типам; поэтому не следует делать вывод о том, что такому-то поэту принадлежали стихи исключительно такого-то свойства.

⁸ О нем же писал Е. Э. Бертельс в своей очерке «Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы» как об изначальном для арабской суфийской поэзии [9].

⁹ Тут можно вспомнить, например, таких поэтов, как ал-Хубзурзи.

¹⁰ Лингс не выделяет отдельно дескриптивной или технической поэзии, поскольку вопросы литературной типологизации (а также литературной критики) интересуют его гораздо меньше, чем содержательный аспект суфийской поэзии. Это является, очевидно, одним из недостатков его очерка, названного рецензентом «безусловно специфическим» (*admittedly idiosyncratic*) [12, р. 762].

зает на особые художественные достоинства. Однако эта ситуация с течением времени изменилась. По мнению Лингса, все суфийские поэты раннего периода, вплоть до начала VI/XII в., имеют ту общую особенность, что их *«мало занимает литературный канон. Они говорят то, что считают нужным, относительно прямо и просто. Когда их слова звучат невразумительно (abstruse), это происходит в основном из-за сложности самого содержания, из того факта, что они стремятся выразить невыразимое. Они обычно не пользуются аллегориями; избытка символов у них также нет (курсив мой. — С. У.)»*. Однако начиная с конца V/XI в. начинают происходить изменения, и «чуть больше века спустя мы обнаруживаем, что двое самых выдающихся суфийских поэтов своего времени в полной мере используют все светские литературные конвенции, и прежде всего — формальное любовное стихотворение, развившееся на основе доисламской касыды (курсив мой. — С. У.)». Таким образом, в определенных внешних аспектах как Ибн ал-‘Араби (ум. 1240), так и Ибн ал-Фарид имеют меньше общего со своими духовными предшественниками, такими как Шибли и Халладж, нежели с поэтами, творившими при дворе халифов и эмиров. Однако что касается содержания, суфийская поэзия, разумеется, остается неизменной» [7, с. 249–250].

Замечание Лингса в целом оправданно, однако в определенной степени такая точка зрения объясняется тем, что литературные условности «мало занимают» выражающего ее автора. Исследователи, менее сконцентрированные на выражении мистических идей как таковом и ставящие себе задачей выяснить, как *сделано* то или иное произведение, могут прийти к иным выводам. Так, Ш. Шперль, исследуя одну из касыд ал-Халладжа, замечает, что бытующее мнение об отсутствии у него интереса к литературной обработке стиха, очевидно, не соответствует действительности [13]. Таким образом, расплывчатое свойство «простоты и непритязательности», вероятно, нет смысла принимать во внимание, тем более что оно не касается содержания поэзии, которое может быть невразумительным, несмотря на отсутствие литературных претензий у ее автора. Единственное, на что можно опереться как на более надежный литературный критерий, — это аллегоризация. Именно этот параметр выделяет в качестве основного и Б. Я. Шидфар, говоря о развитии арабской философской поэзии [1, с. 100–102]¹¹.

В дальнейшем было бы естественно ожидать от арабистики усилий, направленных на уточнение данного тезиса, однако этого, судя по всему, не происходит. Шаг в направлении поиска внутрилитературных критериев, которые позволили бы внести ясность в определение (и периодизацию) суфийской поэзии, предпринимает все тот же Т. Э. Хомерин, опубликовавший в 1994 г. статью «Неясные речи: к вопросу о стилистике арабской мистической поэзии» [14]¹². Однако возникает вопрос, можно ли назвать этот шаг «следующим». Отмечая, что «взаимоотношения поэзии и мистики неизбежно загадочны», ученый считает, что ориентироваться при анализе мистической поэзии исключительно на содержание невозможно, это критерий недостаточный. Исходя из этого, он пытается выделить некоторые языковые, сти-

¹¹ Некоторые философские определения в статье Б. Я. Шидфар могут быть спорными, но с точки зрения литературоведения ее изложение весьма убедительно — еще один повод пожалеть о том, что работы этой исследовательницы почти неизвестны западной арабистике.

¹² Не считая вышеупомянутой работы Ван Гелдера, это единственная известная мне попытка внести ясность в данный вопрос. В рецензии на статью Т. Хомерина [12] указано в качестве недостатка то, что автор никак не использует М. Лингса. Но это и понятно: ведь Лингс в своем обзоре, как уже было отмечено, подобные вопросы не ставит.

листические особенности такой поэзии, а точнее, просто пересказывает найденные им у ас-Са‘алиби (ум. 1038) в «Йатимат ад-дахр» весьма скудные суждения, оставленные средневековыми арабскими критиками. Критикуя ал-Мутанабби (ум. 965), этот автор¹³ упрекал его в «подражании языку суфиев и использовании их темных слов и невразумительных значений» [14, р. 194]. Из приводимых примеров ясно, что ас-Са‘алиби имел в виду: 1) использование многочисленных предлогов, часто в контрастных значениях, затрудняющее понимание смысла стиха; 2) использование одного глагола с двумя (антитетическими) подлежащими; 3) парадоксальность, часто возникающую из-за этого. Автор статьи не находит что возразить или чем дополнить такое утверждение и выдвигает указанные черты как характерные признаки суфийской поэзии. Но эти признаки явно недостаточны и не универсальны, так что заметно приблизиться к поставленной цели нам с их помощью не удастся.

Итак, установленным можно считать: 1) наличие в ранней суфийской поэзии нескольких направлений, различных по стилю, содержанию и степени связи со светской традицией, и 2) возникновение в более поздней (называются даты от XI до XIII в.) суфийской поэзии особого направления, для которого характерно интенсивное использование символов и аллегорий, выработанных на основе светского канона любовной поэзии, а также использование всего репертуара выразительных средств этой же поэзии. Этого «запаса товаров» (по выражению средневековых арабских авторов) никак не достаточно для того, чтобы считать вопросы об определении мистической поэзии и ее периодизации вполне разработанными.

Чего очевидным образом не хватает для решения этих вопросов, так это систематического исследования творчества значительного числа авторов, которое было бы ориентировано на данные конкретные задачи. В реальности же мы имеем некоторое количество¹⁴ описаний в свободном стиле, очень разных по схеме и не объединенных общим подходом. При этом из одного очерка или истории литературы в другой кочуют неуточняемые, зачастую не вполне верные характеристики тех поэтов, которые остались за рамками непосредственного внимания очередного составителя такого очерка.

Далее мне хотелось бы привести пример того, как важный представитель поэтической традиции может выпасть из поля зрения западных исследователей, оставаясь для них малозначимым автором, о творчестве которого как будто бы что-то известно, однако в реальности оно остается белым пятном на составляемой ими карте арабской поэзии — хотя могло бы пролить свет на те самые вопросы, которые до сих пор неудовлетворительно изучены. Речь пойдет о йеменском поэте-суфии ‘Абд ар-Рахиме ал-Бура‘и.

Имя ал-Бура‘и редко встречается в востоковедной литературе, причем почти всегда в несколько искаженной форме (al-Bur‘i), а приводимые о нем сведения обычно скудны и говорят о том, что упоминающие о нем авторы непосредственно его творчеством не занимались. Так, в ранних историях арабской литературы ал-Бура‘и

¹³ На самом деле цитируемые обвинения в адрес ал-Мутанабби принадлежат не ас-Са‘алиби, как пишет Хомерин, а известному «поклоннику» поэта ас-Сахибу Ибн ‘Аббаду (ум. 995).

¹⁴ Если учитывать труды арабских авторов, то следует говорить, напротив, об огромном количестве исследований. Однако западной наукой они по большей части не инкорпорированы, а их методология, качество исполнения и уровень критичности авторов очень часто и не позволяют этого сделать.

встречается лишь у К. Юара [15, с. 112], где в чрезвычайно беглом очерке аббасидской поэзии он упомянут двумя строками: йеменский поэт 1058 г., «чьи стихи полны мистицизма и религиозного чувства». Р. Николсон в своей «Литературной истории арабов» [16] совсем не интересуется им. К. Брокельман дает лишь минимальные сведения: имя и 450/1058 г. как дату, когда поэт был активен; в дополнительном томе своего фундаментального труда он приводит ту же дату, но уточняет написание имени [17, I: 259; SB I: 459]. В «Историю арабских рукописей» Ф. Сезгина этот поэт не попал [18]. В КИАЛ [19] ал-Бура'и также не упоминается¹⁵, нет его и в «Истории арабской литературы» И. М. Фильштинского [20]. А. Шиммель, в труде которой [5, р. 185, 282 п.74] имя ал-Бура'и возникает в связи с хронологией развития *ал-мадих ан-набави*, утверждает, что основное развитие эта поэзия получила в XIII в., однако отмечает приведенные у Т. Андрэ как образцы данного жанра цитаты из ал-Бура'и, дата смерти которого вновь приводится как 450/1058. Можно особо отметить, что здесь датировка становится основанием для уточнения периодизации жанра.

Такая скудость западных источников составляет неожиданный контраст с широкой известностью и популярностью, которой пользуется творчество ал-Бура'и во всем арабском мире. Начнем с того, что составитель монументального четырехтомного собрания хвалебных касид в честь Пророка, Йусуф ан-Набхани, называет его в числе «трех имамов», т. е. наиболее выдающихся поэтов этого жанра, наряду с ал-Бусири (ум. 1294) и ас-Сарсари (ум. 1258) [4, с. 32]. Начиная со второй половины XIX в. его диван много раз издавался в Египте, в Сирии и в Индии. Помимо ранних литографических и печатных изданий существует и несколько современных редакций, причем в последние годы появляются все новые¹⁶; однако полного критического издания, судя по всему, до сих пор не имеется. Стихи поэта весьма популярны среди исполнителей суфийской поэзии в разных арабских странах, в том числе в Мавритании, они публикуются на литературных форумах в Интернете, неизменно вызывая положительный отклик читателей, упоминаются в антологиях религиозной и суфийской поэзии и т. д. Не забывают о нем и салафиты, упорно доказывающие гибельность заблуждений поэта и пытающиеся оградить доверчивых читателей от крайностей (*гулувв*), в которые он впадает при восхвалении Пророка. Очевидно, таким образом, что хотя ал-Бура'и и не принадлежит к прославленным именам арабской поэзии, его творчество все же заслуживает большего внимания, чем ему до сих пор уделялось в западном востоковедении.

Недостаток информации об ал-Бура'и объясняется не в последнюю очередь тем, что источники, где она содержится, малочисленны, малодоступны и малоизвестны. Наиболее полный и популярный биобиблиографический справочник Хайрадина аз-Зиракли, где имеется имя ал-Бура'и, ссылается лишь на три арабских источника: «Хадийат ал-Арифин» Исма'ила ал-Бабани ал-Багдади, «Ал-Мулхак ат-таби' ли ал-бадр ат-тали'» Мухаммада Зубары и «Тадж ал-'арус» Муртазы аз-Забиди [21, 3: 343]. Дата рождения поэта ни в одном из них не указана. В труде ал-Багдади [22, 1:

¹⁵ Можно было бы ожидать внимания к нему в упоминавшемся мной разделе, посвященном религиозной поэзии, но там ему не нашлось места, хотя его диван и посвященное ему исследование на арабском языке приводятся в библиографии к общему обзору поэзии постклассического периода.

¹⁶ Так, за последние 20 лет диван ал-Бура'и издавали: Мухаммад Ахмад Хатиб (1990-е годы), 'Абд ал-'Азиз Султан Тахир Мансуб (2003), Анас Мухаммад Шарафави (2006), 'Абд ар-Рахман ал-Мустави (2007).

559] сказано лишь, что ‘Абд ар-Рахим б. Ахмад ал-Бура‘и «жил в пятом веке [хиджры] и диван его известен, а в нем содержатся восхваления Пророка». Другой источник, «Мулхак», дает другой вариант имени (‘Абд ар-Рахим б. ‘Али ал-Хаджири) и дату смерти: 803 г. х. (соответствует 1400 г.). Зиракли предпочитает именно эту дату. «Мулхак» также сообщает, что поэт родился в деревне ан-Нийабатайн, обучался грамматике и фикху у многих ученых своего времени, а затем занимался преподаванием, издавал фетвы и имел множество студентов; он был из лучших ученых и поэтов своего времени, автором известного дивана и множества стихов, восхваляющих Пророка Мухаммада [23, 2: 120].

Сведения Зубары, судя по тексту его сообщения, полностью позаимствованы (с небольшими искажениями) из более раннего источника, а именно сочинения йеменского автора X в. х. ‘Абд ал-Ваххаба ал-Барихи (ум. 904 г. х.) «Табакат сулаха’ ал-Йаман», известного также как «Тарих ал-Барихи». Там дается та же дата смерти и имя ‘Афиф ад-Дин ‘Абд ар-Рахим б. ‘Али ал-Мухаджири¹⁷ [25].

Еще одно, по-видимому, независимое сообщение о нашем поэте имеется у Муртады аз-Забиди. В своем знаменитом словаре «Тадж ал-‘арус», в статье «бр’, он поясняет нисбу ал-Бура‘и: она происходит от названия горы Бура’ в Тихаме, возле вади Сихам (округ современной Ходейды) [26, с. 5097]. Он упоминает, что данную местность населяют *батны* племени Химйар. О самом ал-Бура‘и сказано, что он весьма почитаем у себя на родине, имеет благочестивое потомство и его небольшой диван пользуется известностью. Даты смерти Забиди не приводит, но относит ал-Бура‘и к *шу‘ара’ мута‘аххарун* (поздним поэтам); учитывая, что сам Забиди умер в 1205/1790, это скорее приближает нас к более поздней дате.

Дополнительные сведения предоставляет сам диван поэта: треть его составляют *мадхи*, адресованные духовным лицам — факихам, суфийским наставникам и проч., к которым поэт постоянно обращался за помощью. Имена их упоминаются непосредственно в тексте, и с помощью биографических словарей можно установить, что жили они в конце VIII — начале IX в. х., что окончательно позволяет утвердить более позднюю дату, хотя и не обязательно 1403 г., а ту, что приводится в западных источниках (1058), следует отбросить как ничем не подкрепленную.

Однако есть и чисто литературные соображения, которые заставляют исключить V/XI в. как время жизни ал-Бура‘и.

Большая часть касыд в небольшом по объему (около сотни стихотворений) диване ал-Бура‘и вполне подпадают под определение религиозной поэзии; различаются лишь жанры внутри этого направления. Прежде всего назовем уже упомянутые биографами славословия в честь Пророка Мухаммада (*мада‘их набавийа*), которые составляют основную часть дивана. Однако помимо хвалебной поэзии в честь Пророка в диване немало касыд, где поэтическая речь обращена не к Пророку, а к Богу. Они, по-видимому, не имеют устойчивого жанрового обозначения: некоторые арабские авторы называют их *ибтихалат* или *тадарру‘ат* (мольбы, увещевания), другие используют более распространенный термин *мунаджат* (букв. тайная беседа);

¹⁷ В других вариантах биографии поэта имеется лакаб Ваджих ад-Дин; вероятно, он взят из самого дивана, где поэт говорит о себе в 3-м лице и называет именно этот лакаб. В предисловии к одной индийской литографии указано, что в рукописи, которая легла в ее основу, поэт назван Зайн ад-Дин. Этой частью имени тем не менее можно пренебречь как обычно менее устойчивой. Что касается нисбы ал-Мухаджири, она также встречается в диване [24, с. 70].

встречается также термин *мада'их раббанийя*. Есть стихотворения, скорее подпадающие под определение *зухдийат*, а также так называемые *ши'р ал-ва'з ва ал-иршад* (назидательная, проповедническая поэзия), но их мало.

Лексический состав дивана ал-Бура'и в высшей степени традиционен, что удивительно, если учесть узость тематики его касыд. То же можно сказать и об образах его поэзии. Он использует лексику классического *насиба*, отшлифованную поколениями поэтов начиная с эпохи Омейядов. Мы встречаем ветерок, приносящий вести от возлюбленных; погонщика и изнуренных верховых животных, стремящихся поскорее достичь желанной цели путешествия; газелей, пасущихся в зарослях; лужайки, покрытые цветами; благоухающую полынь, тамариск, мирты, сладкие текучие источники, — словом, полный набор традиционных образов. С другой стороны, поэт вновь и вновь воспроизводит набор формул и оборотов, используемых для обращения к Пророку, его описания и восхваления — при этом легко заметить по их повторяемости и особенностям варьирования, что они носят явно привычный характер.

Это ставит перед нами вопрос о непосредственных влияниях на поэзию ал-Бура'и и о его месте в процессе развития *мада'их*. На мой взгляд, ошибочная датировка жизни поэта, повторяющаяся в работе А. Шиммель, весьма показательна. Дело в том, что, как показывает анализ текста дивана, наибольшую роль в формировании литературного стиля ал-Бура'и сыграла египетская поэзия VII/XIII в., и прежде всего творчество таких ее представителей, как Ибн ал-Фарид, в какой-то степени Ибн ал-'Араби, Ибн Дакик ал-'Ид (ум. 1302), и, конечно же, ал-Бусири¹⁸. Учитывая, что идейная и стилистическая связь между этими знаменитыми авторами и йеменским поэтом вполне очевидна, одно лишь предположение о том, что ал-Бура'и не был их последователем, но, напротив, предшественником, выглядит абсолютно сенсационным. Отметим также, что если бы ал-Бура'и жил в XI в., он был бы едва ли не единственным известным нам представителем жанра в тот период — учитывая, какой широкой известностью пользовались его произведения, это тоже составило бы немалую сенсацию. Однако поскольку подобное утверждение сделано между делом, оно, на мой взгляд, свидетельствует лишь о том, что история развития жанра *мада'их* на Западе представляется весьма схематично и ей не уделяется существенного внимания.

Утверждать наличие влияния на ал-Бура'и со стороны египетских поэтов позволяет проведенное мною сравнение, результаты которого излагаются здесь по необходимости кратко.

В египетской религиозной поэзии VII/XIII в. сформировался особый жанр¹⁹, который египетский ученый А. С. Хусайн назвал «тоской по Неджду и Хиджазу» [27; cf. 6, p. 72]. Для стихов этого направления характерны идеализированные и абстрактные картины Хиджаза с употреблением немалого числа местных топонимов, сопровождаемые иногда (но не обязательно) любовной темой.

¹⁸ Тем самым я не утверждаю, что на поэта не оказывали влияния другие авторы; так, например, можно проследить сходство касыд ал-Бура'и с творчеством известного раннего панегириста Пророка Джамал ад-Дина ас-Сарсари (ум. 656/1258).

¹⁹ Строго говоря, достаточных оснований выделять соответствующие стихотворные отрывки как отдельный жанр, судя по всему, нет: у нас мало данных о нем, неясны временные рамки его существования, отличительные признаки. Можно, однако, с уверенностью говорить о существовании в египетской поэзии VII в. группы произведений такого типа, принадлежащих нескольким авторам.

Тема Неджда и Хиджаза в творчестве ал-Бура‘и выражена очень ярко и имеет свои особенности. В его касыдах встречается много арабийских топонимов, намного больше, чем в ранних образцах арабской поэзии, такое их количество характерно для египетской поэзии указанного жанра; большинство, если не все эти топонимы используются в устойчивых парах однокоренных слов, составляющих вместе какой-нибудь привычный образ: если Абрак, то там мелькает молния (*барк*); если ‘Узайб, то воды его сладки (*‘азб*), и т. д. С другой стороны, в творчестве ал-Бура‘и эти элементы часто встречаются не только в *насибе*, но и (весьма заметным образом) в концовке стихотворения, где они вписаны в стандартную формулу прославления Пророка в крайне формализованном, конденсированном виде. Такое употребление свидетельствует об использовании уже привычного, о наличии некоего шаблона, которому автор следует, варьируя его в рамках устоявшегося канона.

Вот характерные примеры из дивана ал-Бура‘и:

وبعد صلى عليك الله ما اعتقت * ريح الصبا عذبات الإنثل والبان

А затем да приветствует тебя Господь, пока восточный ветерок
переплетается с ветвями тамариска и ивы

... ما هبت الصبا * وما سرت الركبان في الليلة القمر

... пока веет восточный ветерок // И караваны движутся в лунной ночи

Другие обороты того же типа: «пока сладкоголосая птица поет в ‘Узайбе или молния в ал-Абракайн являет свой блеск», «пока поет соловей в зарослях благоуханных трав», «пока воркует горлинка в роще и клонятся ветви мекканского бальзамина, распространяя мускусный аромат»...

Обращение к Пророку у суфиев (например, у Ибн Дакик ал-‘Ида, Ибн ал-Фарида и др.) было поначалу завуалированным, непрямым; как аллюзию к Пророку следует рассматривать упоминание священной земли Хиджаза, Мекки и ее окрестностей, долины Мина, Медины и других мест, тесно связанных с его жизнью. Наличие такого смысла в касыде могло подтверждаться другими косвенными намеками. При этом любовный зачин касыды не обязательно воспринимать как обращенный к тому же адресату; поэты-суфии могли обращаться к Богу и восхвалять Пророка в рамках одного произведения. Позже, в частности в поэзии ал-Бусири, возникает эксплицитное обращение к Пророку; его имя в разных вариантах непосредственно включается в текст касыды, основной и главной темой становится его восхваление, перечисление совершенных им чудес и пр. Здесь мы уже вправе говорить о *мада’их* в чистом виде.

У ал-Бура‘и большинство произведений относятся именно к *мада’их*, т. е. вполне эксплицитны, однако в них присутствуют упомянутые выше черты «хиджазского» направления и все характерные для суфийской поэзии особые ассоциации. Все эти элементы сплавлены в единое целое, где постоянно повторяются знакомые мотивы, обороты, рифмы, привычные лексические пары, риторические фигуры, употребительные формулы.

Еще один довод, обосновывающий связь ал-Бура‘и с предшественниками, — довольно заметные параллели с творчеством предшественников. Приведем лишь два примера. Вот зачин одной из касыд Ибн ал-Фарида:

إحفظ فؤادك إن مررت بحاجر * وظباؤه منها الظبي بمحاجر

Охраняй свое сердце, если пройдешь мимо Хаджира,
Ведь взгляды его газелей — острия копий

А вот начало касыды ал-Бура'и [23]:

دمي ظلل بين الطلول بحاجر * فلا تعجبوا من عبرة بمحاجري

Кровь моя проливается безнаказанно среди останков жилищ в Хаджире,
Так не удивляйтесь слезам в моих глазах

Другой пример объединяет трех поэтов. Мимийа Ибн ал-Фарида, прообраз знаменитой касыды ал-Бурда:

هل نار ليلى بدت ليلا بذي سلم * أم بارق لاح بالزوراء فالعلم

Свет Лейлы появился ночью в Зу Саламе
Или это молния показалась в аз-Заура' и ал-'Аламе?

Начало ал-Бурды ал-Бусири:

أمن تذكر جيران بذي سلم * مزجت دمعا جرى من مقلّة بدم

От воспоминания ли о соседях в Зу Саламе
Слезы, текущие из глаз, смешались с кровью?..

Начало одной из касыд ал-Бура'и:

أ من تذكر أهل البان والبان * أم من تبدل جيران بجيران
جعلت دمعا وقفاً في محاجرك * يفيض في الخد هتاناً بهتان

От воспоминания ли об ивах и тех, кто живет возле них,
Или от того, что одни соседи сменились другими,
Слезы стоят в твоих глазах
И обильно текут по щекам?..

Отметим, что хотя ал-Бура'и, безусловно, перекликается с бейтами предшественников, его касыда ни в том ни в другом случае не может квалифицироваться как формальное подражание (*му'арада*). Он просто разрабатывает те же мотивы, но не берет на себя задачи делать это последовательно на протяжении всего произведения.

На этом анализ творчества ал-Бура'и можно закончить, поскольку моей задачей здесь является лишь продемонстрировать, в какой степени наши представления об истории развития и периодизации различных жанров религиозной поэзии могут быть далеки от реальности и как много еще можно сделать, чтобы расширить их.

Литература

1. Шидфар Б. Я. Арабская философская лирика // Теория жанров литератур Востока. М.: Наука, 1985. С. 75–115.

2. *Homerin T. E.* Arabic Religious Poetry, 1200–1800 // *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-Classical Period.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 74–86.
3. *Долинина А. А.* Отражение традиций классической арабской поэзии в диване Джермануса Фархата, архиепископа Халебского // *Долинина А. А.* Арабески: избранные научные статьи. СПб.: Нестор-История, 2010. С. 100–112.
4. *Al-Nabhani Yusuf.* Al-majmu‘a al-nabhaniyya fi al-mada‘ih al-nabawiyya. Beirut: al-Matba‘a al-adabiyya, 1320 AH.
5. *Schimmel A.* As Through a Veil. Mystical Poetry in Islam. Oxford: Oneworld Publications, 2001. 376 p.
6. *Stetkevych S. P.* The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2010. 306 p.
7. *Lings, M.* Mystical Poetry // *The Cambridge History of Arabic Literature: ‘Abbasid Belles-Lettres / eds Julia Ashtiyani et al.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 235–264.
8. *Berthels E. E.* “Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichtes” // *Islamica.* Vol. 3, N 1 (1929). P. 1–31.
9. *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Т. 3: Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. 524 с.
10. *Van Gelder G. J.* Rābi‘a’s poem on the two kinds of love: a mystification? // *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and in the Representation of Women in Arabic Literature / ed. by Frederick De Jong.* Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting, 1993. P. 66–76.
11. *Фильштинский И. М.* Поэзия как форма самовыражения арабо-мусульманских мистиков // *Суфизм в контексте мусульманской культуры / отв. ред. Н. И. Пригарина.* М.: Наука, 1989. С. 222–238.
12. *Toorawa Sh.* Reorientations: Arabic and Persian Poetry. Edited by Susan Pinckney Stetkevych (review) // *Journal of the American Oriental Society.* 1997. Vol. 117, N. 4. P. 759–762.
13. *Sperl S.* Qasida form and mystic path in 13th century Egypt: A poem by Ibn al-Farid // *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Classical Tradition and Modern Meanings / eds S. Sperl, C. Shackle.* 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1996. Vol. 1. P. 62–74.
14. *Homerin T. E.* Tangled Words: Towards a Stylistics of Arabic Mystical Verse // *Reorientations: Arabic and Persian Poetry / ed. by Suzanne Pinckney Stetkevych.* Bloomington: Indiana University Press, 1994. P. 190–198.
15. *Huart C. A.* History of Arabic Literature. N. Y., 1903. 504 p.
16. *Nicholson R. A.* A Literary History of the Arabs. Cambridge: Cambridge University Press, 1907. 500 p.
17. *Brockelmann K.* Geschichte der arabischen Litteratur. Bd 1–2. Weimar, 1898–1902. Suppl. Bd 1–3. Leiden, 1937–1942.
18. *Sezgin F.* Geschichte des Arabischen Schrifttums. Bd 2. Poesie bis ca. 430 H. Leiden: E. J. Brill, 1975. 808 p.
19. *The Cambridge History of Arabic Literature (CHAL).* Arabic Literature in the Post-Classical Period / eds R. Allen et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 492 p.
20. *Фильштинский И. М.* История арабской литературы X–XVIII века. М.: Наука, 1991.
21. *Al-Zirikli Khayr al-Din.* Al-A‘lam (Names). Beirut: Dar al-‘ilm li al-malayiyyin, 2002.
22. *Al-Babani al-Baghdadi Isma‘il.* Hadiyat al-‘arifin (Gift for the Gnostics). Vol. 1–2. Istanbul, 1951.
23. *Zubara Muhammad.* Al-Mulhaq at-tabi‘ li al-badr at-tali‘ fi man ba‘da al-qarn as-sabi‘. T. 1–2. Beirut, s.a.
24. *Al-Bura‘i ‘Abd al-Rahim.* Diwan. Cairo: Matba‘at al-Bahiya, 1357 AH.
25. *Al-Barahi ‘Abd al-Wahhab.* Tabaqat sulaha‘ al-yaman. Sana‘a, s.a.
26. *Al-Zabidi Murtada.* Taj al-‘arus (Crown of the Bride). URL: <http://www.alwaraq.net/Core/waraq/coverpage?bookid=282> (дата обращения: 02.11.2013).
27. *Husayn ‘Ali Safi.* Al-Adab al-Sufi fi Misr fi al-Qarn as-Sabi‘ al-Hijri. Cairo: Dar al-Ma‘arif, 1964.

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2013 г.

Контактная информация

Усеинова Софья Рустэмовна — ассистент; sonia.useinova@gmail.com

Useinova Sophia R. — assistant; sonia.useinova@gmail.com

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 821.411.21

В. А. Джафаров, С. А. Ибрагимова

ПИСАТЕЛИ-ЖЕНЩИНЫ, ПРЕДСТАВИТЕЛИ АРАБСКОЙ МАХДЖАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Институт Востоковедения им. академика З. М. Бунятова
Национальной Академии Наук Азербайджанской Республики,
Азербайджанская Республика, AZ1143, Баку, пр. Г. Джавида, 31

Статья посвящена жизни и творчеству женщин-писателей, представителей арабской эмигрантской литературы, внесших огромный вклад в развитие и формирование как арабской эмигрантской, так и всей арабской литературы в целом, оставивших при этом глубокий след и в Восточной, и в Западной литературе.

В статье коротко приводятся сведения об исторических условиях становления и формирования арабской литературной школы «махджар» (в переводе с арабского «эмиграция»).

Наряду с мужчинами — мастерами слова в эмигрантскую литературу внесли огромный вклад также и их коллеги-женщины, в том числе такие талантливые представительницы этой школы, как Афи́фа-Керем, Сельва Салама Атлас, Мария Юни Аталлах, Нежла Аби аль-Ламае Маалуф и другие. В рамках арабской эмигрантской литературы женщины-писатели творили в различных направлениях: в прозе, публицистике и журналистике. Основными темами творчества представителей этой литературной школы были проблемы прав и свобод женщин, проживающих как у себя на родине, так и в эмиграции. Благодаря этим выдающимся представительницам Востока, арабская эмигрантская литература прославилась как своеобразная словесная сокровищница, обогатившая мировую литературу. Библиогр. 12 назв.

Ключевые слова: женщины, писатели, махджарская литература, арабская эмигрантская литература.

FEMALE-WRITERS REPRESENTATIVES OF ARAB MAHJAR LITERATURE

V. A. Jafarov, S. A. Ibrahimova

Institute of Oriental Studies named after Academician Z. M. Bunyatov of
National Academy of Sciences of the Azerbaijan Republic,
31, pr. G. Javida, Baku, AZ1143, Azerbaijan Republic

This paper is dedicated to life and creative work of certain female writers of Arab Mahjar literature who have made an enormous contribution to the development and formation of Mahjar literature as well as Arabic literature on the whole leaving by their works a profound imprint both in Oriental and Western literatures. The paper contains brief information about historical conditions of the appearance and formation of Arabic *Mahjar* literary school (the word means emigration in Arabic). Together with male masters of writing in Mahjar literature also worked their female colleagues including such talented authors as Afifa Kerem, Salva Salama Atlas, Maria Yuni Atallah, Nezhla Abi al-Lamae Maaluf and others. Female writers worked in diverse literary genres — prose, publicism and journalism-of Arabic literature created in emigration. The main subjects in the creative work of these literary figures were the issues of rights and freedom of woman residing both in their native countries and in emigration. Alongwith

numerous articles and stories which Afifa Kerem who has emigrated from Lebanon to America, had published in newspapers and magazines. She is also the author of three remarkable novels — *Badiya and Fuad; Fatima, a Bedouin Woman, Gada Amshit*. Being a celebrated publicist of periodical press, Salva Salama Atlas has emigrated from Syria to Brazil. Also is the author of three sensational books in Arabic. They are *Al-Kalimat al-Khalida, Tarikh al-Brazil, and Almen and Salva*. Maria Yuni Atallah who has emigrated from Lebanon to Chile, is the author of a great number of articles permeated with progressive ideas and published in many newspapers and magazines. Nezhla Abi al-Lamae Maaluf who has emigrated from Lebanon to America, is also a renowned representative of Arab Mahjar literature. Owing to these outstanding representatives of the East Arabic emigrant literature has become famous as a peculiar word treasury which had enriched the world literature. Refs 12.

Keywords: female, writers, Arab Mahjar literature.

Арабская литература — одна из самых древних и высокоразвитых литератур в мире. На протяжении шестнадцати веков она прошла своеобразный исторический путь становления и развития.

Начиная с XIX в., под воздействием волны возрождения, арабская литература вступила в новую фазу своего развития. Если в арабской литературе этого периода, с одной стороны, прослеживались склонности к классическим традициям, то с другой — под влиянием Западной и Европейской литературы появлялись новые литературные жанры и виды, в том числе и драматургический. Сформировалась новая и своеобразная литературная школа, называемая «махджар»¹, которая была создана эмигрировавшими из Сирии и Ливана в Америку представителями новоарабской литературы. После этого началось возрождение литератур и других арабских стран, в том числе Туниса, Алжира, а также стран Персидского залива.

Начиная с этого периода понятие «арабская литература» приобрело новое значение, отличное от предыдущего, т. е. у каждой арабской страны появилась своя национальная литература.

Арабская эмигрантская литература является одной из наиболее важных составных частей новоарабской литературы. Зародившаяся в начале XIX в., она сыграла особую роль в развитии и обогащении новоарабской литературы, которая, в свою очередь, способствовала тому, что эмигрантская литература заняла в дальнейшем достойное место как в современной арабской, так и в целом мировой литературе.

Безусловно, арабская эмигрантская литература возникла не спонтанно и не на пустом месте. Ее формированию способствовал ряд важных социально-исторических факторов. Говоря о причинах, породивших эмиграцию из арабских стран, в первую очередь следует отметить политическую ситуацию в этих странах.

В Ливане и Сирии, находившихся в XIX в. под властью Османского государства, с каждым днем возрастало число региональных конфликтов. Причиной тому было вмешательство некоторых иностранных государств извне в дела этих стран, с целью спровоцировать социально-политический хаос в них, а также ослабить и разрушить Османское государство [1, s. 210]. Все эти политические конфликты, возникающие в Ливане и Сирии, организуемые и поддерживаемые иностранными государствами, не могли не повлиять отрицательно на уровень жизни населения этих стран.

В 1860 г., в результате кровопролитных столкновений между маронитами и друзами в Ливане, началась массовая эмиграция из этой страны, а также из близлежа-

¹ В переводе с арабского — «эмиграция».

щих регионов — Сирии, Палестины и Иордании, на Американский континент, процесс этот продолжался с небольшими перерывами в течение многих лет. Эмигрировали в основном арабы-христиане.

Во многих источниках главной причиной эмиграции из Ливана и Сирии называют низкое материальное благосостояние местного населения, т. е. экономические трудности.

Один из ярких представителей арабской эмигрантской литературы Насиб Арида, также считавший основной причиной эмиграционного потока невыносимую бедность людей, выразил свои мысли по этому поводу в следующих строках своего стихотворения [2, с. 8]:

Я увидел (принял) Америку как Родину, значимую для меня.
Она превыше всех моих ожиданий о ней.
Все приехали в эту страну, чтобы стать богатыми,
И я тоже, как они, приехал на эту землю,
Однако я жаждал там просто жизни,
И еще возвышенной свободы,
И получил все это.

Воодушевленные рассказы эмигрантов своим родным о Новом свете, щедрость туристов из Америки, их рассказы о несметных богатствах своей страны, отсутствие рабочих мест для грамотной молодежи на родине, рост числа браков с иностранцами, желание заработать состояние в далеких странах также оказывались в числе основных причин массовой эмиграции арабского населения.

Академик И. Ю. Крачковский отмечал, что в конце XIX — начале XX в. более 500 тысяч арабских эмигрантов из Сирии, Ливана и ближайших регионов прибыло на Американский континент [3, с. 92].

Несмотря на все социальные и экономические трудности, возникающие в первое время пребывания эмигрантов в новой для них стране, вскоре им удалось не только справиться с этими проблемами, но даже достичь определенных успехов как в социальной, так и экономической сфере. Спустя некоторое время большинство арабов-эмигрантов, уже приспособившихся жить в новых условиях и сумевших освоить местный язык, стремились получить высшее образование по различным отраслям науки, а также, используя предоставленные эмигрантам социально-экономические возможности, развивались, продвигались дальше, выпускали свои газеты и журналы [4, с. 173]. Таким образом, эмигрантская литература формировалась благодаря неимоверным усилиям представителей интеллигенции арабской эмиграции, которые смогли преодолеть все сложности на своем пути.

Арабская махджарская литература сочетала в себе элементы таких литературных течений, как романтизм, реализм и символизм, ведущей темой в ней была «ностальгия», тоска по родному очагу и отечеству. Основными проблемами, которые затрагивали писатели-эмигранты, проживающие в Северной Америке, стали душевные терзания человека, христианские ценности, западный реализм, мистицизм и другие. В то время как представители арабской эмигрантской литературы в Южной Америке в своем творчестве в основном отражали традиционные проблемы, и при этом предпочтение отдавали поэзии. Основными темами этой поэзии были тоска по Родине и «национальные ценности». Следует отметить, что арабская эми-

грантская литература сформировалась преимущественно в национально-ностальгических нотах. Джордж Сайдах, будучи одним из известных представителей арабской эмигрантской литературы в Южной Америке, писал об этом: «Махджарская литература является литературой предупреждения и возрождения. Поэтому представители этой литературы в своем творчестве всегда выразительно и живо отражали национальные чувства» [5, с. 66].

Одной из главных целей махджарской эмигрантской литературы было формирование свободного и счастливого человека, араба-эмигранта на «Новой земле», и авторы вели за эту высшую идею упорную борьбу, используя силу художественного слова, острое перо, а также возможности публицистики.

В арабской эмигрантской литературе доминировало философско-общественное понятие «человек и его сознание». Именно опираясь на вышеназванные ценности, писали свои бессмертные произведения такие выдающиеся представители этого прогрессивного направления, как Джубран Халил Джубран, Михаил Нуайме и Амин ар-Рейхани.

Наряду с мужчинами — мастерами слова в махджарской литературе творили также их коллеги-женщины. Прежде чем приступить к рассмотрению творческих достижений женщин-писательниц, кратко рассмотрим условия их жизни на «Новой земле», а также пути и причины, повлиявшие на их литературную деятельность. На наш взгляд, данная информация будет уместной и целесообразной для уточнения места и роли женщин-писательниц в арабской эмигрантской литературе.

Как известно, в XIX в., несмотря на национальное пробуждение на Востоке, женщины здесь все еще оставались бесправными и продолжали жить по-старому. Такое положение женщин глубоко волновало всех прогрессивно мыслящих людей, деятелей литературы и дальновидных просветителей того времени. Они ясно понимали, что без решения этих проблем невозможно создать развитое общество. Поэтому одной из актуальных проблем того времени являлись права и свобода женщин.

Первым поднял вопрос об освобождении женщин Востока и активно выступил в защиту их общественных прав выдающийся арабский писатель Ахмед Фарис Аш-Шидяг (1804–1887). Вслед за ним в процесс защиты прав женщин включились такие известные арабские писатели, как Бутрус аль-Бустани, Мухаммед Абдо, Джирджи Зейдан, Иса Убейд, Джамиль Сидги Аз-Захави и другие. В своем творчестве они отводили особое место свободе женщин, затрагивая тему женского образования, а также поднимали вопросы активного участия женщин в социально-политической жизни своего народа. Михаил Нуайме и Джубран Халил Джубран уделяли особое внимание решению именно этих проблем женщин Востока.

В это время была выдвинута особая инициатива по созданию печатного органа для женщин. В результате в 1892 г. в Египте под руководством Нофеля Хинди был учрежден первый женский журнал «Аль-Фатат» («Девушка»), за которым вскоре последовал «Фатат аш-Шарг» («Девушка Востока») под редакцией Лабибы Гашимин [6, с. 110–111].

Таким образом, общественно-политические события стали толчком для начала деятельности женщин-писателей в арабской махджарской литературе.

Проблемы свободы женщин Востока, бывшие актуальными в конце XIX — начале XX в., подробно освещены в научно-исследовательских работах многих известных востоковедов мира, в частности русского арабиста-профессора А. А. Долининой, ученицы академика И. Ю. Крачковского [7, с. 71–72].

Ученый с мировым именем, первая женщина-востоковед Азербайджана, изучавшая также и арабскую эмигрантскую литературу, Аида Имангулиева в своей статье «Проблема свободы женщин в арабской литературе» [6, s. 109] подвергла глубокому анализу проблему свободы женщин на Востоке в тот период и, тщательно исследовав роль арабских женщин в жизни общества, подтвердила неизбежность отсталости и инерционных процессов в обществе, где господствует женское бесправие.

Как уже было отмечено, в сформировавшейся в эмиграции арабской литературе женщины творили в различных литературных направлениях: писали прозу, публицистические произведения, а также занимались журналистской деятельностью. Проявляя в социально-общественной сфере политическую и творческую активность, они старались не отставать от своих коллег-мужчин; не оставались безразличными к проблемам своей родины, отражая эти проблемы в своих публикациях и художественных произведениях, искали пути их разрешения.

Женщинам — представительницам махджарской литературы (даже если их творчество с художественной точки зрения не дотягивало до уровня таких авторов, как Джубран Халил Джубран и Михаила Нуайме) удавалось доносить с той стороны океана свои голоса не только до своих соотечественников — они также оставили глубокий след как в западной, так и в восточной прессе. Несмотря на то что число арабских женщин-писателей в Америке было невелико, заслуга их в развитии махджарской литературы неоспоримо велика.

Одной из этих выдающихся представительниц арабской махджарской литературы была Афи́фа Керем из города Амшит, который считался самым крупным культурным центром в Ливане. Город Амшит был родиной многих славных поэтов, мастеров слова и пера, и Афи́фа Керем стала среди них самой талантливой и известной.

Афи́фа Керем родилась 26 июля 1883 г. Ее мать — Фросана Хабиба Шарбел была из города Батрун. Отец, Юсиф Михаил Керем, по профессии был врачом, но при этом очень любил словесность и испытывал неиссякаемую любовь к искусству и науке. Юсиф Михаил Керем отправил маленькую Афи́фу в местную школу, однако вскоре понял свою ошибку: школа была не в состоянии обеспечить своих учеников качественным образованием. Поэтому на начальном этапе он сам взялся обучать дочь грамоте. Таким образом, мудрый Юсиф Керем стал первым учителем своей дочери. Затем, чтобы обеспечить Афи́фе достойное образование, отец определил ее в школу-гимназию «Ар-Рахибат аль-Мугаддиса» («Святые монахини») в городе Джабил Ливана. Однако внезапная смерть отца прервала учебу Афи́фы в гимназии, и в 1897 г., в 14 лет, она вышла замуж за дальнего родственника — Керема Ханна, жившего в эмиграции.

Даже будучи замужней женщиной, она продолжает упорно читать, приобретать новые знания и расширять свой кругозор, мечтая когда-нибудь стать писателем. Муж Афи́фы был купцом, желая улучшить материальное положение своей семьи, он переехал в Америку, в штат Луизиана. Вместе с ним уехала сама Афи́фа, а также ее мать и сестра.

Хорошее финансовое положение мужа дает возможность Афи́фе Керем знакомиться с книгами лучших авторов своего времени, а затем и реализовать свою давнишнюю мечту — заняться литературной деятельностью. Она публикует в ряде журналов и газет статьи, в которых выражает ностальгические чувства по своей родине — Ливану. Многие ее статьи направлены также на защиту прав и свобод женщин как у себя на родине, так и в эмиграции [8].

Афифа Керем не имела своих детей, и всю свою сознательную жизнь посвятила идеям благотворительности и науке. За счет собственных средств она покровительствовала бедным людям и детям-сиротам, оказавшимся в эмиграции, открыла приюты и дома для бедных и детей-сирот. Церковь для маронийцев, ставшая единственным убежищем для бедствующих арабов в эмиграции, также возникла благодаря ее благотворительной деятельности.

В эмигрантских арабских органах печати Афифа Керем выступала со статьями, отражающими проблемы женщин и их бесправие. Она старалась, чтобы все женщины знали о своих правах. Благодаря своему острому перу она добилась большого успеха.

Афифа была принята в арабскую диаспору, созданную в Нью-Йорке при поддержке известного общественного деятеля Амина ар-Рейхана, и вскоре начала работать в газете «Аль-Худа» («Правильный путь»). За шесть месяцев работы она добилась заметного увеличения тиража газеты. Спустя два года после этого успеха, в 1911 г., под ее руководством начинает выходить журнал «Нисау-Сурийа» («Сирийская женщина»). На страницах этого журнала публикуются статьи, посвященные арабским женщинам, их проблемам, а также вопросам социально-культурного развития женщин. Афифа Керем часто публиковала здесь различные советы женщинам, связанные с бытом, а также с медицинскими проблемами.

Через два года издание журнала было приостановлено. Однако уже в 1913 г. она начала выпускать журнал «Аль-Алам аль-Джадид» («Новый мир») [8]. Этот журнал стал своеобразной платформой для тех идеалов и принципов, которые служили борцам манифестом социально-культурного развития восточных женщин. Освещая на страницах журнала «вечные» проблемы женщин Ближнего Востока, а также сложности эмигрировавших поневоле арабских женщин, Афифа Керем отмечала: «Мы всей силой стараемся сохранить свои национальные традиции» [9].

С первых лет деятельности в прессе и до самой смерти Афифа Керем посвящала статьи проблеме защиты прав и свобод женщин. Она ушла из жизни 29 июля 1924 г., после продолжительной болезни, в штате Луизиана, и была похоронена на кладбище при римско-католической церкви Святого Иосифа. Ее смерть была большой утратой для всех арабских эмигрантов.

Наряду с многочисленными статьями и рассказами, которые она публиковала в газетах и журналах, А. Керем является также автором трех замечательных романов: «Бадиа и Фуад» (1906), «Бедуинка Фатима» (1906), «Гада Амшит» (1914) [10]. Роман «Бадиа и Фуад» посвящен проблемам свободы женщин-эмигрантов, угнетенных в условиях духовно-национального изгнания, и их борьбе за право занять достойное место в обществе.

Роман «Бедуинка Фатима» — исторический, написан в национальном духе, в нем говорится о борьбе за женское равноправие.

«Гада Амшит» — также исторический роман, написанный в национальном духе. Здесь вниманию читателей представляются реальные события, связанные с бесправием женщин, необходимостью получения ими образования, проблемами заключения браков девочек в раннем возрасте и их тяжелой судьбой в будущем [8].

Афифа Керем — не только яркий представитель арабской эмигрантской литературы в Америке, но и свободомыслящий публицист. Будучи писателем и журналистом, она вошла как в арабскую, так и американскую историю литературы и публицистики.

Другой яркой личностью в арабской эмигрантской литературе считается Сельва Салама Атлас (1883–1949), родившаяся в городе Хомс в период так называемого заключения женщин под домашний арест. В возрасте одиннадцати лет у Сельвы стал проявляться особый талант к литературе. Ее брат Хабиб Салама, знаток арабского языка, взялся за обучение сестры тайнам родного языка, т. е. его научным основам — *серфу* и *нехфу* (лексике и грамматике языка), а также *эрузу* — лирической жанровой системе стихосложения в классической литературе. Получив прекрасное образование, Сельва стала работать в гимназии для православных девушек в Хомсе, которая считалась прогрессивной школой своего времени. В 1907 г. она получила приглашение в качестве преподавателя в школу под названием «Зухратас — Саада» («Цветок счастья»). Тогда же Сельва начала литературную деятельность.

Печатаясь в газете «Махаббат» («Любовь»), Сельва Салама затрагивала самые важные и злободневные проблемы общественно-политического и нравственного развития своего народа. Своими остроумными выступлениями она смогла завоевать особое уважение в литературных кругах того времени.

Вскоре вести о талантливой Сельве начали распространяться и за пределами Сирии. Эмигрант Джордж Атлас, выходец из Хомса, знакомясь с ее творчеством, выразил желание увидеться с молодой поэтессой. Восхищенный ее литературным талантом, Джордж Атлас приезжает за Сельвой в родной Хомс и женится на ней.

В 1913 г. новобрачные переезжают в Бразилию, здесь Сельва продолжает свою публицистическую деятельность: в начале июня 1914 г. она выпускает первый журнал для женщин «Аль-Карма» («Виноградник»). «Виноградник» стал одним из первых журналов, созданных в эмиграции. За более чем 35-летнюю деятельность журнала Сельва неоднократно поднимала в нем волнующие многих прогрессивных людей проблемы арабских женщин как в эмиграции, так и у себя на Родине. Вместе с ней в этом процессе активное участие принимали передовые женщины-писатели того времени. Настоятельно призывая бороться против бесправия женщин и требуя социально-правовой справедливости, Сельва демонстрировала особую непоколебимую позицию, присущую всей арабской эмигрантской литературе. Кстати, в этой борьбе Сельву всегда поддерживал муж — Джордж Атлас. Он, как настоящий соратник и верный заступник, всегда помогал ей морально и материально. Однако в 1926 г. он внезапно скончался. Смерть близкого человека не сломала Сельву, наоборот, несмотря на возникшие трудности, она крепко стояла на ногах, выдержала боль и утрату любимого человека, одна воспитала своих шестерых детей и не прекращала выпуск своего любимого журнала [11, s. 154–156].

Будучи признанным публицистом и журналистом, она также является автором трех нашумевших книг на арабском языке: «Аль-Калимат аль-Халида» («Вечные слова»), «Тарих аль-Бразил» («История Бразилии») и «Альмен и Сальва».

Сельва Салама Атлас умерла в 1949 г. [10, s. 154–156]. Ее славное имя всегда останется в памяти арабов как имя борца — представителя арабской эмигрантской литературы. Ее заслуга перед Родиной неимоверно велика.

Видный Азербайджанский ученый-востоковед А. Имангулиева в статье «Арабская печать в эмиграции» писала о значении журнала «Аль-Карма»: «В 1934 году в городе Сан-Пауло был торжественно отмечен юбилей журнала “Аль-Карма”. На церемонии, посвященной этому юбилею, выступавшие поэты и писатели акцентировали свое внимание на высоком общественном значении журнала и подчеркива-

ли его особую роль в освобождении арабских женщин от угнетения прошлого и от оков отсталости. В адрес Сельвы С. Атлас — учредителя журнала — были высказаны весьма лестные и добрые слова. Ее заслуга была оценена по достоинству, так как именно благодаря неустанному творческому труду Сельвы журнал стал популярным вестником правовой независимости женщин. В конце мероприятия учредителю журнала был вручен ценный памятный подарок» [6, с. 274].

Другая известная представительница арабской эмигрантской литературы — Мария Юни Аталлах — родилась в 1895 г. в городе Бейрут. Получив пятилетнее начальное образование в английской школе, Мария еще три года обучалась в гимназии «Зухрат аль-Ихсан» («Цветок доброты»). Мария Юни получила уроки мастерства по овладению искусством художественного слова у известного ученого того времени Шейха Ибрагима аль-Мунзира. Она в совершенстве владела пятью языками: арабским, английским, французским, русским и греческим. Выйдя замуж за эмигранта, она переехала в Чили, где изучала также испанский язык.

Представляя свои высокохудожественные произведения словесного искусства в различных органах печати того времени, Мария Юни приобрела славу острого пера. Позже она вместе с братом Константином Юни стала выпускать газету «Тауджих ала Хомс» («Проводник по Хомсу»), где печатала статьи, посвященные свободе и правам женщин, и призывала их к борьбе за право получения образования и полноценную жизнь.

Под редакцией Марии Юни Аталлах 24 сентября 1916 г. начала издаваться еженедельник «Минерва». Благодаря актуальным и волнующим многих публикациям журнал стал передовым органом периодической печати, куда обращались со своими публикациями известные деятели арабской эмигрантской литературы. В связи с начавшейся первой мировой войной деятельность журнала временно приостановилась, но в 1923 г. издание было продолжено. По мнению известного арабского поэта Джубрана Халила Джубрана, журнал «Минерва» был одним из лучших органов печати на Ближнем востоке.

Мария публиковала свои статьи и в других популярных журналах того времени, таких как: «Аль-Фатат» («Молодая женщина») Нофеля Хинди, «Аль-Фаджр» («Рассвет») Нежлы Аби аль-Ламае, «Аль-Мара аль-Джадида» («Новая женщина») Джулии Тааммен, «Аль-Карма» Сельвы Салама Атлас и т. д.

Статьи Марии Юни, пронизанные прогрессивными идеями, появлялись и в зарубежных арабских газетах, таких как «Аш-Шаб» (Наряд), «Аль-Ахрар» (Свобода), «Ас-Салам» (Мир), которые издавались в разных крупных городах мира: в Бейруте, Дамаске, Алоппе (Египт), Сан-Пауле, Нью-Йорке и др. Вместе с тем она занималась литературной, творческой деятельностью, успешно осуществила перевод с французского языка популярного произведения того периода — «Письма отца к сыну».

15 мая 1926 г. Мария Юни выходит замуж за эмигранта из Хомса Ибрагима Аталлаха, проживающего в столице Чили Сантьяго. Доверив дальнейшую судьбу журнала «Минерва» своему брату Константину, она переехала в Чили. Здесь Мария издала за свой счет книгу под названием «История Чили» на арабском языке и организовала ее бесплатную реализацию. Книга становится важным источником информации для эмигрантов-арабов, интересующихся историей страны, в которой они нашли убежище. Бескорыстно и своевременно изданная Марией Юни «История

Чили» была высоко оценена как верховными властями Чили, так и самими арабами-эмигрантами.

В столице Чили Мария Юни организовала знаменитый клуб арабских интеллектуалов, а также специальный арабский отдел при государственной библиотеке в городе Сантьяго.

Мария Юни, выдающаяся представительница арабской эмигрантской литературы, умерла в 1975 г. [11, с.149–151].

Еще одна известная представительница арабской эмигрантской литературы, Нежла Аби аль-Ламае Маалуф, родилась в 1895 г. в Ливанском городе Бурмана, где в дальнейшем получила свое начальное образование. Но скоро, в связи с начавшейся первой мировой войной, все школы в Бурмане были закрыты, вследствие чего она в течение двух лет получала частные уроки у известного литератора того времени Бутруса аль-Бустани. Этот факт оставил в жизни и творчестве Нежлы особый отпечаток.

В 1919 г. Нежла Аби аль-Ламае начала издавать журнал «Аль-Фаджр» («Заря»). В этом журнале, как и в других передовых периодических изданиях того времени, обстоятельно рассматривались проблемы свободы женщин как в обществе, так и в семье и обсуждались другие схожие вопросы.

Журнал «Аль-Фаджр» выходил в Ливане в течение 6 лет — до отъезда Нежлы в Америку. В этом журнале были опубликованы статьи солидных авторов того периода, в том числе короткие французские рассказы в переводе Тофика Аби аль-Ламае, родного брата Нежлы Ламае.

В Америке Нежла создала семью с известным литератором Юсифом Неманом Маалуфом, редактором газеты «Аль-Аййам» («Дни»). Газета «Аль-Аййам» была третьей по счету, издаваемой в Америке арабами-эмигрантами. Сама Нежла в Америке сначала продолжила издавать «Аль-Фаджр» на двух языках: арабском и английском, а через некоторое время, после закрытия журнала, продолжила литературную деятельность в журнале Науми Мукерзела «Аль-Худа» («Правильный путь»). Выражая свое публицистическое кредо в этом журнале, Нежла, под псевдонимом «Лучшее из глухих и неучей», писала еженедельные материалы, пронизанные духом глубокой любви к родному очагу человека-патриота.

Литературно-политическая деятельность Нежлы Ламае в этом издании продолжалась до 1954 г., вплоть до возвращения ее на Родину. Вернувшись в Ливан, она создала женскую общественную организацию.

За заслуги перед Родиной, а также за активную роль в борьбе за свободу восточных женщин Нежла Ламае была удостоена высокой государственной награды. Как публицист, обладающий острым пером, она всегда делала все возможное, чтобы расширить и углубить сферу изучения проблем правовых статусов женщин Востока, а также вопросов образования и социального положения их в обществе. Среди ее спутниц-соратниц были выдающиеся женщины-писатели, борцы за освобождение родного Ливана, Сальма Саик, Мария Юни Аталлах и другие известные женщины-литераторы [11, с. 151–152].

Как видно, женщины — представители арабской эмигрантской литературы, будучи авторами ряда известных художественных произведений, также проявили особый публицистический талант, затрагивая в своих статьях проблемы быта и семьи, образования и воспитания, прав и свободы женщин, и старались показать женщину как активного члена общества.

В заключение можно сказать, что благодаря выдающимся женщинам-писателям арабская эмигрантская литература прославилась как своеобразная сокровищница художественного слова, обогатившая всю мировую литературу.

Сегодня арабской эмигрантской литературы как явления больше не существует, однако эта литература подарила нам ценные произведения, и по сей день имеющие большое влияние на арабскую литературу в целом. Ученые-востоковеды, литературоведы Запада и Востока и сегодня продолжают свои исследования в этом направлении, аргументированно подтверждая особое историко-художественное значение арабской эмигрантской литературы. Они высоко оценивают многогранную заслугу ее представителей в развитии не только современной арабской, но и всемирной литературы.

По этому поводу в своем интервью Михаил Нуайме выразил следующие мысли и впечатления: «Некоторые люди говорят, что по арабской махджарской литературе уже давно звонит колокол... Правда ли это? В самом деле, махджарская литература полностью прекратила свою деятельность? Да, если вы спрашиваете о прекращении творческой деятельности создателей арабской литературы, эмигрировавших на Американский континент, то вы правы. Но я не согласен с той мыслью, что вместе с ними исчезло и влияние арабской эмигрантской литературы, так как все передовые идеи и мысли мастеров пера, создателей и творцов этой арабской литературы, актуальны и по сей день. В арабском мире до сих пор обращаются к великолепному словесному наследию махджарского искусства, в этом направлении ведутся литературоведческие исследования, пишутся соответствующие научные книги. Влияние махджарской литературы на современную арабскую литературу всегда ощутимо и неоспоримо» [12].

Литература

1. *Enver Ziya Karal*. Osmanlı tarihi. V cild. Ankara, 1983. 288 s.
2. *Hasan Djad Hasan*. Al-Adab al-Arabi fil Mahjar. Qahira, 1965. 503 s.
3. *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. Т. III. М., 1956. 470 s.
4. *Haywood John A.* Modern arabic literature 1800–1970. London, 1971. 274 s.
5. *Djordj Saydah*. Adabuna va Udabauna fil Mahjar al-Amrikiyya. Beyrut, 1957. 742 s.
6. *İmanquliyeva A.* Meqaleler ve tercumeler. Bakı-2010. 487 s.
7. URL: http://www.onefineart.com/en/artists/afifa_karam/index.shtml (дата обращения: 17.08.2012).
8. URL: <http://www.addadonline.com/index> (дата обращения: 17.08.2012).
9. URL: http://arabwomenwriters.com/index.php?option=com_content&view=article&id=119&Itemid=109 (дата обращения: 19.08.2012).
10. *Isa Fatuhi*. Afaq al-Marifa. Al-Maratu va as-Sahafatu. Damasq, 1989. 168 s.
11. *Ahadis ma-as-Sahafa*. Beyrut, 1989.
12. *Долинина А. А.* Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия. Публицистика 1870–1914 гг. М.: Наука, 1968. 144 с.

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2013 г.

Контактная информация

Джафаров В. А. — доктор филологических наук, профессор

Ибрагимова Саадат А. — докторант; isaadat@rambler.ru

Jafarov Vilayat A. — Doctor of philology, Professor

Ibrahimova Saadat A. — Post-graduate student; isaadat@rambler.ru

Д. И. Еловков

САНСКРИТОЯЗЫЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА КАМБОДЖИ*

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

Санскритоязычная литература Камбоджи представлена эпиграфическими надписями, находящимися на стенах дворцов и храмов, на отдельно стоящих стелах. Эпиграфика Камбоджи — огромная тема. В российском востоковедении эта тема отсутствует. Есть только упоминания о кхмерской эпиграфике в работах по истории или литературе Камбоджи. А между тем для изучения культуры кхмеров вообще и их литературы в частности она имеет большое значение. Надписи на санскрите являются стихотворными произведениями. Их размер варьируется от 10–15 до 100 и более строф. Содержание надписей — восхваление богов и царей, восторженные сообщения об их победах в войнах, иногда их генеалогия. В художественной форме описывается также сооружение храмов, создание скульптур богов, некоторые стороны жизни общества.

Эпиграфические художественные произведения специфичны. Этим определяется необходимость и важность изучения этого вида кхмерской литературы.

Данная статья в пределах своего объема показывает характер и специфику этого вида литературы. Основную часть статьи занимают образцы текстов в переводе ее автора. Библиогр. 3 назв.

Ключевые слова: панегирик, восхваление царей, хвала богам, мифология и религия, учение, закон, дхарма, тора, индуизм, живое существо, индийская духовная культура, влияние индийской культуры и литературы, отрывки из / образцы текстов, образ, метафора.

SANSKRIT LITERATURE OF CAMBODIA

D. I. Yelovkov

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

Sanskrit literature in Cambodia is presented in epigraphic inscriptions placed on the walls of palaces and temples and on steles. Epigraphy is a wide topic. In Russian oriental studies, though, this topic remains unexplored. There are only some mentions of it in works on Cambodian history or literature. And yet it has a considerable significance for the studies of Khmer culture in general and their literature in particular. Inscriptions are written in verse. Their size varies between 10–15 and 100 stanzas. Their topics are praise of gods and kings, information of kings' victories in battles, sometimes accounts of kings' genealogies, as well as about erection of temples, sculptures of gods, depictions of some aspects of social life. Inscriptions as works of literature are specific, therefore they deserve studying. The article presented here shows the character of this type of khmere literature. The main part of it, i.e. pp. 3–8, features extracts from/samples of a number of inscriptions translated by the article's author. Refs 3.

Keywords: panegyric, eulogy to kings, praise of gods, mythology and religion, Teaching, Law, Dharma, Torah, Hinduism, living being, the Indian humanities, influence of Indian culture and literature, extracts from / samples of texts, image, metaphor.

Начальный период кхмерской литературы приходится на IX–XIII вв. н. э. В эти века Камбоджа была самым большим и могущественным государством на Индокитайском полуострове и называлась Ангорская империя. Данный период играет значительную роль в истории Камбоджи и ее культуры. Не случайно на государственном флаге современной Камбоджи изображен силуэт главного храма кхмерской столицы того периода — храма Ангор ват. По имени этого храма и было названо государство. Тем же именем обычно обозначают и первый период истории ее литературы — литература Ангорского периода.

* Работа выполнена при поддержке гранта СПбГУ 2.38.307.2014.

В области изобразительного искусства этот период знаменит великолепными архитектурными сооружениями — дворцами и храмами, а также скульптурой — в основном барельефами. Что касается литературы, то здесь великое государство кхмеров проявило себя очень скромно. В этот период, охватывающий пять веков, создавались только эпиграфические надписи на стенах дворцов и храмов, на отдельно стоящих стелах. Есть мнение, что прочие тексты до нас просто не дошли, поскольку фиксировались на носителях менее прочных, чем камень. Кажется, на некоторых барельефах изображены объекты, которые идентифицируются как «свитки». Если бы не сухой климат Египта, могло бы случиться так, что от древнеегипетской литературы до нас тоже дошли бы только надписи на камне.

Так возникла кхмерская эпиграфика, которая составляет большой и важный раздел духовной культуры кхмеров.

Эпиграфические надписи создавались на территории Индокитая на санскрите и кхмерском языке в течение длительного времени — с (II) V в. по конец XIX в.

В конце XIX в. большая группа французских исследователей начала заниматься этой областью кхмерской культуры. Существует немалое количество публикаций, посвященных этой теме и составляющих значительный вклад в кхмериистику и в изучение истории и культуры стран Юго-Восточной Азии.

В российском востоковедении эта сфера культуры кхмеров совершенно не изучена. Отсутствуют какие бы то ни было публикации, посвященные кхмерской эпиграфике. Существуют отдельные упоминания о ней в работах по истории Камбоджи, где эпиграфические надписи используются только как источник исторической информации.

Надписи на кхмерском языке и санскрите различаются по содержанию и функции.

Кхмерские надписи представляют собой деловые документы. Соответственно, их язык — сухая деловая проза.

Санскритские тексты написаны стихами и изобилуют различными художественными приемами. Авторы используют сравнения, сопоставления, аллегории, аллюзии. Характерным является метонимическое употребление слов, присутствует большое количество метафор и образов, широко используются образы индуистской мифологии.

Это дает основания относить санскритские эпиграфические надписи к художественной литературе, в которой они составляют особый отдел, а именно «санскритоязычную литературу Камбоджи».

Многие образы/сравнения/аллегии, используемые в памятниках этого типа, непривычны для европейца. Это, так сказать, экзотика, которая иногда затрудняет понимание текста и его перевод. Но именно они представляют основной интерес для исследователя, потому что именно здесь выражается специфика культуры Индии и Камбоджи.

Эпиграфические надписи содержат много информации, касающейся истории страны. Именно эти аспекты привлекали внимание французских исследователей эпиграфики и описаны в их трудах с большой подробностью.

Вместе с тем надписи представляют интерес в литературоведческом и лингвистическом планах. Эта сторона надписей до сих пор никем не рассматривалась. В данной статье я намерен в некоторой степени восполнить этот пробел в изучении духовной культуры кхмеров.

В литературоведческом плане интерес представляет характер художественных средств, используемых авторами надписей; в лингвистическом — структура высказывания, его лексические, грамматические и стилистические свойства.

Лингвистический анализ осуществляется с помощью пословного перевода текста, в котором русский и санскритский текст полностью соответствуют друг другу, т. е. в русском тексте сохраняется порядок слов оригинала, сохраняются формы слов в высказывании — падеж и число существительных, прилагательных, причастий оригинала, а также личные и неличные формы глаголов.

Санскрит и русский язык обладают развитой морфологией. Поэтому во многих случаях форма санскритского слова может быть точно передана формой русского слова и пословный перевод не требуется. Но иногда структура текста бывает очень своеобразна и становится интересно показать ее, чтобы продемонстрировать, как сильно различаются способы выражения мысли в санскрите и русском языке.

Основная характеристика санскритоязычной литературы Камбоджи — это явное и сильное влияние индийской духовной культуры, в частности ее мифологии.

В связи с понятием «мифология» необходимо сделать некоторые замечания.

Понятие «мифология» является сугубо европейским. В кхмерском, а также в хинди такие понятия, как «миф», «мифология», вообще отсутствуют. Произведения, называемые в европейской культуре мифами, в языках кхмерском и хинди называются «древние повествования (narratives) / сказания» — *riañ pi:ra:n* (кхм.); *pi:ra:na katha*: (хинди).

Религия и в кхмерском языке, и в хинди понимается не так, как у европейских народов: то, что в европейских языках обозначается словом «религия», в кхмерском называется «Учение» (*sa:sana:*) или «Закон» (Дхарма); в хинди — «Закон» (Дхарма) (ср. иудейское «тора» = Закон).

Понятие «бог/боги» в индуизме тоже существенно отличается от принятого, например, в христианстве. Главное понятие индуизма — это «живое существо», и бог / боги — это только один из видов живых существ наряду с человеком, животным, птицей... демоном.

Хорошей иллюстрацией этому может служить строфа из надписи, автором которой является Дивакар (944–972). Говоря о царе, он пишет: «[он был] как солнце, приветствуемое богиней Успеха, множеством апсар, наиболее совершенными брахманами и киннарами¹...». Таким образом, брахманы, т. е., естественно, реальные люди, и богиня, и апсары, и киннары составляют для Дивакара просто разные виды живых существ. Использование слова «мифический» при наименовании этих и других существ такого же рода — это влияние европейской культуры, оно является искажением культуры кхмеров.

Отметим также, что в индуизме 33 бога и 3306 различных проявлений богов. Кроме этого, специфичен способ их наименования, который состоит в следующем. Один бог имеет несколько имен. Одно слово используется как имя нескольких богов. Каждый бог имеет определенный набор эпитетов. Эпитеты часто используются

¹ Апсары (*apsaras*) — «небесные женщины» (кхмер. *sri: suorg*). Они живут в небесах, но часто посещают землю, способны менять свою внешность. Киннары (*kin-nara* букв. «что за человек») — существа с телом птицы и головой человека (т. е. европейские «гарпии», *греч.* *harpuia*, *англ.* *harpur*); иногда — существа с человеческим телом и головой лошади или, наоборот, с телом лошади и головой человека (европейский «кентавр», *греч.* *kentauros*, *англ.* *centaur*).

в текстах вместо имен богов, хотя определить, что является «именем», а что «эпитетом», часто невозможно.

Количество упоминаемых богов и способ их наименования затрудняют понимание и перевод текста.

Теперь мы перейдем к рассмотрению конкретных текстов.

Размер текстов варьируется в большом диапазоне: от 10–15 строф до 100 и более.

Большие надписи имеют строго определенную структуру. Они состоят из 4-х частей: хвала богу/богам, восхваление царя и его деяний, информация автора о себе и «заключительная формула». Имеются дарственные надписи. В них третья часть является хвалой дарителю. Обычно, правда, автор и даритель совпадают.

Прежде чем приводить образцы текстов необходимо сделать еще несколько замечаний.

Существенным отличием санскрита от европейских языков является использование основы слова вместо его полной формы. В пословном переводе это показывается тем, что флексии существительных, прилагательных, причастий отделяются от основы дефисом: например, «бел-ый»; после этого ставится знак «+», чтобы показать, что данное слово и следующее образуют единое сочетание: например, «бел-ый+зонт» = белый зонт (букв. «белозонт»), символ царской власти.

В тексте оригинала довольно часто отсутствуют слова, необходимые для понимания его смысла. Такие слова приходится добавлять при переводе. В пословном переводе они приводятся в круглых скобках.

В текстах довольно часто встречаются неясности. Кроме того, полисемия санскритских слов иногда не позволяет однозначно понять текст. В таких случаях приходится давать варианты перевода. Они разделяются знаком «/» при вариантах перевода слов и «//» при вариантах перевода частей высказывания.

Итак, образцы текстов.

Текст Рудрачарьи [1, р. 33–36] — типичный образец эпиграфических надписей.

Надпись большая — 62 строфы, создана в 948 г., содержит 4 части: строфы I–III — хвала богам, IV–VIII — о царе, IX–XIX — о его двух сыновьях, XX–XXVII — автор о себе и XXVIII–XXIX — заключительная формула.

Надпись повествует о царе Джаявармане IV (921/927–948) и его сыновьях. Она представляет собой панегирик, рассказывающий об их высоких качествах и деяниях.

Приведу некоторые строфы из нее.

I. Поклон Шиве, которым.../ благодаря которому... (разрушено) ||

II. Вишну лежит, и богиня Счастья поддерживает его ступни-лотосы... (разрушено) ||

Комментарий.

Значение «богиня поддерживает его ступни-лотосы» передается обычной для надписей конструкцией: «он поддержанные ступни богиней».

Имя Вишну отсутствует в оригинале, он обозначается любопытным эпитетом: «непобедимым да пребудет».

III. Восхвалим Творца (т.е. Брахму), который как будто из уважения к Богине Счастья дотрагивается до пупка-лотоса Богини.

Комментарий.

Цветок лотоса — один из наиболее частых образов в надписях.

Автор воздает хвалу трем главным богам индуизма. Обращает на себя внимание порядок следования богов. В европейских текстах обычно этот порядок бывает противоположным: Брахма — Вишну — Шива.

Далее идет вторая часть надписей — повествование о царе.

IV. Был царь царей, по имени Джайаварман, он тот, который, напав на другие страны, убил массу врагов, совершив нападение (на другие страны).

Здесь имеет смысл привести пословный перевод:

Был царь+царей Шри+Джаяварма+называемый знаменитый который (в) битве массов-ое +убийство врагов военное нападение.

Комментарий.

В высказывании нет ни одного глагола (кроме «был», конечно). Отсутствует глагол «нападать» — главный член предложения в европейских языках. Понятие «нападать» обозначается существительным, но все равно отсутствует глагол «совершать». Все существительные и местоимение (который = он) имеют форму именительного падежа единственного числа, так что структура предложения такая «царь... он... убийство... нападение». Такая структура встречается в надписях очень часто (ср. строфа II).

V. Он как будто хотел показать высшую силу своей славы, с помощью которой три мира сделаны подобными небу.

Для сравнения приведу пословный перевод:

Хочет показать+как будто свою слав-а+суть/силу высшую котор-ым три+мира+место сделано небо-подобное.

Комментарий.

Любопытно, что глагол («хочет») употреблен в настоящем времени.

Количество миров в индуизме варьируется: 3, 7, 14.

VIII. Царь царей благодаря занятиям йогой как будто утративший интерес к фальшивому, общепризнанному царскому счастью вкушает в полной мере счастье обители Шивы (т. е. божественное, небесное).

Можно сформулировать и короче, например так:

Благодаря занятиям йогой пресытившийся искусственно созданным, фальшивым царским счастьем, царь царей в полной мере вкушает счастье в обители Шивы

XI. «Ну вот, после Вишну первым этот муж мне желается, — так сказала Богиня Счастья трех миров — которого мне нужно получить среди добродетельных».

Пословный перевод:

Ну вот, Вишну+без (т. е. исключая) первого этот мне муж желается так сказала три+мир+Богиня Счастья которого мне долженствующий быть полученным (среди / из) добродетельных.

Комментарий.

Литературный перевод звучит по-русски не вполне «литературно», но я предпочитаю делать перевод ближе к оригиналу.

XIV. На его лотосоподобном лице царит Камала, во рту господствует Богиня красноречия Бхарати, завидующая (ему), (его) слава распространена далеко по всем сторонам света (в других землях/странах).

Пословный перевод:

Камала (на) лицо+лотосе рот+внутри Бхарати находящаяся завидующая+именно которого слава же далекоидущая сторона света+сторона света+внутри.

Комментарий.

Камала — одно из имен богини красоты. Ее другие имена — Лакшми, Шри.

Далее автор переходит к восхвалению себя самого.

XX. Учитель его — умный, среди благочестивых — высший добродетелями, постоянно предающийся поклонению Рудре (т. е. Шиве), поэтому его называли Рудрачарья.

Комментарий.

Имя Рудрачарья состоит из двух слов Рудра (имя бога) и ачарья — «учитель, наставник».

XXIII. Он тот, который постиг/выпил океан всех наук, был подобен господину Шивасоме — божественному учителю // учителю, равному богам, полностью океан наук постигшему.

Комментарий.

В оригинале причастие *dhi:ta*, которое происходит от двух разных корней — *dhe u dhi*: «сосать, пить» и «обдумывать, постигать». Таким образом, здесь возможны два перевода. И именно поэтому автор использует образ океана.

Образ океана тоже встречается в надписях часто.

Четвертая часть надписи — «Заключительная формула».

XXVIII. Те, кто желает иметь счастье в последующих жизнях, пусть не посягают на подаренное добро / подаренные предметы. Для того, кто похитит их, они станут подобными змеиному яду и приведут к смерти // это имущество станет подобным змеиному яду и станет им смертью.

XXIX. Да будет счастье вам, моим лучшим родственникам, которые речами, духом, делами это (мое) благое дело берегут, сохраняют неповрежденным.

Есть одна большая надпись, которая выделяется среди всех прочих тем, что она написана женщиной — царицей Индрадэви, супругой царя Джаявармана VII (1181–1219).

Индрадэви занимает особое положение в истории Камбоджи. Она входит в ряд женщин, которые сыграли заметную роль в истории своих стран и человечества вообще (например, таких как Нефертити, Клеопатра, Жанна д'Арк, Индира Ганди, Ева Дуарте де Перон).

Индрадэви помогала мужу вести государственные дела; следуя ее советам, царь обратился к буддизму. Она покровительствовала открытию школ для юношества, преподавала принципы буддизма женщинам, способствовала созданию кхмерского театра.

Она замечательна и тем, что внесла в эпиграфику живое человеческое чувство. Это объясняется, скорее всего, тем, что она женщина. И она единственная женщина, создавшая литературное произведение того периода.

Надпись Индрадэви [2, 376–392] — одна из самых больших, в ней 102 строфы.

Автор в хвалебных тонах рассказывает о царе, сообщает сведения о родителях царя и своих, большую часть текста посвящает своей младшей сестре Индрараджадэви, главной супруге царя, после смерти которой она стала его главной женой.

I. Он, единственный, порождающий тело Дхармы, а также тело (наслаждения и) трансформаций, четырежды; выдающийся, высшими решениями благодаря могуществу Сугаты и других сделал мир как единое тело // сделал мир единым телом ||

Пословный перевод:

(1) Шри Дхарма+тело порождающий который один/единственный (наслаждени-е) трансформация + тело четверично/четырежды \

(2) отличающийся (от других) высш-ими + решениями Сугата + и так далее + могуществ-о (благодаря) сделан-ный — — мир + единое + тело \ \

Комментарий.

В тексте присутствуют понятия «закон + тело» (*dharmaka:ya*) и «трансформация + тело» (*nirma:na-tanu*).

Понятие о телах Будды свойственно буддизму махаяны. В хинаяне это понятие отсутствует.

Третье тело Будды — это «тело наслажден-ия» (*sambhoga-ka:ya*).

«Сугата» — один из эпитетов Будды (*su-gata* = хорошо-прошедший).

Причастие «сделанный» используется вместо финитной формы глагола «сделал». Такое употребление причастий очень распространено в надписях и в санскрите вообще.

Первая же строфа отличает Индрадэви от других авторов. В ней она высказывает свой взгляд на мироздание, т. е. строфа имеет некий философский смысл. В тексте не раз проявляется ее «ученость», научный, теоретический подход при описании фактов.

II. Поклон Победителю, всеведущему, Господину из рода Шакьев, создавшему для блага мира неделимую духом Общину, состоящую из трех частей и являющуюся плодом его собственной деятельности.

Несколько строф о царе:

VIII. Своими прекрасными качествами он превосходил бога любви, он как любовник/супруг проникал в сердце любовницы/супруги // покорила сердце любовницы/супруги, которая в любовном порыве рассматривала его как обитель любви.

XIX. Блеск/сияние ногтей на его ступнях затемнял блеск/сияние драгоценностей на головах (других царей), своим собственным сиянием он как будто насмеялся над сиянием горы Меру, освещенной Солнцем или Луной.

Теперь строфы о себе:

LIX. Индрадэви, старшая сестра, научила свою младшую сестру почитать великого и совершенного Будду, научила ее следовать по Пути, указанному (пройденному) им, и таким образом обрести покой несмотря на любые страдания и трудности, встречающиеся в жизни.

LXXIX. Она взяла на попечение сотню девочек, покинутых матерями, больных, покалеченных, относилась к ним как к родным детям; она увеличила этим великую Дхарму деревни, называемой Дхарма-кирти, преумножив этим счастье ее обитателей.

LXXX. Царица Джаярадждадэви с помощью подарков и проповеди Учения Будды убедила жителей деревни Дхармакирти принять буддизм.

Смысл строфы интересен в историко-культурном плане: царица занимается распространением буддизма среди населения страны. И примечательно, что никакого насилия в таких случаях не применялось.

XCV. Когда она, превзошедшая достоинствами мать, доставлявшая радость людям, ушла в нирвану, все люди были охвачены великим огнем (горя), (тогда) царь совершил надлежащую процедуру, чтобы главной царицей стала ее старшая сестра по имени Индрадэви, и она вернула спокойствие (стране).

XCVII. Она была более счастлива, чем сама богиня счастья, своей милосердностью она превосходила Сарасвати, а ученостью — ученых мужей, она была достойной соперницей Лакшми — богини красоты и благополучия, шаг за шагом исполняющая свою карму, она так (прославила) свое имя.

Комментарий.

Это слова Индрадэви о себе. Авторы текстов, как правило, говорят о себе в третьем лице.

XCVIII. Она была назначена царем главной преподавательницей для обучения множества замужних женщин, что она постоянно и делала в землях Нагендратунги и других, в буддистском монастыре, а также в Тилакотгаре.

СII. От природы наделенная умом, обладающая обширными знаниями, славящаяся своими добродетелями, преданная своему супругу царю Джаявармадева, создала / сочинила эту хвалебную оду. Кроме прочих достоинств, она сияла еще и этим талантом

Комментарий.

Это последняя строфа надписи. В ней она дает итоговую характеристику себе. Заключительная формула в надписи Индрадэви отсутствует.

Несколько строк из еще одной большой надписи, автор которой некий Шивасома (877–889) [3, р. 37]. Она посвящена царю Индраварману.

XV. Узрев его (царя) ровное сияние, превосходящее блеск сверкающих звезд, Рудра разрушительного огня (= Шива), объятый страхом, и теперь еще склоняет голову.

XIX. Властитель всей земли, которую он покорил своей поступью, не знающий равного, со склона горы Меру он насмеялся над удаляющимся солнцем.

А вот строфы, в которых он пишет о самом себе.

XXIX. И был у него (т. е. у царя) учитель, прозываемый Шивасома, стопы-лотосы которого достойны почитания всеми учителями, искушенными в науках.

XXXII. Пьющий из целого океана шастр, уменьшающий гору страстей, всегда ведущий себя прямо, он был как другой, рожденный в кувшине.

Комментарий.

«Другой, рожденный в кувшине» — имеется в виду Агастья — один из знаменитых мудрецов, автор нескольких Ведических гимнов. Считается, что он родился в кувшине; выпил океан, чтобы помочь богам в их борьбе с асурами, а также покорил Юг и принес туда цивилизацию.

Отсутствие имени того, о ком идет речь, обычное явление в надписях. Шивасома сам знает, кто это, и он уверен, что читатели поймут, кого он имеет в виду.

Две строфы из надписи Яти Амарабхавы (889–912) [3, р. 65].

II. (И был) властелин Камбуджи, который поставил свое повеление на головы царей, царь Индраварман, доблесть которого была известна во всех частях света.

III. Сияние его трона со львами, украшенного драгоценными камнями, было удвоено благодаря лучам, исходящим от драгоценных камней (украшавших) головы множества царей, которые почитали его (припадая к его стопам).

Малые надписи не делятся на 4 части, но первую — хвалу богам — обычно содержат.

Например, надпись Дхармавасы [1, р. 8–9]:

I. Поклон Шиве, которого сильный свет, сверкающий повсюду, уничтожает темноту, нарушающую видение/понимание людей (т. е. их способность видеть/понимать).

Первая часть представлена одной строфой.

Сама надпись — это его рассказ о себе самом.

II. В городе Дхармаваса рожденный, (и поэтому) носящий имя Дхармаваса, (он тот) который чистой Дхармы обитель, был сам как чистая Дхарма.

Слово Дхарма-васа буквально значит «Дхармы обитель».

III. Хотя его родная земля пребывала в изобилии, он ушел в лес.

О! Он стал вести жизнь отшельника, так желаемую великими людьми!

Комментарий.

Характерная черта жизни общества: Дхармаваса был военачальником высокого ранга, но достигнув определенного возраста он уходит в аскеты. Есть надпись, в которой говорится о женщине из высших слоев общества, которая тоже стала вести аскетический образ жизни. Не сказано, правда, ушла ли она в лес (скорее всего, вряд ли).

Существует надпись, которая выделяется среди прочих своим содержанием — в ней говорится о работе больницы, о функциях персонала, даются рекомендации по составлению лекарств. Но все равно она начинается выражением поклонения богам, в данном случае это поклонение Будде.

I. Поклон Будде — воплощению наслаждения неизмеримым Законом.

II. (Он) бытие и небытие превзошедший, (он) имеет своей сутью самопроисхождение.

Комментарий.

Слово «самопроисхождение» указывает, что он возник сам по себе, не был рожден кем-то. Это обычный эпитет бога/богов. Слова «бытие и небытие превзошедший» говорят, что он достиг Нирваны, т. е. избавился от цепи перерождений (рождений — смертей).

Встречаются надписи, которые выпадают из традиционной схемы. Такова надпись, в которой возносится хвала священному дереву буддистов — фиговому дереву, или смоковнице. Это дерево, сидя под которым Гаутама обрел просветление, т. е. стал Буддой. Поэтому для буддистов оно — «древо священного знания» (*кхмер. Teim-bodhi*). Вот ее текст [1, р. 62].

О, ты, чьи корни — Брахма, чей ствол — Шива, чьи ветви — Вишну.

Ты — вечное! Ты — царь деревьев! Счастливое! Ты — прибежище для всех. Ты — дающее плоды.

(Пусть) ни молния, ни топор, ни ветер, ни огонь, ни царь, ни свирепый слон не причинят (тебе) вреда // не разрушат (тебя).

«Моргание» глаз (глазами?), трепетание ресниц, плохие сны, плохие мысли, о смоковница! Избавь / Спаси от всех (этих бед/недостатков) и богов, и людей.

Эта надпись интересна тем, что в ней эпитеты, характеризующие *буддийскую* святыню, являются именами *индуистских* богов: корни, т. е. основа, — это Брахма, ствол, т. е. наиболее мощная часть, — это Шива и т. д. Это показывает, что индуистские боги живут в сознании автора, и автор знает, что те, для кого он пишет, поймут его и оценят эти образы. И опять видно, что для автора боги и люди — живые существа одного типа, только разновидности живых существ.

Остановимся на еще одной надписи (неизвестного автора), которая представляет собой исключение из всей эпиграфической традиции. Вот ее текст [1, р. 103]:

Прекрасная Яшодхарапури, покрытая пудрой, украшенная драгоценностями, горящая желанием, дочь (из) хорошей семьи, одетая/обернутая в Джайасиндху, была взята в жены этим царем, в процессе праздника, на котором не было недостатка ни в чем, под покровом его славы, для процветания вселенной.

Специфичность здесь в том, что Яшодхарапури — это название города, в который царь Джаяварман VII перенес столицу государства. И вот царь представлен как жених, берущий себе в жены прекрасную «принцессу». Город прекрасен, полон оштукатуренных зданий и дворцов, разукрашен украшениями, окружен каналом («опоясан Джайасиндхой», т. е. каналом). Слово «город» в санскрите женского рода, поэтому сопоставление города и невесты вполне естественно.

Уникальность надписи в том, что не найдены другие надписи, которые содержали бы такую образность. Образность вообще «слабое место» у кхмеров, она мало представлена во всей кхмерской литературе.

В заключение несколько слов о характере санскритоязычной литературы Камбоджи.

Художественные средства в ней присутствуют в избытке. Это дает основания считать ее художественной литературой. Но эти средства — образы, метафоры, сравнения — очень однообразны. У всех авторов они одни и те же. Они используются часто, но их количество очень невелико. Наиболее распространенные — это сравнение с лотосом (стопы-лотосы, лицо-лотос, пупок-лотос, и даже «лотосы — отрубленные головы врагов»); образ слона (в некоторых текстах — льва или быка) как символа силы (в разных смыслах); часто используются образы «свет, сияние» (царь, превосходящий сиянием Солнце и Луну); «океан» (~ добродетели/знаний); «гора», в частности Меру (аналог Олимпа — местопребывания богов).

Характеристики царей совершенно стандартны: сиянием превосходил Солнце и Луну, красотой — бога любви (*ka:ma*), мудростью — бога священных текстов (*brihaspati*), во рту у него пребывала богиня красноречия (*sarasvati*).

Большой удельный вес в надписях имеет военная тематика — восторженные сообщения о победах царя. Это объясняется тем, что надписи создавались в период борьбы с так называемой феодальной раздробленностью (подобно тому, что происходило и на Руси, и в Западной Европе).

Особенностью этой литературы является также то, что все авторы создавали только по одному произведению. Хотя возможно, что другие их надписи до нас просто не дошли.

И самая главная черта этой литературы состоит в том, что в ней отсутствует творческий вымысел — главное свойство художественной литературы, т. е. именно творчество. Надписи — это историко-биографические описания, выполненные в хвалебных тонах, обычно чрезвычайно гиперболизированных.

Интересно отметить сходство между начальными периодами кхмерской и русской литератур. Время — (IX) X–XIII вв.; тематика — оды, гимны, жития, сказания, т. е. повествования о выдающихся личностях и значимых событиях.

В 1308 г. появляется первая надпись на языке пали. Это знаменует конец эпохи санскрита и начало нового периода в духовной культуре кхмеров.

Литература

1. *Cœdès G.* Articles sur le pays khmer. 2 vol. Paris: EFEO, 1989.
2. *Finot L.* Inscriptions d'Ankor // Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Vol. XXV. P. 389–409.
3. *Cœdès G.* Inscriptions du Cambodge. Vol. I. Hanoi; Paris, 1937. 322 p.

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2013 г.

Контактная информация

Еловков Дмитрий Иванович — доктор филологических наук, профессор;
dmitry.elovkov@gmail.com

Elovkov Dmitri I. — Doctor of Philology, Professor; dmitry.elovkov@gmail.com

Е. О. Старикова

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МИР ВЬЕТНАМСКОЙ НАРОДНОЙ ПЕСНИ И ВЛИЯНИЕ КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Институт восточных рукописей РАН,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Статья посвящена проблемам изучения вьетнамской народной поэзии, ее связи с китайской, а также проблеме трактовки наиболее распространенных образов вьетнамского песенного фольклора. Библиогр. 11 назв.

Ключевые слова: вьетнамская поэзия, вьетнамская народная песня, культура Вьетнама.

VIETNAMESE FOLK SONG POETRY AND INFLUENCE OF CHINESE TRADITION

E. O. Starikova

Institute of Oriental Manuscripts RAS, 18, Dvortsovaya nab., St. Petersburg, 191186, Russian Federation

The article is devoted to the study of the problems of Vietnamese folk poetry and its connection with the Chinese one, as well as the issue of interpretation of the most common images of Vietnamese folk songs. Author opens a subject of interpretation of common folk songs. In spite of common opinion, folk poetry also was influenced by the Chinese tradition. That's why there are a lot of Chinese images in Vietnamese folk song poetry. But Vietnamese people often interpret Chinese symbols and images in their own way, for example, very common image *truc* and *mai*, bamboo and plum blossom, is interpreted as "bamboo and another kind of bamboo" or "bamboo and *ochna*". Author also examines the question of relation between Vietnamese folk poetry and Chinese concepts "fu", "bi", "xing" from Chinese *Shi Jing*. Refs 11.

Keywords: Vietnamese poetry, Vietnamese folk song, Vietnamese culture.

Считается, что для вьетнамской культуры в целом характерно разделение на китаизированную элитарную и истинно вьетнамскую простонародную. Тем не менее некоторые вьетнамские исследователи утверждают, что вьетнамская народная поэзия имеет множество общих черт с китайским фольклором [1, с. 195]. Это сходство проявляется, например, в том, что вьетнамская поэзия, написанная в размере *люкбат* (наиболее распространенный размер вьетнамской поэзии, строфа которого состоит из двух строк, в первой из которых шесть слогов, а во второй — восемь), строится на таких трех категориях, как *фу* (вьетн. *phú* 賦), *би* (вьетн. *tỉ* 比) и *син* (вьетн. *hưng* 興). Речь идет о трех из так называемых шести начал (кит. *лю* и 六意 *lục nghĩa*) — характеристик, которые использовались для описания художественных особенностей поэзии «Шицзина». Шесть начал — это три основных жанра, представленные в «Книге песен», — *фэн*, *я* и *сун*, а также три важнейших изобразительных средства, которые используются в данном памятнике, а именно вышеупомянутые *фу*, *би* и *син* [2]. Некоторые вьетнамские фольклористы, например Ву Нгок Фан, понимают под данными категориями примерно то же самое, что и китайские книжники, а именно: *фу* — непосредственное описание человека, события, интересного факта так, чтобы слушатель мог легко создать в своем воображении какой-либо образ; *би* — сравнение; *син* — использование в песне образа, не имеющего непосредственного отношения к сюжету песни, т. е. зачин, запев [3, ч. 1 с. 40]. Но есть исследователи, которые объясняют данные художественные методы достаточно экстравагантно, так, Ха Ван Кау

утверждает, что исконное значение категории *фу* — ясное отражение безымянным автором хорошего и дурного в политике правящей династии; категория *би* появляется тогда, когда автор опасается открыто разоблачить недочеты императорского двора и прибегает к сравнению, а *син* — когда положительные черты политического курса очевидны, но поэт из народа страшится того, что хвалебная песнь прозвучит как подхалимство, и посему старается в своем произведении не рассыпаться в любезностях в адрес правящих кругов, а стремится дать им добрый совет. И только в результате «вьетнамизации» под *фу*, *би* и *син* стали понимать описание, сравнение и зачин [1, с. 195]. Важной особенностью именно вьетнамского осмысления этих художественных приемов исследователи считают применение в одной песне двух из них одновременно. Очевидно, что если непосредственное повествование и применение сравнения могут быть рассмотрены как противоположные творческие методы, то наличие или отсутствие зачина никак не может быть включено в данный ряд, и за зачином легко может следовать как сравнительный оборот, так и прямое описание какого-либо события или переживания. Фольклорист Ву Нгок Фан отмечает, что между категориями *би* и *син* есть нечто общее, так как в *син* тоже заложена идея сопоставления — к примеру, зачин, описывающий унылый пейзаж, предваряет грустную песню, и наоборот, если в запеве создается радостное настроение, то и песня целиком будет веселой [3, ч. 1 с. 40].

Мы склонны полагать, что наличие данных художественных приемов во вьетнамской народной поэзии не является следствием влияния китайского фольклора на вьетнамский, а происходит из поздней традиции сопоставления вьетнамского фольклора и китайской «Книги песен», которая возникает, как пишет Н. И. Никулин, на рубеже XVIII–XIX вв. [4, с. 220]. Полагаем, что до указанного периода вьетны не переносили понятия *фу*, *би* и *син* на вьетнамский фольклор, поэтому современные исследования, рассматривающие вьетнамскую песню сквозь призму художественных приемов «Шицзина», нельзя считать обоснованными и достоверными. Современные фольклористы, в сущности, преследуют ту же цель, что и вьетнамские конфуцианцы XVIII в. — доказать, что достаточно поздний вьетнамский фольклор на самом деле является столь же древним, сколь и книги китайского конфуцианского канона.

Хотим отметить тем не менее, что наличие зачина, запева, обычно никак не соотносящегося с сюжетом самой песни, действительно является одной из особенностей вьетнамского фольклора, хоть мы и не склонны соотносить это с китайской категорией *син*.

Шицзин и другие книги конфуцианского канона упоминаются также в некоторых исследованиях, касающихся истории возникновения вьетнамских стихотворных размеров. Одной из особенностей размеров *люкбат* и *саунгтхат люкбат* является наличие внутренней рифмы (вьетн. *vân lũng*), т. е. рифмы, соединяющей конечный слог одной строки со слогом в середине другой. В китайской поэзии такое явление, как внутренняя рифма, отсутствует, однако, по мнению ученого Нгуен Ван Хоана, в «Книге песен» можно найти примеры ее использования, в частности, исследователь цитирует следующую песню из раздела «Песни царства Вэй» [5, с. 44]:

Chiêm bi Kỳ úc
Lục trúc a a
Hữu phỉ quân tử

Như thiết như tha
Như trác như ma

瞻彼淇奥、
綠竹猗猗、
有匪君子、
如切如磋、
如琢如磨

Полюбуйся на эти извивы у берега Ци, —
Что так пышно одеты бамбуком зеленым, густым.
Благородный и тонкий душою есть друг у меня,
Словно рог он резной, что обточен искусным резцом,
Как нефрит огранный, до блеска натертый песком!
(Перевод А. Штукина)

Нгуен Ван Хоан усматривает внутреннюю рифму в созвучии слогов *úc* и *trúc*. Однако следует понимать, что, во-первых, речь идет не о систематическом явлении, а скорее о совпадении, и, во-вторых, исследователь имеет дело с вьетнамской транслитерацией, которая фиксирует произношение, отнюдь не современное эпохе написания Шицзина и, помимо этого, не аутентично китайское, а вьетнамизированное. Присутствовало ли это созвучие во время создания песни — вопрос более чем спорный. В современном же китайском языке данные иероглифы читаются *ao* и *чжу* соответственно, что никак нельзя рассматривать как рифмующиеся слоги.

Обратимся к миру образов вьетнамской народной песни. По словам ученого-фольклориста Ву Нгок Фана, жанр *казао* (*казао* представляют собой записи народных песен произвольных жанров) до сих пор находится в состоянии развития. *Казао*, по мнению исследователя, — это жанр поэзии, который значительно меняется от эпохи к эпохе, но по-прежнему продолжает народную традицию [6, с. 30]. К сожалению, определить, к какому времени относится то или иное произведение народной поэзии, весьма трудно, особенно если в нем отсутствуют указания на какое-либо конкретное историческое событие. Содержание же и восприятие вьетнамских народных песен, действительно, меняется со временем. Многие частотные символы народной поэзии не слишком понятны современным вьетнамцам, другие символы совершенно ускользают даже от внимания исследователей.

Итак, рассмотрим, какие мотивы наиболее характерны для вьетнамской народной поэзии.

Один из наиболее популярных образов — это цапля (вьетн. *con cò*). Как пишет исследователь Ву Нгок Фан, крестьяне, работающие на полях, чаще всех других птиц видят подле себя цапель и находят, что цапли так же, как и крестьяне, усердно трудятся, однако птицы при этом остаются белыми и изящными, поэтому людям хотелось бы быть на них похожими [7, с. 123].

Một đàn cò trắng bay tung,
Bên nam bên nữ ta cùng hát lên

Стая белых цапель летает в небе,
Юноши, девушки, давайте вместе споем

Con cò lặn lội bờ sông
Gánh gạo đưa chồng tiếng khóc nỉ non

Цапля бродит по берегу реки,
Несу рис на коромысле, провожаю мужа и жалобно плачу

В целом исследователи сходятся во мнении, что цапля олицетворяет простого человека, крестьянина, однако есть случаи, когда фольклористы расходятся в толковании этого образа. В частности, следующая песня вызывает серьезные дискуссии во вьетнамской научной среде:

Cái cò màu mỡ cái trai
Cái trai quặp lại, lại nhai con cò
Cái cò màu mỡ cái tôm,
Cái tôm quặp lại, lại ôm cái cò

Цапля поймала жемчужницу,
Жемчужница извернулась и цапнула цаплю.
Цапля поймала креветку,
Креветка извернулась и схватила цаплю.

Ученый Нгуен Данг Тяу полагает, что в данной песне речь идет о междоусобной борьбе феодальных кланов, тогда как Као Хюи Динь считает, что здесь отражена идея праведной мести угнетаемого народа власть имущим кругам, которые как раз и олицетворяет в данном случае цапля. Однако фольклорист Ву Нгок Фан считает, что цапля всегда является символом простого человека и данный случай не исключение. Согласно представлению Ву Нгок Фана, в этой *казао* идет речь о внутренней борьбе между крестьянами, поскольку все представители животного мира, о которых идет речь в песне, символизируют представителей низших сословий [7, с. 125–126].

Для нас в данном случае примечательно, что носители культуры испытывают замешательство при попытке проникнуть в смысл народной песни, причем речь идет не просто о рядовых носителях культуры, но об исследователях. В действительности в данной песне присутствует скрытая цитата из книги «Планы Сражающихся царств» (кит. «Чжаньго цэ» 戰國策), где говорилось о птице-рыболове, поймавшей устрицу, которая, в свою очередь, защемила ее клюв створками. Никто не хотел уступить, ожидая, что противник сдастся первым, в результате обе достались в добычу рыбаку (Планы Сражающихся царств, цз. 9, цит. по: [8, с. 230]).

Среди расхожих метафор вьетнамской поэзии есть и такие, которые без труда «прочитываются» носителями культуры, однако истоки их возникновения остаются загадкой. Примером такого символического образа может быть рыба-бычок (вьетн. con bống), которая для вьетнамцев однозначно ассоциируется с молодой девушкой. Как пишет исследователь Буй Ман Ньи, «добрая, спокойная, терпеливая рыба “бонг” — символ девушки, которая усердно выполняет домашнюю работу» [9, с. 21]. Совершенно очевидно, что рыба никак не может быть ни доброй и спокойной, ни злой и буйной, а за традицией приписывать какому-либо представителю животного мира человеческие качества должна стоять какая-то причина, однако никаких объяснений, как появилась эта устойчивая метафора, нам найти не удалось. Приведем пример песни, героем которой является рыба-бычок:

Cái bóng đi chợ Cầu Canh
Mua giấy mua bút cho anh vào trường
Nay mai anh đỗ làm quan
Võng anh đi trước võng nàng theo sau

Рыба-бычок отправилась на рынок Кау Кань,
Купить милому бумаги и перьев, чтобы он поступил в ученье.
Сегодня-завтра он станет чиновником,
И тогда его паланкин понесут впереди, а ее паланкин — следом

Другим распространенным образом вьетнамской народной поэзии являются листья бетеля и плоды арековой пальмы, которые ассоциируются с брачным союзом. При обсуждении вопросов заключения брака и при заключении помолвки во Вьетнаме принято жевать бетель, смешанный с известью и плодами арековой пальмы, отчего бетель и арека являются символами свадьбы.

Ăn trầu chọn lấy cau khô,
Trèo lên Ba-dội có cô bán hàng.
Cô bán hàng, lòng cô buồn bã,
Bóng xế chiều, bóng ngả về tây...

Жую бетель, выбираю сухой плод ареки,
В местечке Базой есть девушка-торговка.
Девушка-торговка, душа у нее печальная,
Тени клонятся к вечеру, тени склоняются к западу...

Среди устойчивых метафор любовной лирики одна из самых популярных — образ лодки и причала, где лодка символизирует юношу, а причал — девушку.

Thuyền ơi có nhớ bên chăng
Bến thì một dạ khăng khăng nhớ thuyền

Лодка, помнишь ли ты причал?
Ведь причал упорно вспоминает лодку.

Лодка может также фигурировать как символ любви и влюбленной пары, в данном контексте в песнях часто встречается выражение «лодка преодолевает пороги и стремнины» (вьетн. thuyền lên thác xuống ghềnh), символизирующее, что пара справляется с трудностями на жизненном пути.

Chiếc buồm nho nhỏ,
Ngọn gió hiu hiu...
Nay nước thủy triều,
Mai lại nước rười...
Sông sâu, sóng cả, em ơi!
Chờ cho sóng lặng,
Buồm xuôi, ta xuôi cùng.
Trót đã mang vào kiếp bèo bọt,

Xuống ghềnh, lên thác,
Một lòng ta thương nhau.

Маленький парус,
Ветер дует...
Сегодня прилив и отлив,
А завтра будет буря...
Река глубока, волны высоки, любимая!
Дождемся, пока волны утихнут,
Парус надуется, и мы вместе поплывем,
Будем качаться на волнах,
Преодолевать быстрины и пороги,
Ведь любовь у нас одна на двоих.

Лодка в народной поэзии может также символизировать жизненный путь.

Еще один популярный парный образ вьетнамской народной поэзии — *чук* и *май* (*trúc, mai*). *Чук* — это одна из разновидностей бамбука, в то время как с пониманием, что же подразумевается под словом *май*, все неоднозначно. С одной стороны, *май* — это вьетнамское чтение китайского иероглифа *мэй* 梅, слива. Во вьетнамской классической поэзии можно встретить стихи, где имеется в виду именно слива, хотя это дерево и не очень широко распространено во Вьетнаме. Известно, что во вьетнамской классической поэзии присутствуют многие китайские реалии, даже не свойственные Вьетнаму, например снег, который выпадает во Вьетнаме изредка и исключительно в высокогорных северных районах. Слива и бамбук традиционно считаются зимними растениями, поскольку бамбук зимой остается зеленым, а слива расцветает в холодные месяцы. Именно слива упоминается, например, в стихотворении поэта Нгуен Бинь Кхиема (Nguyễn Bình Khiêm, XVI в.):

Hoà mai bạc, vì trăng tỏ,
Bóng trúc thưa, bởi gió lay

Серебряны цветы сливы от яркой луны,
Редка тень от бамбука, оттого что ветер колышет [его ветви]

Во Вьетнаме словом *май* чаще называют тропическое растение охну (лат. *oschna*), желтые цветы которого являются традиционным новогодним украшением наряду с цветами персика. Видится, что произошел перенос названия с не слишком популярного растения на привычное и распространенное. Однако *май* в паре *чук-май* может трактоваться не только как охна, но и как разновидность бамбука, таким образом, *чук* и *май* могут представлять собой два разных типа бамбука, один из которых олицетворяет юношу, другой — девушку [7, с. 108]. В целом такое понимание является достаточно расхожим, хотя и представляется нам ошибочным.

Đợi chờ trúc ở với mai
Đợi chờ anh ở với ai chưa chồng

Жду, когда *чук* будет вместе с *май*,
Жду, когда я буду с той, кто еще не замужем

Думается, что такое переосмысление, которое возникло в данном случае, произошло уже в позднейшее время, когда иероглифическая письменность была полностью вытеснена латиницей. Утверждение, что народная поэзия создавалась неграмотными людьми, верно лишь отчасти, поскольку среди вьетнамских народных песен легко можно найти те, которые обыгрывают китайские иероглифы, например:

Chờ chàng ngày một cho đến ngày mười
Chữ rằng đản tảo, thiếp ngồi trông luôn

Жду тебя, милый, с первого дня лунного месяца и до десятого,
Письмена гласят, что наступят утро и рассвет, я застыла в ожидании

Словосочетание «первый день» обыгрывает написание иероглифа «рассвет» 旦, который состоит из ключей «единица» и «день», а «десятый день», в свою очередь, обыгрывает написание иероглифа «утро», состоящего из ключей «день» и «десять» 早. Приведенный нами пример далеко не единственный. Есть свидетельства, что многие люди с конфуцианским образованием любили принимать участие в пении песен *хат фьонгвай*. Для «ученого» человека имелась специальная роль в пении — подсказывать остальным, как лучше сымпровизировать. Такой человек назывался *тхай га* (thầy gà), где *тхай* означает «учитель», а *га* — «подсказывать». Как пишет Нинь Вьет Зяо, в роли *тхай га* обычно выступал какой-нибудь проваливший конфуцианские экзамены человек, который преподавал в деревне. Считается, что известный вьетнамский поэт Нгуен Зу часто принимал участие в пении песен в жанре *хат фьонгвай*. [10, с. 34].

В целом вьетнамская народная песенная поэзия изобилует китайскими по происхождению образами, зачастую общими для всего дальневосточного региона. Большинство современных вьетнамцев не понимают встречающиеся в песенной поэзии метафоры такого типа, и даже если песня по-прежнему популярна, восприятие ее текста подчас далеко от первоначально заложенного смысла.

Более того, даже ученые, занимающиеся исследованиями в области народной поэзии, видят далеко не все китайские образы, которые присутствуют в текстах, а те, которые видят, трактуют весьма своеобразно. К примеру, исследователь Буй Ман Ньи полагает, что популярные во Вьетнаме «образы «дракона» и «облака» происходят из китайской «Книги перемен», где есть такая фраза «облако следует за драконом, ветер следует за тигром» [9, с. 21]. В действительности дракон и облако тесно связаны в народных представлениях, и связь эта вовсе не ограничивается данным упоминанием в Ицзине. Кроме того, облако и дракон понимались китайцами как проявления противоположных первопринципов существования *инь* и *ян*. Как следствие, этот образ становится распространенной метафорой влюбленной пары, как, например, в следующем *казао*:

Mấy khi rồng gặp mây đây
Để rồng than thở với mây vài lời.
Nửa mai rồng ngược mây xuôi,
Biết bao giờ lại nói lời rồng mây!

Иногда дракон встречается здесь облако,
Чтобы дракон мог пожаловаться облаку.

А на следующий день дракон и облако расстанутся,
И кто знает, когда еще они встретятся!

Однако дракон появляется во вьетнамской народной лирике не только как часть пары дракон-облако и не только в любовной лирике. Этот мифический зверь также символически обозначает императора, шире — знать в целом, что тоже созвучно китайским представлениям. В следующем стихотворении отражено как раз это понимание образа дракона:

Trứng rồng lại nở ra rồng
Liu điu lại nở ra dòng liu điu
Из драконьих яиц рождаются драконы,
А у тритона рождаются только тритоны

Тритон в данном случае выступает как животное, хотя и морфологически схожее с драконом, но меньшее по размерам и лишённое волшебных свойств.

Как справедливо замечает Буй Ман Ньи, утренняя звезда и вечерняя звезда символизируют разлуку [9, с. 19]. Однако данный образ тоже является китайским по происхождению, и в нем, как и в случае пары дракон-облако, отражены проявления противоположных первопринципов существования *инь* и *ян*. Данный символ встречается, к примеру, в следующем *казао*:

Trèo lên cây khế nửa ngày
Ai làm chua xót lòng mày, khế ơi!
Mặt trăng sánh với mặt trời,
Sao hôm sánh với sao mai chẳng chẳng
Mình ơi! Có nhớ ta chăng,
Ta như sao vượt chờ trăng giữa trời.
Полдня карабкаюсь на карамболу.
Кто же сделал тебя такой кислой, карамбола!
Луна соревнуется с солнцем,
Вечерняя звезда соревнуется с утренней.
О милая! Помнишь ли еще меня,
Я словно звезда, взошедшая на небе в ожидании луны.

Однако в данной песне два парных образа, основанных на противопоставлении *инь* и *ян*, — это не только вечерняя звезда и утренняя, но и солнце и луна. Именно образы такого типа наиболее часто ускользают от внимания вьетнамских исследователей и читателей. Тем не менее они очень широко распространены во вьетнамской народной любовной лирике. Помимо уже упомянутых, среди символов, соотнесенных с *инь* или *ян*, можно назвать персик, бамбук, лампу, тень и другие. Рассмотрим текст песни:

Lá này gọi lá xoan đào
Tương tư gọi nó thế nào hờ em?
Lá khoai anh ngở lá sen,
Bóng trăng anh ngở bóng đèn anh khêu

Это лист весеннего персика.
А знаешь ли, милая, как его назовет сердечная тоска?
Ботву батата я путаю с листом лотоса,
Тень луны я путаю с тенью от лампы, которую сам же и зажжет

Луна и лампа в данной песне — образ, основанный на противопоставлении *инь* и *ян*, лампа как проявление мужского начала *ян* и луна как проявление женского начала *инь* являются весьма частотными образами вьетнамского фольклора. Другая пара — лист батата и лист лотоса — обозначает, по-видимому, противопоставление мирского и духовного. Итак, последние две строки этой *казао* можно понимать следующим образом: «мирское я путаю с духовным, а *инь* — с *ян*».

Некоторые китаизмы куда более заметны, например, феникс (вьетн. *phượng hoàng*), пара фениксов (вьетн. *phượng loan*), поэтическое название луны — коричневое дерево (вьетн. *vàng quế*) и другие. Однако, по мнению исследователей, обычные (т. е. не китайские) мотивы, те, которые крестьянин может встретить в повседневной жизни, составляют основную часть песенного фольклора [11, с. 79].

Еще один образ, часто ошибочно рассматривающийся как традиционно вьетнамский, — баньян (вьетн. *сву ра*). В частности, Буй Ман Нь указывает, что образ баньяна происходит от традиции поклонения духу селения [9, с. 20]. Однако мы склонны полагать, что восприятие баньяна как сакрального дерева восходит к буддийской культуре.

Подводя итог, можно с уверенностью сказать о том, что во вьетнамской культуре нет пропасти, разделяющей народную культуру и элитарную. И элитарная китаизированная культура черпает средства выразительности в народной традиции, и народное творчество насыщается образами и мотивами классической поэзии, однако идея о связи вьетнамских народных песен с «шестью началами», которые использовались для описания художественных особенностей поэзии «Шицзина», кажется нам необоснованной.

Литература

1. *Hà Văn Cầu*. Lịch sử nghệ thuật chèo đến giữa thế kỷ XX, Hà Nội, 2005. (*Ха Ван Кау*. История театра чео (до середины XX века). Ханой, 2005.)
2. Федоренко Н. Т. Древнейший памятник поэтической культуры Китая // Шицзин, Книга песен и гимнов. М.: Художественная литература, 1987. С. 3–22.
3. *Vũ Ngọc Phan*. Tục ngữ và dân ca Việt Nam, Hà Nội, 1958. (*Бу Нгок Фан*. Вьетнамские пословицы и народные песни. Ханой, 1958.)
4. Никулин Н. И. Вьетнамская литература X–XI веков. М.: Наука, 1977. 344 с.
5. Нгуен Ван Хоан. Стихотворный размер *люкбат*, от *казао* до «Киеу» // Литература. 1974. № 1. (*Nguyen Văn Hoàn*. Thể lục bát, từ ca dao đến “Truyện Kiều” // Tạp chí Văn học, số 1/1974.)
6. *Бу Нгок Фан*. Выразительность традиционных *казао* // Вьетнамские *казао*: сборник статей. Ханой, 2000. (*Vũ Ngọc Phan*. Súc truyền cảm của ca dao truyền thống // Ca dao Việt Nam — những lời bình, Hà Nội 2000.)
7. Нгуен Суан Кинь. Некоторые символы в *казао* // Вьетнамские *казао*: сборник статей. Ханой, 2000. (*Nguyen Xuân Kinh*. Một số biểu tượng trong ca dao // Ca dao Việt Nam — những lời bình, Hà Nội 2000.)
8. Васильев К. В. «Планы Сражающихся царств» (исследование и переводы). М.: Глав. ред. восточной лит-ры, 1968. 255 с.
9. Буй Ман Нь. Поэтика вьетнамских народных лирических песен в свете русской фольклористической традиции: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 1995. 41 с.

10. *Ninh Viết Giao*. Hát phường vải (dân ca Nghệ Tĩnh), Nhà xuất bản văn hóa viện văn học, 2011. (*Нинь Вьет Зяо*. Песенный жанр *хат фьонгвай* (народные песни региона Нгетинь). Изд-во «Культура» института литературоведения, 2011.)

11. *Минь Хиеу*. Из обычных материалов, использующихся в современной жизни, *казао* сотворили выразительные образы // Вьетнамские *казао*; сборник статей. Ханой, 2000. (*Minh Hiệu*. Từ những chất liệu bình thường trong đời sống dân dã, ca dao đã tạo nên những hình tượng xúc động // Ca dao Việt Nam — những lời bình, Hà Nội 2000.)

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2013 г.

Контактная информация

Старикова Екатерина Олеговна — аспирант; staekaterina@yandex.ru

Starikova Ekaterina O. — Post-graduate student; staekaterina@yandex.ru

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 94(358)+94(354)+94(352)

Н. В. Козырева

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ МЕСОПОТАМИИ В НАЧАЛЕ II ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ до н. э.¹

Институт восточных рукописей РАН,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

Исключительно важную роль в хозяйственном и политическом развитии региона Ближнего Востока в период древности играли миграционные процессы, постоянные широкомасштабные перемещения различных этнокультурных групп. Такие передвижения могли вызываться разными причинами, в том числе нехваткой или истощением в определенном районе естественных ресурсов для жизнедеятельности, ростом количества населения, территориальной дифференциацией уровня и качества жизни населения.

Основываясь на данных археологии, письменных памятников и предшествующих исследованиях (И. М. Дьяконов, I. J. Gelb, P. Steinkeller), автор предлагает собственную реконструкцию картины перемещения и взаимодействия различных этнокультурных групп по территории Великой Месопотамии в период ранней древности (III–II тыс. до н.э.) и их роли в становлении здесь государственности и в формировании политических структур. Библиогр. 23 назв. Ил. 1.

Ключевые слова: Великая Месопотамия, Южная Месопотамия, Верхняя Месопотамия, аккадский, амореи, Ранняя древность, этнокультурные группы, семитские языки, перемещение, взаимодействие.

ETHNO-LINGUISTIC STRUCTURE OF THE MESOPOTAMIAN POPULATION IN THE EARLY 2ND MILLENNIUM B. C.

N. V. Kozyreva^{1,2}

¹ Institute of Oriental manuscripts RAS, 18, Dvortsovaia nab., St.Petersburg, 191186, Russian Federation

² St.Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St.Petersburg, 199034, Russian Federation

For millennia during the period of early antiquity (VII–II millennium BC) permanent large-scale displacements of various ethno-cultural groups took place in the territory of the Great Mesopotamia. Such movements could be caused by different factors, including the lack or the depletion of natural resources for livelihood in a specific area, increasing number of the population, territorial differentiation of

¹ Работа выполнена в рамках НИР «Этнокультурные контакты и взаимодействия в процессе возникновения и развития древнейших цивилизаций (по памятникам материальной культуры и письменным источникам древнего Ближнего Востока и Центральной Азии V–I тыс. до н.э.)», финансируемой за счет бюджетных средств СПбГУ (Тем. М2, ИАС 2.38.525.2013).

the quality of life. Migration processes played a crucial role in economic and political development of the region. Relying on archaeological evidence, written records and previous studies (I. M. Diakonoff, I. J. Gelb, P. Steinkeller) In this the author offers a reconstruction of the movement and the interaction of various ethno-cultural groups in the Great Mesopotamian territory during early antiquity and their role in the establishing of statehood and the forming of political structures. Refs 23. Figs 1.

Keywords: Great Mesopotamia, Southern Mesopotamia, Upper Mesopotamia, Akkadian, Amorite, early antiquity, ethno-cultural groups, Semitic languages, movement, interaction.

Междуречье двух великих рек, Тигра и Евфрата, занимает значительную часть территории Ближнего Востока. Этот огромный регион с разнообразными природными условиями можно условно разделить на три части: 1) северо-запад (Сирия), 2) северо-восток (Северная Месопотамия) и 3) центр и юг (Центральная и Южная Месопотамия)². Территория Месопотамии была заселена еще в X–VIII тыс. до н.э. Однако отдельные косвенные сведения об этнической и языковой принадлежности населения Месопотамии появляются только с возникновением письменности: для юга Месопотамии это конец IV тыс. до н.э., для севера и северо-запада — середина III тыс. до н.э. По мере того как к концу III — началу II тыс. до н.э. увеличивается количество письменных памятников, более многочисленными и определенными становятся и данные о составе населения на этой территории и прилегающих к ней землях.

Северо-запад Месопотамии в конце III — начале II тысячелетия до н.э. Население. Языки. Политические структуры

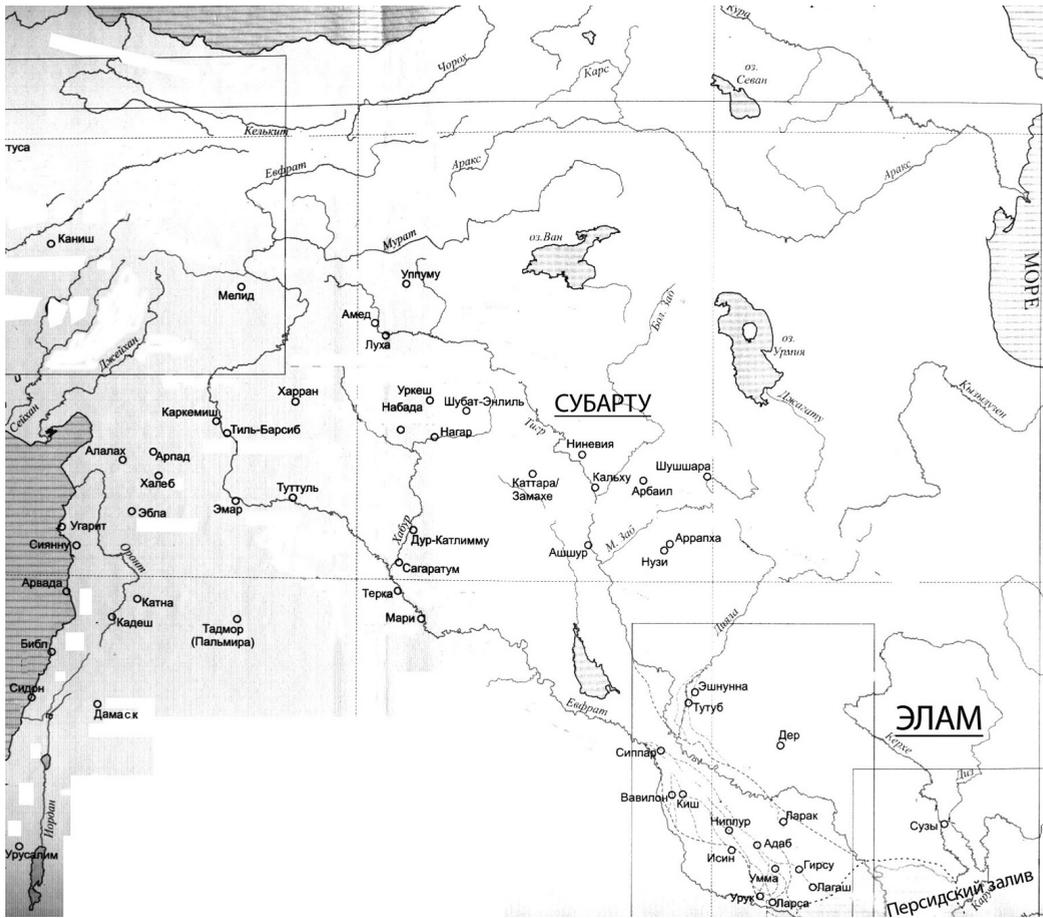
Северо-западная часть региона Великой Месопотамии (см. карту) и прилегающие к нему территории, вероятно, очень рано были заселены единой в культурном отношении группой населения, говорившего на близкородственных семитских диалектах. В начале III тыс. до н.э. значительная часть населения северной части этого региона (в том числе территория Эблы), предположительно, говорила на восточно-семитском диалекте³, а жители более южной части региона (от правого берега Евфрата до Средиземного моря, в том числе правобережье Среднего Евфрата, прежде всего район Джебель Бишри, который представляет собой низкий горный хребет к западу от Евфрата; в аккадских текстах он называется «гора Башар» или «гора амореев» [3, с. 91]), использовали, по-видимому, западносемитский диалект. Оба варианта семитского языка были достаточно близки между собой, и население, говорившее на них, поддерживало тесные взаимные контакты и сохраняло определенное культурное единство⁴.

Однако между «северянами» и «южанами» существовали и значительные различия. Они состояли не только в том, что они говорили на разных, хотя и достаточ-

² Другой вариант деления территории на регионы: Нижняя Месопотамия (юг и центр) и Верхняя Месопотамия (север и северо-запад). Всю эту территорию иногда называют «Великая Месопотамия».

³ Одни ученые считают *эблаитский* диалектом аккадского языка, другие — самостоятельным восточносемитским языком, хотя и близкородственным аккадскому [1, с. 332; 2, с. 351–352].

⁴ «Лексическое разнообразие эблаитских документов (2500), в которых обнаруживаются как специфически аккадские, так и западносемитские изоглоссы, может свидетельствовать об интенсивных контактах между восточносемитскими и западносемитскими диалектами в этом ареале» [4, с. 21].



но близких диалектах, но и в характере хозяйственной деятельности населения, т. е. в основных способах добывания необходимых ресурсов. Во многом это определялось природной средой той территории, которую занимала каждая из этих групп. По северной части региона проходил древнейший торговый путь, который пересекал всю территорию Ближнего Востока с юго-востока на северо-запад. Здесь рано появились крупные поселения и города, жители которых были вовлечены в посреднический обмен [5]. Сельское население поставляло в города продукты земледелия и в меньшей степени — скотоводства. Южная часть региона по своим природным условиям более подходила для разведения скота. Жители занимались отгонным скотоводством и при возможности — земледелием. Здесь было мало крупных городов: население в основном жило в небольших сельских поселениях.

В течение многих сотен и даже тысяч лет отдельные группы семитоязычного населения и с севера (восточносемитские), и с юга (западносемитские) этого региона постепенно распространялись на восток и северо-восток [6, с. 243 и далее]. По-видимому, в результате этих миграций сформировалось самое раннее семитское население Месопотамии, которое постепенно заняло широкую полосу в центре Месопотамии, простиравшуюся с северо-запада на юго-восток от центрального Ев-

фрата до Тигра и граничившую с севером аллювия [7]. Как раз по этой территории проходила часть древнего торгового (обменного) пути, соединявшего северо-запад Ближнего Востока с юго-востоком.

Уже в IV тыс. до н.э. представители семитоязычного населения заселили значительную часть центральной Месопотамии и продвинулись далее на восток, переправляясь через Тигр в районе Диялы. Впоследствии отдельные группы, говорившие на восточносемитском диалекте, стали продвигаться на север и юг Месопотамии. Среди них, вероятно, были и предки будущих аккадцев. Другие группы (в основном, вероятно, носители западносемитского диалекта), переправляясь через Тигр, осваивали восточные окраины Южной Месопотамии, постепенно спускаясь вдоль восточных границ аллювия все дальше на юг. По-видимому, каждая группа искала такие новые территории, которые давали бы возможность продолжать традиционный образ жизни и хозяйственной деятельности [8].

На протяжении первой половины III тыс. до н.э. в северо-западной части Месопотамии происходили какие-то процессы, в результате которых восточносемитский диалект, вероятно, постепенно вытеснялся западносемитским, что отражало, по-видимому, усиление роли западносемитского населения на этой территории региона (не только на юге, но и на севере). Во второй половине III тыс. до н.э. почти весь северо-запад Месопотамии был, вероятно, плотно заселен представителями западносемитской этнокультурной группы, которых в Южной (Нижней) Месопотамии называли амореями (*mar.tu/amurru*)⁵.

Амореи жили и в отдельных сельских поселениях, занимаясь земледелием (см. упоминания в клинописных текстах о так называемых «городах амореев»), и в крупных городах, занимаясь воинской службой, ремеслом и торговлей. Большие группы этого населения занимались разведением мелкого рогатого скота. Стабильное существование скотоводов поддерживал огромный спрос на шерсть и в сельской местности, и особенно в городах. Шерсть и шерстяные ткани были важнейшим предметом торговли. Занятия скотоводством накладывали свой отпечаток и на образ жизни.

⁵ Южная часть данного региона Великой Месопотамии, возможно, рассматривалась жителями Южной Месопотамии как располагавшаяся на западе по отношению к их территории. В южномесопотамских текстах III тыс. до н.э. эта территория называлась шумерским термином, обозначающим запад/западный (*IM. mar.tu/mar.tu*) как одну из четырех сторон света. К сожалению, этимология этого шумерского термина остается неясной. Возможен и другой вариант. В текстах из Эблы (2450–2350 гг. до н.э.) довольно часто упоминается страна *mar-tu.ki* / *mar-tum.ki*, откуда в Эблу приходят какие-то люди. Есть даже упоминание о царе страны *mar-tum.ki* по имени Амути [9, с. 1232]. Возможно, этот топоним был очень древнего происхождения, и именно название территории, располагавшейся к западу от Южной Месопотамии, стало основой для шумерского термина «западный». Жителей этого региона, также как и саму территорию, в клинописных текстах из Южной Месопотамии называли термином *mar.tu*. В первой половине III тыс. до н.э. население этого региона в основном говорило, по-видимому, на языке западносемитской группы.

Аккадский эквивалент шумерского термина *mar.tu* — *amurru* впервые встречается в текстах из Южной Месопотамии, записанных на староаккадском языке в 24 в. до н.э. К этому аккадскому наименованию (через библейскую передачу) восходит термин «аморей» (Amorite), принятый современной исторической наукой для обозначения населения соответствующего региона. Что касается содержательного наполнения этого термина, то в настоящее время установилась компромиссная точка зрения, согласно которой термин *амореи* носит описательный характер, являясь, скорее всего, не названием определенной народности или отдельного племени, а общим обозначением западносемитского населения сиро-аравийских степей и полупустынь, данным им соседями с востока, т.е. из Южной Месопотамии. Это не исключает того, что среди названий отдельных кланов западносемитских племен могло встречаться и такое название, как *amurru*.

Пастухам приходилось много времени проводить далеко от дома, перегоняя стада с зимних пастбищ на летние и обратно⁶.

Все амореи (и земледельцы, и пастухи, и горожане) были объединены в отдельные племенные группы или племена/кланы, которые вели свое происхождение от единого предка, реального или мифического. Каждая такая группа, в свою очередь, состояла из более мелких подразделений со своими названиями. В течение многих сотен лет племенные группы соседствовали друг с другом, образовывали союзы, боролись между собой за лидерство; одни племена подчиняли себе другие, так что одни племенные группы со временем растворялись в других и исчезали. Кроме того в течение всего III тыс. до н.э., то ускоряясь, то замедляясь, шло постоянное перемещение отдельных племенных групп на север и на восток.

Северо-западные соседи Южной Месопотамии в начале II тысячелетия до н.э.

С северо-запада непосредственно к Южной Месопотамии прилегала территория, где в середине III тыс. до н.э. располагался целый ряд крупных торговых городов, в том числе Мари, Терка, Эбла, Туттуль, Саггаратум (см. карту). В это время основную часть населения этого региона составляли, вероятно, представители восточноеврейской этнокультурной группы. Жители Мари и Эблы говорили если не на одном то, вероятно, на близкородственных языках/диалектах⁷, использовали идентичную систему письма и календарь [11; 12]. Ранние правители Мари еще со староаккадского периода (XXIV в. до н.э.) называли себя аккадским термином *šakkanakkum* («правитель, управляющий»). В самом конце III тыс. до н.э. после распада государства Ур III⁸ территория вокруг Мари и Терки была, вероятно, на некоторое время заброшена, но в начале II тыс. до н.э. большая часть населения этого региона уже принадлежала, вероятно, к западноеврейской этнокультурной группе. Только в крупных городах на Среднем Евфрате в это время, возможно, оставался некоторый «восточноеврейский субстрат», но и на этот счет есть определенные сомнения [13].

В начале II тыс. до н.э. значительную часть территории этого региона занимали, вероятно, представители крупного западноеврейского племенного объединения, в которое, в частности, входили два больших западноеврейских племени: *симал* (= «левый, север») и *ямина* (= «правый, юг»)⁹. Поселения обоих племен располагались по левому и правому берегам Евфрата. Племя *симал* занимало территории вниз по течению через Сухум к дельте Евфрата, а *ямина* — вверх по течению к границам Ямхада. Оба племени состояли, в свою очередь, из целого ряда более мелких племенных групп (*амнанум*, *яхрурум*), определить иерархию которых далеко не всегда пред-

⁶ Эти группы занимались пастушеством на четко определенных территориях и были тесно связаны со своими сельскими или городскими родственниками, поэтому называть их кочевниками или даже полукочевыми племенами неверно. Пастухи занимали свою нишу в общем хозяйственном укладе, который включал и земледельческое, и городское торгово-ремесленное население.

⁷ О языковой близости, обнаруживаемой в текстах из Мари и Эблы, также см.: [3, с. 341; 10, с. 3].

⁸ Принятое в науке сокращенное обозначение государства Третьей династии г. Ура.

⁹ Такие обозначения сторон света отражают гелиоантропоцентричную систему, характерную для разных культур, в том числе для древнемесопотамской, когда ориентируются (лат. *origens* «восток»), встав лицом к востоку, таким образом, по левую руку оказывается север, а по правую — юг.

ставляется возможным. Часть территории региона была занята представителями других крупных западносемитских племен (*нумха, ямутбал, сутум*), также состоявших из множества групп со своими названиями [13, с. 15]. Можно предположить, что политическое развитие региона должно было в определенной степени отражать изменения в этнолингвистическом составе населения.

В конце XIX в. до н. э. город Мари стал центром политической структуры, которую возглавила независимая династия западносемитских (аморейских) правителей, под контроль которых перешла вся эта территория. От этого времени сохранилось большое количество клинописных текстов, составлявшихся в это время в основном на аккадском языке. Среди имен собственных, которые упоминаются в них, бóльшую часть представляют западносемитские имена, но встречается довольно много аккадских (восточносемитских) и небольшое количество шумерских имен.

Вопрос о том, какова была этническая принадлежность носителей шумерских и аккадских имен, упомянутых в этих документах, остается проблематичным. Характер имен собственных не всегда может служить прямым указанием на этническую принадлежность их носителей. Известно, что западные семиты (амореи), переселявшиеся в города Южной Месопотамии, давали своим детям аккадские или даже шумерские имена [14]. Исследователи, занимавшиеся изучением документов из Мари, обратили внимание на определенную корреляцию, существующую между этнической принадлежностью имени собственного и социальным статусом носителя этого имени [13].

Судя по этим данным, аккадские имена собственные в документах из Мари в основном принадлежали представителям дворцового персонала, а аморейские — работникам и воинам. Это может говорить о наличии среди населения Мари в этот период определенного «аккадского субстрата», из которого набирали служащих дворца, или же о том, что важную роль при выборе имен играли соображения престижа. Известно, что правители и дворцовая элита Мари находились под сильнейшим культурным влиянием Южной Месопотамии, и вследствие этого служащие дворца могли, возможно, носить аккадские имена независимо от их реальной этнической принадлежности. В любом случае подавляющее большинство имен собственных в клинописных текстах XIX–XVIII вв. до н. э. из Мари составляли западносемитские имена.

После того как в 1760 г. до н. э. правитель Вавилона Хаммурапи завоевал Мари, город был разрушен и окончательно заброшен. Однако в нескольких десятках километров выше по Евфрату усилилось новое аморейское царство *Хана*¹⁰, сформировавшееся вокруг города Терка. Он стал центром территории *Хана*, входившей до этого в состав государства Мари и называвшейся, вероятно, по названию обитавшего здесь племени. Еще будучи под властью правителей Мари, *Хана* на несколько десятилетий попала под власть аморейской династии, основанной Шамши-Ададом (см. ниже). После того как государство Шамши-Адада распалось, территория *Хана* примерно лет на 20 вновь оказалась под контролем Мари. После разрушения Мари

¹⁰ Есть разные точки зрения по поводу значения этнонима/топонима *Хана*, который часто фигурирует в документах из Мари. В некоторых случаях встречаются такие наименования, как *симал-Хана* и *ямина-Хана*. Возможно, термин *Хана* имел значение «номады» и так называли тех представителей данных племен, которые вели пастушеский полукочевой образ жизни, в то время как значительная часть тех же *симал* и *ямина* вели оседлый образ жизни и занимались земледелием [13].

при Хаммурапи Хана стала самостоятельной политической структурой. В период своего расцвета она занимала большую территорию до Верхнего Хабура, долгое время доминировала на Среднем Евфрате, пока в XV в. до н. э. не исчезла под давлением хеттов с севера и мощным наступлением хурритов, которые быстро распространялись по северу и северо-западу Месопотамии (см. ниже).

К северо-западу от Мари (северо-западная Сирия) в начале II тыс. до н. э. сформировалось еще одно аморейское царство Ямхад, которое, вероятно, смогло перехватить торговые пути у расположенной южнее Эблы. Ямхад, центр которого находился в городе Алеппо (Халеб), продолжал процветать и после разрушения города Мари. Царство Ямхад занимало очень благоприятное для торговли положение. С востока оно граничило с правым берегом Евфрата, к западу через посредство подчиненных ему мелких царств оно фактически простиралось до Средиземного моря. Именно через Алеппо товары, привезенные морем, шли дальше или в верховья Тигра или в Вавилонию. Караваны и путешественники, которые шли из Вавилонии в Сирию и Палестину, обязательно проходили по территориям, принадлежавшим Ямхаду, если они хотели избежать опасностей путешествия по пустыне через Пальмиру. Некоторое время Ямхад контролировало весь север Сирии, пока в середине XVII в. до н. э. эта территория не перешла под контроль хеттов. Один из важных центров этого государства — город Алалах (и, предположительно, вся северная часть Ямхада) был заселен аккадцами, амореями и хурритами, в небольшом количестве здесь, возможно, присутствовало и индоарийское население, пришедшее, вероятно, с востока [9, с. 1236].

Почти одновременно с возникновением царства Ямхад территория к югу от него (юго-западная Сирия) была также объединена под властью аморейской династии в политическую структуру с центром в городе Катна. Город Катна был расположен в центре района, где процветало зерновое сельское хозяйство, в изобилии росли виноград и оливковые деревья. К востоку от города находился пояс пастбищных земель, населенный многочисленными группами овцеводов. Город занимал ключевое стратегическое положение на пересечении важных караванных путей: на запад к Средиземному морю и на восток через Пальмиру до Евфрата.

В документах из Мари наряду со «страной Ямхад» и «страной Катна» упоминается и «страна Амурру», которая, вероятно, располагалась где-то южнее Катны. В конце XIX в. до н. э. «страна Амурру» представляла собой, по-видимому, не единое царство, а объединение нескольких независимых политических структур, возникших вокруг небольших городских центров.

Северо-восток Месопотамии в начале II тысячелетия до н. э. Население. Политические структуры

Северо-восток Месопотамии граничил с длинным горным поясом, населенным малоизвестными горными народами. Именно здесь находилась, вероятно, территория, которая, начиная с середины III тыс. до н. э., упоминается в клинописных текстах под названием Субарту¹¹. Возможно, субареи были ранним языковым и этни-

¹¹ Единую локализацию топонима *Субарту* для всех исторических периодов установить невозможно: как и у многих других топонимов, упоминаемых в клинописных текстах на протяжении нескольких тысяч лет, она менялась от периода к периоду. То же касается такого обозначения, как

ческим субстратом северной Месопотамии, но уже с середины III тыс. до н.э. язык населения Субарту был, вероятно, вариантом хурритно-урартского языка [16]. Отдельные хурритоязычные группы с предгорий Кавказа мигрировали на северо-восток Верхней Месопотамии с начала III тыс. до н.э., ассимилируя или вытесняя предшествующее население. Из северной Месопотамии хурриты постепенно проникали все далее на запад, заселяя и осваивая широкий полумесяц сельскохозяйственных земель от гор Загроса до долины Хабура¹². В начале II тыс. до н.э., хотя политическая власть в Верхней Месопотамии была сосредоточена главным образом в руках амореев, хурриты тем не менее пересекли Евфрат и смогли захватить несколько районов на правом берегу реки к северу от Алеппо (Хашшум, Уршу). Однако самая сильная концентрация хурритского населения в этот период была, вероятно, к востоку от Тигра.

Большая часть населения крупных городов Северной Месопотамии, таких как Ашшур, Экаллатум, Калах, Ниневия, в начале II тыс. до н.э. была, вероятно, восточносемитским, говорившим на ассирийском диалекте аккадского языка. Возможно, некоторые из этих городов — те, что находились на восточном берегу Тигра, — в начале II тыс. до н.э. некоторое время были под властью *туруккеев*, одного из многочисленных горных народов Загроса [13, с. 602]. Аккадское население этой территории в основном, по-видимому, концентрировалось в крупных городах и их окрестностях. За пределами этих городов большая часть территории северо-восточной Месопотамии в начале II тыс. до н.э. была, по-видимому, заселена представителями различных западносемитских племен. На севере от города Экаллатум помимо аккадцев жили представители племени *нумха*. Здесь же к востоку от Тигра располагалась территория, которая уже в клинописных текстах XXIV в. до н.э. называлась «страна Ямутбал» (*kur e-mut-ba-lum.ki*) [17, с. 63 и далее]. Этот топоним, который совпадает с названием одного из аморейских племен, был образован, вероятно, от названия населения, которое обосновалось и жило в этом транстигридском регионе задолго до времени написания этих текстов. Сама эта территория представляла собой узкий пояс (между Пушт-и-Кух и Тигром), ограниченный городами Катунан (на западе), Каттара (на севере), Экаллатум (на востоке) и Ашшур (на юге)¹³.

В конце XIX в. до н.э. большая часть территории северной и северо-западной Месопотамии (от Терки и Мари на западном берегу Евфрата до Экаллатума на восточном берегу Тигра к югу от Ашшура) на несколько десятилетий перешла под контроль аморейской династии, основанной Шамши-Ададом (1813–1781 гг. до н.э.). Однако вскоре после смерти Шамши-Адада это объединение распалось на множество маленьких государств с аморейскими династиями¹⁴. В конце XVIII в. до н.э. после

«Кедровые горы», которое может относиться как к территории в Иране, так и к Аманусу. Такова же ситуация с «Высокой землей амореев», которая могла располагаться в Джебель Бишри в Сирии и (по крайней мере для периода Ур III) в горах на границе Месопотамии и Ирана, не говоря уже о таких знаменитых «блуждающих» топонимах, как Маган, Мелухха или Дильмун [15, р. 144–145].

¹² Около 1600 г. западносемитское/аморейское население среднего Евфрата было вытеснено на запад под давлением хурритов, двигавшихся с севера, и представителями новой этнической группы — касситами.

¹³ Территория, известная позднее как «Нижний Ямутбал», располагалась на самом юге Месопотамии.

¹⁴ Отец Шамши-Адада был, как полагают, западносемитского происхождения. Сам Шамши-Адад, хотя и носил аккадское имя, иногда в текстах назывался и по-аморейски, Самси-Адду. У него было двое сыновей, которые были его заместителями на северо-востоке (в Экаллатуме) и северо-за-

завоевательных походов на территорию Верхней Месопотамии вавилонских царей (Хаммурапи и его сына Самсуилуны) власть местных аморейских правителей здесь значительно ослабела. Со временем эта территория была поглощена хурритами и в XV в. до н.э. вошла в состав хурритского государства Митанни, объединившего под своим контролем почти всю территорию Верхней Месопотамии.

Южная Месопотамия в конце III — начале II тысячелетия до н.э. Население. Языки. Политические структуры

Первыми жителями Южной Месопотамии были представители разных по происхождению групп, которые начиная с VII тыс. до н.э. приходили сюда из соседних регионов: с запада, из районов к западу от центральной долины Евфрата и северной Аравии, с востока с гор Загроса, с севера и северо-востока Месопотамии [18]. Об этнической и языковой принадлежности раннего населения Южной Месопотамии ничего не известно, но данные археологии (планировка монументальных сооружений, типология керамики, изображения на цилиндрических печатях) свидетельствуют о длительной и непрерывной культурной традиции. Уже в начале V тыс. до н.э. эта территория, по-видимому, представляла собой единое культурно-хозяйственное пространство, что, вероятно, было следствием этнического и языкового единства населения этой территории. В конце IV тыс. до н.э. здесь появляется письменность, возникают города и формируются первые государственные структуры. Создателей этих атрибутов цивилизации исследователи достаточно уверенно называют шумерами [19].

Таким образом, в IV — первой половине III тыс. до н.э. основную часть населения Южной Месопотамии составляли шумеры¹⁵. Северными соседями шумеров было семитское население центральной Месопотамии, которое постепенно распространялось на юг. Уже в XXVI в. до н.э. бóльшая часть писцов, которые составляли клинописные документы в Абу Салабихе, городе, располагавшемся на границе северной и южной части аллювия, тоже носили семитские имена¹⁶ [20]. В административных документах, составленных ими, попадаются отдельные семитские слова и числительные. По-видимому, в это время, по крайней мере в северной части Южной Месопотамии, семитоязычное население было уже полностью интегрировано в шумерские городские структуры и занимало в них достаточно высокое положение.

Население Южной Месопотамии середины III тыс. до н.э. говорило, скорее всего, на двух языках: шумерском (территория южнее г. Ниппура) и раннесемитском (к северу от Ниппура). Это подтверждается изучением имен собственных, имен богов и топонимов. Между представителями двух основных этнолингвистических групп происходили постоянные контакты и взаимное смешение, которое в конечном сче-

паде Месопотамии (в Мари). Один сын, правитель Экаллатума, носил аккадское имя Ишме-Даган, т.е. «бог Даган услышал (молитву о наследнике)», второй — аморейское Ясмах-Адду, т.е. «бог Адду услышал (молитву о наследнике)».

¹⁵ Несмотря на то что письменные памятники на шумерском языке более или менее поддаются пониманию, с позиции генетической классификации шумерский язык на сегодняшний день считается изолированным. Ни одна из попыток причислить его к какой-либо языковой семье не может быть признана достаточно серьезной (шумеров пытались «породнить» и с тюрками, и с малайцами, и с носителями тибето-бирманских языков).

¹⁶ Порядка 40% [10, с. 7].

те привело «к аккадизации населения Месопотамии при ведущей роли шумерской культуры» [21]. К концу III тыс. до н.э. шумерский язык постепенно выходит из живого обращения и превращается исключительно в язык культа и литературы, а сами шумеры как этнос практически исчезают. Подавляющую массу населения Южной Месопотамии к этому времени составляют носители семитских языков — аккадцы (восточные семиты) и амореи (западные семиты)¹⁷.

При этом детальной информации об основных этнических группах, населявших Южную Месопотамию в начале II тыс. до н.э., очень мало. Городское население в основном состояло, по-видимому, из аккадцев, но в некоторых городах, особенно на самом юге, все же сохранялись, вероятно, и малочисленные группы шумерского населения. Скорее всего, это были не этнические шумеры, а носители шумерских культурных традиций. Значительную и все возрастающую часть сельского населения Южной Месопотамии составляли представители западносемитской этнокультурной группы (амореи). Так же как и их предки, населявшие сиро-аравийские степи и пустыни к западу от Евфрата, амореи селились на вновь освоенных окраинных территориях Южной Месопотамии в небольших поселениях, занимаясь скотоводством и по возможности земледелием. Первоначально, вероятно, это было преимущественно сельское население, представители которого охотно нанимались на службу горожанами: проводниками торговых караванов и воинами. Однако со временем многие из них, вероятно, переселялись в города. Постепенно важнейшие рычаги политической и военной силы в Южной Месопотамии оказалась в руках лидеров тех групп западносемитского (аморейского) населения, которые уже давно обживали окраины аллювия, и вождей племен, военные отряды которых контролировали территории, окружавшие отдельные города.

В течение первых 100–150 лет II тыс. до н.э. либо мирным путем (династические браки), либо военным в большинстве городов Южной Месопотамии, бывших центрами политических структур, к власти пришли аморейские династии. Под властью аморейских династий некоторые древние города возвысились до уровня политической столицы территории (Исин, Эшнунна, Ларса), политическими столицами стали также и некоторые ранее малоизвестные города (Вавилон), правда, большинство удержалось в такой роли совсем недолго [1]. Самая известная из этих аморейских династий Южной Месопотамии — I вавилонская династия, при шестом представителе которой, царе Хаммурапи (1792–1750 гг. до н.э.), Южная Месопотамия была вновь объединена в единое государство со столицей в Вавилоне, просуществовавшее до 1595 г. до н.э.

¹⁷ Помимо семитоязычного и шумероязычного населения, в Южной Месопотамии в III тыс. до н.э. жили представители и других этнолингвистических групп. В течение всего III тыс. на территорию Южной Месопотамии как торговцы, дипломаты или переселенцы по-прежнему приходили жители соседних территорий. В конце III тыс. до н.э. официальными языками в Южной Месопотамии считались, по-видимому, шумерский, аккадский, аморейский, эламский и субарейский (хурритский). Во всяком случае, именно на этих языках, как свидетельствует текст шумерского гимна, царь города Ура Шульги разговаривал со своими подданными и посланцами соседних стран, когда, будучи верховным судьей, решал какие-либо судебные споры в собрании (*puhrum*) [22].

Заключение

В первой половине II тыс. до н.э. западносемитская этнокультурная группа (амореи) была доминирующей политической силой на всей территории Месопотамии и значительной части соседних регионов. В каком-то смысле бóльшая часть территории Ближнего Востока в первые века II тыс. представляла собой единое политическое пространство, отдельными участками которого управляли аморейские династии, которых объединяли не только общность языка и культуры, но и реальные родственные связи, и память об их общем происхождении и общих предках¹⁸. Они стояли у власти в большинстве крупных городов Сирии и Месопотамии. Эта общность поддерживалась постоянными дипломатическими контактами, перепиской между правителями и периодическими междинастическими браками. Внутри этой группы лидеров была четкая иерархия и шла постоянная борьба за лидерство, время от времени переходившая в военные конфликты.

Аккадская клинопись широко использовалась в этот период по всему Ближнему Востоку для записи текстов на шумерском, аккадском, эламитском, хурритском и хеттском языках, однако тексты на аморейском языке не известны: он так и не стал письменным языком. Причиной этому, возможно, была не только близость двух семитских языков — аккадского (восточносемитского) и аморейского (западносемитского), — но и огромное влияние, оказываемое на все население Ближнего Востока древней культурой Южной Месопотамии, носителями которой в это время были аккадцы.

Литература

1. *Kouwenberg B.* Akkadian in General // Weniger S. *The Semitic languages: an international handbook*. Berlin; Boston: De Gruyter Mouton, 2011. P. 330–340.
2. *Streck M.* Eblaite and Old Akkadian / Weniger S. *The Semitic languages: an international handbook*. Berlin; Boston: De Gruyter Mouton, 2011. P. 340–359.
3. *Frayne D.* Sargonic and Gutian periods, 2334–2113 BC // *Royal Inscriptions of Mesopotamia*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1983. Vol. 2 (RIME 2). 338 p.
4. *Коган Л. Е.* Семитские языки // *Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки*. М.: Academia, 2009. С. 15–112.
5. *Козырева Н. В.* Взаимодействия этнических групп в ранней истории Месопотамии // *Вестник Древней Истории*. 2011. № 3. С. 3–29.
6. *Buccellati G.* The Amorites of the Ur III Period. Vol. 1. Napoli: Istituto Orientale di Napoli, 1966. 379 p.
7. *Zarins J.* Early Pastoral Nomadism and the Settlement of Lower Mesopotamia // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. New Haven: American Schools of Oriental Research, 1990. N 280. P. 31–65.
8. *Steinkeller P.* Early Political Development in Mesopotamia and the Origin of Sargonic Empire // *Liv-erani M.* Akkad: The First World Empire: structure, ideology, traditions. Padova: Sargon, 1993. P. 107–130.
9. *Whiting R.* Amorite Tribes and Nations of Second Millennium Western Asia // *Sasson J. M.* *Civilizations of the ancient Near East*. New York: Scribner, 1995. Vol. 2. P. 1231–1242.
10. *Hasselbach R.* Sargonic Akkadian: A Historical and Comparative Study of the Syllabic Texts. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2005. 292 p.

¹⁸ Сохранилось два клинописных текста, записанных в разное время, в которых приводятся «генеалогические списки» предков двух разных аморейских династий: династии Шамши-Адада (Северная Месопотамия) и династия Хаммурапи (центр Южной Месопотамии вокруг Вавилона). Несмотря на различия в написании и в порядке следования отдельных имен, эти два генеалогических списка подтверждают, что существовало твердое представление об общем происхождении (общих предках) не только этих двух, но и других аморейских династий Ближнего Востока [23].

11. *Gelb I. J.* Mari and the Kish Civilization // Young G. D. Mari in Retrospect. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992. P. 121–202.
12. *Gelb I. J.* Ebla and the Kish Civilization // Cagni L. La Lingua di Ebla. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1981. P. 9–73.
13. *Heimpel W.* Letters to the King of Mari. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003. 657 p.
14. *Козырева Н. В.* Амореи в городах Исин и Эшнунна // Вестник Древней Истории. 2001. № 3. С. 119–123.
15. *Michalowski P.* Memory and Deed: Historiography of the Political Expansion of the Akkad State // Liverani M. Akkad: The First World Empire: structure, ideology, traditions. Padova: Sargon, 1993. P. 69–90.
16. *Michalowski P.* Mental Maps and Ideology: Reflections on Subartu // Weiss H. The Origins of Cities in the dry-farming Syria and Mesopotamia in the third millennium B. C. Guilford, Connecticut: Four Quarters Pub. Co., 1986. P. 129–156.
17. *Stol M.* Studies in Old Babylonian History. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1976. 114 p.
18. *Козырева Н. В.* Перемещения населения в процессе заселения территории Великой Месопотамии в VI–IV тыс. до н. э. // Восток, Европа, Америка в древности. Сб. научных трудов XVI Сергеевских чтений. М.: Изд-во МГУ, 2010. С. 37–48.
19. *Oates J.* Ubaid Mesopotamia Reconsidered // The Hilly Flank and Beyond: Essays on the Prehistory of Southwestern Asia. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1982. Studies in Ancient Oriental Civilizations. N 36. P. 251–281.
20. *Biggs R. D.* Semitic names in the Fara Period // Orientalia. Roma: Nova Series, 1967. Vol. 36. P. 55–66.
21. *Edzard D. O.* Sumerer und Semiten in der frühen Geschichte Mesopotamiens // IX-e Rencontre Assyriologique Internationale. Geneve, 20–23 juin 1960. Aspects du contact sumero-akkadien. Geneva: Musée d'art et d'histoire, 1960. P. 242–248.
22. *Klein J.* The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: man's quest for immortal fame. Philadelphia: American Philosophical Society, 1981. 48 p.
23. *Дьяконов И. М.* Праотец Адам // Восток. 1992. № 1. С. 51–58.

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2013 г.

Контактная информация

Козырева Нэлли Владимировна — доктор исторических наук, профессор;
n.v.kozyreva@gmail.com

Kozyreva Nelli V. — Doctor of History, Professor; n.v.kozyreva@gmail.com

В. Н. Колотов

ТЕХНОЛОГИИ ГИПНОЗА В МИССИОНЕРСКОЙ ПРАКТИКЕ ИЕЗУИТОВ ВО ВЬЕТНАМЕ XVII века¹ (ЧАСТЬ 2)

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

В настоящей статье впервые предпринята попытка проанализировать с привлечением специальной литературы по психотерапии и гипнологии хорошо известный источник первой половины XVII в. «Катехизис за восемь дней» как эффективный инструмент по изменению религиозной идентичности населения Вьетнама. В исследовании посредством современной терминологии описаны использовавшиеся миссионерами механизмы и технологии вербального воздействия и внушения, которые позволяли им перепрограммировать психику и менять модели поведения местных жителей. Данный подход объясняет не только почему, но и как иезуит Александр де Род с помощью составленного им «Катехизиса за восемь дней» смог начать процесс массовой католизации Вьетнама. Примененная им технология сравнивается с методикой другого выдающегося иезуита Маттео Риччи, который работал в Китае. Изучение и систематизация исследованного материала приводит к выводу о том, что при обращении в католицизм во Вьетнаме в XVII в. европейские миссионеры на высоком профессиональном уровне использовали технологии боевого гипноза, однако они применяли их не в терапевтических, а в политических, вернее даже в геополитических, целях. Библиогр. 9 назв.

Ключевые слова: католицизм, католизация, катехизис, технологии обращения, культурная адаптация, дискредитация, гипноз, психокоррекция.

HYPNOSIS IN JESUIT MISSIONARY ACTIVITIES IN 17 CENTURY VIETNAM (PART 2)

V. N. Kolotov

St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

This article is the first attempt to analyze the well known source of the first half of the XVII century "Catechism explained in Eight days" as an effective tool to change the religious identity of the population of Vietnam from psychotherapy and hypnology's point of view. The study describes by modern terminology the techniques and technologies of verbal influence and suggestion used by the missionaries, which allowed them to reprogram the mind and change the behavior of local residents. This approach explains not only why, but also how a Jesuit Alexander de Rhodes could begin the process of mass Catholicization in Vietnam with his book "Catechism explained in Eight days". This technology is compared to the methods of another prominent Jesuit Matteo Ricci, who had worked in China. The research and systematization of the available information leads to the conclusion that during the conversion to Catholicism in Vietnam in the first half of the XVII century European missionaries used battle hypnosis technology at a high level: however, they did not apply it in therapy, but in the political and even in geopolitical purposes. Refs 9.

Keywords: Catholicism, catholicization, catechism, conversion technology, cultural adaptation, defamation, hypnosis, psychological correction.

Жители Вьетнама тех лет полагали, что в соответствии с центральными положениями буддизма, получившего распространение в их регионе, жизнь (время между рождением и смертью) представляет собой практически бесконечный круговорот

¹ Исследование выполнено в рамках гранта НИР СПбГУ «История Азии и Африки в контексте геокультурной парадигмы глобального развития» (Шифр ИАС: 2.38.103.2012).

перерождений — колесо сансары, которое движется в соответствии с законом воздаяния (кармой). Идеалом буддизма считается не постепенное улучшение качества жизни в перерождениях, а выход из вечной череды перерождений в этом мире, которые доставляют страдания, и погружение в нирвану. Александр де Род не предлагал никакой «культурной адаптации» в стиле Маттео Риччи, а с самого начала ставил вопрос о несовместимости буддизма и католицизма в самой главной проблеме, которая волнует всех людей! Основные же вопросы, которыми задаются люди и на которые должна дать ответ религия, таковы: «Как жить дольше?» и «Что будет после смерти?»

Желание бесплатно, без труда, прямо сейчас узнать секрет вечной жизни — сильная приманка, которая, конечно же, сработала! Буддизм учит, что жизнь — это страдание, которое приводит к смерти, за которой следует бесконечная череда перерождений, а Александр де Род утверждал, что Будда обманывает, что такой череды перевоплощений не существует, что люди живут всего один раз и после смерти в соответствии с итоговой суммой всех своих земных поступков (как хороших, так и плохих) попадают либо в рай (если последуют за ним, де Родом), либо в ад (если будут поклоняться бесам), и вот это уже будет навсегда! Получение *такой* информации выбивало из колеи и необратимо переворачивало жизнь слушателей. А решение, по какому пути идти дальше, надо принимать здесь и сейчас. Существование в этом мире объявлялось подготовкой к переходу к настоящей жизни, которая наступит там, за последней чертой. Вот так, запугивая карами после смерти, миссионеры добивались влияния на людей и искусно использовали этот ресурс в борьбе за власть в этом мире.

Логика в повествовании Александра де Рода очень интересна, поскольку затрагивает за живое практически каждого даже спустя почти 400 лет после написания этой книги.

С целью завоевать доверие аудитории, а также для раскрытия «бесовской» сущности буддизма, даосизма, конфуцианства и культа предков автор с самых первых страниц ловко применяет такие конфуцианские термины, как «quân tử» 君子 *jūnzǐ* и «tiểu nhân» 小人 *xiǎorén*, что означает, соответственно, «совершенномудрый» и его антипод — «низкий человек». В тексте также широко используются известные во Вьетнаме тех лет выражения, а также приятные слуху аудитории вводные фразы типа «как говорят в Аннаме», «как говорят в Китае и в Аннаме» [1, p. 117]², однако весь этот политкорректный арсенал очень искусно использовался для дискредитации традиционных учений во Вьетнаме.

Необходимо привести и прокомментировать хотя бы несколько цитат из этой выдающейся книги, чтобы читатель смог составить представление о масштабе проблем, поставленных в этом произведении, и предлагаемых способах их решения.

«Катехизис за восемь дней» имеет весьма достойное для такой книги начало: «Мы молим Небесного Правителя, чтобы он дал нам сил узнать каков Его путь.

Итак, мы должны жить в этом мире, но никто не живет долго; всего 70–80 лет, что не много. Поэтому мы должны найти путь, который нам позволит жить долго, найти такой образ жизни: это дело совершенномудрого мужа. Есть и другой путь, который, даже если и получится на нем стать богатым, не избавит нас от того, чтобы

² «đầu đại minh đầu Annam quen nói liền ...».

потом стать низким человеком, подлым. Так нам надо учиться пути, ведущему к богатству на этом свете в доказательство пользы святого пути Небесного Правителя в следующей жизни. Человек в наше время знает добро и зло, но когда он пройдет эту жизнь и умрет, то неизвестно, будет ли ему весело в следующей жизни» [1, p. 5–6]³.

Затем автор переходит к разбору понятия «человек», анализируя, из чего он состоит и как соотносятся друг с другом его тело и душа: «...люди состоят из двух частей: одна — это тело, другая — душа. Тело нам дают родители, это кости, кровь, мясо, подверженные или разложению, или изношенности. Однако душа священна, она не подвержена ни разложению, ни смерти, поскольку порождена не родителями, а свыше. Душа — как хозяин в доме, а тело — слуга или лакей; надо служить душе как хозяину, поскольку, если слуги и лакеи становятся хозяевами дома или хозяин дома становится слугой, то такая перемена мест не соответствует порядку вещей. Однако мы о ком в первую очередь проявляем заботу — о слугах или о хозяине дома? На самом деле прежде всего мы заботимся о хозяине, потом уделяем внимание слугам, и только так правильно» [1, p. 6–7]⁴.

Далее повествование в очень простой и наглядной форме касается основных занятий, составляющих основу образа жизни простых прихожан, а также последствий, которые наступят, если прихожане будут думать только о мирских делах. «Пахать в поле, торговать — это занятия для тела. Есть те, кто пашет; если пахать, то будет много риса в закромах, но, когда выйдет время этой жизни, ни одного зернышка риса не получится забрать с собой. Есть те, кто идет пресмыкаться и долго ждать, когда король и правители назначат чиновником. Когда душа покидает тело, все нажитое приходится бросить, ничего нельзя забрать с собой. Говорят, что “при рождении с собой не приносят ни единой монеты, когда умирают, также с собой ни единой монеты не забирают”. В этом мире никто не может изменить это правило, поэтому сейчас надо изучить святой путь для следующей жизни, для тех дней, когда мы будем жить вечно» [1, p. 7–8]⁵.

Таким образом, все нажитое в этом мире честным и не очень честным путем никто не сможет забрать на тот свет. Распространенный на Дальнем Востоке культ предков дает «трещину». В культе предков данная проблема раньше решалась «отправкой» на тот свет в дальнейшее услужение правителю или хозяину слуг и рабов,

³ «Ta cầu cùng Đức Chúa trời giúp sức cho ta biết tỏ tường đạo Chúa là đường nào.

Vì vậy ta phải hay ở thế này chẳng có ai sống lâu; vì chúng kẻ đến bảy tám mươi tuổi chẳng có nhiều. Vì vậy ta nên tìm đàng nào cho ta được sống lâu, là kiếm hằng sống vậy: thật là việc người quân tử. Khác phép thế này, dù mà làm cho người được phú quý, song le chẳng làm được cho ta ngày sau khỏi làm tiểu nhân, khốn nạn. Vì vậy ta chẳng phải học đạo cho ta được phú quý ở thế này, vì chúng ích đạo thánh Đức Chúa trời về đời sau. Người thế sự đời này lành dữ thì hay: lẽ qua đời này cho khi chết được vui về đời sau thì chẳng hay».

⁴ «... loài người ta có hai sự: một là xác, một là linh hồn. Xác bởi cha mẹ mà ra, có xương, có máu, có thịt hay nát hay mòn. Song le linh hồn là tính thiêng chẳng hay mòn, chẳng hay nát, chẳng hay chết, chẳng phải bởi cha mẹ mà ra, thật bởi bề trên mà có. Linh hồn như chủ nhà, xác như tôi tá hay là đầy tớ, vô thì phải phục linh hồn như chủ, vì chúng đầy tớ cùng tôi tá làm chủ nhà, hay là chủ nhà làm tôi tá, thì lộn lạo cũng chẳng phải lẽ. Song ta xét ta lo trước cho đầy tớ hay là cho chủ nhà? Thật là ta làm trước cho chủ nhà, sau lo cho đầy tớ, thì mới phải».

⁵ «Cày ruộng, buôn bán, những việc thế ấy là việc về xác. Có kẻ đi cấy, đi cày mà được lúa nhiều trong kho, đến khi qua đời này một nhóm lúa đem đi cũng chẳng được. Có kẻ đi hầu hạ châu chực vua chúa, mà được làm quan: đến khi linh hồn ra khỏi xác, những sự ấy thì phải bỏ, đem về chẳng được gì sót. Có lời rằng: «Khi sinh ra chẳng có đem một đồng mà lại; khi chết cũng chẳng có cầm một đồng mà đi». Vì chúng người ta ở thế này chẳng ai khỏi sự ấy, thì phải học đạo thánh về đời sau, cho ngày sau chúng tôi được sống lâu vô cùng».

а также различных ценных вещей, которые закапывались в могилу вместе с покойным. В более поздние времена получили распространение более гуманные и менее затратные обычаи. Речь идет о специальных ритуальных «деньгах», которые «отправляются» в иное измерение предкам и почившим родственникам путем сжигания. В настоящее время во Вьетнаме существует целая индустрия по производству и широкой продаже таких ритуальных предметов, которые в соответствии с культом предков можно «отправить» отошедшим в иной мир. В продаже имеются не только традиционные бумажные лошадки с каретами (миниатюрные и в натуральную величину), но и «золотые слитки», «мерседесы», мобильные телефоны и прочие современные предметы быта и роскоши, которыми заботливые потомки хотят скрасить вечное пребывание своих пращуров на том свете. Однако пытливые прихожане хорошо понимали, что даже закопанные в могилу ценные вещи и деньги, несмотря ни на какие заклинания и ритуалы, в могиле и оставались! А если все-таки есть посмертное существование, то как оно устроено и как отсюда можно обеспечить себе наиболее достойное существование там? Александр де Род, продолжая повествование, утверждал: «Однако в следующей жизни есть две обители: добрая и злая; обитель верхняя и обитель нижняя, рай и ад. На небе находится рай: кто туда попадет, тот будет испытывать радость и бесконечное наслаждение» [1, р. 8]⁶.

Уже на первых страницах в проповедях аккуратно ставится под сомнение легитимность властей во Вьетнаме. Автор начинает издали, но под конец абзаца, после вполне логичных рассуждений, слушателя аккуратно подводят к весьма недвусмысленным выводам. «Тот, кто хочет этого, прежде всего должен найти, кто породил небо, которое нас покрывает, кто породил все сущее, которое обеспечивает наше существование. Спросите и поклоняйтесь Ему, в этом счастье. Все в этой стране, в Аннаме, кто хочет быть чиновником, должны пресмыкаться перед королем и правителями и подчиняться им, должны платить налоги и подати, только так можно избежать несчастий. Кто враг, или вор, или грабитель, или сам себя назначил чиновником, то это считается преступлением перед королем и правителями. Те, кто живут в стране, должны спросить, кто там король и правители, и выказать уважение. Издавна люди живут в этом мире, поэтому они должны найти [истину] и понять, кто есть настоящий правитель, который породил небо и землю, все вещи, и которому надо поклоняться» [1, р. 8–9]⁷.

На первый взгляд может создаться ошибочное впечатление, что все эти пассажи про истинного Правителя, т. е. Бога, не имеют прямого отношения к обеспечению комфортного существования на том свете, однако последующее повествование все расставляет по своим местам. Александр де Род понятно и доступно объясняет для чего требуется установить, кто на самом деле создал мир и все, что нас окружает: «Чтобы узнать, нам надо спросить, кто породил все и кому следует поклоняться, и только тогда мы сможем попасть в рай, обитель бесконечной радости.

⁶ «Song le thì phải hay đời sau có hai quê: một là quê lành, hai là quê dữ; quê trên, quê dưới, thiên đàng, địa ngục. Vì chưng trên trời thì có thiên đàng: ai đến được trên ấy thì chịu hằng vui vẻ vậy».

⁷ «Mà ai muốn sự ấy, trước hết thì phải tìm, ai sinh ra trời che ta, ai sinh ra đất chở ta, ai sinh ra muôn vật mà nuôi ta. Hỏi cho biết mà thờ đấng, ấy là đấng phúc. Ai nấy ở nước Annam này mà muốn cho được làm quan, thì phải đi hầu hạ châu chực vua chúa, hay là chịu việc tiền năm quý thuế, thì mới khỏi vạ. Ai làm tội nguy giặc, hay là trộm cướp, xưng mình là quan, thì có vạ cùng vua chúa. Những kẻ ở trong nước, thì phải hỏi cho biết ai làm vua chúa, mà kính đấng. Huống lộ người ở thế này thì phải tìm cho biết được, ai làm chúa thật, đã sinh nên trời đất, muôn vật, mà thờ đấng».

Если не спрашивают, чтобы узнать точно, кто есть Бог, но идут поклоняться призракам и бесам⁸, как если бы люди этой страны пошли в солдаты [другой страны]. Тот, кто поклоняется Небесному Правителю, тот попадает в рай Небесного Правителя; кто поклоняется призракам и бесам, тот пойдет жить с призраками и бесами» [1, р. 9]⁹.

Далее подробно рассказывается, кто такие бесы, где они живут, как к ним попадают и что там ждет грешников. «Но где же живут призраки и бесы? На самом деле призраки и бесы живут в аду, там их дом. Где этот ад? На самом деле в этой земле, это тюрьма, пребыванием в которой Небесный Правитель наказывает злых. Эта обитель именуется Темной¹⁰, поскольку там темно и ничего не видно. Только не думайте, что там, в этой темной обители, можно торговать, работать в поле, пахать как в этом мире. В тюрьмах этой страны правители держат тех, кто совершает преступления, там видны цепи, колодки, кандалы, бьют кнутом. Если кто-то туда попал, то, наверное, уже не может все делать по своему желанию? Те, кто в аду, они терпят огонь и пламя преисподней, жизнь за жизнью, перевоплощение за перевоплощением, там бесконечно ужасно и оттуда никак не выбраться» [1, р. 10]¹¹.

Наглядно продемонстрировав наиболее вероятное будущее, ожидающее всех тех, кто следует традиционным дальневосточным религиям, миссионер объясняет, какие религии существуют вообще и как можно отличить правильные от ложных, разумеется, сделав политкорректный реверанс в адрес «аннамских книг» и «аннамской земли», чтобы подчеркнуть уважение к местным традициям и завоевать расположение и доверие слушателей. «Поэтому нам следует познать путь¹², поскольку путь — это направление в сторону истинного дома. Катиться по наклонной — есть, пить, гулять, заботиться только о теле — легко. Подниматься же наверх — тяжело: надо жить тихо, честно, заботиться прежде всего о душе. Поэтому правильный путь — это путь истины, путь правды. Так и должно быть: сделал добро — получи счастье; поступил недобрым образом, совершил грех. В аннамских книгах есть такие слова: “Kiên thẳng khả kê ngưi giáo, lý ngưi năng phục nhân tâm”, — “прочная веревка крепко связывает рог быка, правда крепко связывает чувства людей”. В аннамской земле уже есть истинный путь, так зачем же тратить силы и ехать в его поисках в другую страну? В аннамской земле обычны учения двух типов: одно берет Небо в качестве

⁸ От вьетн. quỷ — бес, черт, демон.

⁹ «Vì chúng ta phải hỏi cho biết, ai sinh ra mọi sự mà thờ đấу cho nên, vậy thì ta mới đưc lên trên thiên đàng, vui vẻ vô cùng. Vì bằng chẳng hỏi cho biết thật Chúa là ai mà thờ đấу, lại đi thờ ma khẩn quỷ, thì cũng như người ở trong nước này mà đi làm tội nguy. Ai thờ Đức Chúa trời cho nên, thì đưc lên trên thiên đàng cùng Đức Chúa trời; ai thờ ma quỷ thì đến ở cùng ma quỷ».

¹⁰ Де Род в оригинале употребляет термин âm, являющийся вьетнамизированным вариантом китайской категории 阴 *инь* («темное начало»), которая является противоположностью 阳 *ян* («светлое начало»). Как известно, эти понятия представляют собой центральные положения древнекитайской натурфилософии.

¹¹ «Song le ma quỷ ở đâu? Thật là ma quỷ ở trong địa ngục là nhà nó. Địa ngục ở đâu? Thật ở trong đất này, là tù rạc Đức Chúa trời hóa ra mà phạt kẻ dữ. Thế gian gọi là Âm phủ thì phải, vì chúng là nơi tối tăm mù mịt. Chớ ngỡ dưới âm phủ có buôn bán, có ruộng nương, cây cấу như thế gian này đâu. Trong tù rạc nước này vua chúa bắt kẻ có tội, trong ấy có thấy những dòi tói, cùm trang, roi đánh, nào có ai vào cầm trong ấy, muốn làm sao thì đưc làm vậy ru? Hướng họ là kẻ ở trong địa ngục, vậy thì chịu những lửa sinh lửa diêm, đời đời kiếp kiếp, mà khổn nạn vô cùng khỏi chẳng đưc nữa».

¹² Путь — дао, кит. 道 *дао*, вьетн. đạo, этот же иероглиф означает «религия» или «учение».

источника всех вещей и поклоняется ему, другое ставит впереди всего Будду. Сейчас мы рассмотрим дела Неба, затем рассмотрим дела Будды» [1, p. 10–11]¹³.

В дальнейшем буддизму в целом и Будде в частности, действительно, будет уделено самое пристальное внимание в тексте, что мы отдельно рассмотрим ниже. Сейчас отметим, что на страницах «Катехизиса за восемь дней» для обозначения буддизма и Будды используются разные термины. *Vật* — вьетн. просторечное Будда от. *Buddha*, а также *Thích Ca*, что является вьетнамизированным произношением санскр. имени-прозвища Шакьямуни.

Депотенциализированное сознание потрясенных прихожан на четвертый день проповедей подвергается самой мощной обработке со стороны миссионера. Именно на этом этапе начинается жесткий и подробный разбор местных «лжеучений», или «ересей». Вниманию собравшихся предлагалась четвертая проповедь «Ложные религии», при чтении которой автор катехизиса от историй про Адама и Авраама вдруг резко переходит к острой критике местных традиций и религий. На страницах 104–105 определяется объект дискредитации. Далее достается по отдельности каждому «бесовскому учению». На стр. 105–110 критикуется буддизм, страницы 111–112 посвящены даосизму, 112–115 — конфуцианству, 116–118 — опять буддизму, 118–132 — культу предков.

В своей монографии «Александр де Род и латинизированная письменность» современный вьетнамский исследователь Тю Ван Чинь обращает внимание на критику (в оригинальном тексте употреблено более жесткое выражение — «ругань») буддизма, даосизма, конфуцианства и культа предков. В частности, приводятся эпитеты в адрес идеологических конкурентов. Перевод этих эпитетов мы постарались уместить в приемлемые в приличном обществе рамки: «Будда — лжец» («*Thích Ca là thằng hay dối*»), «даосизм — это учение призраков и бесов» («*Đạo Lão là đạo ma quỷ*»), «поклонение Конфуцию — это преступление (грех)» («*thờ Khổng Tử là có tội*»), «поклонение предкам неучтиво» («*thờ cúng tổ tiên là vô phép*») [2, tr. 116–139]. Тю Ван Чинь в подтверждение приводит факсимильные копии некоторых страниц сайгонского переиздания этой книги от 1961 г. на вьетнамском и латыни, в которых можно обнаружить эти фразы. Сопоставление приводившихся цитат с текстом имеющегося у нас первого издания «Катехизиса за восемь дней» 1651 г. издания подтвердило, что эти фразы были в тексте рассматриваемой книги с самого начала [1, p. 115–132]. Тю Ван Чинь в своей работе привел, конечно, не все ругательства проповедника в адрес основоположников восточных учений. Так, нам удалось обнаружить еще такое выражение, как «Будда — жулик» [1, p. 111]¹⁴.

Чтобы у уважаемого читателя не произошла «депотенциализация сознания», мы по необходимости приводим только самые важные выдержки из «Катехизиса». В следующей цитате объясняется причина появления различных ересей и ложных религий. «В других странах иврит также исчез во время перемешивания языков,

¹³ «*Vì vậy thì ta phải học đạo, vì đạo là đàng về quê thật. Đàng xuống thì dễ, ăn uống, chơi bời, làm những việc xác. Đàng lên thì khó, phải ở hiền lành, ngay thật, lo việc linh hồn trước hết. Vì vậy đạo thật là đạo lý, là đạo phải lễ. Phải lễ ra, làm thì có phúc; chẳng phải lễ ta làm thì có phạm tội. Có chữ trong sách Annam rằng: «Kiên thẳng khả kê ngũ giáo, lý ngũ năng phục nhân tâm», dây bền khả buộc sừng trâu, lễ thật khả phục được lòng người ta. Vì bằng nước Annam có đạo nào phải lễ, đi tìm về bởi nước khác xa làm chi mà khó lòng. Trong nước Annam thường lệ thì có hai phần đạo: một là lấy trời làm cội rễ mọi sự mà thờ đấy, hai là lấy bụt làm trước. Bây giờ ta xét sự trời, khi khác thì ta sẽ xét sự bụt».*

¹⁴ «*Thích Ca, là đứa gian vậy*».

а также исчезла проповедь святого пути Небесного Правителя, поэтому и пошли ложные религии» [1, p. 104]¹⁵.

Затем автор «Катехизиса за восемь дней» предлагает своеобразный антикитайский опус, в котором содержится критика трех китайских учений: буддизма, даосизма и конфуцианства. Это очень смелый шаг, поскольку религиозные, общественно-политические, художественные представления, имевшие китайское происхождение, в течение более тысячи лет пользовались во Вьетнаме большим уважением и неизменно привлекали внимание не только образованных, но и самых широких слоев общества. «После того как перемешали языки, появился Китай, из которого Аннам перенял эти религии. Когда перемешали языки, то в Китае потеряли язык настоящей религии и не осталось книг, чтобы распространять настоящую религию; отсюда и получилось много ложных учений. Так потерявшие истинный путь пошли плутать по разным дорогам, по ложным путям. Однако в самом Китае есть три основных религии. Не будем говорить о более мелких, они такие же. Первая религия — это путь людей, знающих много иероглифов, она называется конфуцианство. Вторая религия — это путь людей, поклоняющихся бесам, делающих ложные дела, это даосизм. Третья религия — это путь людей, которые поклоняются Будде, она называется буддизм» [1, p. 104–105]¹⁶.

Первая часть приведенной выше цитаты была особенно понятна аудитории в регионе давнего распространения конфуцианства, поскольку сам Конфуций отмечал важность правильного языка для ясного выражения мысли и, соответственно, совершения дел. Вот его знаменитое изречение: 言不顺则事不成¹⁷ («Если язык противоречит истинному положению вещей, то и дела не будут исполняться»). Другая часть цитаты про появление «лжеучений» в Китае уже воспринималась как часть «сложного составного внушения» и попадала напрямую в подсознание. Связано это с тем, что в специально составленном тексте «Катехизиса за восемь дней» имеется филигранное сочетание очевидных положений и собственно внушений. Это эффективный прием, поскольку неискушенная публика рассуждает примерно так: если часть того, о чем говорит миссионер, вроде как логична и в целом соответствует действительности, то и другая, которую не проверить, также должна быть истинной и потому просто принимается на веру. Как только подобная мысль промелькнет в сознании слушателя, то он неизбежно станет жертвой манипулирования и будет обманут. На это и рассчитывали миссионеры.

Больше всего критики, как основному идеологическому конкуренту, досталось, конечно же, буддизму. В подтверждение этих слов ниже приводится цитата на языках оригинала из первого издания «Катехизиса за восемь дней» [1, p. 105–106].

¹⁵ «Mà các nước khác, cùng mất tiếng hebraea khi lộn tiếng nói, và lại mất truyền đạo thánh Đức Chúa trời, cho nên phải sa đạo vậy».

¹⁶ «Lộn lạo tiếng nói đoạn, thì mới ra nước Đại minh, mà Annam thì chịu đạo bởi nước ấy. Khi lộn lạo tiếng nói đoạn, mà Đại minh phải mất tiếng nói trong đạo thật, mà lại chẳng còn có kinh truyền đạo thật, thì phải phân ra nhiều đạo vậy. Như thế kẻ lạc đảng thật, thì lạc đi nhiều đảng, mà những đảng vậy. Song le Đại minh vốn thì có phân ra ba đảng cả, những vậy chẳng kể nhiều đảng tiểu môn khác, cũng vậy vậy. Đảng thứ nhất là đảng về kẻ hầy chữ, gọi là đạo Nho. Đảng thứ hai là đảng kẻ thờ quỷ, mà làm việc dối, gọi là đạo Đạo. Đảng thứ ba là đảng kẻ thờ bụt, gọi là đạo Bụt».

¹⁷ Yán bù shùn zé shì bù chéng.

Латынь

«Duos autem prae ceteris daemons habuit (p. 106) magistros, Alalam scilicet et Calalam, inter quos ipse medius sedebat. Illi docuerunt ipsum prius atheismum, dato ei nomine Thicca...»

Вьетнамская латиница

«Mà trong nhiều quỷ dạy nó, thì có (tr. 106) hai quỷ, tên là Alala và Calala, quen làm thầy nó liền, mà nó thì ngồi giữa hai thầy quỷ ấy, mà dạy nó đầu hết chớ tin gì có Chúa trời, cùng đặt tên nó là Thích Ca...»

Перевод с вьетнамского языка гласит: «В числе многих бесов, обучавших его (Будду. — В. К.), особо отличались два беса по имени Алала и Калала, которые стали его учителями, а он сидел между этими наставниками бесами, которые его учили, но он совсем не верил в Небесного Правителя (Иисуса Христа. — В. К.). Его называли Шакьямуни¹⁸ [1, p. 105–106]. Приведенная цитата показывает, что в данном случае Александр де Род занялся в прямом смысле демонизацией образа основателя основного идеологического конкурента, причем описываемую здесь ситуацию с реальностью связывают лишь имена, все остальное — внушение.

Разумеется, меня весьма заинтриговали эти самые «бесы» с именами Алала и Калала, которые, согласно Александру де Роду, были наставниками самого Шакьямуни. Попытки их идентифицировать привели к коллеге с кафедры индийской филологии восточного факультета СПбГУ С. С. Тавастшерне, по авторитетному заключению которого упоминавшиеся выше два «беса» персонифицировались в образе одного человека — Арады Каламы — предпоследнего учителя Будды. Имя этого наставника, бывшего современником Будды, упоминается еще в Палийском каноне [3, p. 103]. В исследованиях этого канона, в частности, отмечается, что Арада Калама — это «a sage under whom Sakyamuni studied for a time». Как мне объяснил коллега-индолог, имя Arada на пали звучит как Alara, а имя Kalama на обоих языках звучит одинаково. Если учесть, что палийское Alara Kalama во Вьетнам тех лет пришло из Китая и его китаизированное имя произносилось на вьетнамский лад, то в Дангнгае (Тонкине) и Дангчонге (Кохинхине) оно вполне могло звучать как Алала Калала, поскольку во Вьетнам из Китая пришла не хинаяна, основанная на пали, а махаяна, которая использовала санскрит. К тому же ни во вьетнамском, ни в китайском языке нет «р», вероятно, поэтому во Вьетнаме получил распространение искаженный палийский вариант Алара, т. е. «Алала», а не Арада.

Аналогичная информация о наставнике по имени Арата Калама (Arâta Kâlâma) содержится и в монографии Андре Герольда «Жизнь Будды», написанной по материалам древних буддийских текстов, и в ней сообщается, что Сиддхарта Гаутама общался с «почтенным Аратой Каламой, который обучал аскетизму многочисленных учеников» [4, p. 68–69].

Во всей этой истории остается неясным, как имя одного аскета, Арады Каламы, у которого проходил обучение Будда, трансформировалось в наименование двух «бесов», Алалу и Калалу, но этот вопрос уже касается компетентности самого Александра де Рода в истории буддизма и соответствующего уровня слушателей, для которых было достаточно и *такой* «аргументированной критики» «бесовского учения». Мы уже отмечали, что де Род предпочитал работать с массами, на профанном уровне. Маловероятно, чтобы такая аргументация неполноценности буддизма смог-

¹⁸ Личное имя Будды — Сиддхарта Гаутама. Он происходил из известного рода Шакья. Вьетнамская транслитерация слова *Шакья*, которой пользовался де Род и которая в этом виде и осталась во вьетнамской латинице — Thích Ca (Тхить Ка).

ла подействовать на высокообразованных интеллектуалов, однако обрушившись на голову простого, не подготовленного к таким «дискуссиям» человека, она радикально и необратимо меняла не только его мировоззрение, но и всю оставшуюся жизнь!

Впрочем, на этом критика буддизма не заканчивается. В частности, для дискредитации буддизма используется авторитет Конфуция. «Таким образом, есть два типа буддизма: первый — это внешняя религия, которая обучает людей поклоняться Будде, она ложная, с вымышленными историями, которым нет конца, извращает мир, чтобы привлечь к поклонению Будде, поэтому она ведет к совершению бесчисленных грехов. Но есть еще одна религия, называемая внутренней, еще более ложная. В ней утверждается, что нет вообще никакого Бога, который создал этот мир; так она открывает людям возможности для греха. Поэтому тот, кто следует этой ядовитой внутренней религии, еще больше одержим бесами и чертями, чем тот, кто следует внешней религии. Поэтому китаец Конфуций, который считал себя лучшим учителем, в своих книгах называл буддизм варварским учением» [1, p. 107–108]¹⁹.

Как видно из приведенной выше цитаты, Александр де Род мастерски играл на истинных и мнимых противоречиях в позициях идеологических конкурентов. Маловероятно, чтобы такие противопоставления могли повлиять на образованных людей, однако на простолюдинов они производили должное впечатление.

Тема божественного промысла в создании неба и земли ловко используется для дискредитации Будды и буддизма, что четко прослеживается в следующей фразе: «Когда еще не было Шакьямуни уже издавна существовали небо и земля» [1, p. 111]²⁰, далее на той же странице практически то же самое говорится и про Лаоцзы.

Ниже при продолжении критики буддизма опять, уже в который раз, де Родом используется прием вхождения в доверие с использованием определенных выражений и проявления уважения к вековой мудрости вьетнамского народа, причем миссионер тут же критикует распространенные у этого же народа «заблуждения»: «...Как в Китае, так и в Аннаме говорят “*Sinh kí dã, tử quý dã*” (生寄野, 死回野), т. е. “жизнь — это временное пристанище, смерть — это возвращение в исконную обитель”. Допустим, есть переселение душ, так зачем обманывать, будто чья-то душа отправлена жить здесь: ведь если сейчас она отправлена в это тело, то затем в следующий момент она будет отправлена жить в другое тело» [1, p. 117]²¹.

Александр де Род и дальше критикует центральные положения буддизма, используя прием ведения острой заочной дискуссии с самим Буддой. «Шакьямуни учил тому, что человеческая душа смертна, что еще более ошибочно. Это положение Шакьямуни сам опровергает своими же собственными словами, о чем я говорил выше. Эта доктрина не только открывает двери всем грехам, но и не уважает нашу душу, которая хочет уйти из этой жизни, чтобы спрятаться, но и оставить память о себе у людей словно, показывая нам место своего захоронения и желая уважения

¹⁹ «*Vì vậy giáo bụt thì có hai đàng: một là gọi giáo ngoài, mà dạy người ta thờ bụt, dối vậ, hay bày đặt những truyện giả kể chẳng xiết, xiêu dối thể gian mà lòng về thờ bụt, cho nên phạm tội vô hồi vô số. Lại có giáo khác, gọi là đạo trong, càng dối nữa rằng chẳng có Chúa nào hóa ra thế giới này, mà làm vậ thì mở đàng cho người ta phạm mọi tội dẫu lòng. Cho nên ai phải đạo bụt trong độc ấy, thì quở quái hơn kẻ theo đạo ngoài vậ. Vì vậy ông Khổng Tử, là kẻ Đại minh lấy làm thấy nhất, trong sách thì gọi đạo bụt những đạo rợ mọi vậ.*»

²⁰ «*khí chưa có Thích Ca đã có trời đất trước, đã lâu.*»

²¹ «*... dẫu đại minh dẫu Annam quen nói liên làm vậ: “Sinh kí dã, tử quý dã”, sống thì gửi, chết thì về. Ví bằng có luân hồi, mà chẳng phải dối, thì linh hồn một ở gửi liên vậ: bây giờ thì ở gửi trong xác này, đến sau một giây nữa thì lại ở gửi trong xác khác vậ.*»

к себе, поскольку хочет, чтобы сделанное дело было передано следующему поколению» [1, p. 117–118]²².

Не будем углубляться в теоретические рассуждения об обоснованности этой критики, обратим внимание лишь на то, что для дискредитации заочных оппонентов опытный миссионер устраивал нечто вроде заочной дискуссии, когда противная сторона ничего не могла ответить на его выпады, а он положение за положением «громил» их аргументы, самостоятельно задавая вопросы и тут же давая на них эффективные ответы. Очевидно, что такая уверенность и эрудиция производили глубокое впечатление на слушателей, что само по себе убеждало их в правоте миссионера.

Не обошел своим вниманием Александр де Род и даосизм. Согласно его безапелляционному утверждению, «эта религия поклонения призракам и бесам, [они] выполняют ложные обряды, не поклоняются Лаоцзы, но пребывают в самой кромешной тьме» [1, p. 111]²³. И далее поясняет, что будет с теми, кто продолжит следование этому учению: «Кто же это не зная истинного верховного Бога, который создал все вещи, поклоняется, [тот] поклоняется бесам, создает много ложных призраков, поэтому лживые призраки и бесы получают его» [1, p. 112]²⁴.

Конечно же, подверглись критике и ритуалы культа предков, который пустил во Вьетнаме наиболее глубокие корни. Однако в данном случае, чтобы не настроить против себя аудиторию, миссионер использует иной прием, деликатно внося сомнения в саму логику отправления культа предков, спрашивая, всегда ли при жизни родственникам оказывалось такое внимание, как после их смерти. «Почему изначально у людей есть истина в душе, которая учит заботе о родителях, когда они живы и когда умирают? Почему аннамцы каждый год отмечают день родителей, предков, и изо всех сил отмечают день поминовения? Почему тратят много средств на подносы с яствами, а также на многие другие вещи, но накрывался ли такой стол для родителей, когда они еще были живы? Ведь если душа умирает вместе с телом, беспокойство об умершем совершенно ни к чему» [1, p. 118–119]²⁵.

На странице 132 «Катехизиса за восемь дней» критика местных традиций заканчивается в традиционном для католических проповедей ключе: «...добрые будут вечно наслаждаться на небе, злые будут наказаны и получают вечные муки в аду» [1, p. 132]²⁶. Вот на такой оптимистической ноте заканчивался четвертый день ознакомления с катехизисом.

В оставшиеся четыре дня шла крайне интенсивная загрузка в уже основательно подготовленные для этого сознание и подсознание прихожан новых установок и ин-

²² «Mà điều Thích Ca dạy nơi trung giáo rằng linh hồn người ta hay chết, thì càng lỗi. Mà điều ấy Thích Ca thì huỷ báng lời mình, như ta nói trước. Vì chúng giáo dục này chẳng những mở cửa cho mọi tội, mà lại chẳng ưa lẽ linh hồn ta, vì có muốn khi khỏi đời này để dẫu mình lại cho người ta nhớ, như ta xem nơi chôn xác mình, mà ước làm cho trọng, và việc nào đã làm nên thì muốn để truyền cho đời sau.

²³ «Giáo này thì thờ ma quỷ mà làm những phép giả, cùng chẳng có thờ Lão Tử ấy sót, nhưng ở tối tám mù mịt vậy».

²⁴ «Ay vậy mà vì chẳng biết thật Chúa cả làm nên mọi sự, mà thờ, thì thờ quỷ, và trở những phép giả đã nhiều cho nên ma quỷ dối được nó vậy».

²⁵ «Lại sao vốn người ta có lẽ trong lòng, giục lo cho cha mẹ, khi đã sinh thì đoạn? Sao người Annam mọi năm mọi có giữ ngày cha mẹ, ông bà, ông vải sinh thì, mà làm giỗ chạp hết sức? Sao tốn của bấy nhiêu mà làm cỗ làm mâm, cùng nhiều sự nữa có dọn cho cha mẹ khi đã sinh thì? Vì chúng nếu linh hồn chết với xác, lo cho kẻ chết chẳng có làm chi».

²⁶ «kẻ lành thì chịu phúc trên trời đời đời, mà kẻ dữ, thì phạt chịu hình khổn trong địa ngục đời đời vậy».

формации, которые там лихорадочно обрабатывались, что оказывало существенное влияние на качество обработки и способствовало изменению поведенческих программ.

На восьмой день вниманию доведенных до нужной кондиции посетителей предлагалась последняя проповедь, которая называется «Десять ступеней, ведущих в рай» («Ngày thứ tám: Mười Bậc Thang Lên Thiên Đàng»). За предшествовавшую неделю психика слушателей была основательно расшатана: в течение нескольких дней в ней шла непримиримая борьба недобитых остатков прежних ценностей и уже загруженных новых. Теперь следовало сделать «контрольный выстрел» и завершить перепрограммирование. Получив всю необходимую информацию, слушатели должны были принять решение о крещении и влиться в стройные ряды неофитов, которые под мудрым руководством миссионеров станут католиками и будут таким образом спасать свои души.

Данная проповедь имеет многообещающее начало, поскольку напоминает о страшных судах, которые поначалу ждут всех при попадании на тот свет и много позже, когда настанет судный день: «Даже когда кто-то умирает, Небесный Правитель сразу будет судить. Если душа человека не имеет отягощающих грехов, то она сразу попадает в обитель вечного блаженства, но если у человека тяжкие грехи ко времени смерти, то его душа направляется вниз, в ад, где вечно горит жаркое пламя. Однако потом настанет время и придет тот день, и придет Небесный Правитель, и придет взаправду последний общий судный день для всего человечества. И Небесный Правитель говорил старинным святым, и Иисус раньше много раз предупреждал, что в будущем будет судить на этом суде» [1, p. 262]²⁷.

Одно из фундаментальных свойств человеческой психики состоит в том, что истории с прямым и особенно переносным смыслом слушатель невольно проецирует на себя. Во время проповеди перед внутренним взором запуганных прихожан разворачивается захватывающее повествование о судном дне, в ходе которого мелькают картины адского пламени, лживых бесов и страшных мук грешников. Воображение рисует яркие образы светлого, счастливого, веселого рая и темного, страшно-го и ужасного ада. Образный и витиеватый язык проповедей усиливал воздействие содержавшегося в них многопланового материала. В головах испуганных слушателей металась обрывки мыслей, внутренний поиск лихорадочно пытался найти выход из создавшегося положения в этом новом, полном опасностей мире, а миссионер говорил, что столь страшной и печальной развязки можно избежать. Старая система координат была дискредитирована и разрушена, а в новой системе координат, про которую всю прошедшую неделю вещал миссионер, еще только предстояло найти свое место. В этих условиях навязывается единственный «выход из тупика», в который миссионер ловко загонял доверившихся ему прихожан. Так, выбитые из равновесия и потерявшие в новых, непривычных условиях люди подводились к необходимости обращения в католицизм, чтобы обрести уверенность в будущем.

²⁷ «Dù mà khi ai chết, tức thì có chịu bởi Đức Chúa trời phán xét, mà linh hồn kẻ chẳng có mắc tội và gì thoát chốc có vào nơi vui vẻ đời đời, mà lại kẻ mắc tội gì trọng khi phải chết thoát chốc linh hồn nó chịu đầy xuống trong địa ngục, phải hình lửa khốn nạn đời đời vậy, song le ngày sau, đến bao giờ có một Đức Chúa trời hay, mà thật có đến ngày cả và loài người ta có chịu phán xét chung. Và Đức Chúa trời đã truyền cho thánh ngày xưa, và Đức Chúa Iesu đã phán trước nhiều lần mình có chịu ngày sau chức phán xét ấy».

Заканчивался этот курс психокоррекции методологически правильным «пост-гипнотическим внушением», в котором давалась установка на необходимость и далее распространять полученные в ходе прослушанных проповедей знания. Именно этому посвящена последняя фраза в «Катехизисе за восемь дней»: «Таким образом, всему вышеизложенному надо обучать людей, кто еще не принял крещения, чтобы еще больше воссияло имя Небесного Правителя» [1, p. 319]²⁸.

Вот на такой оптимистической ноте заканчивался краткосрочный курс интенсивной «психотерапии», где израненной психике прихожан предлагалось «лекарство», после приема которого существенно изменялись модели поведения и образ жизни в этом мире.

Согласно полученной установке, спокойно жить дальше можно было только изменив образ жизни и приняв крещение. Однако окончание прослушивания «Катехизиса за восемь дней», как и обращение в новую веру, отнюдь не означало окончательного разрешения психологических проблем неопитов и завершения кризиса, наоборот, это было только начало полной драматизма и наполненной трагическими событиями захватывающей истории развития католицизма во Вьетнаме.

* * *

Следует заметить, что критика взглядов идеологических конкурентов на страницах «Катехизиса за восемь дней» велась местами очень грубым языком, что, конечно, также оставляло неизгладимое впечатление у внимавшей миссионеру аудитории и существенно усиливало воздействие на нее [5, с. 80]²⁹. Некоторые обороты иногда невозможно корректно перевести на русский и следует особо разъяснять не знающему вьетнамского языка читателю. Например, слово *nó*, которое служит для обозначения третьего лица единственного и множественного числа (он, они) во вьетнамском языке имеет уничижительный оттенок, а его перевод на русский — нейтральный. Во фразе «...призраки и бесы живут в аду, там *их* дом» («...*ta quở ở trong địa ngục là nhà nó*») (курсив здесь и ниже наш. — В. К.) [1, p. 10] это слово логично употреблено в отношении не очень уважаемых «призраков и бесов», однако в другой фразе, «среди многих бесов, обучающих *его*» («*Mà trong nhiều quở dạy nó*») [1, p. 106], речь в уничижительном контексте идет о Будде, который таким образом стилистически ставится на тот же уровень, что «призраки и бесы». Погружение аудитории в столь жесткое информационное поле бескомпромиссной идеологической войны сильно деморализовывало слушателей, что создавало благоприятные условия для их «перепрограммирования» в конвертитов.

В периоды длительного отсутствия европейских миссионеров с паствой работали наиболее ревностные и проверенные неопиты, которым удалось выбиться в катехисты (вьетн. *thầy giảng*). Они с выражением регулярно читали «Катехизис за восемь дней», чтобы поддерживать у местных католиков «живую веру» [6, p. 24]. «Катехисты, которым неустанно вдалбливалось, что иезуиты — это высшие существа, призванные руководить своей паствой на основе таинственных, непостижимых для

²⁸ «Vậy nhiều sự này vốn thì phải giảng cho người ta, khi chưa có chịu phép rửa tội, cho danh Đức Chúa trời cả sáng hơn».

²⁹ Наличие грубых слов в речи подчас позволяет лучше понимать предмет. Так, «Ж. Беккио <...> наблюдал, как сложный механизм работы пулемета сержант объяснил, используя исключительно ненормативную лексику. И все было понятно».

простых смертных божественных законов <...> Те, кто не верил, разумеется, отсеивались, те же, кто оставался, превращались в закаленных фанатиков, для которых не существовало ни семейных, ни родственных, никаких иных уз, кроме уз железной дисциплины, связывавшей их с отцами-иезуитами» [7, с. 46]. Иезуиты на катехистов возлагали крайне важную миссию обеспечения сохранения идентичности религиозных общин в периоды длительного отсутствия высланных из страны миссионеров, поэтому они проходили специальную углубленную подготовку.

Технологии гипноза в «Катехизисе за восемь дней»

Хорошо известно, что слово гипно́з происходит от др.-греч. ὕπνος, что буквально означает «сон». Однако в наши дни при употреблении термина гипно́з имеется в виду некое промежуточное измененное состояние сознания, именуемое трансом, которое не является ни сном, ни бодрствованием. В этом состоянии появляется возможность, минуя «фильтры» сознания, оказать целенаправленное мощное воздействие, внушение, а также внедрить определенные установки в подсознание объекта. В классическом директивном гипнозе внушение проводится во время погружения в глубокий транс. Американский психотерапевт Милтон Эриксон (1901–1980) основал новое направление психотерапии — так называемый мягкий гипно́з, в котором внушение производится мягко, путем определенного вербального воздействия на пациента без погружения его в глубокий транс.

Суть нейролингвистического программирования (НЛП), которое, по мнению его последователей, происходит от эриксоновского гипноза, мы понимаем в создании и использовании моделей вербального воздействия, которые путем внедрения определенных установок вызывают фундаментальные долгосрочные изменения в психике, т. е. позволяют программировать или перепрограммировать объект воздействия. Это еще более легкое воздействие, чем эриксоновский гипно́з.

Использование подобных технологий воздействия при изменении религиозной идентичности позволяет существенно усилить и закрепить косвенное внушение. Так происходит изменение представлений человека о мире, о своем месте в нем, о ценностях и о пути (дао), что также оказывает мощное влияние на стереотипы и модели поведения.

При взгляде на «Катехизис за восемь дней» любой квалифицированный гипнолог или психотерапевт сразу скажет, что в нем содержится очень высокая концентрация суггестивных инструментов, а сам текст — психоактивный. Такие известные в определенных кругах термины, как «индукция трансa», «якорение», «импликация», «ратификация», «прямые и косвенные внушения», «негативные парадоксальные внушения» [5, с. 60–62] и пр., очень профессионально используются в рассматриваемых нами проповедях. С самого начала автор «Катехизиса за восемь дней» широко и мастерски использует «сложные составные внушения», которые представляют собой причудливое сочетание очевидных или поддающихся проверке данных с собственно внушениями. Причем этот «коктейль» так ловко упакован в единое целое, что «заглатывается» слушателями целиком, вне зависимости от наличия между его ингредиентами логической связи³⁰. В качестве примера можно еще раз напомнить

³⁰ В данном контексте можно учесть опыт северных народов по ловле белых медведей. Известно, что белый медведь — умный и опасный хищник, который значительно сильнее человека, поэтому

такой пассаж: «В тюрьмах этой страны правители держат тех, кто совершает преступления, там видны цепи, колодки, кандалы, бьют кнутом. Если кто-то туда попал, то, наверное, уже не может все делать по своему желанию? Те, кто в аду, терпят огонь и пламя преисподней, жизнь за жизнью, перевоплощение за перевоплощением, там бесконечно ужасно и оттуда никак не выбраться» [1, p. 10].

В процессе осмысления, обобщения и систематизации материала «Катехизиса за восемь дней» мы пришли к выводу о том, что, стремясь изменить религиозную идентичность слушателей, миссионеры использовали технологию, которая в наши дни именуется гипнозом, а еще точнее, эриксоновским, или мягким, гипнозом. Однако имеется и существенное отличие, обусловленное тем, что эриксоновский гипноз используется в терапевтических целях, а религиозный — для повышения качества миссионерской работы.

Для того чтобы серьезнее разобраться с использованием приемов, характерных для гипнотической практики, нам пришлось обратиться к специализированной литературе. В данном контексте особого внимания заслуживает монография авторитетного эксперта в области клинического гипноза доктора медицинских наук В. А. Доморацкого «Краткосрочные методы психотерапии», которая была издана в Москве в 2008 г. На страницах этой книги автор предлагает свою версию стадий гипнотического транса [5, с. 56–58], разработанную на основе работ основателя мягкого гипноза Милтона Эриксона и его ученика Эрнеста Росси [8, p. 254].

В. А. Доморацкий выделяет пять «стадий гипнотического транса»:

- 1) фиксация внимания;
- 2) депотенциализация сознания;
- 3) запуск бессознательного поиска;
- 4) бессознательный процесс;
- 5) гипнотический ответ [5, с. 56–58].

Предложенная классификация применительно к рассматриваемому нами «Катехизису за восемь дней» позволяет однозначно определить в принятых в современной психотерапии и гипнологии терминах метод работы с аудиторией Александра де Рода как гипнотическую, или суггестивную, практику. Ниже мы предлагаем более подробный разбор «стадий гипнотического транса» по М. Эриксону и В. А. Доморацкому в «Катехизисе за восемь дней», где четко просматриваются следующие стадии гипнотического транса, через которые последовательно «проходили» слушатели миссионера.

1. Фиксация внимания [5, с. 56].

Внимание аудитории привлекается и удерживается с самых первых слов проповеди, в которых содержалась, наверное, самая актуальная для любого человека ин-

поймать его можно только с помощью хитрости. Для этого на медвежью тропу человек подбрасывал шарик из застывшего на морозе жира, внутри которого находилась скрученная стальная проволока. Реакция медведя была предсказуемой: он заглатывал вкусно пахнувший шарик с жиром, а когда жир таял у него в желудке, проволока раскручивалась и... умный человек без опасной борьбы получал в свое распоряжение тушу большого и сильного зверя. Католические миссионеры на уровне психики делали то же самое с местным населением во Вьетнаме, что и представители северных народов с белыми медведями на уровне физиологии. Причем, как и в случае с шариком застывшего жира, соответствующим образом упакованная «психотерапевтическая метафора» или «сложное составное внушение» доставлялись по естественным каналам именно туда, где во время их активации в подсознании психике жертвы наносился наибольший ущерб.

формация — о том, что миссионер якобы знает, как «жить вечно», и готов бесплатно поделиться этими эксклюзивными сведениями с собравшимися. Далее с помощью грамотно построенного выступления, используя местные крылатые выражения, миссионер не только завладевает вниманием, но и втирается в доверие, затрагивая проблему жизни и смерти, а также жизни после смерти.

2. Депотенциализация сознания [5, с. 56].

Завладев вниманием аудитории и вызвав интерес к теме своих проповедей, миссионер начинает рассказывать «истории про Адама и Авраама», в ходе чего у неподготовленной к восприятию подобного рода информации аудитории происходит переключение работы мозга от левополушарного, для которого характерна логическая обработка поступающей извне информации, в сторону правополушарного, где преимущественно сосредоточена чувственная, эмоциональная деятельность. В результате перегрузки «оперативной памяти» информацией, которую аудитория не может логически и критически переработать, левое полушарие перегружается и «вырубается», что погружает слушателей в мягкий транс, во время которого они находятся в сознании, а миссионер, «отключив» логический и критический «фильтры» в левом полушарии, получает прямой доступ к бессознательному в правом полушарии. «Депотенциализация сознания» — один из наиболее важных этапов, поскольку при его выполнении сознание депотенциализируется, т. е. теряет часть своего потенциала, сужает фокус. Именно на этом этапе начинается прямое воздействие на подсознание, внедрение туда определенных, нужных миссионеру мировоззренческих и поведенческих установок. При этом, согласно В. А. Доморацкому, в ход идут такие стратегии, как:

а) замешательство. <...> Нарушается привычный ход мыслей <...>

б) насыщение (перегрузка). Пациенту дают столько сенсорной информации, что это превосходит возможности ее восприятия и вызывает перегрузку сознания. <...>

в) удивление. <...> удивляют тем, что говорят. <...>

г) психологический шок — часть удивления. Эффективно депотенциализирует сознание, но является некомфортным, жестким методом» [5, с. 56–57].

Именно эти задачи и решают первые проповеди в «Катехизисе за восемь дней», когда целенаправленное информационное воздействие миссионера 1) «нарушает привычный ход мыслей» [5, с. 56]. Сознание лихорадочно работает, пытаясь переработать шокирующие сведения об альтернативном устройстве загробного мира, невозможности множественных перерождений и неизбежных карах за поклонение традиционным для данного региона Богам, которые на самом деле якобы являются бесами. 2) «Перегрузка» сознания достигается рассказами историй про «Адама и Авраама». 3) «Удивление» занимает особое место в стратегии организации проповеди католических миссионеров. Практически весь материал, который дается в «Катехизисе за восемь дней», вызывает у слушателей неподдельное удивление, поскольку не только не укладывается в привычные для них рамки, но и переворачивает известную им картину мира. 4) «Психологический шок» вызывает жесткая критика и даже площадная ругань в адрес почитаемых в странах дальневосточного культурного ареала Будды, Конфуция и Лаоцзы. Этому четвертому этапу посвящена целая проповедь «Четвертый день» в структуре «Катехизиса за восемь дней», которая активно используется и на третьей стадии. Особого внимания также заслуживает и то, что ругающего «на чем свет стоит» местных божеств иностранного миссионера не поражают гром и молния, из-за него не «разверзаются хляби небесные», не трещит

под ним земля, не проваливается он в подземный мир, к бесам, за такие крамольные речи, а продолжает уверенно и достаточно аргументированно для аудитории определенного уровня дискредитировать и дезавуировать одну картину мира, чтобы вместо нее внедрить другую. Цель этой стадии — отключить сознание, а промежуточная задача — запутать, запугать, ввести в состояние ужаса от безысходности уже наделанных чудовищных ошибок и от неотвратимого потустороннего наказания за грехи поклонения «ложным Богам», вызвать «шок и трепет». Последовательная реализация всех указанных выше этапов создает необходимые условия для перехода к следующей стадии.

3. Запуск бессознательного поиска [5, с. 57].

У доведенных до «депотенциализации сознания» в состоянии «шока и трепета» прихожан наступает наиболее благоприятный момент для перепрограммирования и загрузки в их подсознание новых установок. На этом этапе ставятся «вопросы и задачи, требующие бессознательного поиска» [8, с. 254], а также проводятся «открытые внушения» [8, с. 254]. Миссионеры, проводя свои проповеди в таком гипнотическом ключе, эффективно снимают левополушарную защиту и наносят удар в самое слабое место: по эмоциям в правом полушарии. Установив таким образом контроль над эмоциональной сферой, используя чувство вины и страха, миссионеры предлагают сбитым с толку людям «готовые решения», подводя их к заранее разработанным «выводам», обращая своих слушателей в иную веру, и в итоге в прямом и переносном смысле овладевают этими людьми, поскольку те разуверивались в одной системе ценностей и начинали сначала принимать к сведению, а затем и горячо верить в другую! Аргументация «Катехизиса за восемь дней» действует только на того, кто в нее верит. Если в нее не верить, то она и не действует. Здесь уместно привести следующий пример. В те же годы в Японии началась масштабная «зачистка» от пустивших глубокие корни католических миссий. Крещенные японцы, зная, что за ними идет самая настоящая охота, прятались и маскировались, выдавая себя за «язычников». Появился даже такой термин, как «криптокатолики». Однако власти нашли жестокий, но эффективный способ выяснить, кто католик, а кто нет. Этот «детектор лжи» получил название на японском «фумиэ» (кит. 踏绘, вьетн. *đạp hội*), что дословно означает «наступить на изображение». Подозреваемым предлагалось ритуально растоптать распятие или иконы. «Язычник» делал это без колебаний. Католик, даже видя стоящих вокруг самураев с оголенными мечами, не мог этого сделать, поскольку искренне верил, и погибал [9, с. 214]!

4. Бессознательный процесс [5, с. 58].

На данной стадии в депотенциализированном сознании объекта воздействия происходит сложный синтез из внутренних переживаний и наведенных внушений. Здесь важно вести и направлять аудиторию в нужном ключе. «Когда нам удастся зафиксировать внимание, мы автоматически сужаем фокус внимания до той степени, при которой обычные системы отсчета человека становятся уязвимы для депотенциализации. В такие моменты на бессознательном уровне происходит автоматический поиск новых ассоциаций, которые могут выстроить более стабильную систему отсчета при помощи суммы бессознательных процессов» [8, с. 257]. В теории и практике гипноза считается, что «поскольку бессознательное — резервуар внутренних ресурсов человека, их активизация и мобилизация приводит к реорганизации, переструктурированию психики человека» [5, с. 58]. Так в результате миссионерской

деятельности, усиленной технологиями гипноза, миссионеры получали в изрядном количестве местных конвертитов с «переструктурированной психикой», для которых они были существами высшего порядка, носителями эксклюзивной, практически сакральной информации. Миссионер предстал в сияющем ореоле интеллектуальности, осведомленности, в качестве мудрого полемиста, знавшего, казалось, аргументированные ответы на все вопросы, — которые он, кстати, сам же и задавал. Он предлагал выход из «тупика» — принять новую религию, и тогда все, мол, будет хорошо. Так внедрялась косвенная установка: повинуйтесь миссионеру, он — представитель могущественной организации, во главе которой находится наместник Бога на земле, он знает, что делать, как спастись, он защитит от притеснений.

5. *Гипнотический ответ* [5, с. 56–58].

В результате переживания всех предшествующих стадий возникает новая «поведенческая реакция, переживаемая как гипнотическая или происходящая сама по себе» [8, с. 255]. Когда новые установки проникают в подсознание, в поведении конвертитов ярко проявляются патологические симптомы, существенно меняются поведенческие матрицы, которые уже не укладываются в рамки традиционной для данного региона культурной традиции. Например, неопиты могут совершить нападение на буддийские пагоды и их осквернение. С точки зрения «язычников» такое поведение — патология, с точки зрения неопитов-католиков — норма. А такая «нормальная» реакция является результатом изменения «бессознательных поведенческих программ» [5, с. 74] в транс. На этом этапе «ратификация позволяет углублять и поддерживать транс, необходимый для эффективной терапевтической работы» [5, с. 58]. Данная стадия продолжается до тех пор, «пока не завершат свой внутренний бессознательный поиск идеи, реакции или системы координат, которая вернет стабильность их общей ориентации в реальности» [8, с. 255].

Литература

1. *Rhodes de A. Cathéchismus. Pro ils, qui volunt suscipere Baptismum in octo dies divisus. Phép giảng tám ngày. Cho kẻ muốn chịu phép rửa tội mà vào đạo thánh Đức Chúa Trời.* Rome: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1651.
2. *Chu Văn Trinh. Alexander de Rhodes và chữ quốc ngữ.* Alexander de Rhodes: National Language and Espionage. Florida: Văn Sử Địa, 1996.
3. *Edgerton F. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume II: Dictionary.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993. 632 p.
4. *Herold A. F. La vie du Buddha. D'après les textes de l'Inde ancienne.* Paris: L'Édition d'art, 1922. 263 p.
5. *Доморацкий В. А. Краткосрочные методы психотерапии.* М.: Психотерапия, 2008. 304 с.
6. *Gheddo P. Catholiques et bouddhistes au Vietnam.* Paris: Alsatia, 1970.
7. *Берзин Э. О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии.* М.: Наука, 1966. 320 p.
8. *Эриксон М. Гипнотические реальности: Наведение клинического гипноза и формы косвенного внушения / Милтон Эриксон, Эрнест Росси, Шейла Росси; пер. с англ. М. А. Якушиной; под ред. М. Р. Гинзбурга.* М.: Класс, 2000. 352 с.
9. *Искендеров А. А. Тоётоми Хидэёси.* М.: Наука, 1984. 447 с.

Статья поступила в редакцию 24 октября 2013 г.

Контактная информация

Колотов Владимир Н. — доктор исторических наук, профессор; VladimirKolotov@aim.com

Kolotov Vladimir N. — Doctor of History, Professor; VladimirKolotov@aim.com

Ю. Ю. Погудина

ПОЯВЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА «ГОРОД-ПРИЗРАК» В ПРОЦЕССЕ УРБАНИЗАЦИИ КИТАЯ

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

В данной статье рассматривается сравнительно новый феномен в экономике Китая — так называемые города-призраки. Город-призрак в мировой практике небызвестное явление, однако в реалиях Китая оно приобретает свои специфические особенности. В стране, где огромная масса населения не может позволить себе покупку жилья и вынуждена жить в поселениях трущобного типа, появились вновь выстроенные современные города, однако они остаются пустынными. В данной статье делается обзор основных призрачных городов Китая и рассматриваются причины появления этого феномена. Библиогр. 13 назв.

Ключевые слова: Китай, урбанизация, города-призраки, население.

“GHOST-CITIES” AS AN EMERGING PHENOMENON IN THE PROCESS OF URBANIZATION IN CHINA

Yu. V. Pogudina

St.Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St.Petersburg, 199034, Russian Federation

In this article the author focuses attention on the new phenomenon in the process of urbanization in PRC — the so-called “ghost cities”. Ghost cities in the world practice are a well-known fact, but in China they acquire a new, China-specific meaning. A huge amount of Chinese population cannot afford buying a house due to high real estate prices. Many people live in poor conditions on one hand, but at the same time one can witness newly built modern towns and districts which are still uninhabited. Middle class Chinese invest money in such a property, although they still live in their usual houses with well developed infrastructure around. According to the statistics of The National Electricity Company of China, about 65 million flats show zero indications on electricity meter. In the present article an attempt is made to make the review of ghost cities which are found nowadays in the country. The author also touches upon the reasons of such phenomenon appeared in the process of urbanization in China. Refs 13.

Keywords: China, urbanization, ghost cities, population.

В настоящее время в Китае идет процесс интенсивной урбанизации и формирования городских агломераций; происходит рост крупных и сверхкрупных городов, которые привлекают огромные массы населения. Урбанизация в Китае характеризуется самыми высокими темпами среди развивающихся стран. В конце 2007 г. доля городского населения Китая составила 43%. В 2011 г. впервые в многовековой истории Китая число городских жителей превысило отметку в 50% [1]. Процесс урбанизации в Китае происходит как под контролем правительства, т. е. «сверху», так и самопроизвольно. Большинство новых китайских горожан — это вчерашние сельские жители, приехавшие в мегаполисы в поисках лучших условий жизни. Наряду с ростом экономики и улучшением экономических показателей урбанизация влечет за собой ряд проблем, которые до сих пор остаются нерешенными.

Под строительство городов изымаются обширные и, как правило, лучшие природные и сельскохозяйственные территории; ухудшается экологическая обстановка в городах, ощущается недостаток воды для промышленных и бытовых нужд; про-

исходит срастание городов в конурбации, что еще более ухудшает экологическую обстановку и порождает новые проблемы.

Почти полвека в китайских городах главное место занимало социальное жилье, сдаваемое в аренду. Его обеспечивало либо государство, либо государственные предприятия-работодатели. Острая нехватка жилья, перенаселенность в жилых домах, а также отвратительные жилищные условия были для городов всеобщей и обычной проблемой. За последние двадцать лет китайские города пережили беспрецедентную приватизацию жилья, а китайское правительство продает государственный арендный жилой фонд по сниженным ценам, подталкивая застройщиков к созданию нового частного жилого фонда.

В связи с ростом внутренних и внешних инвестиций в китайских городах начался невиданный строительный бум. По данным Economist Intelligence Unit, за первое десятилетие XXI в. Китай построил примерно в два раза больше домов, чем сегодня имеется в Британии, или примерно столько же, сколько в Японии [2].

Эти новые дома намного больше и качественнее чем те, которым они пришли на смену. Жилая площадь на душу населения в городах увеличилась с 4 квадратных метров в 1980 г. до 31,5 квадратных метра в 2010 г., хотя это гораздо меньше, чем в США (65 квадратных метров на человека). 75% семей в городах и поселках (85% семей по всей стране) в 2010 г. являлись собственниками жилья, в то время как в 1980-е годы такие семьи составляли всего 20%. Темпы приобретения жилья в собственность в Китае выше, чем во многих развитых странах [3].

Между тем цены на жилье в городах резко и серьезно подскочили: с 2000 по 2010 гг. в среднем по стране они выросли на 250%. Соотношение цен на жилье и доходов людей показывает, что квартиры в стране непомерно дороги. В крупных городах типа Пекина или Шанхая скромная квартира может стоить многие миллионы юаней, а аренда обходится в тысячи юаней. По этой причине жилищный вопрос для большинства семей с низкими и средними доходами оказался основным.

Активное строительство стало одним из локомотивов экономики Китая. Государство, охотно финансируя различные проекты, обеспечивало процветание и многим смежным отраслям экономики, что в конечном итоге оказывало прямое влияние на рост ВВП и на уровень урбанизации в стране.

Однако щедрое инвестирование строительства в конце концов вызвало и определенный негативный обратный эффект. Китайцы возводят так много жилья, что на рынке появился очевидный его переизбыток, при этом данное явление не повлияло на динамику роста цен на недвижимость в стране. В некоторых городах Китая целые районы построены фактически «про запас», с опережением спроса, а квартиры и дома в них не могут на протяжении довольно долгого времени найти своих жителей.

В процессе интенсивного процесса урбанизации страны появился новый феномен — так называемые города-призраки. Город-призрак в мировой практике неизвестное явление. Определяется оно как хозяйственно освоенная, пригодная для жизни, отстроенная местность, в которой по тем или иным причинам никто не живет. В основном это заброшенные города или поселки. Например, Центральная в США (здесь под землей горит уголь, а удушливые испарения и дым выходят через трещины в земле). Или Виттенум, расположенный в Австралии: в этом городе жили и работали шахтеры и горнодобытчики; позже выяснилось, что из-за отравляющего влияния асбеста стали умирать люди. Есть и загрязненные радиоактивными

осадками территории, превратившиеся в зону отчуждения (трагедия Чернобыля и Фукусимы). Что же касается Китая, то здесь смысл термина «город-призрак» парадоксально противоположен мировому опыту. Зачастую причиной того, что жилища пустуют, оказывается не бедствие, а бедность. Позволить себе проживание в новых роскошных кварталах может лишь тот, чей жизненный уровень заметно превышает установленную среднюю планку.

В 2011 г. Государственная электросетевая корпорация КНР обнародовала данные по 660 городам — в 65 млн квартир никто не пользовался электричеством, т. е. они пустуют. Такого количества жилья достаточно, чтобы переселить, как минимум, 200 млн человек [4]. Уже в 2010 г. в Китае насчитывалось более 12 городов-призраков. Города-призраки в Китае строятся с соблюдением правил градостроительства, они большие и хорошо продуманные по своей планировке. При этом жителей в них нет. Фотографии таких городов можно найти на картографических серверах в Интернете. На них видны офисные небоскребы, огромные жилые комплексы, правительственные здания, при этом улицы и дороги остаются пустынными; создается даже впечатление, что эти города полностью заброшены.

Так, например, в городе Хуэйчжоу в провинции Гуандун есть район Дая, который занимает площадь более 20 кв. км. Возводится этот город уже несколько лет, при этом там пустует 70% жилой площади, административные и торговые здания. Жители соседнего мегаполиса Шэньчжэнь купили в этом городе квартиры только потому, что в Шэньчжэне недвижимость стоит в пять раз выше. Покупки делались исключительно в инвестиционных целях. Покупатели рассчитывали, что цены на недвижимость в городе вырастут. И действительно, с момента постройки города цены на жилье там выросли в два раза. Квартиры все уже давно проданы, но в них практически никто не живет.

В провинции Хэнань в городе Чжэнчжоу построили новый район Чжэндун. Это один из крупнейших городов-призраков в Китае и один из крупнейших «пузырей» на рынке китайской недвижимости. Район начали строить в 2003 г., но до сих пор он заселен не более чем на 40%. Однако чиновники опровергают такую информацию, утверждая, что в настоящее время район заселен на 90% и там проживают 300 тыс. человек. Но данные Национального Бюро статистики свидетельствуют о том, что уровень заселения района составляет только 7,5% от планируемого количества жителей, а к 2020 г. туда предполагается заселить 4 млн человек [5].

Чэнгун, город-спутник 6-миллионного Куньмина, рассматривается как основной резерв для расширения соседнего мегаполиса. Чэнгун фактически уже готов, а желающих жить в нем постоянно пока немного, хотя сюда уже и вынесены некоторые государственные учреждения, включая администрацию Куньмина.

Но самый известный китайский «город-призрак» — Канбаши в северокайтской провинции Внутренняя Монголия. Здесь в 2003 г. китайские власти объявили о строительстве в черте городского округа Ордос фактически нового населенного пункта, рассчитанного на 1 млн человек. Ордос является самым богатым городом Китая, ВВП на душу населения там превышает в два раза пекинский уровень, поскольку в городе находятся месторождения природного газа и угля. Местное правительство имеет достаточно средств, чтобы продолжать их вкладывать в строительство района, лишь бы только деньги остались в регионе. Канбаши был построен как удаленный от центра район Ордоса. Возвели его примерно за семь лет, и сегодня,

несмотря на то что планы по заселению района жителями потерпели явную неудачу, темпы строительства в Канбаши не снижаются, даже наоборот. За прошедшее десятилетие в строительство этого района было вложено, по оценкам информационного агентства Bloomberg, около \$161 млрд, однако жилья пока возвели треть от запланированного (на 300 000 жителей), а живут в новом городе сейчас более 100 000 человек [6].

В Канбаши уже перенесены правительственные учреждения городского округа Ордос из соседнего Дуншэна. Перед администрацией создана огромная площадь Чингисхана, которую сразу украсили произведениями монументального искусства, подчеркивающими этническое своеобразие региона. К государственным учреждениям добавились и прочие общественные здания, каждое из которых представляет собой отличный образец современной архитектуры.

Жилые кварталы нового города по-прежнему безлюдны, а дороги пустынные. Однако жилье в городе раскупается, причем еще на стадии строительства или до его начала. Обычно владельцы этих квартир работают в старой части Ордоса, там же и живут, многие вообще живут в других городах, а работают в Ордосе. В свои квартиры они наведываются изредка. По всей видимости, покупки квартир в Канбаши носили инвестиционный характер.

Примечательно, что жилье в таких поселках, как Канбаши, относится к высокому классу. Видимо, инвесторы в какой-то степени рассчитывают на то, что в поселках когда-то заработает инфраструктура. А это будет означать, что цены на недвижимость значительно вырастут и инвестиции оправдаются. Государство в этих городах строит не только жилье бизнес- и премиум-класса, но и бюджетное жилье, хотя оно чаще всего остается нераскупленным, поскольку инвестиционной ценности, с точки зрения покупателей, не представляет.

Есть ли перспективы у Канбаши и прочих китайских «городов-призраков»? Или они, подобно памятнику, увековечат искусственно вызванный государственный инвестиционный бум?

Как отмечают эксперты, большинство «городов-призраков» не такие уж и призраки. Многие китайцы, получив возможность приобретать недвижимость, используют ее как объект инвестиций. Проживая в уже состоявшихся городах и районах, они часто владеют дополнительной квартирой, а порой и не одной, в районах-новостройках, т. е. значительная часть жилья в безлюдных «призраках» все-таки имеет владельцев.

К тому же существование такого количества пустующего жилья легко объясняется тем, что китайское государство по своему обыкновению просто задало грандиозный темп строительству. Имея в своем распоряжении гигантские объемы свободных финансовых средств, оно предпочитает вкладывать их в инфраструктурные проекты и возведение недвижимости, понимая, что со временем эти расходы будут оправданы. Именно поэтому в стране в настоящее время идет такая активная работа по строительству автомобильных и железных дорог, современных деловых кварталов и зачастую даже новых городов, над которыми работают лучшие мировые архитекторы.

И здесь весьма показателен пример вышеописанного Канбаши. Город буквально стоит на богатейших месторождениях природного газа и угля, которые в свое время начнут активно разрабатываться, и чем ближе этот момент, тем больше жителей

будет проживать в Канбаши. Если в 2007 г. там проживало около 30 тыс. человек, то сейчас уже более 100 тыс., и пусть город до сих пор производит впечатление безлюдного, динамика увеличения количества его жителей положительная [7].

Существует множество догадок по поводу того, зачем строились эти города. В частности, есть объяснения, что Китай переселяет граждан из городов, в которых есть риск экологической катастрофы, либо что в ожидании экономического коллапса западного мира китайцы готовят резерв жилья для возвращения своей диаспоры из Америки, Европы и Австралии.

Здесь следует рассуждать в более прагматичном ключе. Как известно, КНР считается сегодня одним из государств-лидеров, экономическим гигантом. Не секрет, что сами китайцы гордятся своим не столь давним переходом от аграрной экономики в эру большой урбанизации. Китайская урбанизация — процесс глобального масштаба ввиду взаимосвязи с мировой экономикой, также он имеет принципиальное значение для самой китайской нации в связи с ключевой ролью процесса расширения и усовершенствования городов в деле модернизации и индустриализации страны. Китайцы называют урбанизацию «двигателем глобального экономического роста». По мнению экспертов, темп урбанизации в КНР определяется мировым спросом на китайскую рабочую силу и продукты ее производства.

Строительство новых городов и расширение уже имеющих стало девизом экономического роста Китая. Территории, еще недавно числившиеся исключительно аграрными, все чаще приобретают статус пригородных окраин — крестьянам теперь гораздо ближе везти свой товар до ближайшего мегаполиса. Процесс приближения города к деревне путем расширения, расплзания городов по прежде глухим аграрным захолустьям привлекает немало инвесторов, в том числе и спекулянтов, и это одна из внешних причин, по которым появляются новые города-призраки.

В то время как большинство государств мира имеют по одному крупному мегаполису, как, к примеру, Лондон в Великобритании или Бангкок в Тайланде, Китай позиционирует себя как страну с несколькими городами-гигантами и эффективной системой управления ими, включая спутниковую навигацию. Сейчас в Китае пропагандируется идея строить «урбанистические кластеры», или скопления очень больших городских агломераций [8, с. 46–77]. И Китай в этом отношении настойчиво продвигается вперед. Однако при этом определенные городские районы остаются незаполненными, вследствие чего носят ярлык «городов-призраков».

Судя по снимкам из космоса, Китай не скрывает масштабов градостроительства [9]. Например, в Пекине и многих крупных городах идет строительный бум: возводятся кондоминиумы, офисные высотки, роскошные отели, торговые центры, небоскребы. Не так давно в китайской столице появился еще один «призрак» в черте самого мегаполиса. Это перестроенная, загроможденная торговыми центрами улица южнее центральной площади Тяньаньмень, которая пустует в буквальном смысле слова и выглядит абсолютно невостребованной. Одной из главных проблем китайской экономики остается государственный, а не рыночный контроль. Другими словами, инвестиционные решения принимаются согласно политическим потребностям, а не реальным требованиям рынка. В Пекине местные власти, возможно, видят в кварталах-призраках южнее площади Тяньаньмень свое воплощение светлого будущего: потрясающие современные торговые центры стоят вдоль широкого бульвара. Они буквально сравняли с землей зону длиной больше километра, заставив

уйти оттуда сотни жителей, для того чтобы построить центры, которые, кажется, не нужны никому. Из 14 таких проектов 12 остаются пустыми. Государство продает площади тем, кто будет дальше сдавать или перепродавать их. Но никакого четкого плана нет. В итоге инвесторы, вложившись на начальных этапах, теперь не знают, что делать с нераспроданным жильем: похоже, все, кто мог вложиться в недвижимость, уже это сделали, но доля их оказалась далека от ожидаемой [10].

Власти Китая искусственно наращивают инвестиционный пузырь, подобно тому, как США его наращивали до 2008 г. В результате строится столько недвижимости, что значительная ее часть просто остается невостребованной. Примером тому может послужить строительство в 2005 г. в городе Дунгуане на юге Китая торгового центра New South China Mall, второго по общей площади торгово-развлекательного комплекса в мире после знаменитого DubaiMall. Огромное сооружение, рассчитанное на 2350 магазинов, с момента своего открытия фактически полностью пустует. New South China Mall был построен на средства местного миллиардера. Расположение, по западным меркам, удачное — прямо в центре дельты реки Чжуцзян между Шэньчжэнь и Гуанчжоу — около 4 млн человек живут в десяти километрах от него, 9 млн — в двадцати, и 40 млн в 95 км. Тем не менее шесть лет спустя торговый центр может похвастаться всего 1% заполняемости, а планировалось, что он привлечет в Дунгуань в среднем 70 тыс. посетителей в день. Хотя Китай считается самым быстрорастущим потребительским рынком на планете, South China Mall демонстрирует уязвимость экономического гиганта. Эксперты признают, что основной причиной краха масштабного начинания стала неосведомленность в сфере лизинга и несовершенная финансовая стратегия [11].

Следует отметить, что строительство в Китае финансируется за счет государственных кредитов, чем пользуются местные власти, получая свою долю из бюджетных денег. Само же правительство стимулирует инвестиционный строительный пузырь, оно же потом пытается искусственно сдерживать спекулятивный рост цен на недвижимость.

Еще одна версия происходящего в Китае заключается в том, что китайские власти, пытаясь избежать рецессии, нашли способ поддержать стабильное развитие экономики в виде развития инфраструктуры. За счет этого поддерживаются высокие темпы экономического роста, растет ВВП, население обеспечено работой, происходит урбанизация Китая. С другой стороны, наблюдается рост заинтересованности местных властей в высоких темпах строительства, поскольку их доходы зависят от продаж земельных участков и объектов недвижимости. Соответственно, местные власти любой ценой стараются строить и продавать побольше недвижимости вне зависимости от ситуации с экологией и экономикой. Нередко строительство начинается, а потом прекращается из-за того, что заканчиваются средства. Такая участь постигла город Циншуйхэ, который начали строить в 1998 г. во Внутренней Монголии недалеко от ее административного центра — города Хохот. В 2008 г. строительство вынуждены были прекратить из-за того, что у местной администрации кончились деньги. Виновные были привлечены к уголовной ответственности, но поселение это не спасло, оно все равно необитаемо, и его строительство прекращено [12].

Многие «города-призраки» на самом деле не города, а периферийные (чаще всего) микрорайоны относительно крупных городов. Такие районы есть почти в каждом крупном китайском городе. Скорость строительства в таких районах очень вы-

сокая. Зачастую при полностью возведенной жилой недвижимости в микрорайонах отсутствуют элементарные объекты инфраструктуры. Но если учитывать, что в таких районах никто не живет, никому и не выгодно возводить там инфраструктуру.

По мнению отдельных экспертов, само по себе появление «городов-призраков» — явление для Китая скорее положительное. Сейчас урбанизация и модернизация страны идут полным ходом. Том Миллер, главный редактор «China Economic Quarterly», автор издания «Городской миллиард Китая», склонен полагать, что по мере перенесения правительственных офисов и университетских кампусов в новые районы «призраки» постепенно исчезнут. В пример он приводит Шанхайский район Пудун (Pudong), который с 1990-х до начала 2000-х годов оставался самым большим и самым «призрачным» в стране, а впоследствии превратился в крупный международный торговый узел с населением в пять миллионов человек [10]. Таким образом, считается, что проблема «городов-призраков» априори призрачна, устранима и не может поставить под вопрос эффективность китайской урбанизации в целом. Хотя до сих пор краеугольным камнем проблемы остаются сельские мигранты и их социальная адаптация в городском сообществе.

Считается, что именно сельские мигранты являются главной движущей силой самого процесса расширения городов. Однако положение их в Китае пока незавидное. Известно, что они не могут оформить прописку и получать социальные льготы и гарантии. Согласно данным Национального бюро статистики КНР, в 2011 г. число городских жителей в стране достигало 690 млн человек, или чуть более 51% населения. К концу 2012 г. в китайских городах насчитывалось более 700 млн человек, или 52,6% всего населения страны [5]. 250 млн из них — мигранты, не имеющие регистрации. Например, чтобы получить регистрацию в Шанхае, нужно прожить там не менее семи лет.

Получается, что большая часть сельских мигрантов не включена в процесс реальной урбанизации. Китайские сельские жители не чувствуют себя частью городов и преимущественно живут в городских трущобах, пригородах или так называемых поселках городского типа, где при низкой стоимости жилья наблюдается перенаселенность — явление, полностью противоположное феномену «городов-призраков». В таких поселках, конечно, есть магазины, рестораны, рынки, агентства недвижимости и рекрутинговые компании — казалось бы, все нацелено на более-менее достойное проживание в них небогатых выходцев из деревни. Однако социальная инфраструктура оставляет желать лучшего: известна нехватка детских садов, школ, больниц и других объектов [13, с. 97–103]. Местные правительства проявляют заинтересованность в модернизации таких поселков, что существенно ударяет по городским бюджетам и заставляет людей уезжать из этих населенных пунктов в другие места с более доступными ценами на жилье.

Получается, что дальнейший успех китайской урбанизации и эффективность модернизации страны будут зависеть от того, насколько умело правительство сможет преодолеть главные противоречия этого процесса. Ведь, по сути, выбиваться из категории нищих и малообеспеченных в более высокие слои помогает сейчас инвестирование в недвижимость как в один из мощнейших внутриэкономических трендов. Как поступит в дальнейшем Китай? В перспективе видятся два развития сценария: Китай выберет принцип наращивания экономической мощи, продолжая множить «города-призраки» и пуская дело на самотек, или же придумает схему ра-

ционального использования и перераспределения ресурсов, постепенно заполняя пробелы в политике урбанизации страны.

Литература

1. Zhongguo tongji nianjian — 2011. [Статистический ежегодник Китая — 2011]. Пекин, 2012. 912 с.
2. China economy: Demographic profile. 31.07.2012 Economist Intelligence Unit. URL: <http://www.eiu.com> (дата обращения: 30.10.2013).
3. China economy: Ten-year growth outlook. 01.09.2013 Economist Intelligence Unit. URL: <http://www.eiu.com> (дата обращения: 30.10.2013).
4. Website of State Grid Corporation of China. URL: <http://sgcc.com.cn> (дата обращения: 31.10.2013).
5. National Statistic Bureau of China. Statistical Communiqué of the People's Republic of China on the 2012 National Economic and Social Development. URL: <http://www.stats.gov.cn> (дата обращения: 29.10.2013).
6. Website of a news agency Bloomberg. China Housing Boom's Spread to Smaller Cities Poses Dilemma for Government. URL: <http://www.bloomberg.com> (дата обращения: 29.10.2013).
7. Official website of Ordos city. URL: <http://www.ordos.gov.cn> (дата обращения: 28.10.2013).
8. *Ding C., Zhao X.* Assessment of urban spatial-growth patterns in China during rapid urbanization // Chinese Economy. Vol. 44, N 1. New York. 2011. P. 46–71.
9. Google maps. URL: <http://google.maps.com>
10. *Miller T.* Time for a reality check on China's ghost cities // Chinadialogue.net URL: <http://www.chinadialogue.net> (дата обращения: 28.10.2013).
11. Wikipedia. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/New_South_China_Mall (дата обращения: 28.10.2013).
12. *Bristow M.* Work stops on Chinese ghost town // BBC. URL: <http://www.bbc.co.uk> (дата обращения: 28.10.2013).
13. *Li Gaochan, Lu Kelong.* Zhongguo xinxing chengshihua daolu. New urbanization path of China. Beijing, 2011. 183 с.

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2013 г.

Контактная информация

Погудина Юлия Юрьевна — аспирант; yuliapogudina@yandex.ru

Pogudina Yulia Yu. — Post-graduate student; yuliapogudina@yandex.ru

А. С. Степанова

ГРАВЮРЫ «НИППОН» И ИХ ПРОТОТИПЫ В ТВОРЧЕСТВЕ КАВАХАРА КЭЙГА: ПРАЗДНИКИ, ОБРЯДЫ¹

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

В данной статье автор подробно анализирует ряд этнографических гравюр, входящих в качестве иллюстраций в состав голландского многотомного труда о жизни, культуре и быте Японии «Ниппон», издававшегося почти 20 лет с 1832 г. Эта работа Ф. Ф. фон Зибольда долгое время оставалась самым подробным источником знаний о Японии в Европе, а иллюстрации к «Ниппон» до сих пор обладают ценностью для исследователей этнографии Японии. В их число входят литографии, выполненные на основе работ японского художника Кавахара Кэйга, специально нанятого Зибольдом. Кавахара Кэйга, яркий представитель художественной школы Нагасаки, изучал европейскую технику живописи. Его произведения отличаются своеобразием сочетания японских и европейских художественных традиций, а также точностью и детальностью исполнения. Именно поэтому они важны, прежде всего, как источник по этнографии Японии XIX в. В данной статье рассматриваются гравюры, посвященные праздникам и обрядам Японии (кроме обрядов жизненного цикла), а также прототипы гравюр, созданные Кавахара Кэйга. Дается подробное этнографическое описание каждой запечатленной сцены, а также отмечено, как голландские литографы интерпретировали работы японского художника при создании иллюстраций к «Ниппон». Библиогр. 17 назв. Ил. 9.

Ключевые слова: Ниппон, Ф. Ф. фон Зибольд, Кавахара Кэйга, этнографические картины, Нагасаки, японские праздники, японские обряды.

“NIPPON” LITHOGRAPHS AND THEIR PROTOTYPES IN THE WORK OF KAWAHARA KEIGA: HOLIDAYS, CEREMONIES

A. S. Stepanova

Peter the Great's Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), 3, Universitetskaya nab.,
St. Petersburg, 199034, Russian Federation

This article is devoted to the research of some ethnographical lithographs, included as illustrations to Holland multivolume book “Nippon”. It's publishing started in 1832 and lasted for almost 20 years. For a long time this work by Ph.F. von Siebold stayed one of the most detailed scientific research about Japan of the XIXth century in Europe, and “Nippon” illustrations are still of great value to the researchers of Japanese ethnography. These illustrations include lithographs made on the basis of the works of Japanese artist Kawahara Keiga, who was hired by Siebold himself. Keiga was an artist of Nagasaki art school. He learnt the European art technics and his works combine the features of Japanese and European art traditions and great detalization. That's why they have great importance as the source for the ethnography of Japan of XIX century. During the isolation of Japan from the outworld the only place where Europeans were allowed to stay was a tiny island, Dezima in Nagasaki. With the help of Kawahara Keiga Europeans could get the information about life and culture of Japan. In this article author is searching “Nippon” lithographs, devoted to Japanese holidays and customs (except customs of life cycle), and their prototypes, created by Kawahara Keiga. Detailed ethnographical description and comparison with the prototypes were given to each scene. Refs 17. Figs 9.

Keywords: Nippon, Philipp Franz von Siebold, Kawahara Keiga, ethnographical pictures, Nagasaki, Japanese holidays, Japanese ceremonies.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Описание этнографических серий Кавахара Кэйга и произведений европейских литографов, выполненных на основе оригинальных работ Кэйга, из российских и зарубежных собраний»), проект №12-31-01262.

Предметом исследования в данной статье является ряд этнографических гравюр, входящих в качестве иллюстраций в состав голландского многотомного труда «Ниппон»² [1]. Автор «Ниппон» (яп. «Япония»), Филипп Франц фон Зибольд (1796–1866), посвятил свой труд истории, культуре и быту Японии и соседних земель первой половины XIX в. Издание «Ниппон» началось в 1832 г. и продолжалось в течение 20 лет, но так и не было доведено до конца. «Ниппон» долгое время оставался самым подробным источником знаний о Японии в Европе, а его автор — самым авторитетным специалистом в этой области. Иллюстрации к «Ниппон» до сих пор могут служить ценным источником для исследователей этнографии Японии. В состав иллюстраций входят не только изображения этнографических предметов из коллекции Зибольда, выполненные голландскими литографами с натуры, но и листы, содержащие целые сцены из жизни японцев (а также корейцев и айну), что европейскому художнику изобразить было бы крайне затруднительно минимум по двум причинам. Во-первых, во времена политики закрытия Японии от внешнего мира (1641–1853) передвижение европейцев было ограничено островом Дэсима в Нагасаки, где ютилась фактория Голландской Ост-индской компании. Если не считать коротких прогулок по Нагасаки и путешествия голландского посольства ко двору сёгуна в Эдо (что сначала происходило каждый год, а позднее — раз в четыре года) [2, с. 361], иных возможностей увидеть Японию у голландцев не было. Ученые, как и художники, за все время существования торговой фактории на Дэсима жили там редко. «Из всех голландцев, посетивших Японию за два с половиной столетия, на протяжении которых существовала фактория, наберется не более пяти-шести человек, которых с полным правом можно было считать культурными людьми», — писал Дональд Кин [3, с. 12]. Самыми значимыми фигурами, собравшими за время пребывания в фактории обширные коллекции японских предметов и внесшими впоследствии большой вклад в изучение Японии, являются Ян Кок Бломгофф (директор фактории Дэсима с 1817 до 1823 г.), Иоган Фредерик ван Овермеер Фишер и Филипп Франц фон Зибольд (служившие при фактории в 20-х годах XIX в.). Все трое пользовались услугами японского художника Кавахара Кэйга, яркого представителя художественной школы Нагасаки, изучавшего европейскую технику живописи [4, с. 135]. Его произведения сочетали японскую и европейскую художественные традиции и являлись для европейцев одним из источников, помогавших познакомиться с такими особенностями культуры и быта Японии, узнать о которых у них иного способа не было. Наибольшее количество заказов Кэйга выполнил именно для Зибольда, и именно произведения Кэйга легли в основу большинства иллюстраций к «Ниппон».

В данной статье мы постараемся рассмотреть гравюры, послужившие иллюстрациями к «Ниппон» и посвященные японским обрядам и праздникам, с этнографической точки зрения и сравним эти гравюры с оригинальными работами Кавахара Кэйга, которые хранятся в Музее этнологии Лейдена и Музее истории и культуры Нагасаки.

К циклу «Обряды и праздники» (не считая гравюр, посвященных обрядам жизненного цикла) можно отнести десять иллюстраций:

1. Новый год, Nippon II, Tab I h.
2. Фестиваль кукол (*Хина-мацури*, праздник девочек), Nippon II, Tab II h.
3. Фестиваль флагов (праздник мальчиков), Nippon II, Tab III h.

² Автор работал с экземпляром «Ниппон», хранящимся в ИВР РАН.

4. Фестиваль звезд (*Танабата*), Nippon II, Tab IV h.
5. Отпугивание демонов (*Сэцубун*), Nippon II, Tab VI h.
6. Фестиваль святилища Сува (Нагасаки *О-кунти мацури*), Nippon II, Tab VIII h.
7. Фестиваль святилища Сува (Нагасаки *О-кунти мацури*), Nippon II, Tab IX h.
8. Фестиваль бога воды, Nippon II, Tab XI h.
9. Фестиваль фонарей (*О-бон*), Nippon II, Tab XII h.
10. Попирание иконы (*Э-фуми*), Nippon II, Tab XV h.

Особенно подробно следует остановиться на нескольких листах, посвященных малоизвестному за пределами Японии фестивалю святилища Сува, а также на изображении практически забытого самими японцами обряда, проводившегося во время поминовения усопших в *О-бон*. Остальные праздники и обряды неоднократно и подробно описаны, и сведения о них содержатся в многочисленных энциклопедиях и справочниках [5–7]. Ввиду этого мы не будем останавливаться на их описании, сосредоточив внимание на этнографических деталях, запечатленных в гравюрах к «Ниппон».

На литографии Nippon II, Tab I h (рис. 1), посвященной празднованию Нового года, расположены четыре группы людей. Они изображены играющими в традиционные новогодние игры, запускающими змеев и танцующими. Действия происходят на фоне украшенных к Новому году домов. У входа в один из них стоят новогодние украшения *кадомацу* («сосна у входа»). На улице *кадомацу* располагают всегда парами и ставят по бокам от ворот или входа в дом. Они призваны охранять жилище от злых духов, а также служат в качестве приветствия божества Нового года — *Сё:нэн-сама* («господин Новый год») и являются его временным святилищем. *Кадомацу* — не простое новогоднее украшение, но прежде всего атрибут синтоизма.

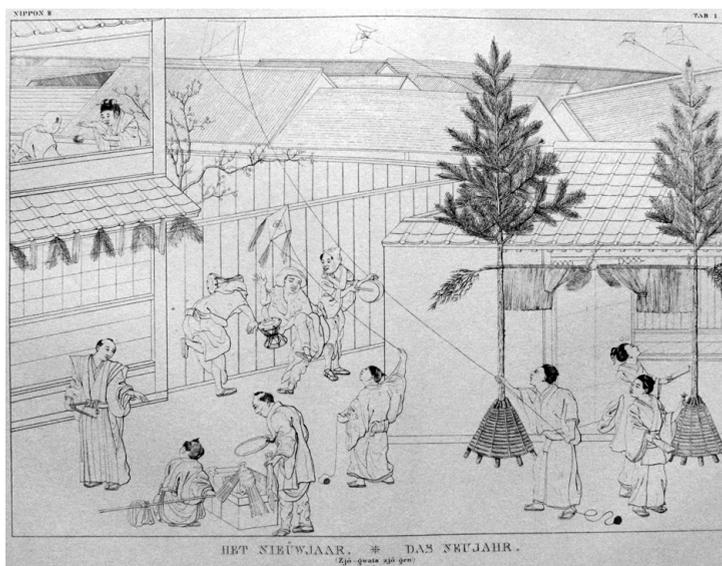


Рис. 1

Между двумя *кадомацу* — соснами, поставленными по бокам от входа и перевязанными соломенной веревкой у основания, — расположена перекладина, обмотанная веревкой. Посередине этой перекладины подвешено украшение в виде двух

скрепленных веточек, плода и омара (символа Нового года). По краям перекладины прикреплены бамбуковые веточки. Карниз соседнего дома украшен ветками сосны.

Перед входом в дом играют дети. Мальчики запускают воздушных змеев, девочки играют в *ханэцуки* (игра, родственная бадминтону). Оба увлечения — родом из Китая и имеют древнюю историю и символический смысл. Игра в *ханэцуки* в Китае имела очистительный характер. Девочки держат в руках ракетки *хагоита*. Одна из девочек подбрасывает волан в воздух, другая — держит волан в руке. Ракетки изображены схематично. На оригинальной работе Кавахара Кэйга, послужившей основой для данной литографии, ракетки *хагоита* содержат декоративный узор. В период Эдо (1603–1868) ракетки *хагоита* получают декоративное оформление. Их богато расписывают и украшают, дарят друг другу в качестве сувенира, особенно в Новый год, помещают в домах для украшения интерьера.

Вторая группа детей изображена на лоджии соседнего здания. Они играют в мяч *тэмари*. Такие мячи являются предметом народного промысла, который заимствован из Китая и демонстрирует искусство вышивания на шарах нитками из шелка или хлопка. В Японии вышивание *тэмари* стало занятием представителей высших сословий. С течением времени узоры на мячах становились весьма декоративными и замысловатыми. По узору можно определить, в каком регионе Японии был сделан тот или иной мяч. *Тэмари* обладают упругостью и могут быть использованы для игры. Существует и символический смысл — подарок *тэмари* призван выражать искреннюю дружбу и преданность, а также трактуется как пожелание счастливой жизни. На Новый год родители дарят своим детям мячи *тэмари*. В процессе изготовления мяча матери традиционно помещают между слоями ниток бумажку с пожеланием своему ребенку.

На улице танцуют и бьют в барабаны танцоры *сэкидзоро*, кочующие под конец года из города в город и распевające новогодние песни. На переднем плане самурай указывает на двух мужчин с искусственной птицей в корзинке. Назначение этой птицы пока установить не удалось. Возможно, это воздушный змей в виде фазана (подобные изображения воздушных змеев были весьма распространены в Японии) [8, с. 910]. В живописной работе Кавахара Кэйга эти две группы фигур отсутствуют³. Поскольку в других гравюрах к «Ниппон» голландские литографы соединяли сцены из разных произведений Кэйга, можно предположить, что в данном случае ими был использован тот же прием. Обнаружить другие первоисточники для этой гравюры пока не удалось.

На гравюре *Nippon II Tab VI h* изображена сцена ритуального разбрасывания бобов *мамэмаки* на праздник *Сэцубун*, который отмечают в феврале (рис. 2). *Сэцубун* дословно переводится как «разделение сезонов». Понятие *сэцубун* можно отнести к четырем дням в году, однако принято считать, что главный из них — день, знаменующий приход весны. По сути, *Сэцубун* — это начало Нового года по китайскому календарю.

Смысл ритуального разбрасывания бобов заключается в отпугивании демонов и восходит к легенде IX в., в которой бобы применялись для задабривания злого духа. Считается, что в *Сэцубун*, находящийся на стыке двух времен года, доброе и злое начала противостоят друг другу. Подобное поверье отсылает нас к философии инь-

³ При написании статьи автор пользовался каталогом произведений Кавахара Кэйга, изданным в электронном виде Музеем истории и культуры Нагасаки в 2006 г. [9].

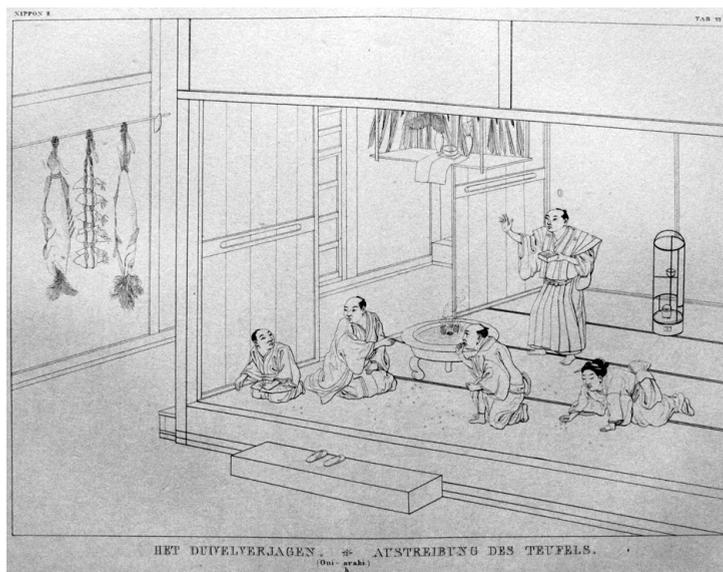


Рис. 2

ян. Сначала бобы жарятся на огне, который призван очистить их. Затем жареные бобы разбрасываются при входе в дом и в самых темных углах, где может скрываться нечисть. При этом нужно приговаривать: «*Они ва сото! Фуку ва ути!*» («Дьявол вон, счастье в дом») [10, с. 56]. На гравюре мы видим, как глава семьи разбрасывает бобы, а остальные члены семьи их собирают. Фигуры расположены вокруг жаровни, на которой готовились бобы. К потолку помещения приделана *камидана* (буквально «полка для *ками*») — компактный домашний синтоистский алтарь. Слева на стене подвешены головами вниз две рыбы и моллюски. Во рту рыб прикреплены веточки. Такая конструкция является амулетом, отпугивающим своим запахом злых духов.

В музее этнологии в Лейдене хранятся три варианта этой сцены кисти Каваха-ра Кэйга: один черно-белый и два цветных. При сохранении композиции видна существенная разница в деталях, количестве и расположении предметов. Например, персонаж, курящий трубку, в одном из вариантов вместо этого занятия собирает бобы с пола. Действие происходит вечером. Источником света служит лишь огонь в жаровне. Фигуры людей и предметы отбрасывают длинные тени. Вся сцена происходит в полумраке. Эти работы являются ярким примером синтеза японской и европейской художественной традиции. При использовании приемов европейской живописи, таких как принцип свето-теневой моделировки, художник использует широко распространенный в японском искусстве прием — вид дан немного сверху, фронтальная скользящая перегородка *сё:дзи* отсутствует, чтобы показать сцену, происходящую внутри жилища.

В «Ниппон» вся сцена на гравюре дана схематично. Прототипом голландцам послужил черно-белый вариант Кэйга.

Гравюра *Nippon II Tab IV h* посвящена горячо любимому японцами празднику звезд — *Танабата* (японский день влюбленных), который празднуют в седьмой день седьмой луны (рис. 3). В этот день улицы празднично украшаются, на ветки бамбука

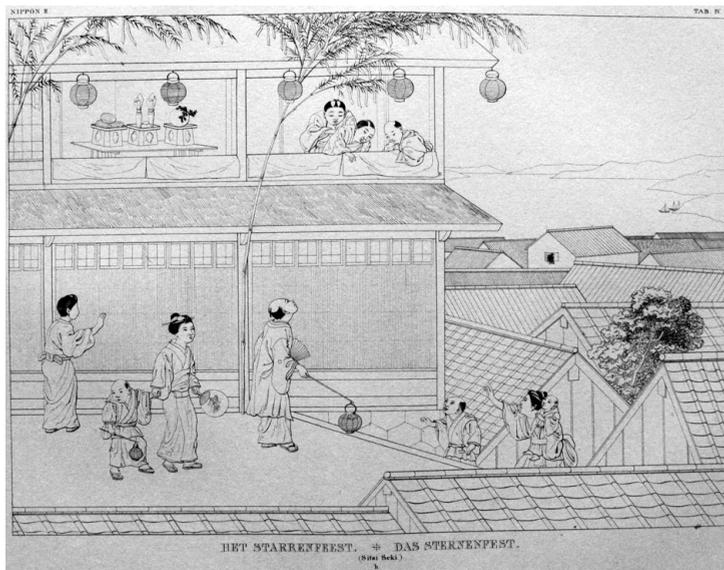


Рис. 3

вешают *тандзаку*, разноцветные полоски бумаги, содержащие пожелания, написанные часто в стихотворной форме, что является отголоском праздника искусств эпохи Хэйан (794–1185), когда состязались в каллиграфии и стихосложении.

На данной литографии из «Ниппон» изображены три группы людей, облаченных в праздничные одежды. Они приветствуют друг друга. Одна группа сидит в лоджии на втором этаже, под крышей, украшенной фонариками. Две других группы идут навстречу друг другу. Одни поднимаются по лестнице, и их фигуры видны лишь наполовину. Другие готовятся спускаться. У них в руках фонарики и веера. Перед домом высыста стволы бамбука, ветки которого украшает бесчисленное количество бумажных полосок *тандзаку* с пожеланиями.

Сцена праздника *Танабата* изображена на гравюре контурно, без передачи светотени, однако можно с уверенностью утверждать, что событие происходит в вечерне-ночное время суток — об этом говорят живописные изображения, по которым выполнялась гравюра.

Кавахара Кэйга создал четыре варианта сцены празднования Танабата, и все они выполнены в разных цветовых гаммах и технике. В Музее Этнологии в Лейдене хранится три варианта: монохромный рисунок на бумаге, цветная живопись на шелке и цветная живопись на бумаге. Еще один вариант живописи на шелке имеется в Музее истории и культуры в Нагасаки. Главным источником для гравюры послужил монохромный вариант из Музея этнологии. Но в гравюре присутствует фигура женщины, которую голландские литографы взяли из другого варианта. На двух оставшихся живописных работах в этом месте помещена фигура мужчины.

В вариантах празднования *Танабата* Кавахара Кэйга старательно использует живописные приемы европейской живописи: фигуры людей и предметы отбрасывают тени, фонарь в руке мужчины, освещает землю под ним, силуэты людей, сидящих внутри помещения на первом этаже, видны в свете, пробивающемся наружу

сквозь *сё:дзи*. Все это нивелируется при копировании голландцами данной композиции, предназначенной для «Ниппон». Первостепенной задачей для европейцев было передать особенности японского праздника. Но если бы гравюры были выполнены в цвете, они обладали бы намного большей информативностью. Кроме того, голландские литографы пренебрегали такими деталями, как узоры на одеждах персонажей и свитки с иероглифическими надписями внутри помещения. Возможно, все это было связано с экономическими трудностями при издании «Ниппон». Даже самые дорогие экземпляры содержали небольшое количество цветных изображений и карт.

Гравюра *Nippon II Tab II h* посвящена знаменитому празднику *Хина-мацури*, празднику кукол, он же праздник девочек (рис. 4), который празднуется в третий день третьей луны. Главный атрибут праздника — выставленные определенным образом куклы *хина-нингё*: в домах, где есть девочки. Богато декорированные куклы являются одной из самых ценных семейных реликвий. Куклы выставляются на специальной подставке-лесенке *хинакадзари*, покрытой красной парчой. Она бывает трех, пяти и семиступенчатой. Кукольная композиция представляет императорский двор в миниатюре. На верхней ступени всегда располагаются роскошно одетые парные куклы императора и императрицы (*о-дайри-сама* и *о-хина-сама*). Ниже находятся куклы придворных дам, сановников, музыкантов, слуг, миниатюрная мебель и утварь. Кроме кукол на подставку ставится ваза с цветущими веточками персика, так как *хина-мацури* называют также *Момо-но сэкку* (праздник персика). Цветы персика призваны символизировать женскую красоту и нежность.

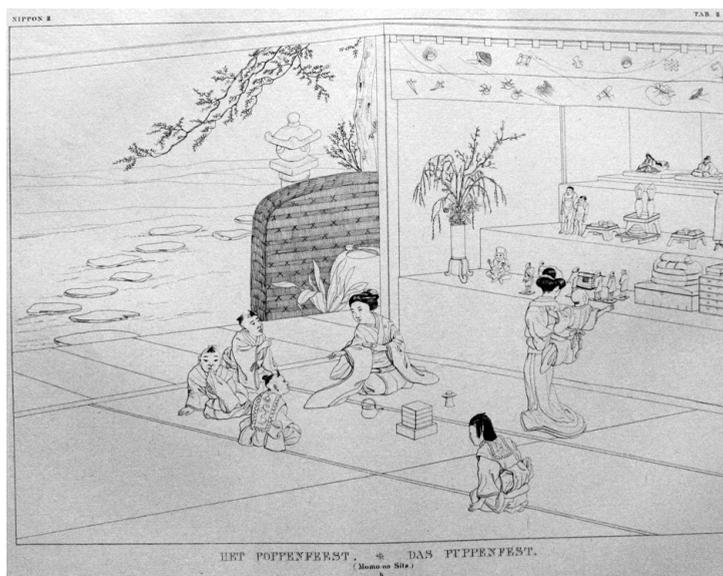


Рис. 4

На гравюре изображено выходящее в сад помещение, в котором установлена трехступенчатая *хинакадзари*. Перед ней на циновках *татами* сидят девочки и дама с чашей в руке. Рядом, спиной к зрителю, расположена фигура другой дамы, держащей на руках ребенка, тянущего ручку к куклам. Все персонажи облачены в праздничные наряды.

ничные одежды. На нижней ступени *хинакадзари* изображена ваза с веточками персика.

Существует пять разных вариантов этой композиции кисти Кавахара Кэйга, хранящихся в Музее этнологии в Лейдене и в Музее истории и культуры в Нагасаки. Один из пяти вариантов выполнен монохромно. По всей вероятности, именно эту работу взяли за основу голландские литографы, добавив, однако, фигуру еще одной девочки, которая присутствует в цветных вариантах. В двух вариантах из пяти композиция является зеркально отраженной (в «Ниппон» существует еще несколько примеров, когда литографы прибегали к такому приему, делая гравюру с работы Кэйга). Работы отличаются в деталях, количестве и расположении кукол и кукольной утвари, по-разному трактуются цвет и узоры одежды персонажей и праздничных драпировок, набор цветов в букете, пейзаж за пределами помещения.

Гравюра *Nippon II, Tab III h* посвящена празднику мальчиков *Танго-но-сэкку*, который справляют в пятый день пятой луны (рис. 5). *Танго-но-сэкку* празднуют в семьях, где есть мальчики возрастом до 15 лет. Этот праздник был призван воспитывать в мальчиках дух воина.

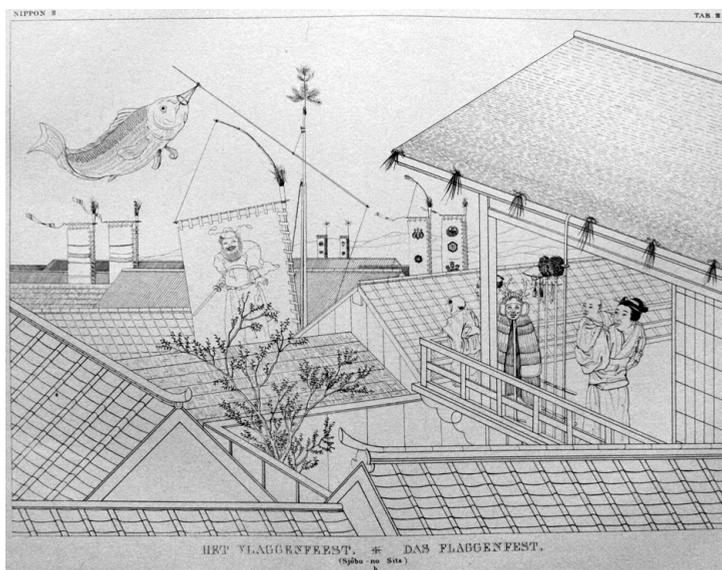


Рис. 5

Важнейшими атрибутами праздника становятся куклы *тогацу нингё*;, которые, как и куклы для праздника девочек *хина нингё*;, расставляются определенным образом, облачаются в торжественные костюмы (в данном случае в игрушечные доспехи), сопровождаются игрушечной атрибутикой (миниатюрным оружием и т. д.). Игрушечные доспехи, надетые на куклу *тогацу нингё*;, призваны символически защищать мальчика от бед и несчастий.

Еще одним важным элементом праздника являются *коинобори* — яркие разноцветные флаги в виде карпов. Карп — рыба, способная плыть против течения, в Японии является символом стойкости, упорства, мужественности. В день праздника флаги-карпы поднимают на шестах, выставленных перед домом. Считается, что этот

обычай возник в среде горожан, которые вместо алебард и копий, разрешенных только в среде самураев, придумали замену в виде *коинобори*.

Гравюра из «Ниппон», посвященная данному празднику, интересна с точки зрения выбранного пейзажа. Изображены крыши домов, между которыми мелькают флаги с семейными гербами, украшенные букетами ирисов — одного из символов праздника — и лентами, а в правой части листа крупно изображены *коинобори* и флаг с фигурой Сёки — китайского даосского божества⁴, достигшего пика популярности в период Эдо именно благодаря тому, что изображения Сёки стали вывешивать перед домами во время *Танго-но-сэкку*. Считалось, что таким образом можно отпугнуть злых духов, ведь согласно китайским легендам Сёки после смерти стал покровителем одного из императоров династии Тан (618–907) и защищал его от демонов. В китайской художественной традиции Сёки изображается в виде некрасивого человека с всклокоченными волосами и бородой (по одной версии легенды Сёки при жизни был уродлив), в шапочке ученого (ведь при жизни он был врачом) и в зеленой робе (император, выражая раскаяние после смерти Сёки, приказал похоронить его в зеленой робе, в которой обычно хоронили членов императорской семьи). Чаще всего Сёки изображали в момент, когда он закалывает или топчет демона, но в данной гравюре это божество изображено с мечом в руке. Сейчас Сёки предан забвению почти на всей территории Японии, кроме Киото. Флагшток, держащий полотнище с изображением Сёки, увенчан веткой сосны — символом долголетия.

В правой части литографии помещена лоджия, где стоит семья — мать держит на спине маленького ребенка, отец с сыном смотрят в сторону крыш. На лоджии выставлены шлем, маска, плащ из тростника. Карниз лоджии украшен листьями ириса, символизирующими меч.

Гравюра выполнена на основе двух работ Кавахара Кэйга, являющихся вариантами одной и той же сцены: одна работа дана в черно-белом варианте, другая представляет собой живопись на шелке. Гравюра почти полностью повторяет черно-белый рисунок японского художника, однако некоторые элементы взяты из живописного варианта, например пучки ирисовых стеблей под крышей лоджии. Однако и в том и в другом варианте оригинала отсутствует стойка с доспехом. Крыши домов переданы без единого намека на перспективу, что повторили и голландские литографы. Несмотря на то что дома повернуты к зрителю в разных ракурсах, все линии крыш параллельны и все флаги развернуты строго в профиль. Таким образом, композиция выглядит чрезмерно искусственной, схожей с театральными декорациями.

На двух литографиях — *Nippon II, Tab. VIII h* и *Nippon II, Tab. IX h* — изображен фестиваль *О-кунти мацури*, проводящийся каждый год в святилище Сува города Нагасаки, один из трех крупнейших фестивалей такого типа в Японии (рис. 6, 7). Фестиваль сложился в конце XVI в. на основе синтоистских празднований и приношений в честь осеннего урожая. В 1645 г. в Нагасаки было сооружено святилище Сува, главной целью которого было служить противовесом набирающему популярность христианству. С тех пор празднования превратились в фестиваль при святилище, который полностью финансировался правительством Токугава. Проведение пышного и динамичного фестиваля имело несколько целей, одна из них — произвести впечатление на голландцев и китайцев, что повысило бы престиж страны и повлия-

⁴ В Китае это божество известно под именем Чжун Куй.

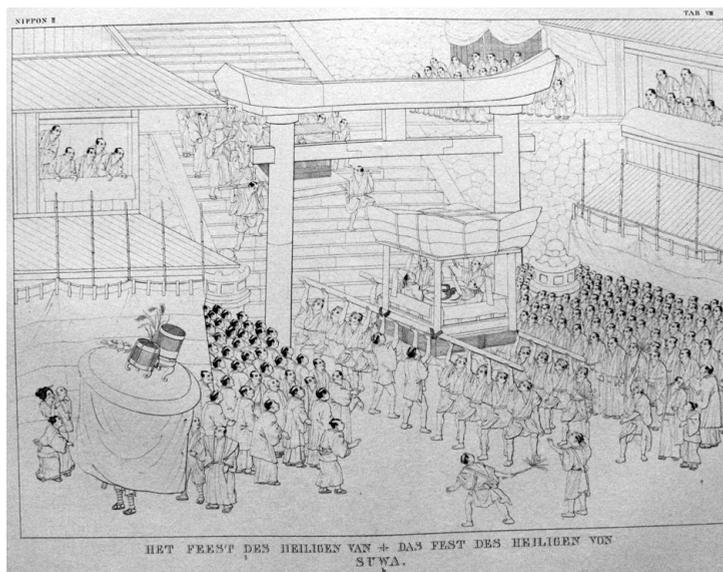


Рис. 6

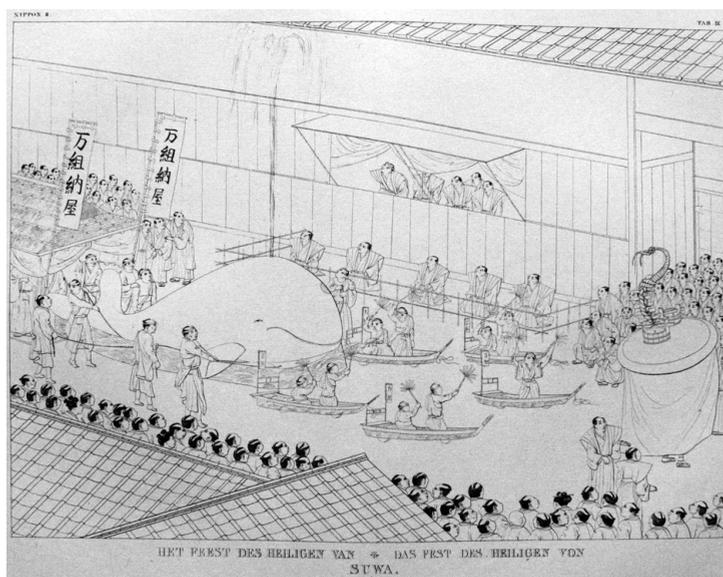


Рис. 7

ло на рост торговли; другая важнейшая цель — борьба с тайными христианами. Правительство выпустило приказ, обязывающий всех жителей Нагасаки зарегистрироваться в святилище Сува в качестве прихожан (*удзико*). Если же кто-то уклонялся от регистрации, его подозревали в том, что он является скрытым христианином [11].

О-кунти мацури по японскому лунному календарю проводился в девятый день девятого месяца (совпадая с фестивалем хризантем) и был сезонным праздником

(сэку). Сейчас он проводится с 7 по 9 октября, но подготовка к нему начинается 1 июня. В этот день, называющийся *Кояри*, все, кто принимает участие в фестивале, приходят в святилище Сува или святилище Ясака, чтобы помолиться за успешное выступление. С этого же дня начинаются репетиции. Сейчас в фестивале участвуют танцевальные коллективы из 59 городков (*одоритё*), поделенные так, что каждый *одоритё*: выступает раз в семь лет. Каждый *одоритё*: имеет свои многовековые традиции выступлений, танцы, атрибуты. За несколько дней до фестиваля в домах выступающих *одоритё*: выставляются на всеобщее обозрение фестивальные костюмы, *касабоко*, похожие на огромные зонтики, и другая фестивальная бутафория. Этот обычай называется *нивамисэ* (дословно «показ сада») и восходит все к той же истории гонений на христиан. Открывая двери своего дома, японцы доказывали всем, что они не являются последователями христианства.

Фестивальное шествие начинается в святилище Сува. Туда пребывают все *одоритё*:, выступающие в этот год. Во главе процессии каждого *одоритё*: двигается *касабоко*, выполняющее роль символа выступающего городка. Поэтому *касабоко* украшены предметами, характеризующими тот или иной городок. Весит такая конструкция более 100 кг и движется силами одного человека *кацугуся* или *кацугитэ*, для которого ношение *касабоко* является профессией.

Выступления делятся на три рода: традиционные японские ритуальные танцы *Хоно-Одори*, выступления с огромными сооружениями на колесах *хикимоно*, чаще всего выполненными в виде китайских, испанских и голландских кораблей, и завершающий этап — *кацугимоно*, который включает такие выступления, как танец дракона, танец льва, танец с тяжелой конструкцией *коккодэсэ*, напоминающей паланкин, которую несут несколько десятков человек, при этом синхронно двигаясь, вращая *коккодэсэ* на большой скорости, подбрасывая массивное сооружение в воздух и ловя одной рукой.

Именно момент шествия с *коккодэсэ* запечатлел Кавахара Кэйга в одном из своих произведений, посвященных фестивалю *О-кунти мацури*. Толпа народа окружила с двух сторон людей, пронсящих *коккодэсэ* под ритуальными воротами *тори*, которые устанавливают перед синтоистскими святилищами. *Коккодэсэ* (по-другому *тайкояма*, дословно барабан-гора) несут на своих плечах 36 человек. Внутри сидят 4 человека (мальчики) и бьют в барабан. В левой части листа изображен *касабоко*, в глубине листа — люди, несущие *микоси* — священный паланкин, содержащий по поверью синтоистское божество *ками*.

Вторая работа Кавахара Кэйга, посвященная *О-кунти мацури*, изображает такую составляющую фестиваля, как *кудзира-но сиофуки* — дословно китовый фонтан. Большой макет кита, извергающего фонтан воды, передвигается на раскрашенном узором волн постаменте на колесах. Его тянут на веревках несколько человек. Перед китом «плывут» пять лодок на колесах. Дети в лодках машут палочками с лентами на конце, так называемыми *о:нуса*, которые использовались в синтоистских ритуалах очищения. Как и в сцене на предыдущей работе, процессию возглавляет *касабоко*. С трех сторон участников шествия окружает толпа зрителей. Процессия остановилась перед стеной, в которой устроена ложа, где сидит, вероятно, *даймё*:⁵ в окружении самураев. Его лица не видно из-за занавеси, спускающейся над ложей.

⁵ *Даймё*: (букв. «большое имя») — крупнейшие феодалы в средневековой Японии.

Обе работы, хранящиеся в Музее этнологии в Лейдене, выполнены на бумаге и являются монохромными. В обеих работах художник дает вид сбоку и немного сверху, как будто зритель наблюдает сцену фестиваля с балкона второго этажа. Перспективные сокращения при передаче архитектуры отсутствуют. Художник светотенью обозначает круглую форму столбов *коккодэсэ*. Все это теряется в гравюрах из «Ниппон». На официальном сайте фестиваля [12] есть упоминание об этих двух иллюстрациях, знакомящих читателей с такими составляющими фестиваля *О-кунти*, как *тайкояма* (*коккодэсэ*) и *кудзира-но сиюфуки*.

На гравюре *Nippon II Tab XII h* изображен обряд, относящийся к празднику *О-бон* (рис. 8). *О-бон* — праздник поминовения усопших, один из самых главных буддийских праздников. В Японию этот праздник проник одновременно с буддизмом. В современной Японии *О-бон* празднуется три дня. Считается, что в этот период души предков возвращаются в мир живых, чтобы навестить свои прежние дома. В праздник *О-бон* принято посещать могилы предков, зажигать в первый день приветственные огни *Мукаэ-би*, для того чтобы духи скорее нашли дорогу домой. Поэтому *О-бон* также имеет название «праздник фонарей». В последний день *О-бон* принято жечь прощальные костры *Окури-би*, призванные освещать духам обратную дорогу.

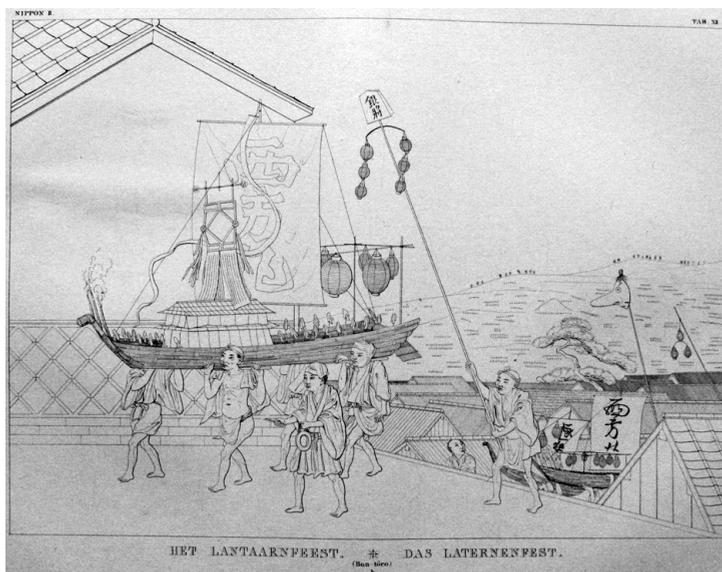


Рис. 8

В разных районах Японии *О-бон* отмечается с некоторыми вариациями. Некоторые обряды, связанные с праздником *О-Бон*, уже почти забыты, в том числе и обряд, изображенный на гравюре. Информацию о нем удалось собрать благодаря личным интернет-блогам японцев, описывающих данный обряд по воспоминаниям старшего поколения.

На гравюре изображено несколько человек, несущих на плечах соломенный макет корабля, украшенный фонарями и лентами. На парусе надпись — *сайхо:мару* (от *сайхо:дзэ:до*, чистая Земля Будды Амитабхи). На носу корабля закреплены аро-

матические палочки *сэнко*:. На корабле поставлен миниатюрный шатер, в котором, вероятнее всего, находятся подношения предкам *осонаэмоно*. Обычно их относят и оставляют в специальных местах *осаэдокоро*, но раньше в некоторых районах Японии подношения ставили на деревянный или соломенный макет лодки *сё:рё:бунэ* (он же *сайхо:мару*), и лодку спускали на воду (в реку или море). Считалось, что на такой лодке души умерших в этом году в свой первый *О-бон* возвращаются в Сукхавати — Чистую Землю Будды Амитабхи (буддизм Махаяна).

Следом за первым макетом корабля идет целая процессия, несущая другие макеты. На парусе одного из них написано *гокуракумару*. Написание иероглифов здесь является устаревшим. *Гокураку* иначе — буддийский рай, Сукхавати. Известно, что в деревне Фуруакаситё:, в районе То:хаку на парусе писали посмертное имя недавно умершего человека.

Человек, идущий за первым макетом корабля, держит над ним табличку на шесте. Эта табличка является увеличенной копией фигуры «серебряный генерал» в японской настольной игре *сёги*. Не совсем понятно, какое отношение имеет это к *О-бон*. Также пока не ясно, зачем в процессии на одном из шестов закреплена маска *тэнгу*⁶.

Под номером Nippon II, Tab XV h в «Ниппон» расположена гравюра с изображением ритуала *Э-фуми* — попраения иконы для выявления тайных христиан (рис. 9). Этот эпизод является частью обширной темы гонения на христиан в Японии, которое началось в конце XVI в. и длилось до 1873 г., когда правительство издало указ, разрешавший исповедование христианства. Ритуал *Э-фуми*, впервые появившийся

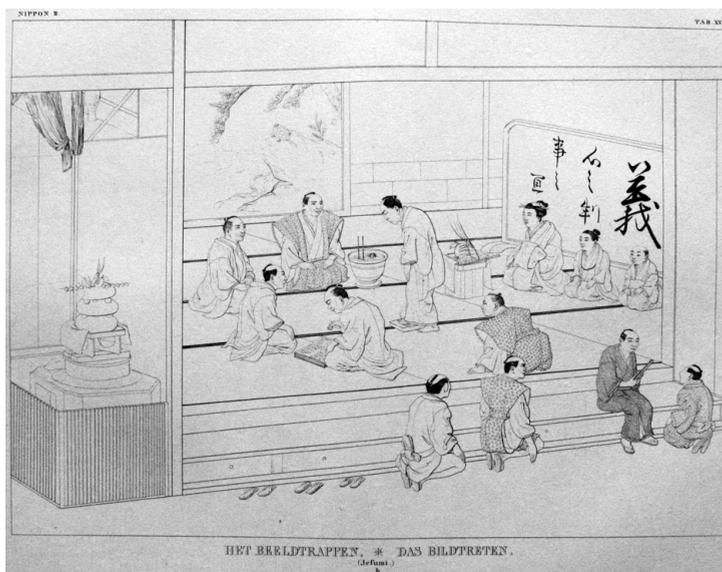


Рис. 9

⁶ *Тэнгу* — мифические существа, японские горные лешие, полулюди, полуптицы, обитающие в горных лесах и часто предстающие перед людьми в облике горных монахов *ямабуси*. *Тэнгу* могут вредить людям, но могут быть и весьма полезными, как в случае с Ёсидзунэ Минамото, который по преданию обучался у *тэнгу* военному искусству.

в Нагасаки, проводили ежегодно, в восьмой день первого месяца. Суть ритуала заключалась в том, чтобы в присутствии чиновника наступить на *фуми-э*, икону с изображением распятия либо девы Марии с младенцем Иисусом, и таким образом доказать свою непричастность к исповеданию католицизма⁷.

На гравюре из «Ниппон» запечатлен сам момент попирания *фуми-э*. Перед испытываемым сидит чиновник в окружении слуг. Писец ставит печать, вероятно, в списке напротив имени прошедшего испытание. В помещении и перед входом находятся люди, ожидающие своей очереди. Событие происходит в начале Нового года, на что указывают новогодние украшения, изображенные на гравюре. В левой части листа помещено изображение традиционной новогодней рисовой лепешки *кагами-моти* (зеркальная лепешка), украшенной плодом померанца *дай-дай*, символизирующим преемственность поколений и долгую жизнь, поскольку иероглиф со значением «из поколения в поколение» тоже читается как *дай-дай*. Лепешка украшена также омаром и бамбуковой веточкой, на которую нанизана сушеная хурма [14; 15]. Внутри помещения расположено еще одно украшение с омаром — символом Нового года. На ширме позади чиновника изображена черепаха — символ мудрости, богатства и долголетия. Вторая ширма содержит каллиграфию.

Существует минимум три оригинальных работы Кавахара Кэйга, посвященные данному сюжету: контурный рисунок на бумаге и два живописных варианта, выполненных на шелке. Все три работы хранятся в Музее этнологии в Лейдене. Монохромный вариант голландцы целиком взяли за основу для гравюры, однако добавили еще несколько фигур людей, ожидающих исполнения ритуала *э-фуми*. Кроме того, расположение изображения рисовой лепешки *кагами-моти* отличается от версий Кэйга, где все сооружение находится внизу листа — либо в центре, либо у правого края.

В отношении живописи наиболее интересна одна из работ, выполненных на шелке. Здесь мастер буквально прописывает тени, чтобы усилить впечатление глубины помещения, и искусно применяет светотеневую моделировку при передаче складок одежды. Во второй живописной работе эти элементы выражены крайне слабо. Третий графический вариант, возможно, был сделан Кэйга для голландцев именно как основа для создания гравюры.

Гравюра под номером *Nippon II, Tab XI h*, посвященная фестивалю бога воды, требует дальнейшего изучения. Пока что определить, что это за праздник, автору не удалось. Скорее всего, здесь изображен какой-то локальный праздник в честь одного из благожелательных божеств воды, общее название которых — *суйдзин*.

На примере данной серии гравюр мы попробовали выяснить, какие же эпизоды из жизни японцев попали во внимание европейцев в то время, когда Япония была закрыта от внешнего мира, и как голландские литографы интерпретировали работы японского художника при создании иллюстраций к «Ниппон». Интересно, что среди общенациональных праздников, таких как *Танабата*, Новый год, *Хина-мацури*, в «Ниппон» встречаются и местные фестивали, такие как *О-кунти-мацури* в Нагасаки, т. е. именно там, где жили европейцы. Помимо серии обрядов и праздников в «Ниппон» можно выделить множество других тем, интересовавших европейцев. Это и события жизненного цикла, описанные А. Ю. Синициным [16; 17], и сельское

⁷ Подробнее об обряде *Э-фуми* можно прочитать в книге под редакцией Майкла Норга «Художественный и культурный обмен между Европой и Азией, 1400–1900» [13].

хозяйство, рыбная ловля, охота, и военное дело, и религиозная жизнь. «Ниппон» Зибольда требует дальнейшего изучения.

Литература

1. *Siebold Ph. Fr. Nippon, Archief voor de beschrijving van Japan*. 7 vols. Leyden: C. C. van der Hoek; Amsterdam: J. Muller, 1832–1852.
2. История Японии. Т. I: С древнейших времен до 1868 г. / под ред. Жукова А. Е. М.; Институт востоковедения РАН, 1998. 659 с.
3. *Кин Д.* Японцы открывают Европу. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1972. 208 с.
4. Biographical dictionary of Japanese art. Supervising editor: Yutaka Tazawa. Tokyo: Kodansha International Ltd., 1981. 825 с.
5. Kodansha encyclopedia of Japan. 9 vols. Tokyo: Kodansha Ltd.; New York: Kodansha International Ltd., 1983.
6. Japan. Its land, people and culture. Tokyo: printing bureau, Ministry of finance, 1958. 1077 p.
7. Япония от А до Я. М.: Япония сегодня, 2000. 640 с.
8. Народы Восточной Азии / под. ред. Н. Н. Чебоксарова, С. И. Брука, Р. Ф. Итса, Г. Г. Стратановича. М.; Л.: Наука, 1965. 1027 с.
9. Visual Encyclopedia: Japan in Edo period as witnessed by Keiga Kawahara (I): Keiga's works in the Netherlands and Japan // Nagasaki: Nagasaki Museum of History and Culture, 2006 (CD-ROM).
10. *Светлов Г. Е.* Путь богов (синто в истории Японии). М.: Мысль, 1985. 240 с.
11. *Nelson J. K.* Historical momentums at Nagasaki's Suwa shrine // Crossroads: a journal of Nagasaki history and culture. 1994. N 2. P. 27–46.
12. Nagasaki's biggest autumn festival Nagasaki Kunchi // Nagasaki city tourism guide Amazing Nagasaki. URL: <http://www.at-nagasaki.jp/foreign/english/kunchi> (дата обращения: 31.10.2013).
13. Artistic and cultural exchanges between Europe and Asia, 1400–1900: rethinking markets, workshops and collections / ed. by M. North. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 1954. 216 p.
14. Кагами моти // Восточный стиль. Журнал о Востоке. URL: <http://orientstyle.ru/zhizn-i-byt/cook/japan/kagami-moti/> <http://www.at-nagasaki.jp/foreign/english/kunchi> (дата обращения: 31.10.2013).
15. Кагами моти — японское новогоднее блюдо // «Поэзия» на тарелке. URL: <http://hokkusu-shi.ru/japan-kitchen/dessert/31-kagami-moti-yaponskoe-novogodnee-blyudo.html> (дата обращения: 31.10.2013).
16. *Синицын А. Ю.* «Этнографические картины» Кавахара Кэйга в японском собрании МАЭ РАН // Этнографическое обозрение Online. 2007. URL: http://journal.iea.ras.ru/online/2007/ЕОО2007_2с.pdf (дата обращения: 31.10.2013).
17. *Sinitsyn A. Y., Yamanashi E.* Kawahara Keiga's Paintings and Some Other Early 19th c. Japanese Items in the J. F. van Overmeer Fisscher Collection in the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (MAE RAN) // St. Petersburg: Manuscripta Orientalia. 2004. Vol. 1. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2013 г.

Контактная информация

Степанова Анна Сергеевна — соискатель; inpu@mail.ru

Stepanova Anna S. — Post-graduate student; inpu@mail.ru

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

В. Н. Колотов

В ЧЕМ СЕКРЕТ ЭКОНОМИЧЕСКОГО РОСТА ВЬЕТНАМА?

(В. М. Мазырин. **Вьетнамская экономика сегодня. Итоги 25 лет рыночной трансформации (1986–2010 гг.)**. М.: ИД «Форум», 2013. 384 с.)

На сайтах с претензией на аналитику по современной экономической ситуации в АТР качественных работ российских экспертов очень немного. В основном публикуются переводы статей западных авторов сомнительного качества, в то время как на серьезные научные исследования авторитетных российских ученых совершенно не обращают внимания. Как провластные, так и оппозиционные СМИ в России пытаются игнорировать опыт успешных экономических реформ в странах бывшего социалистического блока. Вьетнамский опыт как раз свидетельствует о том, что такой опыт перехода к рыночной экономике при сохранении власти даже коммунистической партии, но без грабительской приватизации и построения оффшорного «компрадорского капитализма» вполне возможен.

В российской прессе с особым пиететом вот уже много лет перепечатывают «прогнозы» западных журналистов о том, что Вьетнам вот-вот развалится, что «страна, выиграв войну, проигрывает мир»¹. Со времени выхода данной статьи прошло 13 лет, однако никаких признаков того, что Вьетнам «проигрывает мир», не видно. Наоборот, страна уверенно развивается под лозунгом «Богатый народ, сильное государство» (Dân giàu, nước mạnh). Также вот уже не одно десятилетие успешно

развивается Китай, не обращая ни малейшего внимания на многочисленные прогнозы западных экономистов, что скоро все рухнет.

Держа в руках новую книгу авторитетного российского вьетноведа доктора экономических наук В. М. Мазырина «Вьетнамская экономика сегодня. Итоги 25 лет рыночной трансформации (1986–2010)», которая была рекомендована к публикации Ученым советом ИДВ РАН, я еще раз убеждаюсь в том, что российская академическая наука в области востоковедения, как и раньше, держит высокую планку.

В. М. Мазырин относится к числу тех авторов, чье имя запоминается еще со студенческой скамьи сразу и надолго. До сих пор в аудиториях Восточного факультета СПбГУ востребована одна из первых его книг «Крах марионеточного режима Нгуен Ван Тхиеу в Южном Вьетнаме (1965–1975)», которая была издана еще в далеком 1978 г. Автор имеет богатый опыт работы в торгпредстве и посольстве СССР в СРВ, в научно-исследовательских институтах и вузах СССР и РФ, а также в коммерческих предприятиях. За время многочисленных командировок в СРВ он имел редкую возможность с разных сторон изучить теоретические подходы и практический опыт проведения реформ во Вьетнаме и на этой основе построить действительно объемную модель ее анализа.

В исследовании В. М. Мазырина проведен спокойный взвешенный анализ реальной стратегии реформ и тех экономических и политических последствий, к которым они привели. Обобщен и проанализирован обширный и малоизвестный даже специалистам материал.

¹ Вьетнам. Война продолжается // За рубежом. № 15–16. 2000. URL: <http://asiapacific.narod.ru/vietnam/war.htm>

Автор совершенно справедливо отмечает, что Вьетнам «всего за четверть века из группы наиболее отсталых стран планеты... переместился в группу среднеразвитых, получил признание в качестве перспективно-го рынка Азии» (с. 5).

Структура исследования представляется вполне рациональной и сбалансированной. Монография состоит из четырех глав:

1. «Предпосылки, ход и стратегия экономического развития СРВ» (с. 28–102); 2. «Развитие реального сектора экономики» (с. 103–172); 3. «Перестройка финансово-денежной системы» (с. 173–244); 4. «Внешнеэкономическая политика и интеграция в мировое хозяйство» (с. 245–301).

На обширном фактическом материале показано, как Вьетнам смог добиться таких поразительных успехов в проведении экономических реформ.

Реформы во Вьетнаме начинались в крайне неблагоприятных условиях в 1986 г. 11 лет назад была закончена длительная и разрушительная война с США (1965–1975), в которой народ Вьетнама добился выдающихся успехов, отстояв единство и независимость страны. После освобождения страны в 1975 г. имели место еще несколько менее крупных военных конфликтов с «Демократической Кампучией» Пол Пота в 1978 г. и с КНР в 1979 г. Но и в середине 1980-х годов экономика еще не была переведена на мирные рельсы, и продолжалось строительство социализма по советскому образцу. Перед руководством СРВ стояла острая необходимость одновременного решения задач по «преодолению крайней бедности, ускорению развития и модернизации хозяйства» (с. 302). В это время в Советском Союзе, на плечах которого и лежали основные расходы по поддержанию народного хозяйства Вьетнама и обеспечению его обороноспособности, начались масштабные общественно-политические преобразования.

В таких условиях лидеры КПВ в 1986 г. выдвинули и до настоящего дня продолжают реализовывать программу реформ под названием «Обновление» (Đổi Mới). Как убедительно показано в рецензируемой работе, эта программа в корне отличается от «Перестройки» (Cải Tđ) М. С. Горбачева, которая привела к развалу СССР. Руководство Вьетнама сосредоточило основные усилия на развитии

сельского хозяйства, что в достаточно сжатые сроки позволило не только накормить страну, но и вывести ее на передовые позиции в мире по экспорту риса, кофе, а также других продуктов питания. В. М. Мазырин отмечает, что «начало коренных преобразований с деревни, а не с города составило одно из основных отличий и преимуществ политики реформ в СРВ по сравнению с другими соцстранами, не считая Китая» (с. 304).

При чтении исследования В. М. Мазырина постоянно напрашиваются сравнения хода и результатов проходивших практически одновременно экономических преобразований в СРВ и РФ, что следует поставить в заслугу автору. Если «Вьетнам показал лучшую экономическую динамику, чем в свое время самые успешные НИС, вчетверо увеличив размер ВВП с начала 1990-х по 2010 г. (в неизменных внутренних ценах)» (с. 302), то наша страна после «реформ» последнего десятилетия XX в. смогла восстановить свой собственный уровень ВВП 1990 г. только к 2006 г., потеряв значительные территории и несколько миллионов населения.

В работе раскрыты механизмы экономического подъема и защиты национальных интересов в СРВ. Автор показал, что в ходе масштабных экономических преобразований «был обеспечен контроль над природными богатствами и важнейшими активами. Это помогло заметно упрочить экономическую и социальную стабильность, предотвратило господство иностранного капитала, создав условия для сохранения национального суверенитета» (с. 304). Выявлен другой важный момент: сбалансированная внешняя и внутренняя политика привела к тому, что «достигнут исключительный по важности эффект масштаба производства, позволивший Вьетнамукратно расширить внешний спрос и рынок сбыта своей продукции, обеспечить условия для ее стабильного производства» (с. 304).

Решив острые проблемы с подъемом сельского хозяйства, развитием промышленности и сферы услуг, открыв для произведенной во Вьетнаме продукции внешние рынки (США, ЕС, стран Восточной и Юго-Восточной Азии), руководство СРВ существенно повысило уровень жизни населения и на этом фоне смогло добиться политической стабильности, не форсируя демократические эксперимен-

ты. Как отмечает В. М. Мазырин, «улучшение жизни населения — одна из главных целей политики реформ — было достигнуто благодаря росту экономики и социальной ориентации ее развития» (с. 305).

Политика по развитию многоукладной экономики при сохранении в руках государства основных рычагов управления привела к тому, что «экономика Вьетнама в основном завершила в первой декаде XXI века переход на рыночные рельсы... Эволюционным путем произошел и закреплён исторический по масштабам и глубине поворот» (с. 307).

Автор совершенно справедливо отмечает, что в современном Вьетнаме «возникло соединение элементов капиталистической и социалистической форм собственности, производства и управления, образовалась гибридная, смешанная система. Характерно, что механизмы двух систем не смешиваются и не проникают друг в друга, а существуют параллельно, притом первые постепенно вытесняют вторые, ведя к укреплению рыночных сил и начал» (с. 311). В. М. Мазырин рассматривает эту практику в духе теории конвергенции, «как своего рода вариант “третьего пути” развития, востребованный в ходе текущего системного кризиса мировой экономики и широкого осознания необходимости ее коренной перестройки» (с. 311), и такой новаторский взгляд заслуживает поддержки.

В целом рецензируемая книга подтверждает способность правящей элиты Вьетнама гибко и в интересах своей страны реагировать на радикально меняющуюся внешнюю геополитическую и экономическую ситуацию. Постепенно формируя регулируемую государством рыночную систему, обеспечивая рост доходов в разной степени, но всех социальных групп, поддерживая высокую экономическую динамику и политическую стабильность, КПВ на этой основе удалось сохранить власть и с таким трудом завоеванный суверенитет. Достигнуты поразительные результаты, которых в истории этой страны еще никогда не было и в ре-

альность достижения которых 25 лет назад не могли бы поверить ни друзья ни враги. Создан прочный фундамент, стоя на котором Вьетнам может с уверенностью смотреть в будущее.

К сожалению, даже в таких тщательно подготовленных работах, как исследование В. М. Мазырина, имеются и определенные недостатки. Нам не удалось обнаружить анализ влияния на экономику Вьетнама азиатского финансового кризиса 1997 г., который существенно затронул многие страны Восточной и Юго-Восточной Азии в конце прошлого века. Представляется также, что многочисленные графики и диаграммы, которые убедительно аргументируют выдвинутые автором положения, следовало бы напечатать в цвете, что облегчило бы восприятие сложной и многоплановой статистической информации, содержащейся в тексте книги и в приложениях к ней (с. 333–375).

В целом по личному опыту прошлых лет можно отметить, что если исследование выполнено В. М. Мазыриным, то оно имеет своеобразный знак качества, профессионализма, который был подтвержден и в этот раз. Рецензируемая монография отличается высоким уровнем теоретической и аналитической проработки, содержит обширный, во многом новый, хорошо систематизированный фактический материал, обобщает 25-летний опыт проведения масштабных преобразований во Вьетнаме. По нашему мнению, книга будет полезна всем, кто интересуется моделями развития НИС, в том числе опытом успешного проведения экономических реформ во Вьетнаме, возможностями конвергентного пути в целом. Материалы монографии также могут использоваться для проведения сравнительных региональных и межрегиональных исследований реформ переходного периода. Исходя из вышеприведенных оценок, считаем целесообразным включить эту книгу в список основной рекомендуемой литературы для студентов восточного факультета СПбГУ и других востоковедных вузов.

Контактная информация

Колотов Владимир Н. — доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; VladimirKolotov@aim.com