ТАМ, ГДЕ ЦВЕТЕТ МУГУНХВА И РАСПУСКАЕТСЯ САКУРА. СЛОВО ОБ УЧЕНОМ

Коллективная монография

Казань
Издательство «Бук»
2019

УДК [929+910+008](519)
ББК 26.89(5Кор)
Т17

Ответственный редактор, составитель:
А. Р. Садокова, доктор филологических наук, профессор

Т17 **Там, где цветет мугунхва и распускается сакура. Слово об ученом**. — Казань : Бук, 2019. — 400 с.

ISBN 978-5-00118-254-2.

УДК [929+910+008] (519)
ББК 26.89 (5Кор)

ISBN 978-5-00118-254-2

© Садокова А. Р., составитель, 2019
© Коллектив авторов, 2019
© Оформление. ООО «Бук», 2019

Часть 1

Роза Шотаевна Джарылгасинова. Ученый. Учитель. Близкий и родной человек

А. Р. Садокова

ПАМЯТНИКИ НАУКИ СУЩЕСТВУЮТ ВЕЧНО

Вольтер, конечно, был прав. Научные труды, равно как и любая книга, обязательно найдут своего читателя и навсегда останутся в памяти и делах грядущих поколений. Даже если для этого потребуются годы. Но, к счастью, востребованность не всегда испытывает людей столетиями и эпохами. Замечателен тот исследователь, труды которого оказались нужными здесь и сейчас. Роза Шотаевна Джарылгасинова принадлежит к когорте этих счастливых ученых, потому что в том числе и на ее многочисленных научных трудах взросло и сформировалось несколько поколений отечественных и иностранных этнографов и историков-кореeведов.

Вклад Р. Ш. Джарылгасиновой в развитие отечественного кореeведения и японистики огромен. Это труды по древней истории Кореи, по проблемам этногенеза и этнической истории корейцев; изучение проблем сохранения и развития материальной и духовной культуры советских (российских) корейцев, разработка востоковедческой ономастики, исследование культуры и этнографии Японии. Без преувеличения можно сказать, что добрая половина нынешних отечественных кореeведов считают себя учениками Розы Шотаевны: многим повезло учиться непосредственно у нее, слушать лекции, другие познавали профессию, знакомясь с ее работами.

Роза Шотаевна ушла из жизни два года назад, но, как известно, «памятники науки существуют вечно». В память о большом профессионале и воистину удивительном человеке и подготовлена эта коллективная монография. Это доброе общее СЛОВО учеников, друзей и родных Розы Шотаевны Джарылгасиновой.

Основные этапы научной деятельности Р. Ш. Джарылгасиновой

14 октября 1931 г. — родилась в Москве.

1949–1954 гг. — училась на историческом факультете МГУ им. М. В. Ломоносова (отделение Востока).

1955 г. — поступила в аспирантуру Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР (ныне Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН).

1962 г. — защитила кандидатскую диссертацию на тему: «Когурёсцы. Историко-этнографическое исследование» (научный руководитель М. Н. Пак).

1960–2009 гг. — работала в Институте этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР (ныне Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН) в отделе Зарубежной Азии и Океании (позднее — отдел Азиатско-Тихоокеанских исследований) (с 1990 г. — главный научный сотрудник).

1971 г. — выход монографии «Древние когурёсцы».

1979 г. — первое издание монографии «Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхо-вана»).

1985–1998 гг. — выход серии (4 тома) «Календарные обычаи и обряды народов Восточной (Юго-Восточной, Передней) Азии».

1986 г. — защитила докторскую диссертацию на тему «Этническое самосознание корейцев в раннефеодальную эпоху».

1974–2007 гг. — преподавала по совместительству в Институте стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова (кафедра истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии).

1994–2009 гг. — преподавала в Институте практического востоковедения.

1995–2005 гг. — ассоциированный ведущий научный сотрудник Международного центра кореесведения при МГУ им. М. В. Ломоносова.

1995 г. — член-корреспондент Российской академии естественных наук (РАЕН).

1997 г. — действительный член Российской академии естественных наук (РАЕН) (отделение евразийских исследований).

1991–2001 гг. — заместитель председателя Диссертационного совета по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата исторических наук Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

2001–2009 гг. — председатель Диссертационного совета по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата исторических наук Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

3 января 2017 г. — скончалась в Москве. Похоронена на Введенском кладбище.

Список основных научных трудов доктора исторических наук, академика РАЕН Джарылгасиновой Розы Шотаевны

1957

Рец.: Чосон мунхва юмуль (Культурное наследие Кореи). Пхеньян. 1956 // «Советская этнография». 1957, № 4. С. 182–184.

1958

Этнографические материалы в журнале «Новая Корея» // «Советская этнография». 1958, № 3. С. 196–199.

1959

Монументальная живопись древнекогурёских гробниц // «Проблемы востоковедения». 1959, № 1. С. 113–119.

1960

Рец.: Ким Ён Чжун. Изучение настенной живописи древнекогурёских гробниц. Пхеньян. 1958 // «Проблемы востоковедения». 1960, № 3. С. 293–294.

Культура и быт корейцев совхоза «Раушан» Кунградского района Кара-Калпакской АССР // Краткие сообщения Института этнографии. Вып. 35. — М., 1960. С. 54–63.

Когурёсцы и их роль в сложении корейской народности // «Советская этнография». 1960, № 5. С. 42–57.

1961

Когурёсцы (Историко-этнографическое исследование) // Восточно-азиатский этнографический сборник. II (Труды Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая сер. Т. 73). — М.: АН СССР, 1961. С. 176–216.

Совещание по топонимике Востока // «Советская этнография». 1961, № 5. С. 152–154.

1962

Роль топонимики в изучении ранней этнической истории Кореи // Топонимика Востока. — М.: ИВЛ, 1962. С. 82–88.

Когурёсцы (историко-этнографическое исследование). Автореферат диссертации на соиск. уч. степени кандидата исторических наук. — М, 1962.

1963

Первое координационное совещание корееведов г. Москвы // «Советская этнография». 1963, № 4. С. 133–134.

1964

Соотношение северного и южного компонентов в этногенезе корейцев. (Доклад для VII Междунар. конгресса антропологических и этнографических наук. Москва, август 1964). — М.: Наука, 1964. — 8 с.; То же: Correlation in the Northern and Southern Components in the Ethnogenesis of the Koreans. — М.: Nauka, 1964. — 11 p.; То же: Гэндай-но эсупури (Новые идеи). № 107. Кодай-но Тёсэн то Нихон (Корея и Япония в древности). — Токио, 1976. С. 23–30 (на яп. яз.).

Радости поисков, встреч и дискуссий. О работе VII МКАЭН // «Советская женщина». 1964. № 10. С. 36–37 (на кор. и кит.яз).

1965

Миф о Тангуне и его значение для понимания ранней этнической истории древнего Чосона (Кочосона) // Конференция молодых научных работников и аспирантов. Тез. докладов. — М., 1965. С. 27–30.

Корейцы // Народы Восточной Азии. — М.; Л.: АН СССР, 1965. С. 780–848 (Народы мира) (совм. с Ю. В. Ионовой).

Корейцы КНР // Народы Восточной Азии. — М.; Л.: АН СССР, 1965. С. 691–695 (Народы мира).

Корейцы // Советская историческая энциклопедия. Т. 7. — М., 1965. С. 909.

Художественные ремесла Кореи // Искусство стран и народов мира. Т. 2. — М.: «Искусство», 1965. С. 474–485.

Рец.: Forman W., Bařinká J. Alte koreanische Kunst, Praha: Artia, 1962 // Народы Азии и Африки. 1965, № 5. С. 224–225. (совм. с С. Нам).

1966

История древней Кореи в трудах советских ученых // Межвузовская научная конференция по вопросам истории стран Азии и Африки в советской историографии (20–22 декабря 1966 г.). Тез. докладов. — М.: МГУ, 1966. С. 24–26.

К вопросу о культурном сближении корейцев Средней Азии с соседними народами (традиционное и новое в хозяйстве и материальной культуре) // «Советская этнография». 1966. № 5. С. 3–14; То же // Soviet Anthropology and Archeology. Vol. 7. — New York, 1968, № 1. Pp. 26–35 (на англ. яз.).

1967

Некоторые вопросы источниковедения Когурё // Источниковедение и историография стран Зарубежного Востока. Дальний Восток и Юго-Восточная Азия. — М.: ГРВЛ, 1967. С. 57–73.

Рец.: Культура и быт стран Тихого и Индийского океанов // «Советская этнография». 1967, № 3. С. 179–181 (совм. с И. М. Семашко).

Окчо // Советская историческая энциклопедия. 1967. Т. 10. С. 523–524.

Над чем работают советские кореееведы // «Советская женщина». 1967, № 8. С. 39–40 (на кор. яз.).

КНДР. Девятая государственная выставка произведений изобразительного искусства // «Искусство». 1967, № 4. С. 74.

Скульптура и графика на 9-й Государственной выставке (КНДР) // «Искусство». 1967, № 5. С. 74.

Новые работы мастеров гравюры // «Искусство». 1967, № 9. С. 73.

Жизнерадостное искусство // «Искусство». 1967, № 10. С. 76.

Рец.: «Тополек мой в красной косынке». Повесть Ч. Айтматова на сцене республиканского корейского музыкально-драматического театра // Газета «Путь Ленина». Г. Кзыл-Орда 17 дек. 1967 г. С. 4.

1968

Ethnogenetical Myths and Legends of the Koreans (VIII Intl. Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences. Tokyo — Kyoto, September, 1968). — M., 1968. — 11 c.; То же // VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences. Proceedings. Vol. II. — Tokyo, 1968. Pp. 286–288.

Традиционное и новое в семейной обрядности корейцев Средней Азии // История, археология и этнография Средней Азии (к 60-летию С. П. Толстова). — М.: Наука, 1968. С. 343–349.

Историческая трансформация древнекорейского мифа о Тангуне // Симпозиум «Роль традиций в истории Китая». Тез. докладов. — М., 1968. С. 25–26.

Новые исследования по ономастике // «Советская этнография». 1968, № 1. С. 164–166 (совм. с М. В. Крюковым).

1969

Корейская национальная одежда в коллекциях МАЭ. Женская одежда // Культура народов зарубежной Азии и Океании. Сб. МАЭ. Т. 25. — Л.: Наука ЛО, 1969. С. 147–157.

«Вторые имена» как историко-этнографический источник // Ономастика Поволжья. — Ульяновск, 1969. С. 22–27.

Всесоюзное совещание «Личное имя» // «Советская этнография». 1969, № 1. С. 158–160 (совм. с М. В. Крюковым).

Межреспубликанский семинар по ономастике // «Советская этнография». 1969, № 4. С. 141–142.

Этноним Когурё // История географических знаний и историческая география. Этнография. Вып. 3. — М., 1969. С. 57–59.

Die erste Allunions-beratung zum Thema Eigenname // Demos. — Leipzig, 1969. С. 290–294 (совм. с М. В. Крюковым).

Выставки «Современное декоративное искусство Японии» и «Древняя и средневековая скульптура Японии» // «Советская этнография». 1969, № 4. С. 146–154 (совм. с С. А. Арутюновым).

1970

Китай и Корея в V в. до н. э. — III в. н. э. // Китай и соседи в древности и средневековье. — М.: ГРВЛ, 1970. С. 84–100.

Этноним Когурё // Этнонимы. — М.: ГРВЛ, 1970. С. 78–87.

Золотое искусство Кореи // «Советская женщина». 1970, № 9. С. 36–37 (на кор. яз.).

Закономерности сочетания традиционного и нового в развивающихся культурах Восточной Азии. Докл. на VII Междунар. социологическом конгрессе. Москва — Варна, сентябрь 1970 г. — М., 1970. — 9 с. (совм. с С. А. Арутюновым).

Корейские мифы о культурных героях // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. — М.: ГРВЛ, 1970. С. 62–72.

Антропонимические процессы у корейцев Средней Азии и Казахстана // Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. Проблемы антропонимики. — М.: Наука, 1970. С. 133–149.

Рец.: М. В. Крюков. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967 // «Советская этнография». 1970, № 5. С. 166–169.

1971

Танцы Окинавы и… происхождение рюкюсцев // «Советская этнография». 1970, № 5. С. 136–149.

Этнографический очерк // Современная Корея. Справочное изд. — М.: ГРВЛ, 1971. С. 28–40.

Ансамбль песни и пляски Корейской народной армии // «Советская женщина». 1971, № 8. С. 40–41 (совм. с Л. А. Жильцовой) (на кор. яз.).

1972

Древние когурёсцы (К этнической истории корейцев). — М.: ГРВЛ, 1972. — 202 с.

Там, где цветет мугунхва // «Советская этнография». 1972, № 2. С. 108–119. То же: «Советская женщина». 1972, № 1–2 (на кор. яз.). То же: «Советская женщина». 1973, № 8 (на русском яз.). То же: «Советская женщина». 1973, № 9 (на 11 яз.).

Синтез традиционного и нового в материальной культуре народов Восточной Азии // Народы Азии и Африки. 1972, № 5. С. 88–104. (резюме на англ. яз. С. 245) (совм. с С. А. Арутюновым).

Когурёские гробницы и их настенная живопись // Корейское классическое искусство. Сб. ст. — М.: ГРВЛ, 1972. С. 15–29.

Заметки по эпиграфике Когурё // Эпиграфика Восточной и Южной Азии. — М.: ГРВЛ, 1972. С. 99–113.

Буддийские и центральноазиатские мотивы в живописи древнекогурёских гробниц // История и культура Востока Азии. Т. 1. Центральная Азия и Тибет: материалы конф. — Новосибирск: Наука СО, 1972. С. 88–90.

Этнографические исследования в КНДР в 1971 г. // Тезисы докладов на сессии и пленумах, посвященных итогам полевых исследований в 1971 г. — М., 1972. С. 98–104.

Гимн матери (О революционной опере «Пхибада») // «Советская женщина». 1972, № 6. С. 39 (на кор. яз.).

Изящество корейского национального костюма (о выставке «Костюм зарубежного Востока») в ГМВК // «Советская женщина». 1972, № 10. С. 38–39 (на кор. яз.).

Отв. ред.: Эпиграфика Восточной и Южной Азии. — М.: ГРВЛ, 1972. 201 с. (совм. с М. В. Крюковым).

1973

Этногенез корейцев в свете данных эпиграфики. Докл. на IX Междунар. конгрессе антропологических и этнографических наук (Чикаго, сентябрь 1973 г.). — М.: ГРВЛ, 1973. — 14 с.; То же // IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. (August — September 1973). Proceedings. — Chicago (USA), 1973. P. 1497 (1–5) (на англ. яз.).

Удивительный остров Чеджудо // «Советская этнография». 1973, № 1. С. 156–165.

Музыкальные мотивы в живописи древнекогурёских гробниц // Музыка народов Азии и Африки. Вып. 2. — М.: Сов. композитор, 1973. С. 223–238.

Рождение жизни // «Советская женщина». 1973, № 9. С. 39–40 (на кор. яз.).

XI Международный конгресс по ономастике // «Советская этнография». 1973, № 4. С. 163–165.

1974

Древнекорейские этнонимы и историческая география // Actes du XIe Congress International des Sciences onomastiques. T. 1. — Sofia, 1974. Pp. 281–288.

Рец.: Э. П. Стужина. Китайское ремесло в XVI–XVIII вв. М., 1970. // «Вестник Московского университета». Серия XIV. 1974, № 3. С. 121–122.

Основная проблематика исследований Группы ономастики Института этнографии АН СССР // «Советская этнография». 1974, № 3. С. 141–144.

Продолжение традиций // Бюллетень АПН. — М., 1974 (на кор. яз.).

Исследователь корейской живописи //«Советская женщина». 1974, № 3. С. 39–40 (на кор. яз.).

Столица целины //«Советская женщина». 1974, № 8. С. 38–40 (на кор. яз.).

1975

Изучение истории материальной культуры этнографами Корейской Народно-Демократической Республики // Этнография в странах социализма. Очерки развития науки. — М.: Наука, 1975. С. 167–183.

Сокровища Никко // «Советская этнография». 1975, № 1. С. 125–132. То же: Этнографы рассказывают. — М.: Наука, 1978. С. 113–123.

Рец.: «Высокоученый Куинь и другие забавные истории». М., 1974 // «Советская этнография». 1975, № 5. С. 175–177.

Первые корейские этнографические коллекции в России //«Советская женщина». 1975, № 1. С. 37–38 (на кор. яз.).

«Яшмовые» изделия (О коллекции селадона в МАЭ) // «Советская женщина». 1975, № 2. С. 38–39 (на кор. яз.).

Рец.: Вьетнамские рассказы //«Советская женщина». 1975, № 3. С. 41 (на кор. яз.).

Девять дочерей аксакала //«Советская женщина». 1975, № 12. С. 37–39 (на кор. яз.). То же // «Советская женщина». 1976, № 1 (на 11 яз.).

1976

Некоторые аспекты изучения современной духовной культуры корейцев Средней Азии и Казахстана // Тезисы докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974–1975 гг. — Душанбе, 1976. С. 284–285.

Корейцы Советского Союза // Бюллетень АПН (для Канады). — М., 1976. 0,5 п. л.

1977

Первый Всероссийский фестиваль юных этнографов // «Советская этнография». 1977, № 1. С. 140–146 (совм. с С. Б. Рождественской).

Рец.: Г. Б. Навлицкая. Бамбуковый город. М., 1975 // «Советская этнография». 1977, № 1. С. 183–184.

Новое в культуре и быту корейцев Средней Азии и Казахстана (на примере сельского населения) // «Советская этнография». 1977, № 6. С. 59–70.

Рец.: И. М. Семашко. Бхилы. М., 1975 // Расы и народы. Ежегодник. — М., 1977. С. 298–299.

Книга о Корее, написанная сыном декабриста //«Советская женщина». 1977, № 2. С. 21 (на кор. яз.).

Корейский дневник Гарина-Михайловского //«Советская женщина». 1977, № 5. С. 32–33 (на кор. яз.).

Ред.: Полевые исследования Института этнографии. 1975 г. — М.: Наука, 1977. 14,7 п. л.

1978

Проблемы изучения корейской антропонимии // Proceedings of 13th International Congress of Onomastic Sciences. — Crakow, 1978. С. 363–369.

Шестидесятилетие М. Н. Пака // Вестник Московского университета. Сер. XIII. Востоковедение. 1978, № 3. С. 75–76 (совм. с В. А. Дольниковой).

Mythology and Southern Component in Ethnogeny of the Koreans // General Problems of Ethnography. X Междунар. конгресс антропологических и этнологических наук. Индия. Дели. 10–21 декабря 1978 г. Papers by Soviet Researchers. Vol. 2. — М., 1978. Pp. 72–81.

Эволюция антропонимической модели древнекорейских правителей (к проблеме ономастических контактов) // Onoma. Bibliographical and Information Bulletin. Vol. XXII (1978), 1–2 (Kongressberichte. Bern. 1975). — Leuven (Belgium), 1978. Pp. 515–521.

К характеристике современной антропонимической модели корейцев, проживающих в сельских районах Узбекской ССР // Ономастика Средней Азии. — М.: ГРВЛ, 1978. С. 203–205.

Сост.: Список основных трудов доктора исторических наук, профессора М. Н. Пака (к 60-летию со дня рождения) // Народы Азии и Африки. 1978, № 4. С. 181–183.

Символы мира и труда (О выставке «Цветы и птицы» в искусстве дальнего Востока в ГМИНВ // «Советская женщина». 1978, № 10. С. 34–35 (на кор. яз.).

Ред.: Полевые исследования Института этнографии. 1976 г. — М.: Наука, 1978. 16,1 п. л.

1979

Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхо-вана»). — М.: ГРВЛ, 1979. — 182 с.

Жилище корейцев // Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. — М.: ГРВЛ, 1979. С. 216–227.

Путь Ямато и настенная живопись гробниц Когурё // Газета «Асахи симбун» 3 марта 1979. г. Осака (на япон. яз.).

Рец.: Г. Г. Стратанович. Народные верования населения Индокитая. М., 1978 // «Советская этнография». 1979, № 3. С. 177–179.

Рисунки корейских детей // «Советская женщина». 1979, № 3. С. 36–37 (на кор. яз.).

Рец.: Ономастика Средней Азии. М., 1978. 226 с. // «Общественные науки в СССР. Серия 6. Языкознание. 1979, № 2. С.182–186.

Ред.: Полевые исследования Института этнографии. 1977 г. — М.: Наука, 1979. 17,7 п. л.

Ред.: Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Центральной и Восточной Азии. — М.: ГРВЛ, 1979. — 286 с.

1980

Основные тенденции этнических процессов у корейцев Средней Азии и Казахстана // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. — М.: Наука, 1980. С. 43–73.

Из истории древнекорейского этнонима пэкче // Ономастика Востока. — М.: ГРВЛ, 1980. С. 217–220.

Выставка «Традиции и современность в декоративном искусстве Японии» // «Советская этнография». 1980, № 4. С. 151–157.

Под звуки маленького барабана (О корейском театре в г. Алма-Ала) // «Советская женщина». 1980, № 7. С. 40–41 (на кор. яз.).

Встреча с Океанией (О выставке «этнография и искусство Океании» в СССР) // «Советская женщина». 1980, № 8. С. 36 (на кор.яз.).

Отв. ред.: Этнические процессы у народов Средней Азии и Казахстана. — М.: Наука, 1980. — 232 с. (совм. с Л. С. Толстовой).

Ред.: Полевые исследования Института этнографии. 1978 г. — М.: Наука, 1980. — 163 с.

1981

Корея // Этнография питания народов стран зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии. — М.: ГРВЛ, 1981. С. 170–179.

Корейцы Средней Азии // Научные работы современных ученых Советского Союза. Сост. Ким Хакчун. — Сеул, 1981. С. 297–314. (на кор. яз.).

Корея; Корея до 1948 г. (Рукописная книга. Начало книгопечатания. Издательское дело); КНДР (Издательское дело. Библиотечное дело); Южная Корея. Список литературы // Книговедение. Энцикл. словарь. — М., 1981. С. 285–287.

Рец.: М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979 // «Советская этнография». 1981, № 1. С. 176–178. То же // Расы и народы. — М.: Наука, 1981. С. 278–280 (под псевдонимом Григорьев Ал.).

Этнографическая поездка в Японию // «Советская этнография». 1981, № 4. С. 142–153. (совм. с М. В. Крюковым).

1982

Страны и народы. Зарубежная Азия. Восточная и Центральная Азия. — М.: Мысль, 1982. — Авт. ст.: Корея. Важнейшие исторические события. С. 169–174; Население. С. 184–185; Культура: традиции и современность. С. 203–210. (Научно-популярное географо-этнографическое издание в 20 т.).

Слово о Стране утренней свежести // Глазами этнографов. — М.: Наука, 1982. С. 180–199.

Праздник, который остается с нами // «Советская этнография». 1982, № 3. С. 129–142 (совм. с М. В. Крюковым).

Выставка «Куклы Японии» // «Советская этнография». 1982, № 4. С. 139–142.

Распустившийся лотос (О Пхеньяне) // «Советская женщина». 1982, № 8–9 (на 11 яз.).

К изучению календарных праздников японцев // Тезисы докладов Всесоюзной сессии по итогам полевых этнографических исследований 1980–1981 гг., посвященной 60-летию образования СССР. — Нальчик, 1982. С. 233–234 (совм. с М. В. Крюковым).

Этнографическое изучение корейцев СССР // Тезисы докладов Всесоюзной сессии по итогам полевых этнографических исследований 1980–1981 гг., посвященной 60-летию образования СССР. — Нальчик, 1982. С. 26–27.

1983

Обычаи встречи Нового года // «Советская женщина». 1983, № 1. С. 40–41 (на кор. яз.).

К завершению работы советской выставки в Японии // «Советская женщина». 1983, № 4 С. 36–37 (на яп. яз.).

Советские корейцы // Бюллетень АПН (на КНДР). — М., 1983.

1984

Выставка «Искусство Корейской Народно-Демократической Республики» // «Советская этнография». 1984, № 4. С. 139–142.

Основные компоненты традиционной корейской антропонимии // Этническая ономастика. — М.: Наука, 1984. С. 102–108.

Древнекорейские этнонимы в памятниках эпиграфики // Resumees der Vorträge und Mitteilunden (XV Междунар. конгресс по ономастике. 13–17 августа 1984 г.). — Leipzig, 1984. S. 50.

Отв. ред.: Этническая ономастика — М.: Наука, 1984 (совм. с В. А. Никоновым) — 192 с.

1985

Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. — Авт.: Введение. С. 3–10; Корейцы. С. 79–116; Японцы. С. 117–168 (совм. с С. А. Арутюновым); Заключение. С. 225–242. — М.: ГРВЛ, 1985 (отв. ред. совм. с М. В. Крюковым) — 264 с.

1986

Этническое самосознание корейцев в раннефеодальную эпоху: автореф. на соискание ученой степени доктора исторических наук — М.: Наука, 1986. — 33 с.

Корейцы // Системы личных имен у народов мира. — М.: ГРВЛ, 1986. С. 175–180.

1987

Традиционная детская одежда корейцев // Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. Сб. МАЭ. Т. XLI. — Л.: Наука ЛО, 1987. С. 65–78.

Теория этнического самосознания в советской этнографической науке (основные аспекты проблемы) // «Советская этнография». 1987, № 4. С. 9–22.

Первая Всесоюзная конференция по тюркской ономастике // «Советская этнография». 1987, № 4. С. 143–145 (совм. с Дж. Б. Логашовой).

Изучение календарных праздников и проблема взаимопонимания народов на современном этапе // Роль этнографии в идеологической работе и в ускорении социально-экономического развития общества. Всерос. науч. конференция «Этнографическая наука и пропаганда этнографических знаний». Тезисы докладов. — Омск, 1987. С. 33–34.

1988

Календарная обрядность и этническая история народов Восточной Азии // Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986–1987. Тезисы докладов. — Сухуми, 1988. С. 248–250.

Корейцы СССР // «Аргументы и факты», 1988, № 47 (19–26 ноября 1988) (совм. с М. Н. Паком). С. 8.

Учитель (К 70-летию М. Н. Пака) // «Советская женщина». 1988, № 12. С. 34 (на кор. яз.).

1989

Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. — М.: ГРВЛ, 1989. — Авт.: Введение. С. 3–19; Корейцы. С. 105–159 (совм. с Ю. В. Ионовой); Заключение. С. 306–322. (отв. ред. совм. с М. В. Крюковым) — 360 с.

Международная конференция ученых, изучающих Корею // «Советская этнография». 1989, № 4. С. 125–128.

Корейцы // Новое время. [Прил.]. 1989, декабрь. С. 11–12.

Рец.: В. А. Никонов География фамилий. М., 1988; Никонов В. А. Ищем имя. М., 1988 // «Советская этнография». 1989, № 5. С. 159–163.

1990

Весенний праздник Инуяма-мацури (Япония, преф. Аити, г. Инуяма, 9–10 апреля 1988) // Всесоюзная науч. сессия по итогам полевых этногр. и антропол. исслед. 1988–1989 гг. Тезисы. — Алма-Ата, 1990. С. 86–88.

1991

Япония: народ и культура — М.: «Знание», 1991. — 62 с. (совм. с С. А. Арутюновым).

Древние уральско-восточноазиатские этнографические параллели (по материалам жилища) // «Советская этнография». 1991, № 2. С. 28–37 (совм. с С. А. Арутюновым и В. И. Васильевым).

Н. И. Конрад — исследователь этнографии Кореи (к 100-летию со дня рождения ученого) // «Советская этнография». 1991, № 5. С. 57–69.

Древнее и вечно юное искусство Кореи // Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения: информ. сб. Вып. 6. — М., 1991. С. 60–64.

Вклад В. А. Никонова (1904–1988) в развитие ономастики // Ономастика Поволжья. Ч. 1. — М.: ИИЭА, 1991. С. 5–25.

Исследование брачных обычаев у народов Европы // «Советская этнография». 1991, № 5. С.153–156.

Многофункциональность календарно-обрядовой деятельности детей как выражение традиционного мировоззрения корейцев (XIX — середина XX в.) // Дети и народные традиции. Материалы пятых Виноградовских чтений. Ч. 1. — Челябинск: Челябинский гос. университет, 1991. С. 55–58.

Рец.: Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989. 272 с. // «Советская этнография». 1991, № 4. С. 175–178.

Отв. ред.: Ономастика Поволжья (материалы Шестой конференции по ономастике Поволжья). — М.: ИИЭА РАН, 1991. Ч. 1 с. 198 (совм. с В. И. Супруном, Т. П. Федянович).

Отв. ред.: В. А. Скрозникова. Тайны индейских имен. — М.: ИИЭА, 1991. — 181 с.

1992

Этнокультурное развитие корейцев Средней Азии и Казахстана // Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана. Ч. 1. — М., 1992. С. 50–103.

Сны о Японии // «Этнографическое обозрение». 1992, № 1. С. 130–141.

Особенности корейцев Средней Азии // Корея — Китай — Россия (их взаимоотношения и корейский народ). — Тэгу (РК): Ун-т Кёнбук, 1992. С. 1–11 (на кор. яз.).

Корейцы на русском Дальнем Востоке // Традиционное и новое в культуре народов России. Тез. докладов. и выступлений на всерос. конф. — Саранск, 1992. С. 183–185.

Традиции и инновации в праздновании шестидесятилетнего юбилея (хвангап) корейцами Казахстана (по материалам этнографических наблюдений 1990–1991 гг.) // К новым подходам в отечественной этнологии. Тез. докладов. — Грозный, 1992. С. 35–37.

Рец.: Н. Ф. Мокшин Тайны мордовских имен (исторический ономастикон мордовского народа). Саранск, 1991. 109 с. // «Этнографическое обозрение». 1992, № 5. С. 167–168.

Тайны мордовских имен // Газета «Советская Мордовия», 19.02.1992. Саранск.

Отв. ред.: Ономастика Поволжья (Материалы Шестой конференции по ономастике Поволжья). — М.: ИИЭА РАН, 1992. Ч. 2. — 193 с. (совм. с В. И. Супруном, Т. П. Федянович).

1993

Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл. — М.: ГРВЛ, 1993. — Авт.: Введение. С. 3–26; Заключение. С. 401–415. (отв. ред. совм. с М. В. Крюковым) — 448 с.

Мир корейской сказки. Рец. на кн.: Феи с Алмазных гор. Корейские народные сказки. Пер. с кор. М., 1991. 382 с. // «Этнографическое обозрение». 1993, № 5. С. 164–168.

Из истории наименований корейских поселений на русском Дальнем Востоке // Топонимия России. — М.: Моск. центр Рус. географического общества, 1993. С. 100–119. (совм. с А. В. Загорулько).

Сны о Японии // «Этнографическое обозрение». 1993, № 2. С. 129–140.

О Владимире Андреевиче Никонове (1904–1988) // Никонов В. А. Словарь русских фамилий. — М.: Школа-пресс, 1993. С. 3–6.

Мокшин [Н. Ф.] // Мокшин Н. Ф. Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. — Саранск, 1993. С. 195–201 (совм. с В. И. Васильевым).

Ethnicultural Development of Koreans of the Former USSR: Traditions and Innovations // Studies of Koreans Abroad (Seoul). 1993, № 3. Pp. 99–121; То же, на кор. яз. С. 291–305.

Очарование японского сада // «Знакомьтесь — Япония», 1993, № 1. С. 71–78.

«Тяною» и «о-ханами» // «Знакомьтесь — Япония», 1993, № 2. С. 77–83.

1994

Корейцы // Народы России. Энциклопедия. — М.: Большая Рос. энциклопедия, 1994. С. 203–206; То же // Вера и жизнь (М.). 1999, № 9–10. С. 16–23.

Праздник девочек — Праздник кукол (Хина-мацури) в Японии // Женщина и свобода. Пути выбора в мире традиций и перемен. — М.: Наука, 1994. С. 434–446.

Тепло котацу // «Вокруг света», 1994, № 10. С. 20–22. (совм. с С. А. Арутюновым).

Отв. ред.: Као Тхе Чинь. Традиционное жилище народов плато Тэйнгуен. М., ИИЭА РАН, 1994. 171 с. (совм. с В. Н. Шинкаревым).

1995

Р. Л. Садоков и проблемы музыкальной археологии — «Этнографическое обозрение». 1995, № 1. С. 102–113. (совм. с А. Р. Садоковой).

Семейные и календарные праздники корейцев России и стран СНГ как этноконсолидирующий фактор // Семья на пороге третьего тысячелетия. — М.: ИИЭА РАН, 1995. С. 229–245; То же // Семья, гендер, культура. Материалы междунар. конференций 1994 и 1995 гг. — М.: ИЭА РАН, 1997. С. 243–255.

1996

Вместо предисловия // Имя и этнос. — М.: ИЭА РАН, 1996. С. 7–8.

К изучению ономастикона древнекорейского мифа о Тонмёне (к проблеме протоалтайских параллелей // Имя и этнос. — М.: ИЭА РАН, 1996. С. 146–152.

Подгот. текста; Послесловие и коммент. к «Очеркам социальной организации и духовной культуры корейцев на рубеже XIX–XX веков» // Конрад Н. И. Неопубликованные работы. Письма. — М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 1996. С. 449–464.

Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации // «Этнографическое обозрение». 1996, № 1. С. 161–166.

Седьмая конференция по ономастике Поволжья // «Этнографическое обозрение». 1996, № 5. С. 132–136. (совм. с В. И. Супруном).

Отв. ред.: Имя и этнос. М.: ИЭА РАН, 1996. — 188 с. (совм. с В. Н. Шинкаревым).

1997

Вклад Н. И. Конрада (1891–1970) в изучение корейской культуры и этнографии // Major Issues in History of Korean Culture. Proceedings of the 3d Intl. Conf. on Korean Studies. — М.: MSU, 1997. Pp. 165–171 (резюме на кор. яз.).

Михаил Николаевич Пак // «Единство». 1997, № 3 (7). С. 17–19.

Из истории изучения праздничной культуры народов Передней Азии (Проблемы источниковедения и историографии) // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации. — М.: ИЭА РАН, 1997. С. 63–94.

Из истории российского этнографического кореееведения (40–80-е годы XIX в.) // «100 лет петербургскому кореееведению»: Материалы Междунар. конф., посвящ. столетию кореееведения в С.-Петерб. ун-те, 14–16 окт. 1997 г. — СПб.: Центр корейского языка и культуры, 1997. С. 99–101.

Седьмая Поволжская (хроника конференции) // Ономастика Поволжья. Материалы седьмой конференции по ономастике Поволжья — М.: ИЭА РАН, 1997. С. 6–15. (совм. с В. И. Супруном, В. Д. Бондалетовым).

Из истории возникновения и бытования русских наименований корейских поселений на Дальнем Востоке (вторая половина XIX — начало XX в.) // Ономастика Поволжья. Материалы седьмой конференции по ономастике Поволжья — М.: ИЭА РАН, 1997. С. 64–76.

Отв. ред.: Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации. — М.: ИЭА РАН, 1997. — 243 с.

Отв. ред.: Ономастика Поволжья. Материалы Седьмой конференции по ономастике Поволжья — М.: ИЭА РАН, 1997. — 200 с. (совм. с В. И. Супруном).

1998

Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии. Годовой цикл. — М.: ГРВЛ, 1998. — Авт.: Введение. С. 3–36; Заключение. С. 293–302 (отв. ред. совм. с М. В. Крюковым).

Из истории возникновения и бытования русских наименований корейских поселений на Дальнем Востоке // Ономастика Поволжья. Материалы VII Конф. по ономастике Поволжья. — М.: ИЭА РАН, 1998. С. 64–76.

Китайский миф о Волопасе и Ткачихе в Корее и Японии // Мифологические системы народов Восточной Азии. — М.: Наследие, 1998. С. 24–36 (совм. с А. Р. Садоковой).

Корея. Сб. ст. к 80-летию со дня рождения проф. М. Н. Пака. — М.: Муравей, 1998. — Авт.: Михаил Николаевич Пак. Творческая биография ученого. С. 15–22; Сост.: Список основных опубл. работ М. Н. Пака. С. 34–49; Литература о жизни и трудах М. Н. Пака. С. 50.

Народы и религии мира. Энциклопедия. — М.: Большая Рос. энциклопедия, 1998. — Авт. ст.: Корейцы. С. 256–259; Корейский шаманизм. С. 757 (совм. с Р. А. Силантьевым); Тэджонгё. С. 840–841; Церковь оливкового дерева. С. 868–869; Чоге. С. 874; Чхондогё. С. 875 (совм. с Р. А. Силантьевым).

Проблемы изучения музыкальной культуры Средней Азии и Казахстана в работах Р. Л. Садокова (1929–1984) // Ислам и народная культура. — М., ИЭА РАН, 1998. С. 217–228. (совм. с А. Р. Садоковой).

Гинкакудзи // Япония сегодня, 1998, январь. С. 15.

Чайная церемония (тяною) // Япония сегодня, 1998, июнь. С. 15–18.

1999

Академик Н. И. Конрад: неизвестные страницы биографии и творческой деятельности // Репрессированные этнографы. Вып. I. — М.: Вост. лит., 1999. С. 199–234 (совм. с М. Ю. Сорокиной).

Российское (советское) этнографическое кореeведение (40–90-е годы XX в.) // Российское кореeведение. Альманах. Вып. I. — М.: Муравей-Гайд, 1999. С. 46–72.

В. А. Никонов: о жизни, судьбе и подвиге выдающегося ученого // «Мир имен и фамилий», 1999, № 33. С. 4–5.

2000

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской Академии наук // Единство. Информационный бюллетень, 2000, № 1/18. С. 27–28.

Япония от а до я. Популярная иллюстрированная энциклопедия. — М.: Япония сегодня, 2000. — Авт. ст.: Гинкакудзи. С. 99–100; Календарь. С. 193; Никко. С. 336–337; Рёандзи. С. 402–403; Тосёгу. С. 524–526; Чайная церемония. С. 586–588.

2001

Историческая ономастика Кореи в сочинении И. А. Гончарова «„Фрегат Паллада“ (1858)» // Ономастика Поволжья. Материалы VIII Конф. по ономастике Поволжья (Волгоград, 8–11 сентября 1998 г.). — М.: ИЭА РАН, 2001. С. 220–235.

Рец.: В. А. Тен. Корейская диаспора в США в XX веке: формирование и адаптация. Путь от кули до «образцового меньшинства». М., 2000. 440 с. // «Этнографическое обозрение». 2001, № 5. С. 150–152.

2002

Пер. с ханмуна в разд. «Разные описания»: квоны 32, 33. С. 41–62; коммент. С. 213–244 // Ким Бусик. Самгук саги. Т. 3. Разные описания. Биографии. Изд. текста, пер., вступит. ст., коммент., прил. под общ. ред. М. Н. Пака и Л. Р. Концевича. — М.: Вост. лит., 2002. (Памятники лит-ры народов Востока. Большая сер. I, 3).

Потомки Тангуна (К проблеме этногенеза корейцев) // «Единство». 2002, № 6/32. С. 35–36.

Божество Досодзин в народных верованиях и обрядах японцев // Ономастика Поволжья. Тезисы докладов IX Международной конференции по ономастике Поволжья (Волгоград, 9–12 сентября 2002 г.) — Волгоград, 2002. С. 209–210. (совм. с А. Р. Садоковой).

2003

У истоков корейской государственности: история Древнего Чосона (VII–II вв. до н. э.) // «Единство». 2003, № 1/33. С. 36–37.

История Кореи периода Трех государств — Когурё, Пэкче и Силла (I в. до н. э. — VII в. н.э.) // «Единство». 2003, № 2/34. С. 30–32.

«Весна» и «осень» государства Объединенное Силла (668–935) // «Единство». 2003, № 3/35. С. 30–31.

Ред.-сост.: М. Н. Пак История и историография Кореи. Избранные труды. М.: Вост. лит., 2003. — 911 с., ил., карты. — Сост.: Список основных опубл. работ… С. 893–905. Литература о жизни и трудах М. Н. Пака. С. 906.

Владимир Андреевич Никонов — выдающийся исследователь ономастики // Репрессированные этнографы. Вып. 2. — М., 2003. С. 429–455.

Лунный календарь, национальные корейские праздники и другие знаменательные даты // Энциклопедия корейцев России. 140 лет в России. — М., 2003. С. 624–658 (совм. с Ю. В. Ионовой).

К вопросу о соотношении северных и южных компонентов в этногенезе корейцев // Энциклопедия корейцев России. 140 лет в России. — М., 2003. С. 751–755.

Корейцы // Энциклопедия корейцев России. 140 лет в России. — М., 2003. С. 686–691.

Михаил Николаевич Пак. Творческая биография ученого // Энциклопедия корейцев России. 140 лет в России. — М., 2003. С. 1108–1110.

2004

Владимир Андреевич Никонов. Малоизвестные страницы биографии (к 100-летию со дня рождения ученого) // Ономастика Поволжья. Материалы IX Международной конференции по ономастике Поволжья. Волгоград 9–12 сентября 2002. — М., 2003. С. 35–50.

Девятая Поволжская (хроника конференции) (совм. с В. И. Супруном) // Ономастика Поволжья. Материалы IX Международной конференции по ономастике Поволжья. Волгоград 9–12 сентября 2002. — М., 2003. С. 8–18.

Корейцы // Мифы и религии мира: учеб. пособие. — М.: РГГУ, 2004. С. 157–163.

Корейцы России // «Этнографическое обозрение». 2004, № 4. С. 23–27.

Историческая топонимия корейских поселений на российском Дальнем Востоке (первая половина XIX — начало XX в.) // «Этнографическое обозрение». 2004, № 4. С. 43–62.

Отв. ред. Ономастика Поволжья. Материалы IX Международной конференции по ономастике Поволжья. Волгоград 9–12 сентября 2002. — С. 274 (совм. с В. И. Супруном).

2005

Корейцы России // «Живописная Россия». 2005. № 6. С. 8–12.

Никко [Япония] // Сакральная география. Энциклопедия святилищ и мест силы. — Екатеринбург, 2005. С. 532–533.

Горы Кымгансан [Корея, КНДР] // Сакральная география. Энциклопедия святилищ и мест силы. — Екатеринбург, 2005. С. 534–535.

Слово о Владимире Андреевиче Никонове (К столетию со дня рождения ученого) // Никонов В. А. География фамилий. — М., 2005. С. III–VII.

2006

Японский весенний праздник Хина-мацури (Праздник кукол-хина) // Слово и мудрость Востока. Литература. Фольклор. Культура. К 60-летию академика А. Б. Куделина. — М., 2006. С. 328–354 (совм. с А. Р. Садоковой).

Праздник Нового года // «Единство». 2006, № 1/68. С. 42–45.

Этнокультурное развитие корейцев Средней Азии и Казахстана 1960–1990 годах //Ким Пен Хва и колхоз «Полярная звезда». — М., 2006. С. 276–279.

Когурё (37 г. до н. э. — 668 г. н. э.) — государство древних корейцев // Международная научная конференция «Корея на стыке времен. Проблемы истории и современности». 26 окт. 2006 г. — М., 2006. С. 23–34.

2007

Немеркнущая красота росписей государства Когурё // «Восточная коллекция». 2007, № 4 (31). С. 98–107, ил.

Корея и корейцы // Очерки этнологии. — М.: Московский университет, 2007. С. 323–331.

2008

Сокровенная красота японской чайной церемонии (страницы из полевого дневника этнографа) // Хмельное и иное. Напитки народов мира. — М.: Наука, 2008. С. 342–370.

Пак Михаил Николаевич — научная биография. Список основных опубликованных работ Заслуженного профессора Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, доктора исторических наук, академика РАЕН Михаила Николаевича Пака // Корея: история и современность. К девяностолетию со дня рождения Михаила Николаевича Пака. Сборник статей. — Москва — Сеул, 2008. С. 20–45. (совм. с К.В. Хазизовой).

Некоторые особенности современной японской топонимии // Ономастика Поволжья. Материалы IX Международной научной конференции. (Йошкар-Ола, 16–18 сентября 2008 года). — Йошкар-Ола, 2008. С. 36–41. (совм. с А.Р. Садоковой).

Толь — празднование первого года ребенка. *Хвангап* — праздник, который дети устраивают родителям // Национальные традиции корейской семьи. — М., 2004. С. 5–7.

2009

«Каменные деды» — символ традиционной культуры острова Чеджудо (Республика Корея) // Ломоносовские чтения. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 16 апреля 2009 г.). — М.: ИД «Ключ-С», 2009. С. 178–180.

Вечная тайна сада Рёандзи // Японские чтения в Санкт-Петербурге. Вып. 1. Материалы научно-практической конференции «Японский язык: перспективы научного исследования». — СПб.: Из-во СПбГУЭФ, 2009. С. 135–138.

2010

Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхо-вана»). — М.: Первое марта, 2010. — 252 с. (Серия «Российское кореееведение в прошлом и настоящем». — Т. 8).

Стела Великого Вана // Монголын Солонгос Судлал (Монголия: корейские исследования). — Уланбатор, 2010. С. 83–11.

2014

Культура и быт корейцев Средней Азии и Казахстана // Корё сарам. К 150-летию переселения корейцев в Россию. — М.: Айван-лайн, 2014. С. 192–195.

2017

Корейская кухня — прошлое и настоящее // Праздничная и обрядовая пища народов мира / отв. ред. С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Наука, 2017. С. 667–680. (совм. с А.В. Загорулько, М.Е. Осетровой).

Литература о жизни и трудах

Джарылгасинова Р.Ш. // Милибанд С.Д. Библиографический словарь советских востоковедов. — М.: ГРВЛ, 1975. С. 179.

[Джарылгасинова Р.Ш.] — см. о ее трудах в статье: *Пак М.Н.* К периодизации ранней истории Кореи // Историография стран Востока (проблемы феодализма). М., 1977; То же // *Пак М.Н.* История и историография Кореи. Избранные труды. М.: Вост. лит., 2003. С. 268. Библиография Кореи. 1917–1970. — М.: ГРВЛ, 1981. Алф. указ. С. 145. (перечень работ Р.Ш. Джарылгасиновой — №60, 71, 75, 311, 319, 320, 322, 325, 329, 330, 332, 334, 336, 337, 339, 340, 383, 1680, 2003, 2015, 2026, 2104, 2110, 2258, 2261, 2272–2275–29 назв.).

Adami N.R. Die Russische Koreaforschung. Bibliographie 1682–1976. — Wiesbaden, 1978. Именной указ. С. XIV. (перечень работ Р.Ш. Джарылгасиновой — №4, 6, 63–68, 1453, 1454, 1467, 1468, 1493, 1494, 1679, 1680, 1846–1848, 2265, 2266–21 назв.).

[About Dzhrylgasinova] // *Songmoo Kho*. Koreans in Soviet Central Asia / Edited by the Finnish Oriental Society. — Helsinki, 1987. P. 14 (Studia Orientalia, 61).

Джарылгасинова Р. Ш. // Милибанд С. Д. Биобиблиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. Кн. I. — М., 1995. С. 380–381.

Джарылгасинова Р. Ш. // Мелуа А. И. Российская академия естественных наук. Энциклопедия. — М.; СПб.: Гуманистика, РАЕН, 1998. С. 178, портр.

Джарылгасинова Р. Ш. // Энциклопедия корейцев России. 140 лет в России. — М., 2003. С. 841–842, портр.

Концевич Л. Р. Российское кореесведение на современном этапе // Российское кореесведение. Альманах. Вып. 3. — М., 2003. С. 16, 23.

Кореесведение в России: история и современность. — М., 2004. С. 161–162.

Джарылгасинова Роза Шотаевна // Современное российское кореесведение. Справочное издание (Ч. 2. Биобиблиографический словарь современных российских кореесведов). М.: Первое марта, 2006. С. 222–232. (Рос. кореесведение в прошлом и настоящем. Т. 3). То же, доп. см. на www.rauk.ru.

Джарылгасинова Р. Ш. // Востоковеды России XX–XXI века. Биобиблиографич. словарь: в 2 кн. Сост. С. Д. Милибанд. М.: Вост. лит. РАН, 2008. Кн. I. С. 423.

[Dzharylgasinova R. Sh.] — see about her in: *Lankov A. N.* Korean Studies in the Russia of the Soviet Period // Journal of Contemporary Korean Studies. Vol. 1, No. 1. December 2014. P. 71.

А. Р. Садокова

О СТРАНЕ УТРЕННЕЙ СВЕЖЕСТИ И СТРАНЕ ВОСХОДЯЩЕГО СОЛНЦА — С ЛЮБОВЬЮ

Свою первую научную статью Роза Шотаевна опубликовала теперь уже в далеком 1957 году. Почти шестьдесят лет она рассказывала своим читателям — ученым и просто любителям Востока — о Корее и Японии. В списке трудов Розы Шотаевны и серьезные монографии, и крупные научные статьи, и комментированные переводы, а еще — многочисленные статьи об этих удивительных странах, небольшие заметки и зарисовки, написанные в более «легких» стилях — научно-популярном и популярном.

Список трудов Розы Шотаевны насчитывает более 300 работ, 250 из которых можно считать основными. Необыкновенно широк и научный диапазон этих трудов. Посвятив себя корееведению, изучению древней истории Кореи, Роза Шотаевна много писала о культуре и этнографии Японии, которую хорошо знала и любила. Много сил и труда посвятила она и изучению этнографии советских, а затем — и российских корейцев, в основном проживающих в Средней Азии и Казахстане. Научным увлечением многих десятилетий стала ономастика.

Но о чем бы ни писала Роза Шотаевна, на таких бы сложных проблемах не останавливалась, все, написанное ею, читается с большим интересом, «на одном дыхании». У Розы Шотаевны был особый собственный стиль изложения — образный, логичный, доступный и внешне легкий. Про такой говорят — «легкое перо». Но за этой легкостью стоял огромный труд и большие знания — ведь, как известно, просто о сложном может рассказать только очень знающий и увлеченный человек! Кажется, что с особой легкостью придумывала Роза Шотаевна и названия для своих работ. И они получались яркие и ёмкие. Многих тянуло и тянет отправиться «вослед» Мастеру… Вот и мы частично повторили в названии нашей книги заголовок одной из статей Розы Шотаевны о Корее: «Там, где цветет мугунхва».

Для данного издания мы выбрали всего несколько научно-популярных статей, которые, как и многие работы Розы Шотаевны, стали уже библиографической редкостью. Они в разные годы были опубликованы в журнале «Советская этнография» (позднее — «Этнографическое обозрение»), с которым Роза Шотаевна плодотворно сотрудничала многие десятилетия.

Статья «Удивительный остров Чеджудо» была впервые опубликована в журнале «Советская этнография» в 1973 г. в разделе «Поиски. Факты. Гипотезы» (№ 1, с. 156–165), статья «Сокровища Никко» — в 1975 г. (№ 1, с. 125–132), статья «Сны о Японии» — в «Этнографическом обозрении» в 1992 г. в разделе «Мир глазами этнографа» (№ 1, с. 130–141), а статья «Корейцы России» — в специальной подборке «К 140-летию переселения корейцев в Россию» в 2004 г. (№ 4, с.23–26).

Для публикации мы позволили себе незначительную правку, в основном связанную с изменением системы сносок. Кроме того, три из четырех статей при первом издании сопровождались черно-белыми фотографиями, воспроизвести которые уже не представляется возможным. Именно поэтому мы решили предложить читателям более современные фотографии тех культурных и природных объектов, которые столь образно и красиво были воспеты в статьях Розы Шотаевны.

УДИВИТЕЛЬНЫЙ ОСТРОВ ЧЕДЖУДО

Восточная мудрость гласит: все начинается с дороги.

В знойные летние дни 1959 г. вместе с этнографическим отрядом, руководимым Татьяной Александровной Жданко, я приехала в корейский рисоводческий совхоз «Раушан» Кунградского района Каракалпакской АССР. Отряд вскоре направился к Аральскому морю изучать быт рыбаков, а я осталась.

Все казалось необычным в тот сезон: и первая самостоятельная этнографическая работа, и рассказы корейцев, и их язык; своеобразные жилища и национальная кухня; народные мелодии и удивительные музыкальные инструменты, и, конечно, бескрайние рисовые поля.

Во время этой экспедиции и произошли события, положившие начало нашему сегодняшнему путешествию.

…Солнце уже село и на небе загорались первые яркие звезды. Вечерний ветер нес с полей запахи воды и цветущих рисовых колосьев. Гладкие золотистые циновки, которыми было устлан утепленный пол-*кудури*, продолговатые и жесткие корейские подушки создавали ощущение прохлады.

— Ну вот, а теперь я тебе покажу такую вещь, какой ты еще, наверное, никогда не видела, — сказала, приветливо улыбаясь и подсаживаясь ко мне поближе, бабушка-*амэ*. В руках она держала небольшой сверток, обернутый куском красного шелка.

В комнате, где мы сидели, стало быстро темнеть, но свет зажигать не хотелось. Амэ положила сверток на низенький столик и стала не спеша развертывать его — и вдруг как будто серебряный луч пронзил сумрак надвигающейся ночи. Это фантастические драконы, резвясь, поднимали свои головы из глубин океана. Они плескались и играли в море лунного света, озарившего комнату и заблестевшего на их чешуе… На столе передо мною лежала небольшая шкатулка из темно-красного лака, инкрустированная причудливым узором из перламутра.

— О, это очень старинная вещь, — задумчиво проговорила амэ, нежно проводя рукой по гладкой поверхности шкатулки. — Давно хранится она в нашей семье. Даже поговаривали, что когда-то привезли ее издалека, с острова Чеджудо. И, может быть, этот перламутр добыт со дна океана женскими руками…

В комнате стало тихо. Говорить не хотелось.

— Опять Чеджудо! — думала я, — этот далекий и удивительный корейский остров. Всего лишь несколько дней назад, в жаркий полдень на полевом стане записала я древний миф, события которого тоже «происходили» на Чеджудо.

Над Раушаном опустилась великолепная теплая ночь. Как нарисованные лежали на земле причудливые тени. Степь уходила за горизонт. Рядом была пустыня, и ее близость чувствовалась даже ночью.

И среди этого степного раздолья, как сказка, как мечта, наконец как зов, рождался в душе образ далекого острова, затерянного в водах южных морей.

В жизни и судьбе каждого народа есть такие заветные памятные места: горы, реки, города, острова, названия которых всегда произносят с особой теплотой. Таково для каждого корейца название острова Чеджудо. Это имя всегда произносят с любовью. Сразу же вспоминаются страницы героической истории Чеджудо, своеобразие его диалекта и культуры, необычные природные условия, мужественные женщины-ныряльщицы, добывающие с морского дна жемчуг и водоросли, полная трагизма судьба этого острова в наши дни.

Остров камней и ветров

Да, все кажется необычным и удивительным на этом острове. И сам он, своей четко очерченной эллипсоидной формой и возвышающейся почти в самом центре вершиной Халласан (1950 *м),* напоминает гигантский старинный щит, как бы заброшенный в морские просторы рукой мифического героя.

Этот самый большой корейский остров (1862 *км²)* расположен в 185 *км* к югу от Корейского полуострова. В 1968 г. его население составляло 320 тыс. чел. С августа 1946 г. остров Чеджудо — отдельная провинция Южной Кореи.

Не однажды жители Чеджудо выступали застрельщиками народных восстаний в Корее. Много славных страниц вписали они в историю национально-освободительной борьбы корейского народа против американской экспансии, за объединение родины. В последнее время все чаще в прессе появляются сообщения о том, что США стремятся превратить о. Чеджудо — этот уникальный этнографический заповедник Кореи — в базу стратегических бомбардировщиков и хранилище ядерных боеголовок…

В европейской, американской и русской дореволюционной литературе о. Чеджудо известен под именем Квельпарт, которое было ему дано голландским моряком Генрихом дю Гамелем, одним из первых европейцев, попавших сюда в 1653 г. в результате кораблекрушения [4, ч. 1, с. 61, 62].

Древнекорейским государствам о. Чеджудо был известен как Тхам-на [3, с. 685, 686]. В правление вана династии Корё — Коджона (1214–1259), уже после того как остров вошел в состав корейского государства, его стали называть Чеджудо. С начала XV в. это название стало постоянным [7, с. 520].

Необычные географические условия острова и особенности этнической истории своеобразно преломились в культуре и быту островитян.

Возникший в незапамятные времена со дна океана вследствие бурной вулканической деятельности, остров почти весь состоит из размытых потоков лавы. Обилие базальтовых пород на о. Чеджудо наложило свой отпечаток на внешний вид жилищ островитян. Странный и неповторимый облик имеют дома, сложенные из черных камней, и деревни, обнесенные высокими черными каменными оградами.

Остров каменист и неудобен для земледелия. Скудость почвы и обилие камней привели к тому, что культура поливного риса занимает в хозяйстве островитян незначительное место. С глубокой древности основной зерновой культурой является просо. На очищенных от камней участках жители острова выращивают также пшеницу, ячмень, гречиху, различные бобовые культуры. Еще одна особенность быта островитян состоит в том, что их селения, как правило, расположены не в горных долинах, а около водоемов или бьющих из-под земли фонтанов. Это вызвано особым характером рек на острове. Беря начало в горах, они затем нередко пропадают с поверхности и появляются вновь на более низком уровне. Очень часто на побережье подземные воды вырываются на поверхность под давлением морской воды. Поэтому в приморских селениях жители строят не ирригационные каналы, а дренажи для сохранения полей [2, с. 3].

Чеджудо — самый теплый район Кореи. На северном побережье средняя январская температура равна +4,7°, апрельская +12,3°, августовская +26° [1, с. 426–427]. Южное побережье, огражденное горной цепью от северных ветров, отличается еще более теплым климатом. На севере — не более двадцати снежных дней в году. Снег сразу же тает. Только на вершине горы Халласан он держится несколько дольше. На южном побережье снег выпадает в исключительных случаях.

Теплый мягкий климат позволил жителям острова выращивать цитрусовые культуры. В одном из исторических преданий даже повествуется о том, что когда посланцы с о. Чеджудо впервые прибыли в Сеул с апельсинами, это произвело такое сильное впечатление на корейский королевский двор, что в ознаменование этого события в стране были объявлены внеоче-

редные экзамены для чиновников. Якобы с тех пор их ежегодно проводили в эти дни (11-го числа 11-го месяца) [4, ч. 2, с. 111].

В народном фольклоре о. Чеджудо характеризуется как место, где «много камней и много ветра». Действительно, над островом проносятся самые сильные в Корее ветры. Летом его атакуют тайфуны с Восточно-Китайского моря; северный ветер с материка, пролетая над Корейским проливом, насыщается влагой и приносит на о. Чеджудо пасмурную и дождливую погоду зимой. Количество осадков здесь самое большое в Корее.

Постоянно дующие ветры заставляют островитян покрывать соломенные кровли своих домов своеобразной плетеной сеткой, назначение которой защитить крышу от сильных порывов ветра. Направлениями ветров определяется также планировка поселений и расположение домов в усадьбе. Для защиты от ураганов, несущихся с моря, вокруг домов возводят высокие каменные ограды. Нередко за этими оградами скрывается несколько домов односельчан, а порой — и целые деревни.

Ущелья и горные цепи острова некогда были покрыты прекрасными лесами, основу которых составляли сосновые рощи и особые породы тиса, известного под именем «красного дерева». Наличие зарослей бамбука и тростника определило развитие на острове различных видов домашних ремесел, связанных с обработкой этих растений. В XIX в. Чеджудо поставлял на материк циновки, занавеси, изготовленные из тонких, разнообразно раскрашенных бамбуковых пластинок, а также традиционные мужские шляпы *кат* с высокой тульей, сделанные из тонко расщепленного окрашенного бамбука или конского волоса. Однако в настоящее время лесные богатства Чеджудо быстро уничтожаются. И склоны гор почти повсеместно оголены.

Достопримечательностью острова являются плодородные луга, которые с давних пор используются как пастбища. Чеджудо — единственная область Кореи, где в хозяйстве до сих пор огромную роль играют коневодство и разведение крупного рогатого скота. Уже в первых веках нашей эры жители Чеджудо, как сообщают древние китайские авторы, разводили крупный рогатый скот и свиней. В XIII в. остров был превращен монголами в огромное пастбище для их табунов. Американский исследователь Ш. Маккюн писал, что еще в 50-х годах нашего века более 70% всех лошадей в Корее выращивалось на Чеджудо [9, с. 184]. Однако в последние годы в связи с развитием современного транспорта и утратой рынков сбыта коневодство на Чеджудо приходит в упадок. Прекрасные пастбища используются больше для разведения крупного рогатого скота.

Для Чеджудо характерно необычное, на первый взгляд, сочетание хозяйственных укладов: в горных районах жители разводят лошадей и крупный рогатый скот, а на морском побережье женщины ищут жемчуг и добывают водоросли со дна моря.

И в этом сочетании — одна из неповторимых особенностей острова.

Чамнё — «ныряющие женщины»

Море. Вот, пожалуй, то главное, что определяло и определяет образ жизни островитян.

С глубокой древности народная фантазия населила его глубины могущественными и страшными чудовищами. Повелителю моря — дракону, еще недавно приносились человеческие жертвы. Около Чеджудо, по народным поверьям, водились акулы, которые плакали человеческими слезами, и каждая их слеза превращалась в жемчужину. На волнах далеко от суши вскармливала грудью своих детенышей *инъо,* с головой и туловищем женщины и тонким и длинным змеиным хвостом…

Издавна жители острова славились как отличные мореходы. Интересно отметить, что еще в начале XX в. на Чеджудо сохранялась традиция постройки плотов особой конструкции. Они состояли из 10 коротких бревен и имели небольшую платформу, слегка приподнятую над бревнами, к которой прикреплялось весло.

С незапамятных времен островитяне занимаются рыболовством и морскими подводными промыслами: добычей морских водорослей, сбором моллюсков, ловлей крабов, добычей трепангов.

Отдельные сорта морских водорослей применяются для удобрения полей, другие используются в промышленности для получения соды, третьи идут в пищу и носят особое название «морская капуста». Сбор водорослей обычно начинается в феврале-марте и заканчивается в октябре-ноябре. Очень развит на острове и подводный сбор моллюсков. Так, испокон веков жители Чеджудо добывали высокоценный жемчуг и получали перламутр, широко используемый в корейском ремесле. Мясо добытых моллюсков употребляется в пищу и считается в Корее очень дорогим деликатесом.

С давних времен и до наших дней всеми видами подводного промысла на острове занимались и занимаются женщины. В средневековом трактате сохранилась такая запись: «Женщин здесь называют чамнё». Чамнё в переводе означает «ныряющая женщина».

Чамнё по традиции живут вблизи от моря, в так называемых *хэдон* — «приморских деревнях». Для этих селений, по наблюдениям исследователей, характерно численное преобладание женщин. Не случайно корейская народная поговорка о Чеджудо гласит, что на острове «три много: много ветра, много камней, много женщин». Эту демографическую особенность Чеджудо отмечали и средневековые корейские географы. И если в наши дни численное преобладание женщин объясняется отъездом мужчин на заработки на материк, то для более ранних периодов подобная ситуация еще требует выяснения. В 1949 г. на о. Чеджудо проживало 139 830 женщин и 114 759 мужчин [9, с. 184].

Своеобразная профессия женщин-ныряльщиц и их финансовая самостоятельность в семье накладывает отпечаток на весь уклад жизни чамнё. В их семьях уход за маленькими детьми — обязанность мужчин. Девочки, достигшие 7–8-летнего возраста, получают от матери первые уроки этого необычного подводного ремесла. В 14 лет они впервые выходят со взрослыми в море.

В прошлом женщины-ныряльщицы имели самый примитивный инвентарь. Одетые в своего рода купальный костюм, держа в руке серп и тыкву с привязанным к ней мешком, они отплывали от берега на некоторое расстояние и ныряли на необходимую глубину. Под водой они аккуратно срезали серпом водоросли и складывали их в мешок, который поддерживался на поверхности воды тыквой. В настоящее время некоторым женщинам-ныряльщицам удается приобретать маски, а вместо тыквы иногда пользуются наполненными воздухом резиновыми шарами.

Чамнё издавна объединялись в артели, отличавшиеся необыкновенной сплоченностью и дисциплиной.

Когда же возник этот необычный промысел? Где именно? В наши дни подводным сбором водорослей и моллюсков занимаются жители южной и юго-восточной части Корейского полуострова, а также некоторых районов Японии. В 1967 г. в этом промысле участвовало 30 тыс. чел. Из них на Чеджудо приходилось около 11 тыс. чел.

По мнению некоторых ученых, подводный промысел зародился именно на Чеджудо. Материалы археологии свидетельствуют о том, что, возможно, уже в IV–V вв. н. э. население острова было знакомо с ним [11, с. 34]. Согласно письменным источникам, в XVII в. на Чеджудо подводным промыслом занимались и мужчины, и женщины; сейчас это занятие женщин. В то же время в Японии и на побережье Корейского полуострова подводным промыслом наряду с женщинами по-прежнему занимаются и мужчины.

Интересно, что и в фольклоре жителей Чеджудо воспеваются могущественные и прекрасные островитянки. «Владычица острова Чеджудо, Самакопа, — говорится в одной из местных легенд, — была такого огромного роста, что когда она укладывала свою голову на вершину Халласан, как на подушку, ее ноги погружались в море. Когда она стирала свои одежды в морской воде, одной ногой она становилась на остров, а другой — на южное побережье по-

луострова. Следы от ее ног оставили впадины между горами на острове. Три гигантских камня, и поныне стоящие около деревни Сонсан, использовались владычицей для приготовления пищи. Она ставила свой котелок на эти камни.

Ее неуемной страстью было хорошо одеваться. Однажды она пообещала островитянам построить мост между островом и материком в награду за прекрасные одежды. Все жители занялись ткачеством, но полученного шелка все же не хватило для того, чтобы сшить платье владычице.

Расстроенная поднялась она на вершину Халласан и попыталась взлететь на небо… Но даже такая могущественная женщина не была бессмертной. Она утонула в бездонном озере на вершине Халласан, а островитяне так и остались без моста, который соединил бы Чеджудо с материком» [8, с. 651].

Как видно из приведенной легенды, а также из других сказаний, с глубокой древности у жителей Чеджудо существовал культ гор, в первую очередь культ горы Халласан, которая нередко выступает прародительницей жителей острова. К древним верованиям надо отнести упоминание о поклонении дракону, как символу водной стихии [8 с. 652]. В средневековых источниках сохранились сведения о преклонении жителей Чеджудо перед «семью звездами Большой Медведицы» («чхильсон») [3, т. 2, с. 700].

Буддизм и конфуцианство, очевидно, проникли на остров из древнекорейских государств. Но во все времена здесь господствовало поклонение духам земли, гор, воздуха, воды.

Пещера трех мудрецов

Впервые миф о трех мудрецах, некогда появившихся на о. Чеджудо, был записан мною в совхозе Раушан от пятидесятишестилетнего Хон Ёнбона. Разговор у нас шел о происхождении некоторых пантронимических, не совпадающих с фамилией имен *пон*. Выяснилось, что фамилии Ко, Пу и Лян — имеют одно пон — *Чеджу,* поэтому браки между лицами, принадлежащими к этим фамилиям, запрещены. Для объяснения этого факта Хон Ёнбон и рассказал древний миф: «Давным-давно на о. Чеджудо была большая гора, в которой были три огромные пещеры. Из одной пещеры вышел человек по имени Ко, из другой — Пу, из третьей — Лян. Но, так как они родились от одной горы, пон у них стало одинаковое — Чеджу».

Миф о трех мудрецах с о. Чеджудо — один из наиболее древних и популярных мотивов корейской мифологии, сохранившейся и в произведениях средневековых авторов. В письменных вариантах этого мифа особо подчеркивается, что три мудреца были первыми людьми на Земле. Вот как излагается этот миф в *Корёса коги* («Древние записи истории династии Корё»): «Некогда на Земле не было людей. И вот однажды вслед за сильным землетрясением появились три святых человека. И поныне на северном склоне горы Чинсан [одно из названий горы Халласан] имеется пещера. Она называется Мохын. Это и есть то место, откуда появились три первых человека. Старший из них стал называться Лян Ыльна, средний — Ко Ыльна, а третий — Пу Ыльна. Сначала три святых человека занимались охотой, одевались в звериные шкуры и ели мясо диких зверей. Однажды они заметили, что по волнам к острову приближается деревянный ящик. Его прибило к восточному берегу. Три человека подошли поближе и открыли ящик. Внутри деревянного ящика оказалось три каменных ящика. Из первого ящика вышел человек, одетый в платье бордового цвета, подпоясанный красным поясом. Открыли второй каменный ящик — и из него вышли три девушки, одетые в темно-синие платья. Открыли третий ящик — и в нем нашли жеребенка, теленка и зерна пяти злаков. Тогда прибывший сказал: „Я посланец Японского государства. У нашего вана родились три дочери. Он прослышал о том, что на западе, посреди моря есть остров, на котором живут три святых человека, и они хотят основать государство. Поэтому наш ван прислал своих дочерей вам в жены“. С этими словами посланец поднялся к облакам и исчез» [3, т. 2, с. 685]. Далее в мифе рассказывается о том, что с это-

го времени жители острова начали заниматься земледелием и животноводством. А их потомки — нынешние жители Чеджудо.

В нарративных памятниках периода средневековья миф о трех мудрецах был превращен в часть письменной истории. Интересно, что в период Трех государств (I в. до н. э. — IX в. н. э.) о. Чеджудо был известен как владение Тхамна, якобы состоявшее из трех уездов — Ко, Пу, Лян. Потомку основателя рода Ко (в 15-м колене) по имени Коху приписывается заслуга установления связей с древнекорейским государством Силла.

Однако вернемся к сюжету о трех мудрецах.

Случайно ли, что о. Чеджудо является «местом действия» мифов о появлении первых людей на Земле?

Нам кажется, что не случайно.

В корейской мифологии есть еще один мотив, объясняющий появление людей. Это цикл мифов о Тангуне, согласно которому первый человек по имени Тангун родился от женщины-медведицы и Небесного Правителя. Позднее Тангун объявляется «основателем» одного из корейских государств — Древнего Чосона.

Не отражает ли эта локализация двух мифов: о Тангуне (на севере) и о трех мудрецах (на юге) — существование в глубокой древности различных этнических компонентов, принимавших участие в формировании корейского этноса?

Пока дать точный ответ на этот вопрос трудно.

Археологическое изучение острова только начинается [10, с. 199–204]. Особое внимание ученых привлекают дольмены — древние захоронения насельников Чеджудо. Они открыты в различных частях острова и имеют несомненные аналогии с дольменами Корейского полуострова.

Кроме того, сохранились легенды и предания о представителях некоторых фамилий, которые связывали свое происхождение с потомками Киджа — мифического основателя Древнего Чосона. Возможно, что в них отражаются реальные исторические события, имевшие место в последних веках до нашей эры, когда под натиском китайской экспансии значительные группы населения древнего Чосона ушли через море на юг. Очевидно, пришельцы с Корейского полуострова занесли на Чеджудо традицию разведения особой породы низкорослых лошадей, которыми на рубеже нашей эры славились древнекорейские народы.

Еще одна удивительная этнографическая деталь. Среди традиционной одежды жителей Чеджудо еще недавно были широко распространены мужские верхние длинные халаты, сшитые из собачьих шкур. Одежда из собачьих шкур встречается только в самой северной провинции Кореи— Хамгён, у этнографической группы *чэгасын.* По словам Хван Чхольсана, чэгасын, в отличие от жителей Чеджудо, обычно шьют из собачьих шкур кофты, штаны, носки, нарукавники, жилеты, т. е. широко используют собачьи шкуры в своем быту [6, с. 79–82].

В то же время древние источники отмечали в культуре и быту жителей острова черты, которые нельзя объяснить северным компонентом в этногенезе насельников Чеджудо.

Очевидно, одно из самых ранних описаний насельников Чеджудо сохранилось в китайской династийной хронике «Саньгочжи» (III в. н. э.): «К западу от Махана, на большом острове посреди моря имеются еще „чухо“ (местные варвары), люди довольно малорослые, язык их не похож на ханский (имеется в виду язык древнекорейских народов, известных в исторической литературе под именем „трех хан“. — *Р. Д.),* коротко стригут волосы, как сяньби, а одежду носят из мягкой кожи. Они любят разводить крупный скот и свиней. Одежда у них только верхняя и нет нижней, поэтому они почти голы. На кораблях они приезжают в Хан и ведут там торговлю» [5, с. 131].

В этой краткой, но очень красноречивой характеристике древнего населения о. Чеджудо подчеркнуты его хозяйственно-культурная и языковая специфика. И в более поздний период авторы отмечали некоторое отличие языка жителей Чеджудо от языка жителей других райо-

нов Кореи. В XVI в. ученый Ли Хён писал, что когда говорят выходцы с Чеджудо «их голос сначала повышается, а затем понижается».

Возможно, некоторые детали культуры жителей Чеджудо связаны с южным, малайско-полинезийским миром. Так, например, в горных районах жилище отапливается не кудури, как во всей Корее, а очагом, расположенным в центре жилой комнаты [2, с. 229–232].

В древних описаниях жителей Чеджудо указывается, что особым почитанием у них пользовалась змея (возможно, также южный культ), которую нельзя было убивать. Духу змеи поклонялись в пещерах. Культ змеи как тотемного животного у жителей Чеджудо в XX в. отмечал и С. Идзуми [2, с.18–19].

Отражением южных влияний, очевидно, является и древний обычай перезахоронения умерших. По наблюдениям С. Идзуми, это особенно часто практикуется в отношении умершей матери, дух которой, по местным верованиям, оказывает детям особое покровительство…

Да, в этнографии Чеджудо немало удивительных и увлекательных загадок и вопросов.

И может быть, ответы на некоторые из них нам дадут каменные боги, так называемые *толь хальбан* («каменные деды»).

Их можно встретить и на улицах шумных городов, и на окраине глухих, затерявшихся в горах селений. По традиции их устанавливают около ворот дома или в наиболее почетных местах. Они похожи друг на друга. Левая рука обычно прижата к сердцу, правая — спокойно покоится на талии. На головах — шляпы с высокими тульями. У них огромные круглые глаза без зрачков, массивные носы, резкие черты. Но самое удивительное — это выражение лиц каменных богов. В каждом всегда есть что-то свое, неповторимо индивидуальное: порою невозмутимое спокойствие, порою как бы скрытая где-то в уголках губ ироническая улыбка, а иногда удивление. И глядя на их лица, начинаешь думать, что им совсем не безразлична текущая вокруг них сегодняшняя жизнь.

Когда они впервые появились на острове? С какой культурой связаны? Наконец, о каких тайнах хотят поведать миру каменные боги острова Чеджудо?

Возможно, дальнейшее изучение археологии, истории и этнографии Чеджудо даст ответы на эти вопросы. И тогда будет сделан еще один шаг на пути изучения этногенеза и этнической истории корейского народа…

Поиск продолжается.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Зайчиков В. Т. Корея. М., 1951.

2. Идзуми С. Чеджудо. Токио, 1966.

3. Новое добавление к описанию земли корейской и ее достопримечательностей (на ханмуне). Т. 2. Пхеньян, 1952.

4. Описание Кореи. Ч. 1–2. СПб., 1900.

5. Пак М. Н. Описание корейских племен начала нашей эры (по «Саньго чжи») // «Проблемы востоковедения», 1961, № 1.

6. Хван Чхольсан. К вопросу об одежде из собачьих шкур // «Мунхва юсан», 1957, № 5. (на кор. яз.); его же. Культура и быт жителей горных селений провинции Северная Хамгён. Пхеньян, 1960. (на кор. яз.).

7. Korean encyclopedia. Vol. 5. Seoul. (на кор. яз.).

8. Korea. Its land, people and cultute of all ages. Seoul, 1960.

9. McCune Sh. Korea`s heritage. A regional and social geography. Tokyo, 1968.

10. Pearson R., Im Hyo-jai. Preliminary archaeological research on Cheju Island, Korea // «Proceedings. VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 1968, Tokyo and Kyoto», vol III. Tokyo,1970.

11. Suk Ki Hong, Rahn H. The diving women of Korea and Japan // «Scientific American», 1967, vol. 216, № 5.

СОКРОВИЩА НИККО

Когда любуешься красотой снега или красотой луны, словом,
когда бываешь потрясен красотой четырех времен года,
когда испытываешь благодать от встречи с прекрасным,
тогда особенно думается о друзьях: хочется разделить с ними радость.
Ясунари Кавабата

Любовь японцев к прекрасному, искони свойственный их культуре эстетизм прежде всего проявляются в отношении к природе. Японцы глубоко и тонко чувствуют красоту исхлестанной морским ветром сосны, горного водопада, скалистых ущелий, стаи летящих над рисовыми полями уток. Наверное, именно поэтому в этой высокоразвитой стране с ее гигантскими городами уделяется такое внимание охране природных достопримечательностей. А наиболее излюбленные ландшафты здесь — места поклонения и паломничества, превращенные в национальные парки и заповедники. Горы Хаконэ, с которых открывается неповторимый вид на вулкан Фудзи; причудливые острова Мацусима, вырастающие из серовато-синего зеркала моря; гористый остров Миядзима, прославленный старинными ториями храма Ицукусима; парки с горячими источниками на о. Хоккайдо — все эти и многие другие места известны не только своими природными достопримечательностями. Здесь в течение столетий создавались памятники ритуальной и светской архитектуры, воспринимаемые нами сегодня как неотъемлемая часть окружающего пейзажа. Наконец, со многими из этих мест связаны национальные празднества, обряды, а порой старинные мистерии и карнавалы.

ПОД СЕНЬЮ ВЕКОВЫХ КРИПТОМЕРИЙ

Не говори ни о чем, что это прекрасно,
пока ты не увидел Никко.
Старинная японская поговорка

Настроение в то раннее сентябрьское утро было превосходным. Его не могла испортить даже серая пелена облаков, скрывавшая небо Токио.

За окнами автобуса торжественно и чинно вышагивали ультрасовременные здания Нихонбаси, позади осталась многолюдная и красочная Гинза, зеленым островком где-то в стороне проплыл знаменитый парк Уэно. Наш автобус направляется к Асакусе — одному из вокзалов Токио. Он не так велик, как Центральный Токийский вокзал, но в этот ранний час шумен и многолюден: к платформам подходят электропоезда и тысячи людей волнами устремляются к выходу. Это служащие и рабочие токийских предприятий, живущие в пригороде.

А вот и наш электропоезд-экспресс. Он доставит нас в Никко — главную цель нашего сегодняшнего путешествия.

Никко — название небольшого городка, расположенного в 135 *км* к северо-востоку от Токио, и одновременно наименование известного национального парка Японии, который занимает огромную территорию и отличается неповторимыми ландшафтами и пейзажами, это горная страна с величественной снежной вершиной Нантай и знаменитым озером Тюдзэндзи, из которого берет свое начало водопад Кэгон. Никко известен всему миру и благодаря тому, что на склонах высоких холмов и на вершинах гор здесь в течение столетий создавались многочисленные буддийские храмы и синтоистские святыни — шедевры древнего и средневекового японского искусства. Здесь же находится усыпальница Токугава Иэясу (1542–1616) — основателя династии сёгунов из рода Токугава, феодальных правителей Японии с 1603 по 1867 г. — и посвященный ему храмовый комплекс Тосёгу (XVII в.).

Но все это впереди, а пока за окнами поезда мелькают деревни, рисовые поля, маленькие городки, снова деревни и снова рисовые поля. Поражает насыщенность и яркость красок: аква-

мариновое небо, темно-синяя черепица домов, сочная зелень полей, белизна чисто выстиранного белья, развевающегося на длинных палках, выставленных прямо из окон домов. На многих полях рис уже убран. Маленькие рисовые снопики издали напоминают пляшущих человечков с поднятыми вверх руками. Там, где созревший рис еще стоит на полях, над ним протянуты металлические нити с разноцветными флажками, которые трепещут от малейшего движения ветерка и охраняют поля от птиц. То тут, то там прямо среди посевов мелькают небольшие земляные возвышения с каменными обелисками. Это родовые погребения. Древний обычай хоронить своих родственников на родной земле, неподалеку от жилищ, сохраняется в некоторых районах Японии до сих пор. Темные обелиски памятников среди зелени рисовых полей — непременная деталь японского сельского пейзажа, символ неразрывной связи ушедших с ныне живущими.

Через час пути равнинные пейзажи стали сменяться горными. Мы приближаемся к Никко. Перед въездом в город дорога идет вдоль узкой аллеи старинных японских криптомерий. Многим из них более 300 лет. Согласно преданию, эти величественные деревья были посажены феодалом Масацуна Мацудайра. Дело в том, что во время строительства храма Тосёгу все феодалы страны должны были вносить свои пожертвования на возведение этого грандиозного памятника. Феодал Мацудайра, гласит предание, был беден, и его пожертвование заключалось в том, что в течение 20 лет он приносил сюда саженцы криптомерий и высаживал их вдоль дороги, ведущей к храму. В настоящее время общая протяженность трех аллей криптомерий достигает 38 *км,* а самих деревьев насчитывается около 16 000. С волнением смотришь на этих зеленых великанов, под сенью которых уже в XVII в. отдыхали путники: крестьяне и воины, ремесленники и принцы. По этим аллеям шествовали красочные процессии, многие из которых запечатлены на цветных гравюрах великих мастеров XVII–XVIII вв.

Столетние гигантские криптомерии отделяют городок Никко от территории храма Тосёгу. Особенно красив этот уголок ранним утром, когда лучи поднимающегося светила проглядывают сквозь листву деревьев и легкий туман.

Наш автобус останавливается у подножия гигантской лестницы, которая ведет к святыням храма Тосёгу. Храм этот был воздвигнут в память Токугава Иэясу. Иэясу избрал Никко местом своего вечного упокоения. Строительство храма начал его сын Хидэтада, а продолжил и закончил внук Иэмицу. Хотя официальная дата создания храма — 1636 г., окончательное завершение комплекса относится к 1647 г. В 1652 г., после смерти Иэмицу, на территории храма был построен мавзолей, получивший название «Тайюин».

Тосёгу — архитектурный комплекс, состоящий из 22 строений, различных по своему стилю и облику. Основные строения комплекса — величественная лестница, гигантские каменные тории, ворота Ёмэймон и Карамон, увенчанные массивными кровлями, а также скромная усыпальница Иэясу — расположены на одной прямой, поднимающейся по склону горы. Это создает впечатление, что архитектурный ансамбль как бы стремительно взлетает ввысь.

Общая площадь, занятая храмом, равна 80 тыс. $м^2$. Для создания Тосёгу сюда были призваны известнейшие мастера и художники того времени. Летописи свидетельствуют, что для украшения строений было использовано 2 489 900 пластинок золота, которыми покрыта площадь в 24 тыс. $м^2$.

Тосёгу — синтоистский храм, но на его территории буддийские и синтоистские святыни так близко соседствуют друг с другом, а в архитектуре и декоре различных по форме и стилю строений так тесно переплелись приемы различных художественных школ и направлений, что он является, пожалуй, наиболее ярким символом традиционного синкретизма религиозных представлений японцев.

Вот уже много десятилетий Никко занимает значительное место на карте международного туризма. Но было бы ошибкой думать, что Никко посещают только иностранцы. Многочисленные экскурсии японских школьников, студентов, людей среднего и пожилого возраста, отправившихся в путешествие со всеми своими домочадцами, оживляют древние святыни. В руках гидов матерчатые флажки самых разных оттенков. Флажки укреплены на длин-

ных бамбуковых палочках, и, когда надо собрать свою группу, гид поднимает флажок вверх. На лацканах пиджаков, на отложных воротничках рубашек, на кимоно экскурсантов поблескивают красно-белые значки со словом «Никко». Их украшают небольшие ленточки, цвет которых соответствует цвету флажка их экскурсии.

Звонкие, переливчатые голоса нарядно одетых детей; трели красных или зеленых деревянных соловьев-свистулек, которых родители покупают малышам по дороге к храму; мирные, неторопливые разговоры взрослых; хлопки верующих, доносящиеся из синтоистских храмов; чуть глуховатый голос молодого священнослужителя, читающего своим прихожанам проповедь; журчание родника и всплески воды у бассейна, где паломники омывают лицо и руки, — все это в сочетании с солнечным блеском, яркой зеленью, синевой неба и пьянящим буйством золотистых, красных, голубых и зеленых красок строений сливается в один торжествующий аккорд, имя которому «Солнечное сияние», ибо именно так переводится слово «Никко».

Среди архитектурных памятников Тосёгу наибольшей известностью пользуются ворота Ёэймон и Карамон, выполненные в стиле японского барокко. В декоре этих сооружений, пожалуй, наиболее сильно чувствуется влияние китайских образцов. Поражает обилие деталей, украшающих колонны, стены и фронтоны ворот. Кажется, что создатели задались целью не оставить свободным ни одного самого незначительного по величине участка поверхности сооружений. Резные драконы, фениксы, фантастические животные, рыбы и птицы соседствуют с героями древней китайской мифологии и истории. Здесь господствуют красный, золотой, белый, синий и черный цвета, которые начиная с XVII в. занимают особое положение в декоре храмов и мавзолеев.

В убранстве этих сооружений храма Тосёгу, несомненно, чувствуется излишнее увлечение деталями. И возможно, есть доля истины в словах чешских востоковедов Яна и Власты Винкельхофер, посвященных Тосёгу: «Тот, кто строил Тосёгу, наверное, хотел бросить вызов богам, хвастаясь богатством, которым он владел. Этой цели он достиг. Но при этом он далеко перешагнул невидимую грань, отделяющую искусство от излишней роскоши, ту грань, перед которой японские зодчие всегда предпочитали остановиться за шаг, боясь ее коснуться» [1, с. 69].

Однако в совершенно ином стиле выполнены другие здания комплекса. Вот, например, небольшое строение, известное под названием «Конюшня Священной Лошади». В декоре этого здания отсутствуют яркие тона, здесь господствуют черный и темно-красный. Единственное украшение — два ряда барельефов. Так, на одном из них изображены три обезьянки: одна закрыла лапами уши, другая — рот, третья — глаза. Нравоучительный смысл этой сцены связан с буддийской моралью: «Не слышу ничего дурного, не говорю ничего дурного, не замечаю ничего дурного».

В традициях древней японской архитектуры, для которой характерна ясность и простота форм, отсутствие нарочитости и излишеств в декоре, выполнены здания трех хранилищ, расположенных напротив конюшни. Архитектурный облик этих строений вызывает аналогии со знаменитым хранилищем Сёсоин в г. Нара (756 г.). В декоре превалирует золотисто-красноватая гамма цветов. Здания украшены резными барельефами. На одном из фронтонов Верхнего хранилища мы видим стилизованные изображения двух слонов. Предание говорит, что они были вырезаны по эскизам художника Кано Танью (1602–1674), который в свою очередь воспользовался рисунком из старинной книги.

До сих пор эти строения являются хранилищами церемониальных костюмов, музыкальных инструментов и различной ритуальной утвари, которые используются во время празднеств храма Тосёгу.

В создании мавзолеев Токугава в Никко участвовали живописцы школы Кано — Кано Танью и его братья Кано Наонобу (1607–1650) и Кано Ясунобу (1613–1685), которые были придворными художниками дома Токугава [3, с. 113]. Предание гласит, что великий живописец Кано Ясунобу нарисовал тушью на потолке одного из помещений святыни серого дракона с открытой пастью. Если в этой комнате кто-нибудь хлопал в ладоши или топал ногой, стены как бы начинали дрожать, и казалось, что дракон на потолке рычит…

На строительстве храма в Никко одновременно работали свыше 15 000 рабочих. Строители делились на бригады, во главе которых стояли прославленные мастера [3, с. 98]. К сожалению, история не сохранила нам имена простых тружеников, которые строили эти великолепные сооружения.

Общее расположение построек храма Тосёгу, высокое мастерство изготовления золотых деталей и использования лака в украшении архитектурных сооружений, стенная роспись и резьба по дереву — все это делает Тосёгу блестящим образцом зодчества и прикладного искусства Японии начала XVII в. — времени, известного как «период Эдо».

Почти 100 лет назад русский дипломат Григорий де-Воллан, долго живший в «Стране восходящего солнца», писал о Никко: «Гений Японии сказался в этих постройках еще и тем, что для великолепных мавзолеев была избрана самая подходящая местность… Надо отдать японцам справедливость, они великие мастера подготовить вас к восприятию новых впечатлений. Широкая аллея из столетних криптомерий ведет из Уцуномии в Никко. Вы постоянно поднимаетесь в гору… Никко весь окружен горами: что ни шаг, то подъем в гору, террасы нагромождены над террасами, бесконечные лестницы ведут, кажется, к самому небу. По дороге вы любуетесь чудными храмами, которым нет равных по великолепию. Но это не все… Поднимитесь еще выше, и там, где сама природа величава, сурова, неприступна, где столетние кедры навевают тихую грусть, где среди всеобщего безмолвия только слышен отдаленный шум водопада, там покоится прах великого сёгуна. Тут уже все просто, величаво, торжественно. Нет украшений из золота, нет великолепия. Только громадная гробница из камня и бронзы говорит грядущим поколениям о тщете всего земного.».. [2, с. 248].

«АЛАЯ ЛИСТВА В ГОРАХ ОСЕННИХ»

В одном году
Два раза осень не бывает.
Ах, красотой осенних этих гор
Еще мое не насладилось сердце,
А кленов алых срок уже прошел.

«Манъёсю», кн. 10, песня 2218

Неширокая аллея усыпана мелкими камешками. Они шуршат и скользят под ногами. Многие из проходящих наклоняются, поднимают по нескольку штук и кладут их в каменные светильники, стоящие вдоль аллеи.

На территории храма Тосёгу собрано 102 каменных светильника, 17 бронзовых и два железных. Большая их часть расположена перед воротами Ёмэймон. Светильники были пожертвованы храму различными феодалами. Разнообразные по форме и отделке, эти светильники — настоящие произведения искусства и на многих из них изображен герб рода Токугава — трилистник, заключенный в круг.

Поднимающаяся в гору дорога привела нас к небольшому деревянному зданию синтоистского храма Футаарасан. Согласно легенде, храм с таким названием был построен еще в VII в., но был буддийским. Считают, что первоначально он был воздвигнут на вершине горы Нантай монахом Сёнин Сёдо, который и поныне почитается как человек, «открывший Японии Никко».

В древних преданиях рассказывается о том, что, когда в VII в. Сёдо прибыл в эти места, он заметил на вершине горы Нантай «пятицветные облака». Поняв это как божественное знамение, монах попытался подняться на вершину, но путь ему преградила горная река Дайя. Сёдо стал молиться Будде, прося его о помощи. И вдруг он увидел на противоположном берегу старца в белоснежных одеждах. Это был Дух змей, по знаку которого две змеи — красная и синяя — перекинулись над бурлящим потоком и образовали своими телами мост. В следующее мгновение этот живой мост покрылся ветками кустарника. Монах переправился на другой берег, достиг вершины горы Нантай и воздвиг там буддийский храм.

Якобы в память об этом событии позднее через горный поток Дайя был перекинут деревянный мост, получивший наименование *Синкё* («Священный мост»). Темно-красные, покрытые лаком перила моста прекрасно гармонируют с черными балками, покоящимися на каменных столбах. Особенно красив этот мост после дождя, когда краски от влаги становятся насыщенными и яркими. Мост Синкё — одна из достопримечательностей Никко — начиная с XVII в. бывает открыт только в дни праздников храма Тосёгу, когда по нему проходят участники торжественных церемоний.

В празднествах, фестивалях и многолюдных процессиях, проводимых ежегодно в Никко, можно наблюдать все тот же синкретизм религиозных представлений японцев, тесное переплетение буддизма, синтоизма, культа предков, а порой и более древних воззрений.

Одним из наиболее грандиозных празднеств храма Тосёгу является фестиваль *Сэннин-гёрэцу* («Процессия, состоящая из тысячи человек»), который проводится в Никко ежегодно 17–18 мая уже более 350 лет, начиная с 1617 г. Первоначально эти многолюдные процессии устраивались с единственной целью — увековечить память о великом сёгуне. 17 мая 1617 г. его тело по мосту Синкё было перенесено в Никко. Однако с течением времени эти празднества превратились в красочные фестивали, в своеобразную форму сохранения традиционных представлений, воззрений, обрядов, старинных танцев, игрищ, развлечений, а также многочисленых атрибутов, разнообразных предметов быта и ритуала (костюмы, музыкальные инструменты, вооружение и т. п.) средневековой Японии.

Фестиваль, проводимый в Никко 17–18 мая, один из самых значительных в современной Японии [6, с. 33–36]. Он начинается утром 17 мая, когда красочная процессия, пройдя по мосту Синкё, торжественно подходит к храму Тосёгу. В сопровождении синтоистских священнослужителей участники процессии приносят здесь жертвы духам правителей средневековой Японии. Затем реликвии, связанные с почитанием их культа (бронзовые зеркала), в священных бронзовых паланкинах *микоси* на руках благоговейно проносятся через ворота Емэймон и доставляются в храм Футаарасан. На следующий день перед этим храмом устраивается своеобразный парад воинов, одетых в одежды XVII в.: солдаты с алебардами в пластинчатых кольчугах и шлемах, копьеносцы, всадники с луками. В процессии участвуют и 12 юношей, шляпы которых украшены изображением голов животных, входящих в знаки зодиака. Интересна группа мужчин, лица которых скрыты под масками, имитирующими лисьи морды. По традиции эти маски изображают фантастических лис-оборотней, которые якобы обитают в горах Никко и призваны охранять Тосёгу и его окрестности. А вот шествуют охотники с прирученными соколами — соколиная охота считалась благородным занятием в феодальной Японии. Кони, флаги, знамена, яркие костюмы — все это многоцветие сливается с призывными звуками барабанов и колоколов. Над головами присутствующих снова торжественно проплывают паланкины с реликвиями храма.

Вечером того же дня толпы людей собираются, чтобы полюбоваться старинными танцами *адзума-асоби* («игрища восточных провинций) или понаблюдать за состязанием в стрельбе из лука конных всадников *абу-самэ.* Эта известная в средневековой Японии игра восходит к периоду Камакура (XII в.).

Многолюдно бывает в Никко и в начале августа, когда тысячи паломников в белых одеждах, простых соломенных шляпах и сандалиях поднимаются к озеру Тюдзэндзи для того, чтобы омыться в его холодных водах и посетить буддийские храмы, расположенные по его берегам [2, с. 9]. В ночь на 3 августа большие группы людей с посохами и факелами в руках поднимаются на священную вершину горы Нантай, чтобы поклониться святыням, там они и встречают восход.

Однако вернемся к синтоистскому храму Футаарасан. Ныне его славу составляют древние танцы *кагура,* исполняемые *мико* — девушками, «посвятившими себя служению богам». Кагура — синтоистские ритуальные танцы, их возникновение относится к первым векам нашей эры. Со временем кагура претерпели большие изменения. Наиболее известны в наши дни танцы *мико-кагура,* исполняемые в храме Футаарасан.

Не спеша усаживаемся на прохладный пол, покрытый золотистыми циновками. Протяжно запели сямисэны. Откуда-то из темноты храма появились тоненькие фигурки в красно-белом. Медленно струятся складки широких одежд, плавные движения танцовщиц вторят древней мелодии. Постепенно ритм учащается. Мико танцуют сначала с веерами, затем с бубенцами. Последним исполняется танец с мечами — движения танцовщиц делаются резкими, убыстренными, решительными, а сами они в этот миг напоминают маленьких воительниц.

В седую старину уходит символика многих жестов и движений исполнительниц. Их необычные костюмы и украшения в волосах невольно вызывают ассоциации с образами древних фресок. Когда-то танцы кагура являли собой целые драматические представления, целью которых было обращение к богам с мольбой о мире, благополучии и урожае.

К древним культам природы восходят и такие поэтические праздники японского народа, как любование цветами, символизирующими смену четырех времен года. В наши дни в каждой префектуре страны есть наиболее излюбленные места, где можно наблюдать цветение сливы или сакуры, пионов или ирисов, смотреть на алую листву кленов. Это может быть парк или просто маленький уголок зелени в большом городе, два три дерева на склоне холма или небольшая поляна цветов у храма.

Любоваться цветами во все времена года люди приезжают и в Никко. В самом конце зимы неподалеку от деревянного строения старинного храма Рицуин (VII в.) первыми зацветают японские сливы *умэ.* В середине апреля сливу сменяет цветущая сакура. Здесь, около Рицуин, есть и 200-летние деревья. Их цветы имеют своеобразный золотистый оттенок. Это особый, редкий вид сакуры — *конгосакура.*

Множество людей приезжает в Никко осенью для того, чтобы наблюдать красоту пламенеющей листвы кленов. Обычай любования алыми листьями кленов, *момидзигари,* восходит к осеннему празднику урожая. Когда-то в старину после уборки урожая жители деревень собирались вместе, водили хороводы, украшали друг друга венками из алых листьев, ветвями кленов убирали свои дома. На этих празднествах складывались песни о красоте природы, о любви. В «Манъёсю» — этом неповторимом памятнике древней японской поэзии — сохранилось немало стихов и песен, связанных с любованием алым цветом осенних лесов, пламенеющим золотом гор. В лирике этих песен-перекличек, как высокая и чистая нота сямисэна, звучит тема тоски о любимом друге, вместе с которым хотелось бы любоваться первозданной красотой осени [5, с. 230–250].

Бесконечным серпантином тянется вверх, все выше и выше к небу серебристая лента шоссе. На высоте 1500 *м* над уровнем моря в темно-синем зеркале озера Тюдзэндзи как бы застыло отражение снежной вершины горы Нантай. Отсюда склоны гор и холмов Никко кажутся чудесным ковром, удивительной золотисто-алой парчой… Здесь с особой остротой постигаешь всю глубину философско-этического эссе «Красотой Японии рожденный» известного японского писателя Ясунари Кавабата (1899–1972), в котором есть такие строки: «Снег, луна, цветы, олицетворяющие красоту сменяющих друг друга четырех времен года, по японской традиции олицетворяют красоту вообще: красоту гор, рек, трав, деревьев, бесконечных явлений природы, в том числе и человеческих чувств» [4, с. 387–388].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Винкельхофер Я. и В. Сто взглядов на Японию (перевод с чешского). М., 1968.

2. Воллан де Г. В Стране восходящего солнца. Очерки и заметки о Японии. СПб., 1903.

3. История японского искусства (перевод с японского). М., 1965.

4. Кавабата Ясунари Красотой Японии рожденный (перевод с японского Т. Григорьевой) // Ясунари Кавабата. Тысячекрылый журавль. Снежная страна. Новеллы, рассказы, эссе (перевод с японского). М., 1971.

5. Манъёсю («Собрание мириад листьев»). Пер. с яп., предисл., коммент. А. Е. Глускиной. В 3 т. М., 1971.

6. Bauer H., Carlguist S. Japanese Festivals. N. Y., 1965.

СНЫ О ЯПОНИИ

Начало этим заметкам было положено в августе 1968 г., когда большая группа советских этнографов во главе с Ю. В. Бромлеем приехала в Японию для участия в работе VII МКАЭН (Токио — Киото). Все было необычно в этой поездке, сильно и ярко по впечатлениям. Для автора она стала «открытием» Японии и японской культуры.

О Японии в последние десятилетия в нашей стране написано очень много. Автор стремится рассказать о своих впечатлениях. Предлагаемые читателю зарисовки различны по жанру; страницы из дневников перемежаются размышлениями о некоторых аспектах японской традиционной и современной культуры.

Храм на горе Такатихо

В солнечный ноябрьский день 1980 г. скоростной поезд *синкансэн* мчал нас вдоль восточного побережья о. Кюсю, с севера на юг. Мы — это наш друг, известный японский этнограф и профессор Като Кюдзо или Като-сэнсэй, М. В. Крюков и автор этих строк. Возможность путешествия по Кюсю была предоставлена М. В. Крюкову и мне дирекцией Японского национального этнографического музея в Осака, где в течение двух месяцев в конце 1980 — начале 1981 гг. мы работали научными сотрудниками под руководством проф. Като Кюдзо.

За окнами проплывали осенние картины Кюсю. Мандариновые и лимоновые рощи поднимались по склонам холмов. Их сменяли зеленеющие бамбуковые заросли. Около одноэтажных и двухэтажных домов под серой черепицей в маленьких садах огнем горели осенние цветы. В долинах на полях рис был уже убран. Лишь точные линии стерни, как стежки вышивки, говорили об огромном труде земледельца, а копны соломы, казалось, в каждом районе имеющие свою форму, свой фасон, напоминали бегущих по отдыхающему рисовому полю золотистых человечков. От этого приятного теплого цвета вокруг разливалась благодать и спокойствие, тихая радость, которая приходит после очень трудного, но ладно выполненного дела. Тут и там встречались деревья с алеющими плодами хурмы *(каки)* — символом японской осени. В горных деревушках фундаменты домов были укреплены большими камнями, отчего эти уютные жилища напоминали маленькие замки. Через три часа пейзаж изменился, горы стали круче и выше.

Конечным пунктом нашего путешествия была небольшая станция. На вывеске железнодорожного вокзала красовалось название станции — Хюга.

Хюга! Так значит мы прибыли на землю Хюга, которая упоминается в древнейшей японской летописи «Кодзики» (712 г.). Именно отсюда, из провинции Хюга, начал свой многолетний, многотрудный поход в страну Ямато — на о. Хонсю, легендарный император Дзимму. Реальное и мифологическое, древнее и современное сблизилось и сошлось в этом чудесном названии — Хюга!

От тихой маленькой станции Хюга на такси, как на машине времени, мы двинулись в глубь веков и тысячелетий, к истокам японской мифологии, истории и этнографии. Дорога серпантином поднималась все выше и выше, по горным склонам, поросшим густым лесом. Вершины, казалось, соперничали друг с другом; они закрывали горизонт, а когда в их цепи образовывался прорыв, в туманной дымке поднимались новые пики. Огромная горная страна открывалась перед нами. Таинственностью и первозданностью веяло от этих могучих вершин, подпирающих Небесный свод — «Равнину Высокого Неба», вершин, на которых обитают Боги.

И вот мы на вершине горы Такатихо. Здесь, около знаменитых синтоистских храмов вырос небольшой городок. Такатихо — это японский Олимп. Каждая пядь этой земли связана

с японской мифологией и историей. Археологи свидетельствуют, что в период неолита, в эпоху археологической культуры ранний *дзёмон* (VI–III тыс. до н. э.) здесь жили люди. В окрестных селениях сохранились древние углубленные жилища с массивными крышами-навесами.

Главная цель нашего паломничества — Великий Храм Небесного Грота. Высокие многометровые ворота-*тории,* сделанные из стволов гигантских криптомерий, украшены плетеной веревкой *симэнава.* Они открывают дорогу к Храму Небесного Грота. Тории отделяют обыденное от сакрального. Около них останавливаются автобусы и машины. За ними начинается иной мир. Паломники, экскурсанты идут пешком. Здесь, в Небесном Гроте скрывалась Богиня Солнца — Аматэрасу, когда она, рассердившись на своего брата Бога Сусаноо, покинула Небосвод. Из этой пещеры Аматэрасу вернулась на Небо после длительных просьб других богов, которые, собравшись около входа, смехом и весельем заставили Богиню Солнца выглянуть наружу…

Великий храм Небесного Грота состоит из двух храмов — Восточного и Западного. В Восточном храме поклоняются Аматэрасу, в Западном — Небесному Гроту. Наш путь — к Западному храму Небесного Грота. На это указывает надпись на каменной стеле.

Вдоль дороги, ведущей к стоящим на сваях храмовым строениям — святилищам, высокие деревья, среди которых немало и вековых. Чем ближе к священному месту, тем более тенистыми становятся аллеи. У самых главных строений — глубокая тень от деревьев и кустарников погружает все в полумрак. В храмах горят свечи, золотятся сплетенные из рисовой соломы огромные веревки симэнава, украшенные вырезанными из белой бумаги гирляндами *гохэй.*

Молодые монахи, облаченные в белые кофты и зеленые *хакама* (штаны-юбка) негромко что-то объясняют прихожанам и экскурсантам. То тут, то там раздаются хлопки — обращения, призывы к богам.

Несколько строений храма стоят на краю обрыва, линию которого отмечает симэнава. На другой стороне ущелья среди густых зарослей находится Небесный Грот. Он близко, и он далеко. Его как будто бы можно увидеть, но увидеть его невозможно. Он находится на Земле, но он принадлежит Небу. Сумрак густого зеленого леса и многовековых деревьев, уходящих в поднебесье своими кронами, создают ощущение торжественности, сакральности, величественности…

На память о посещении храма можно было купить небольшой флажок на деревянном древке с маленьким колокольчиком, звон которого «отгоняет» злых духов. На тонком белом полотнище флажка — красные печати: «Страна Хюга. Такатихо», «Храм Небесного Грота», а также каллиграфически выполненные черной тушью монахами храма надписи: «Храм Небесного Грота», «Страна Хюга. Такатихо». Отдельная строка, заполненная каллиграфом в нашем присутствии, удостоверяет дату нашего паломничества: «Сева 55 год (1980 г.), 11-й месяц, 16-й день». Флажок — это и оберег, о чем свидетельствуют сделанные на нем благопожелательные надписи: «Счастья в доме!», «Удачи во всех делах!», «Безопасности в пути!». Украшает флажок и изображение хризантемы.

Миф о том, как Богиня Солнца Аматэрасу скрылась в Небесный Грот и другие поэтические мифы японцев дошли до нас в записи японских летописей «Кодзики» (712 г.) и «Нихон сёки» (720 г.). Эти мифы лежат в основе синтоизма (синто — «путь богов») — национальной религии японцев. Японская мифология начинается с космогонических мифов, повествующих о создании мира. Согласно мифам, сначала был хаос, похожий на океан масла («Кодзики») или на яйцо («Нихон сёки»), содержащий еле различимый зародыш. Потом из хаоса стали рождаться боги. Так родилось семь божественных пар. Но только восьмой была отведена важная роль. Это были Боги Идзанаги и Идзанами. Идзанаги и Идзанами создали первый остров, спустившись на который, они вступили в брак. От их союза родились еще острова и множество-множество божеств. Все шло благополучно, пока Идзанами не родила Бога огня. Пламя опалило ее, и Богиня умерла. А умерев, попала в Страну Мрака. Идзанаги поспешил за супругой, желая вырвать ее из царства смерти. Но Идзанами, рассерженная тем, что муж увидел

ее безобразное разлагающееся тело, наслала на него темные силы. Бог Идзанаги в страхе бежит из Страны мрака, а супруга вслед ему произносит грозные слова: «Отныне на Земле ежедневно будут умирать 1000 человек!». В ответ Идзанаги воскликнул: «Отныне я буду строить на Земле ежедневно 1500 родильных домиков!». Спасаясь от многочисленных преследователей Страны мрака, Идзанаги оказывается на Земле, на берегу светлой реки Цукуси (Кюсю). Он омывается в ее водах. После омовения и очищения из его левого глаза вытекла чистая слеза, из которой родилась Богиня Солнца — Аматэрасу — «Небесное Сияние», из правого — Бог счета лун Цукиёми, а из его дыхания — Бог Сусаноо, впоследствии повелитель морской стихии.

Когда на земле родились последние Боги, Аматэрасу сразу заняла свое место на Небе. Сусаноо же должен был отправиться в дальние края. Между божественными братом и сестрой возникало немало недоразумений, которые обычно заканчивались примирением. Тогда Аматэрасу дарила Сусаноо мечи, а Сусаноо дарил сестре украшение *магатаму.* Но однажды Сусаноо, поднявшись в Небесные чертоги Аматэрасу, натворил в ее хозяйстве массу бед: разрушил межи на рисовых полях, осквернил жилище, обидел небесных ткачих. И вот тогда разгневанная Богиня удалилась в Небесный Грот, и в тот же миг свет покинул землю, и исчезло чередование дня и ночи. Боги были обеспокоены этим происшествием. Они собрались перед входом в грот и решили обманом выманить Богиню Солнца. Но все их попытки были безуспешны. Наконец, одна из Богинь — Амэ- но Удзумэ, забралась на перевернутый чан и начала отплясывать на нем. Чан гремел от ударов ее ног, а весь танец сопровождался неистовыми криками Богов. Войдя в экстаз, Богиня сбросила с себя одежду, и Боги разразились громовым смехом. Аматэрасу, не в силах более бороться со своим любопытством, решила посмотреть: что же так веселит Богов в то время, когда она, Богиня Солнца, удалилась в Небесный Грот, — и она выглянула наружу. В тот же миг самый сильный из Богов — Амэ-но Тадзикара-о-но микото — Небесный силач, схватил Аматэрасу за руку и вытащил ее, а за спину ей забросили веревку симэнава, чтобы она уже не смогла вернуться в грот. Так в мир снова вернулось солнце и тепло. Сусаноо после наказаний и длительных скитаний, обосновался в стране Идзумо, где со временем стал править его потомок Окунинуси…

Миф об удалении Богини Солнца Аматэрасу в Небесный Грот привлекал внимание русских и советских японистов, однако до сих пор самой блестящей, классической работой, посвященной этому мифологическому сюжету, продолжает оставаться статья владивостокского японист Н. П. Мацокина (1921 г.)

В ноябре — декабре в Великом храме Небесного Грота в вечерние часы даются представления *кагура.* Темноту ночи освещает огонь, зажженный на большом камне, укрепленном на подставке из трех крупных палок. Представления кагура воскрешают отдельные сюжеты, мотивы мифа об удалении Богини Солнца — Аматэрасу в Небесный Грот. Наиболее известный персонаж — Небесный силач, который отодвинул огромный камень, закрывавший вход в Небесный Грот. Исполняются и танцы Амэ-но Удзумэ. Лица актеров скрыты под большими масками, одежды повторяют старинные костюмы. Во время представлений исполняются синтоистские песнопения *норито,* перелагающие отдельные мотивы мифа.

В окрестностях Такатихо и особенно около Великого храма Небесного Грота немало мест, связанных с поклонением тем или иным синтоистским божествам. По древним поверьям японцев именно здесь «встречаются» восемь сот мириад синтоистских Богов. Осенью, после сбора урожая божества «посещают» каждый дом. Для «встречи» Богов в знак приветствия им в домах ночью утраивают представления кагура, в которых участвуют и стар и мал, и мужчины и женщины. Особой известностью пользуются представления кагура и в храме Такатихо- дзиндзя.

В дневные часы, когда мы посетили этот храм, двор его был пустынен, в углу стояла сделанная из трех крепких палок тренога, на которой был положен камень, на нем этим вечером будет зажжен огонь. Как нам объяснили, в ноябре — декабре, каждый вечер в храме Такатихо-дзиндзя, начиная с восьми часов, даются представления кагура.

Древние мифы, записанные в «Кодзики», повествуют о том, что у Богини Солнца было много потомков. Своего «правнука» Ниниги-но микото Аматэрасу отправила управлять Землей. В качестве талисмана Ниниги-но микото получил от нее меч, зеркало и резную яшму — магатаму. Потомок Сусаноо — Окунинуси-но микото, «правивший» в стране Идзумо, признал его верховенство и подчинился ему. Ниниги-но микото «спустился» на Землю на гору Такатихо; именно на этом месте воздвигнут храм Такатихо-дзиндзя. Потомком Ниниги-но микото и был «земной» император Дзимму, совершивший свой знаменитый поход из страны Хюга на Кюсю в страну Ямато на Хонсю.

…Уезжали мы на маленьком местном поезде с деревянными сидениями. Небольшой вагон был заполнен веселыми группами школьников, мамами с детьми, людьми, возвращавшимися домой. Сидевшая рядом с нами пожилая японка с нескрываемым любопытством поглядывала на нас. На ее молчаливый вопрос Като-сэнсэй, лукаво посмотрев в нашу сторону, сказал: «Это ученые из Советского Союза. Они изучают «Кодзики»!». Большей похвалы трудно было себе представить. Женщина ласково, понимающе улыбнулась нам. Конечно, мы прекрасно понимали, что наш «вклад» в изучение «Кодзики» был весьма скромен, но все же у нас было основание для внутренней гордости — ведь впервые советские этнографы поклонились священной земле страны Хюга.

Вокруг поднимались горные пики. Туман плыл над густым лесом, скрывая из виду вершину Такатихо — Японский Олимп.

Древний курган Цукурияма

В один из выходных дней (23 марта 1982 г.) на нашей выставке «Кочевые народы Евразии. Степной Шелковый путь», экспонировавшейся в г. Окаяма, мы отправились на экскурсию по окрестностям этого старинного японского города.

Префектура Окаяма — древняя земля Киби — богата историческими памятниками, она воспета в древних мифах и легендах. Немало открыто здесь неолитических стоянок периода *дземон* и *яёй*. В эпоху курганов (*кофун)* местная знать создавала здесь грандиозные усыпальницы.

Покинув небольшое селение, проходим у подножья высокого холма, на западном склоне которого буддийское кладбище, убранное цветами к недавно прошедшему весеннему дню поминовения по буддийскому календарю — празднику О-хиган.

Среди полей, уже подготовленных к скорой весенней посадке риса, среди полей, широко раскинувшихся на равнине, вьется узкая асфальтированная дорога. По обе стороны вдоль нее тянутся выложенные камнем или бетонными плитками каналы, несущие воду для орошения. Вдали то там, то здесь за узорчатыми кирпичными заборами (у каждого хозяина свой узор кладки кирпичей) богатые крестьянские усадьбы. Дома под черепичными крышами стоят на каменных цоколях. Около жилищ маленькие традиционные садики, украшенные каменными буддийскими скульптурами. Около многих домов — машины. По краю полей трепещут на ветру разноцветные флажки. До посадки риса было еще далеко, но работа в огородах шла уже вовсю. По равнине, насколько мог охватить взгляд, возвышались зеленые холмы; а может, это были и древние курганы-усыпальницы.

На востоке на горизонте как гора поднялся курган Цукурияма (V в. н. э.) — один из четырех самых крупных курганов Японии — цель нашего путешествия. Сегодня его высота достигает 25 м, длина — 350 м, ширина — 238 м. Курган имеет кругло-квадратную форму. У восточного подножья кургана раскинулось селение, главная улица которого как бы вторит его силуэту.

Запомнилось странное ощущение, охватившее нас, когда мы вошли в это селение. Еще минуту назад мы шли по дороге, освещенной лучами вечернего солнца, и вдруг время ускорило свой бег и мы погрузились в глубокие сумерки. Не сразу осознали мы, что произошло. И лишь

потом поняли, что все селение уже было закрыто тенью этого огромного кургана. В вечерних, мгновенно наступивших сумерках тихими и безлюдными показались улочки, а отдельные огоньки, загоревшиеся в домах, придавали им вид театральных декораций, сказочного заколдованного царства.

Весь курган порос густым лесом, молодым бамбуком. Лес хотя и был невысок, но казался густым и непроходимым. По узкой тропинке мы поднялись на вершину квадратной (северной) части кургана. Здесь установлен небольшой синтоистский храмик. С вершины кургана открылся прекрасный вид на поля, селения, на древнюю землю Киби. С западной стороны кургана сохранились остатки рва, который некогда был заполнен водой…

Важнейший этап в этнической истории древних японцев приходится на первую половину первого тысячелетия нашей эры. Именно в этот период в результате бурного социально-экономического подъема, интенсивности этнических процессов, завершается формирование древнеяпонского этноса. Общество страны Ямато (III — начало VI вв.) стояло на пороге складывания государственности. О далеко зашедшем процессе социальной, классовой дифференциации свидетельствуют и данные мифологии, и археологические, и письменные источники. В районе Кинаи, как и несколькими веками раньше на Северном Кюсю, появляются курганы-захоронения (*кофун*) царей, правителей, военачальников. Но если курганы на Северном Кюсю были небольшими, то некоторые курганы страны Ямато по своим размерам могут соперничать с древнеегипетскими пирамидами. Однако, если в геометризме египетских пирамид — противопоставление природе, победа над ней, то в древних курганах Ямато чувствуется стремление к гармонии с природой, слияние с ней. Окруженные искусственными водоемами, многие усыпальницы кажутся естественными зелеными холмами.

На постройку курганов сгонялись тысячи людей — рабов и подневольных, на их создания затрачивались огромные средства. Японским археологам известно более 10 тысяч курганов, которые датируются в основном III–VII вв. н. э. Ученые отмечают большое разнообразие в формах курганов — насчитывается по крайней мере 12 основных типов. В более ранних курганах саркофаг устанавливался в форме лодки, в более поздних — в форме дома. Первая форма, возможно, восходит к быту вождей Северного Кюсю в период завоеваний и жизненно важных сношений с материком. Вторая форма отражает быт земледельческой аристократии Кинаи (Центральный Хонсю). Многие из курганов до сих пор не раскопаны.

Огромными как бы заснувшими великанами-исполинами стоят они сегодня, иногда среди рисовых полей, на окраине селений, соседствуя и соперничая с холмами и горами. Другие оказались в черте больших городов, где к их подножию подступили многоэтажные дома и постройки. Мимо них мчатся, пытаясь обогнать время серебристые скоростные поезда, автомобили причудливой формы. Но даже стремительный XX век, кажется, не может обогнать вечное время курганов.

Более пяти тысяч курганов сохранилось и в префектуре Нара. Неподалеку от г. Нара расположен курган Конабэкофун, длина которого достигает 200 м. Курган кругло-квадратной формы окружен огромным рвом, до сих пор заполненным водой. Однако самым грандиозным курганом является курган императора Нинтоку (V в. н. э.), сохранившийся в предместьях г. Осака. Окруженный тремя рвами с водой, поросший лесом, он — главная достопримечательность этого района.

В квадратно-круглой форме курганов страны Ямато, по мнению некоторых исследователей, можно проследить влияние древнекитайской культуры: наличие квадратной пристройки к круглому кургану напоминает сооружавшиеся в Китае площадки-алтари при могильных насыпях. Однако в Японии курганы иногда принимают форму 8-образных двойных насыпей, так как захоронения производились и под круглой, и под квадратной насыпью. Интересной представляется мысль С. А. Арутюнова о том, что курганы Ямато восходят к круглым курганам Северного Кюсю. Известно много примеров, когда погребальные камеры курганов складывались из монолитных каменных глыб. Можно предположить, что в основе идеи сооруже-

ния курганов Ямато лежат те же самые обряды и верования, которые бытовали на Северном Кюсю в то время, когда там процветала культура бронзовых мечей. Традиции дольменной культуры прослеживаются в устройстве грандиозной усыпальницы, известной под именем Исибутай («Каменная стена»), в которой, как полагают, был захоронен в 626 г. один из представителей древнейшего аристократического рода Сога — Сога Умако. Гробница Исибутай, расположенная неподалеку от древней японской столицы Асука (префектура Нара), сложена из гигантских камней. Например, каждая из двух глыб, составляющих крышу гробницы — весит более 100 тонн. Сегодня усыпальница Сога Умако входит в состав Национального исторического парка Асука.

В марте — апреле 1972 г. также в префектуре Нара, неподалеку от современного селения Асука был раскопан курган Такамацу (VII — начало VIII вв.). Покрытый лесом круглый (диаметр — 18 м) невысокий (высота — 5 м) курган казался зеленым холмом. Его раскопки превзошли все ожидания и стали научной, культурной и общественной сенсацией. На стенах погребальной комнаты были обнаружены росписи: среди них — изображения группы женщин и мужчин в роскошных парадных одеяниях. Как и в настенной живописи древнекорейского государства Когурё, важное место в росписях Такамацу занимают изображения четырех священных духов-хранителей сторон света. На северной стене — символ Севера — черепаха, обвитая змеей; на западной — символ Запада — белый тигр, над ним изображение Луны; на восточной стене — символ Востока — голубой дракон, над ним диск Солнца. На южной стене, очевидно, было изображение красной птицы, символа Юга. На потолке — звездное Небо, в центре — изображение созвездия Большой Медведицы и важнейших созвездий четырех направлений. Открытие гробницы Такамацу не только продемонстрировало богатство и разнообразие культуры эпохи курганов, но и стало еще одним свидетельством древних контактов и взаимосвязей страны Ямато с корейскими государствами Когурё, Пэкче и Силла. Около гробницы Такамацу создан археологический музей.

Своеобразным символом достижений культуры эпохи Ямато являются скульптуры *ханива* (досл. «глиняный круг»), которыми наряду с глиняными цилиндрами, украшались вершины и подножья квадратно-круглых курганов. Имевшие, очевидно, магическую функцию — охранять от злых духов усыпальницы царей и знати, скульптуры ханива, как указывают письменные источники, были также «заменой» человеческих жертвоприношений при погребении правителей. Высказывается мнение и о том, что установление ханива на вершинах холмов было связано с культом гор.

Ханива — удивительный историко-этнографический источник для познания культуры древних японцев эпохи Ямато. В наши дни ханива украшают экспозиции многих музеев страны. Первоначально ханива представляли собой полые внутри глиняные цилиндры (IV в.), назначение которых заключалось в том, чтобы отделять одно погребение от другого. Начиная с V в. появляются предметные ханива: изображения щитов, колчанов, головные уборы (все это — знаки достоинства), а также домов, лодок. В частности, изображения домов и лодок, обычно устанавливали на вершине кургана. Многие ханива-жилища свидетельствуют о том, что к этому времени у древних японцев широко бытовали наземные дома. Ханива, найденные в различных районах, дают представления по крайней мере о десяти типах архитектурных сооружений, одноэтажных и двухэтажных, с различными видами покрытий и фундаментов. Орнаменты на ханива-щитах, состоящие из прямых и дугообразных линий, напоминают узоры на других бытовых предметах эпохи Кофун. В VI в. появляются скульптуры, изображающие людей. Воины в полном боевом облачении — в пластинчатых латах, боевые кони в полной сбруе, танцоры и певцы, жрецы, запечатленные в момент совершения обряда, женщины в сложных головных уборах, крестьяне с мотыгой на плече и с серпом на поясе. Встречаются фигурки домашних и диких животных. Наивный, последовательный реализм ханива, присущее этим скульптурам радостное, оптимистическое настроение, достигаются скупыми изобразительными средствами. Вот перед нами скульптура, изображающая женщину. У нее на го-

лове сосуд, возможно, с водой. За спиной засыпающий ребенок. С губ чуть приоткрытого рта кажется вот-вот польется песня. С неподдельной искренностью и мягким юмором народные мастера ханива умели передавать различные настроения своих персонажей. В основном, это состояние радости, умиротворенности, чувство спокойной сосредоточенности. Не случайно одна из скульптур получила название «Улыбающийся мужчина». Плоское лицо с чуть вздернутым носом, прямые палочки бровей, большой улыбающийся рот и смеющиеся глаза. Да, человек улыбается, как бы мы сказали — во весь рот, и ничего, что на голове у него чиновничья шляпа, а на плече — щит. Лукавой улыбкой освещено и лицо крестьянина. Его устремленные прямо на зрителя глаза и прижатые к груди как бы в едином порыве руки невольно заставляют прислушаться: не сорвется ли с его губ веселая шутка. Ханива подтверждают не только богатство и высокий уровень развития ремесел в Ямато, но и свидетельствуют о сложной, интенсивной духовной жизни древних японцев. Созданные для того, чтобы сопровождать умерших в потустороннем мире, чтобы «защищать» их, ханива, как и ханьские статуэтки и живопись древнекогурёских гробниц, победили смерть и стали для потомков символом непрерывности жизни, торжества светлого начала.

Ханива заняли свое место и в современной светской жизни японцев. Японские археологи восстановили секрет создания древних скульптур. В природно-историческом парке-заповеднике в г. Миядзаки (о. Кюсю) в ноябре 1980 г. мы посетили Музей ханива. Это был музей под открытым небом. Копии ханива сегодня нередко украшают сады и бульвары больших городов, став непременной деталью современного японского садово-паркового искусства.

Откровения сада Рёандзи

Да, японский сад — это особая сфера японской культуры: традиционной и современной, аристократической и народной, религиозной и светской, постигая которую или, правильнее сказать, приобщаясь к которой, только и возможно познать самые глубинные ее истоки.

Помню одно из сильных впечатлений первых часов пребывания в Японии во время поездки 1968 г.: рукотворный сад с водопадами, карликовыми соснами, каменными фонарями, мхами, зелеными побегами бамбука — за огромными окнами праздничного холла. Сад, устроенный под глухой стеной на одном из бетонных выступов многоэтажного отеля в Токио, был творением современного дизайнера, художника, включившего картину родной природы в архитектуру большого города. Такие сады позднее встречались нам часто. Но мастерство их создания — это лишь самый верхний слой древнего многовекового искусства.

Сады Киото, Окаямы, Инуямы, Никко, парки Нары, Камакуры и других японских городов, оставляли неизгладимое впечатление, их посещение всегда было частью культурной программы. О них не принято было писать в научных отчетах о поездках, но именно знакомство с японскими садами давало то понимание красоты страны и культуры народа, которое оставалось в душе. Вот почему мне хотелось бы рассказать о японских садах, о некоторых личных впечатлениях от встречи с ними.

Среди достижений японской культуры, без которых сегодня невозможно представить сокровищницу народов мира — несомненно особое место принадлежит японскому саду. В XX в. понятие «японский сад» стало своеобразным именем собственным, именем, обозначающим всю многовековую историю искусства сада в Японии, более того, это понятие включает признаки, которые отличают этот сад от садов другого типа.

Думается, наиболее древние истоки японского сада лежат в синтоизме, в древних верованиях японцев, связанных с обожествлением окружающей природы, с наделением всего многообразия мира духовностью, с поклонением Небу, Солнцу, звездам, горам, камням, деревьям, цветам и кустам. Считается, что впервые сады появились в Японии еще в VII в.; согласно письменным источникам первые мастера сада прибыли в Японию из древнекорейского государства Пэкче; уже тогда в усадьбах знати стали устраивать сады с водоемами и островками.

Однако только в период Хэйан (X–XII вв.) развивается первый тип классического японского сада — *сима* («остров»). Основным компонентом этого сада было искусственное озеро с островом посередине. Сад сима возник под влиянием буддизма, и, прежде всего, его направления амидаизма. Согласно буддизму рай находится на Западе. Владыкой Западного рая почитался Будда Амида. Считалось, что райская земля расположена на острове посреди безбрежного моря. В эпоху Хэйан идеи амидаизма получают широкое распространение среди аристократии. Сад сима как бы создавал на Земле картины Западного рая. В его композицию входили озеро, островок (иногда два островка), которые символизировали черепаху и журавля (в китайской, корейской и японской мифологии символы долголетия). С берега на остров были перекинуты небольшие горбатые мостики. Один мостик обычно располагался на севере, а другой на юге. В таком саду обязательно устраивался искусственно сделанный холм, который символизировал буддийскую гору Сумеру. Сады этого типа иногда называют *цукияма.* Такой сад можно было созерцать, сидя на галереях жилого дома. По нему можно было и прогуливаться. По озерку иногда плавали раскрашенные лодочки. Сады эти были невелики по размерам, но присутствие в них таких элементов как озеро, остров, мостики, холмы, в сочетании с цветами, деревьями, создавали огромное множество ракурсов, поворотов, смену зрительных впечатлений. На небольшой площади создавалась зримая картина огромного мира.

В хэйанскую эпоху существовали и другие виды садов, в которых основными компонентами были цветы или деревья. Традиция сада сима продолжала жить в японском искусстве и в последующие века. Влияние этого сада мы смогли увидеть на примере сада в замке Нидзё в Киото, сада Коракуэн в г. Окаяма. Сад Коракуэн, созданный в конце XVI в. во владениях феодала Икэда Цунатама, разбит на острове, лежащем напротив, как бы у подножья холма, на котором возвышается замок рода Икэда.

В период Камакура (XII–XIII вв.) и Муромати (XIV–XVI вв.) сад — непременная часть храмового комплекса. В его композиции стала усиливаться философская направленность, созерцание сада становится частью обряда.

В XIV–XVI вв. на искусство сада огромное влияние оказывают эстетические каноны дзэн-буддизма. Сады становятся меньше, они все больше предназначаются не для прогулок, а для созерцания из храмов или с его галерей. Главными становятся вечнозеленые кустарники, которым придают заданную форму, близкую к форме камня. В таких садах царствуют кустарники, отдельно стоящие камни, мхи, хвойные породы деревьев. В этот период создателями садов становятся дзэн-буддийские монахи. Авторы стремились передать через сад идеи бесконечности природы, времени, пространства. Сады были для них средством воплощения бесконечной идеи Будды. В то же время философские сады были связаны с космогоническими представлениями древнекитайской философии об инь-ян, согласно которым горы, скалы, камень — символы светлого мужского начала; вода, песок, галька — символы темного, женского.

В самом конце марта 1982 г. наши японские друзья пригласили нас в один из таких садов в префектуре Окаяма. Это был сад в дзэн-буддийском монастыре Райкюдзи, основанном еще в XIV в. Согласно преданию, создателем сада был выдающийся мастер Кобори Энсю (1579–1647), поэтому сад называется Кобори Энсю тэйэн. Саду около 400 лет, он был создан в самом начале XVII в. Созерцают этот чудесный сад с галереи храма. На горизонте в туманной дымке поднималась горная вершина, силуэт которой как бы повторялся и множился в камнях сада. Гора была главным фоном сада. Дзэн-буддийский монах любезно рассказал нам об основных деталях сада: высокий камень символизирует остров журавля, лежащий — символ острова черепахи, вокруг этих островов — «обитателей бессмертных» бушующее море, волны которого переданы бегущими лентами серой гальки. Темнозеленые кусты азалии и отдельные камни-валуны подчеркивают, обрамляют эту картину, изображающую Вселенную. Но самое главное заключалось в том, что созерцание этого сада, казалось бы призванного подавить мощью и беспредельностью Космоса, созерцание этих камней, кустов, очень близкой (хотя, на самом деле — далекой) вершины горы, с ее красивым силуэтом, напоминающим очерта-

ния Фудзи, создавало ощущение тепла, умиротворенности, сокровенной радости. Именно поэтому, наверное, здесь всегда бывают люди, они приходят семьями, с детьми, поклоняются святыням храма, любуются садом.

В Киото сады бамбука и сады мха поражают неисчислимым множеством оттенков зеленого цвета. Наиболее известный сад мха был создан в 1339 г. мастером Мусо Кокуси (1276–1367). В храме Сайходзи мастер разбил сад, главным украшением которого стали более пятидесяти видов мха, до сих пор поражающих зрителей переходом оттенков от золотисто-зеленого к черному.

В пейзажных садах — водоемы, камни, деревья становятся продолжением архитектуры храмов, как, например, в саду храма Серебряного Павильона (*Гинкакудзи),* саду, созданном великим мастером Соами (умер в 1525 г.).

Вершиной философских садов становятся сады камней. Создатели таких садов приближаются к пейзажной монохромной живописи тушью. Сады создавались по тем же канонам, что и каллиграфия, живопись, поэзия. Одним из самых удивительных и знаменитых садов камней является сад Рёандзи в дзэн-буддийском монастыре Дайансан в Киото. Храм Дайансан расположен у подножья горы Кинугаса, эта местность известна своими пейзажами начиная с X в.

Считается, что создателем сада Рёандзи был знаменитый мастер Соами. Сад представляет собой небольшую по размерам прямоугольную площадку (с востока на запад — 30 м, с юга на север— 10 м), засыпанную белым гравием. На площадке расположено 15 камней, они организованы в пять групп. Вокруг каждой группы, как обрамление, посажен зеленый мох. Гравий «расчесан» граблями на тонкие бороздки, которые могут ассоциироваться с мягкой рябью воды. С трех сторон сад огорожен невысоким глинобитным забором. Сад является частью храмового здания, поэтому подойти к нему можно только войдя в храм, а созерцать его можно только сидя на веранде храма. Что же представляют собой камни в саду? Одни считают, что это пять великих горных вершин, поднимающихся к Небу сквозь облака, другие — думают, что это пять островов в безбрежном океане, кому-то кажется, что это тигрица со своими детенышами переплывает бурное море. Видимо, ассоциативный ряд бесконечен. Но в этом саду есть немало и других загадок. Одна из них заключается в том, что с какой бы части веранды зритель ни смотрел на сад, он всегда будет видеть только 14 камней, каждый раз какой-нибудь камень (каждый раз — другой) будет исчезать из поля зрения. Может быть, таким образом дзэн-буддийский монах Соами старался показать людям безмерность мира, мощь Космоса, величие Будды, давая понять, что в огромном мире немало сокровенного, непостижимого. Другая загадка сада заключается в той гипнотической силе, которой он обладает. Созерцание камней дает возможность сосредоточиться, обрести спокойное состояние духа и углубиться внутрь себя. Ведь этот сад был создан мастером для медитаций монахов. Но самое главное, что этот сад воздействует и на современного человека. В очертаниях камней, в их освещенности, в проступающих на них силуэтах и ликах, в бесконечности ассоциаций, которые рождают эти камни в разное время года, при разном освещении дня, каждый зритель находит свое. Сокровенное, и самое для него важное. Трижды: поздней осенью, зимой и ранней весной, в разные годы посчастливилось и нам посетить этот удивительный Сад, созерцать его камни, и чудилось, что сад приобщил и нас к своим великим тайнам, утверждая единство высокого духовного начала в культуре разных народов, великую неразрывность поколений, приветствуя многообразие и многокрасочность жизни…

Загадка сада Рёандзи, как и загадка улыбки Джоконды великого Леонардо да Винчи — непостижимы своей вечной таинственностью и красотой. И два эти великих творения принадлежат всему человечеству.

На развитие японского сада огромное влияние оказала чайная церемония. Устройство сада и реконструкция чайного домика были связаны с эстетической категорией *саби,* обозначающей гармоническое слияние изысканного и простого, спокойного и печального. Понятие саби — выражение скрытой красоты, лаконизма, приглушенности красок противопостав-

лялось понятию *цуя,* обозначающему поверхностную красоту, внешний блеск. Утверждение принципа саби в проведении чайной церемонии, в создании сада, чайного домика связано с именами мастеров Мурата Дзюко (середина XV в.) и Сэн-но Рикю (1521–1591 гг.).

По маленькому саду (*тянива*, *родзи),* прилегающему к павильону, где проводится чайная церемония, ведет дорожка из камней, в саду устанавливаются каменные фонари, лежат камни, поросшие мхом. Особое значение в таком саду имеют каменные сосуды с чистой водой (*цукубаи*). На таком сосуде-колодце лежит маленький ковшик из бамбука с длинной ручкой. Каждый посетитель обязан омыть руки, лицо, прополоскать рот. Затем, специальным движением, поднимая ковшик с водой, омыть после себя ручку ковшика. В наши дни цукубаи — непременная деталь любого храма; перед входом в храм, на его территорию, необходимо совершить этот милый обряд омовения. В тянива обычно высаживают сосны, кипарисы, бамбук, вечнозеленые кустарники, которые должны создавать особое настроение сосредоточенности и отрешенности.

От весеннего мелкого теплого дождя над Киото плыл легкий туман. Он придавал всем силуэтам великого города особую мягкость очертаний, превращая их в непременные детали старинных свитков. Именно в такой день предстал перед нашим взором один из шедевров мастера садов Кобори Энсю, творившего в начале XVII в. Это был сад камней в дзэн-буддийском храме Нандзэндзи, который обычно называют «Садом прыгающего тигра». Созерцать сад можно с галерей, соединяющих два здания храма. Террасы окаймляют сад с восточной и северной сторон. Если любоваться садом с северной веранды, то самый большой камень композиции будет находиться в левом углу, за ним следуют шесть камней поменьше. Все камни окружены мхом, цветущим кустарником, невысокими японскими соснами. Между композицией из семи камней и зрителем — поле, покрытое безупречно белым гравием. Его волнообразные узоры усиливают эстетическое и эмоциональное воздействие сада. Образ тигра, символически присутствующий в композиции Кобори Энсю, как бы вторит золотым росписям на ширмах, хранящихся в храме. Сюжеты росписей на ширмах, выполненных художником Кано Танэ, также посвящены тигру. Причем самой знаменитой росписью является картина «Тигр, пьющий воду».

Начиная с XV–XVI вв. многие дзэн-буддийские храмы становятся настоящими сокровищницами, музеями искусства сада, в которых соседствовали рядом сады разных эпох и стилей. Например, в храме Тэндзиан (недалеко от храма Нандзэндзи) около главного здания расположены — сад камней (на восточной стороне), созданный в XV–XVI вв., и ландшафтный (на южной стороне), воссоздающий образ садов XIV в. Особенность ландшафтного сада — два полуострова. Длинный полуостров, идущий от храма, и другой, меньший по размерам, идущий с противоположного берега, соединяясь друг с другом, создают два пруда — восточный и западный. Дно восточного пруда имеет небольшой наклон, благодаря чему создается небольшой водопад. Журчание воды придает этому саду особую привлекательность…

В XVI–XVIII вв. сады создаются в загородных виллах знати. Постепенно сад становится непременным компонентом традиционного жилого дома японцев. Как известно, традиционный японский сад оказал огромное влияние на развитие современного дизайна и садово-паркового искусства как самих японцев, так и других народов мира.

Любование сакурой

В 80-х годах коллектив Отдела этнографии народов зарубежной Азии, Австралии и Океании Института этнографии АН СССР работал над большой темой, посвященной календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла народов Восточной Азии — китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев. Вот почему во время научных командировок в Японию, в 1980–1981, 1982, 1988 годах сбор материала о праздниках японцев был основной и очень приятной задачей.

Среди весенних праздников японцев наибольшей любовью и популярностью пользуется праздник любования сакурой (*о-ханами*). Сакура — особый вид японской вишни — зацветает ранней весной. Белые, розовые, розовато-белые, махровые цветы появляются раньше листьев. Поэтому само цветущее дерево сакура напоминает белоснежное облако. Цветение сакуры кратковременно: стоит подуть сильному ветру и пойти дождю, как нежные лепестки опадают. Согласно буддийским представлениям, цветущая сакура напоминает людям о мимолетной жизни, в поэзии она ассоциируется также с ушедшей любовью, с далекой юностью. В период средневековья любование сакурой было непременной частью жизни феодалов. И в наши дни сады при замках в городах Химэдзи, Окаяма, Инуяма, Осака и других славятся своими собраниями сакуры. Сегодня любоваться ими приходят все горожане, многочисленные туристы. Деревья сакуры высаживались в призамковых парках, в буддийских и синтоистских храмах.

Уже с древности известно несколько десятков различных видов сакуры. Особым почетом пользуются старые деревья сакуры, которым даже даны личные имена. Например, 200-летние деревья сакуры цветут в Никко, около храма Рицуин (основан в VII в.). Их цветы имеют своеобразный золотистый оттенок. Это особый, редкий вид сакуры — *конгосакура.*

Со временем любование сакурой стало очень популярным. О-ханами — всеобщий праздник японского народа, хотя он и не имеет точной даты в календаре. Вслед за Весной он движется по Японии с юга на север. В наши дни с приближением времени цветения сакуры ежедневно по телевидению и в газетах сообщается подробный календарь: в какие дни, в какой префектуре, в каком городе, в каком храме зацветет сакура.

Сакурой любуются повсюду. По традиции считается, что самая красивая сакура цветет в древних столицах Японии — в городах Нара, Киото, Камакура. С этим трудно не согласиться. Хотя впрочем нам кажется, что сакура прекрасна во всех уголках Японии. В Наре и в Камакуре в середине 4-го месяца проводятся красочные представления, посвященные цветущей сакуре. По улицам городов проходят шествия нарядно одетых девушек, молодых женщин и детей, которые несут ветки сакуры. Нам запомнились праздники любования сакурой в Окаяме и Инуяме.

В Киото в период любования сакурой во многих храмах проходят праздники сакуры *(сакура-мацури, сакура-кай),* причем во многих из них выступают танцовщицы, проходят праздничные шествия в костюмах предшествующих эпох. Незабываемое зрелище — цветущая сакура в Киото: в храме Дайгодзи, где в последние годы жизни любил встречать праздник о-ханами Тоётоми Хидэёси (XVI в.); в садах синтоистского храма Хэйан-дзиндзя, созданного в эпоху Мэйдзи; на аллее «Дорога философа».

Цветение сакуры совпадает в традиционном сельскохозяйственном календаре японцев с началом вспашки земли на рисовых полях, с подготовкой грядок для проросших зерен. Как свидетельствуют письменные источники и наши личные наблюдения весной 1982 г. и 1988 г. в разных районах Японии, центральной частью праздничного обычая о-ханами является посещение мест, где расположены деревья цветущей сакуры (парк, открытые лужайки, сады). Причем любоваться сакурой обязательно отправляются большой компанией: либо члены семьи всех поколений, и обязательно с детьми, либо друзья и сослуживцы. Кульминация веселой весенней прогулки — маленький пикник, который устраивается под деревьями цветущей сакуры. Причем сами пикники могут проводиться и днем и вечером. Если празднество приходится на вечер, то место пикника освещается разноцветными фонариками — преобладают красный и белый цвета. В садах при гостиницах места, где проходят праздничные угощения, также огораживаются красно-белыми полотнищами, освещаются разноцветными фонариками. Время цветения сакуры— ранняя весна; земля еще холодная, а в некоторых местах покрыта прошлогодней засохшей травой. Однако празднующие, как мы наблюдали в парке Коракуэн в г. Окаяма, обязательно расстилают на земле, на газонах парков небольшие пледы, коврики, одеяла, циновки и, расположившись совсем по-домашнему, устраивают

маленькое пиршество. Рядом играют дети. Этот весенний праздник под цветущей сакурой обязательно должен проходить весело.

Среди угощений праздника о-ханами наиболее любимыми являются рисовые колобки *онигири,* которые упоминаются уже в источниках XIII в.

Представляется, что у этого праздника, сегодня воспринимающегося как высоко эстетизированное явление японской культуры, воспетого многими поколениями японских поэтов и художников, получившего даже буддийскую трактовку, есть и древняя земледельческая основа. Цветение сакуры было некогда важной приметой исчисления времени, указывавшей японскому земледельцу на начало работ на рисовых полях. Возможно, что цветение сакуры наложилось на какие-то более древние природные явления-приметы, столь необходимые земледельцу. На связь с древними аграрными культами указывают следующие моменты: сидение на весенней земле, пиршества на земле, участие значительного числа людей, присутствие детей, стремление провести праздник радостно.

Но каков бы ни был генезис этого чудесного праздника, он уже давно, в течение многих столетий является не только важнейшей составной частью культуры японского народа, но и ярким событием жизни каждого человека. Любование цветущей сакурой, воспоминание о празднике, и снова радость от его прихода, от возвращения Весны. Нам вспоминается мимолетная встреча в одном из самых знаменитых садов г. Инуямы — в дни цветения сакуры, в апреле 1988 г. — с пожилой японкой. В старинной прическе, в прекрасном кимоно, она медленно проходила по аллеям старинного сада. Ее задумчивое лицо и приветливая улыбка говорили о том, как много значит для нее новая встреча с Весной, с цветущей сакурой, которая своими белыми цветами встречала ее, когда она была девочкой, когда она приходила сюда в торжественном костюме невесты, когда в жизни были невзгоды и утраты, когда в ее высокой прическе появились первые серебряные нити. И каждый раз цветущая сакура для нее была и воспоминанием и надеждой.

И тогда подумалось: цветение сакуры мимолетно, но оно повторяется из века в век, из года в год, и своей хрупкостью и нежностью знаменует и утверждает постоянство, неразрывную связь времен и поколений. В любовании цветущей сакурой — глубокая, сокровенная личная сопричастность к многовековой культуре всего народа, к родной природе, к судьбам страны.

КОРЕЙЦЫ РОССИИ

Появление первых корейских переселенцев на российском Дальнем Востоке, в Южно-Уссурийском крае относится к началу 60-х годов XIX в. Стремлению корейцев закрепиться на этой территории в первую очередь способствовало появление и укрепление здесь российских военных постов после заключения между Россией и Китаем Пекинского трактата 1860 г. Согласно этому документу, к России отошло Приморье, а по нижнему течению р. Туманган прошла граница между Россией и Кореей, которая в то время еще была «закрытой страной».

Одними из первых были 13–14 (или 20) корейских семей, которые тайно бежали из Кореи и поселились на р. Тизинхэ. Об этом докладывал поручик Рязанов (Резанов) — начальник Новгородского поста — военному губернатору Приморской области контр-адмиралу П. С. Казакевичу в рапорте от 30 ноября 1863 г. Второе подробное официальное сообщение поручика Рязанова о корейских семьях, обосновавшихся на р. Тизинхэ, датируется 21 сентября 1864 г. Именно эту дату корейская общественность Приамурского края признала в 1914 г. основной для проведения празднования 50-летия переселения корейцев в Российскую империю.

Главные особенности корейского переселения в Россию состояли в том, что это была, во-первых, в основном крестьянская, во-вторых — семейная миграция.

Мощным толчком для эмиграции корейцев в Россию стали события, связанные сначала с установлением протектората Японии над Кореей (1905 г.), а затем с установлением в Корее японского колониального господства (1910 г.), которое продолжалось до 1945 г. Частично миграция корейцев продолжалась и в годы гражданской войны, и в период борьбы за установление советской власти на Дальнем Востоке. Все эти десятилетия в Россию переселялись в основном выходцы из северных провинций Кореи, хотя значительной была группа иммигрантов из центральных и южных районов страны.

После победы Октябрьской революции 1917 г. история корейцев Советской России неотрывна от ее судеб — успехов и трагических событий. Корейцы вписали немало героических страниц в борьбу за власть советов на Дальнем Востоке (1918–1922). После окончания гражданской войны корейцы включились в строительство социалистического общества. Согласно данным переписи 1926 г., на советском Дальнем Востоке проживали 168 009 корейцев. По данным Всесоюзной переписи населения 1937 г., в СССР насчитывалось 168 259 корейцев, причем большая их часть обосновалась в пределах РСФСР — 167 220 человек. Наиболее компактное корейское земледельческое население проживало в Южно-Уссурийском крае — в долине р. Уссури и на ее правых притоках, что позволило известным российским ученым В. К. Арсеньеву и Е. И. Титову в конце 1920-х годов заметить: многолетняя земледельческая деятельность корейцев «привела к окореиванию Южно-Уссурийского края». На Дальнем Востоке в районах компактного расселения корейцев создавались школы, библиотеки, клубы.

В 1937 г. корейцы были подвергнуты необоснованным репрессиям и насильственно переселены с Дальнего Востока на территорию республик Средней Азии и Казахстана. Официальным поводом для депортации послужило обвинение всего народа в шпионаже в пользу империалистической Японии. Это обвинение было тем более чудовищно, что Корея в тот период являлась колонией Японии (1910–1945 гг.), а корейский народ видел в японцах своих поработителей. Более того, среди советских корейцев в то время имелось немало участников национально-освободительной борьбы, эмигрировавших в Россию и СССР; огромное число корейцев активно боролись против японской интервенции на Дальнем Востоке. Так, корейский народ в период культа личности Сталина одним из первых был подвергнут необоснованным репрессиям и насильственной депортации.

Трагические события 1937 г. прошли через судьбы и жизни сотен тысяч советских корейцев, нанесли значительный урон развитию их национальной культуры. После 1937 г. были закрыты многие газеты и журналы, прекратил существование Корейский педагогический институт, в результате чего со временем начался процесс утраты родного языка.

Основная масса корейцев была переселена на территорию Казахстана (районы г. Кзыл-Орда, побережье Аральского моря, г. Уш-Тюбе) и Узбекистана (долина р. Чирчик Ташкентской обл., низовья Амударьи в Каракалпакской АССР). Оказалась разрушена компактность населения корейцев. Переселение сопровождалось массовыми незаконными арестами. Среди ограничений были запрет на выезд за пределы республик, недопущение к службе в рядах Красной Армии.

В те трудные годы на новых землях корейским переселенцам помогли выстоять такие их традиционные качества, как трудолюбие, упорство, способность противостоять жизненным невзгодам и умение преодолевать их. Наконец, помогло и то удивительное свойство, которое открылось у корейцев, как и у многих других репрессированных народов, которое М. Н. Губогло определил как «этническая мобилизация». Именно эти качества и черты национального характера помогли корейцам создать в невероятно сложных условиях позднее известные всему Советскому Союзу колхозы «Политотдел», «Полярная звезда» и другие (в Узбекистане), «III Интернационал», «Авангард» и другие (в Казахстане), выводить новые сорта риса. Корейской интеллигенции ценой огромных усилий удалось сохранить Корейский национальный театр (ныне работает в Алма-Ате) и газету на корейском языке (сегодня выходит под названием «Корё ильбо» в Алма-Ате).

Выстоять корейцам, несомненно, помогли также поддержка и человеческое участие тех народов, в соседстве с которыми они были поселены. Вместе с другими народами Советского Союза корейцы внесли свой вклад в социалистическое строительство в довоенные годы, в дело победы СССР в Великой Отечественной войне. Во время войны корейцы сражались на фронте, многие были мобилизованы в трудовую армию, работали на шахтах Караганды, Ангрена, Воркуты, на лесоразработках Коми. В довоенные, военные и первые послевоенные годы преобладающая часть корейцев проживала в республиках Средней Азии и в Казахстане.

С середины 1950-х годов (с начала хрущевской «оттепели») корейцам разрешили вернуться на Дальний Восток и в Приморский край, однако основная масса корейцев осталась в республиках Средней Азии и Казахстана. В 1960–1970-е годы началась миграция корейцев на Северный Кавказ, в Ростовскую обл., в Краснодарский край (главным образом это было сельское население, занимавшееся огородничеством и рисосеянием). С конца 1980-х годов и особенно в настоящее время идет процесс переселения небольших групп корейцев в центральные районы России (например, во Владимирскую, Тверскую, Новгородскую и Волгоградскую области).

Сложной была история корейцев, проживающих на Сахалине. Здесь корейцы впервые появились в 1870–1880-е годы, они в основном трудились на шахтах Северного Сахалина. После русско-японской войны южная часть Сахалина, как известно, перешла к Японии. В 30-е годы XX в. японцы мобилизовали сюда много корейцев для работы в шахтах и на лесозаготовках. После освобождения Южного Сахалина от японской оккупации в 1945 г. для корейцев этого региона длительное время непросто решался вопрос о гражданстве. В настоящее время корейцы Сахалина являются гражданами России.

Для российских корейцев всегда был характерен высокий уровень этнического самосознания. Хотя, конечно, репрессивные меры в отношении целого народа, насильственное переселение в 1937 г., а также поражение в правах не могли не отразиться на самочувствии народа, его самовосприятии. Это способствовало возникновению чувства неудовлетворенности, представлению о том, что народ в целом и каждый его представитель не смогли в полной мере реализовать свои возможности.

Со второй половины 1980-х годов наблюдается подъем этнического самосознания корейцев. Этому в огромной степени содействовали внутри страны курс на демократизацию,

а во внешней политике установление дипломатических отношений с Республикой Корея. Подъем национального самосознания сопровождался возросшим интересом к родному языку, истории Кореи и истории советских корейцев, народным обычаям, традициям, народным праздникам.

Переломными моментами стали принятие Закона Российской Федерации от 26 апреля 1991 г. «О реабилитации репрессированных народов», а в 1993 г. (1 апреля) принятие специального постановления Верховного Совета Российской Федерации «О реабилитации российских корейцев».

Выражением возросшего этнического самосознания корейцев России и стран СНГ были многочисленные мероприятия, проводившиеся в 1997 г. и связанные с 60-й годовщиной депортации корейцев в 1937 г. с Дальнего Востока.

По данным переписи 1989 г., в бывшем СССР проживали 439 тыс. корейцев. Значительные их группы жили в Узбекистане (184,1 тыс.) и Казахстане (103,3 тыс.).

Статистические данные свидетельствовали об определенной устойчивости проживания корейцев, прежде всего в Узбекистане и Казахстане. Однако эта устойчивость не исключала внутриреспубликанскую и межреспубликанскую миграции, определявшиеся на разных этапах разными причинами.

В наши дни в Российской Федерации, согласно переписи 2002 г., проживают 148 тыс. корейцев. Наиболее компактная их группа живет на Сахалине (около 40 тыс.). Кроме того корейцы живут в Приморском, Хабаровском, Краснодарском и Ставропольском краях, в Ростовской обл., в Кабардино-Балкарии, в Северной Осетии и других регионах Российской Федерации.

Этнокультурная память любого народа, его историко-культурный генофонд — это очень сложное и по структуре, и по содержанию явление. Память народа — это язык и письменные источники, архивы и музеи, а также трудовые традиции, семейные обычаи и обряды, календарные праздники, традиционные жилища, одежда, пища, народные ремесла, религиозные воззрения. Это, наконец, этническое самосознание — доминанта материальной и духовной культуры народа. Несмотря на значительные утраты, творческий потенциал корейской традиционной культуры не только сохранился, но и (в отдельных аспектах) успешно развивается, вбирая в себя черты культуры русского и других соседних народов. Это прежде всего касается многовековых традиций высокоорганизованного земледельческого труда (сохранение народных сельскохозяйственных орудий, приемов поливного рисосеяния, огородничества), корейской национальной пищи (например, *кимчи, куксу),* которая широко известна и любима во многих регионах. Сохранение традиционной кухни, а также ее популярность способствуют тому, что сейчас во многих городах создаются корейские рестораны и кафе. Это и элементы традиционного сельского жилища (система отопления *ондоль/кудури),* одежды, богатая и своеобразная праздничная семейная и календарная обрядность. Наиболее стойко сохраняется представление о семейных ценностях (культ предков, почтительное отношение к старшим, забота о родителях, стремление последних дать детям образование) и семейная обрядность. Широко бытуют обычаи и обряды, связанные с детскими праздниками, а также с устройством и проведением 60-летнего юбилея (*хвангап*) родителей. В последние годы корейцы стали повсеместно отмечать Новый год по лунному календарю.

Основное самоназвание корейцев России и стран СНГ — этноним *корё сарам* («люди [страны] Корё»); иногда употребляется этноним *чосон сарам* («люди [страны] Чосон»). Русские с самого начала использовали этноним *корейцы,* который сегодня для корейцев стал и самоназванием. В советское время широкое распространение имел этноним *советские корейцы* — по-корейски *сорён сарам* («советские люди», «люди [страны] Советов»); сейчас все чаще используется этноним *российские корейцы.*

За прошедшее столетие значительные перемены претерпела социоструктура российских корейцев. Если в 1930-е годы на Дальнем Востоке более 80% корейцев были заняты в сельском

хозяйстве, то в настоящее время в России около 90% корейцев — городские жители. Среди корейцев России немало рабочих, инженеров, представителей науки и культуры, очень высок процент людей со средним и высшим образованием. Значителен вклад корейцев в развитие науки, культуры и искусства России и государств СНГ.

В наши дни впервые за многие десятилетия стали активно решаться трудные вопросы развития национальной культуры корейцев. Наиболее острые среди них — вопросы сохранения языка и литературы. И хотя сегодня подавляющее большинство корейцев России и стран СНГ — русскоязычные, у многих корейцев по-прежнему бытует представление о корейском языке как о родном и сильно желание изучать его.

За последние годы в России и странах СНГ возникло немало корейских национальных культурных центров и общественных организаций. Огромную роль в жизни корейцев играют периодические издания на корейском и русском языках. В Алма-Ате выходит на корейском языке одна из старейших газет «Корё ильбо» («Корейская газета»), которая была основана в 1923 г. во Владивостоке и выходила под названием «Сонбон» («Авангард»). После депортации корейцев в 1937 г. в республики Средней Азии и Казахстан с 1938 г. в г. Кзыл-Орда она выходила под названием «Ленин кичи» («Ленинское знамя»). С 1978 г. газета стала публиковаться в Алма- Ате. В 1991 г. она получила статус международной газеты и стала называться «Корё ильбо» (выходит раз в неделю). С 1992 по 2001 г. в Санкт-Петербурге на русском языке выходил журнал «Корё сарам» (отв. ред. — В. Н. Оглай, 1943–2001). В Москве на русском языке выходят газеты «Российские корейцы» (с 1999 г.) и «Ариран» (с 2001 г.). Издаются региональные газеты корейцев, например, на корейском языке «Ся корё синмун» («Новая корейская газета») — газета Ассоциации сахалинских корейцев (г. Южно-Сахалинск), а также газеты на русском языке корейских ассоциаций в Ростове-на-Дону и Саратове.

За последние два десятилетия корейскими учеными подготовлены и опубликованы десятки монографий по истории, культуре и этнографии корейцев России и стран СНГ. Можно говорить о возникновении нового направления в российском корееведении. В 2003 г. была опубликована уникальная по своему материалу «Энциклопедия корейцев России. 140 лет в России» (авт. — сост. Г. Н. Ли, А. Д. Цой, Б. Цой, В. С. Чен, Г. А. Югай, под ред. Б. Цоя). М., 2003. 1437 с., илл.). Выход в свет этой не имеющей аналогов в нашей науке книги — столь долгожданной и столь необходимой всем корейцам России и стран СНГ, а также всем отечественным и зарубежным кореведам — несомненное подтверждение подъема этнического самосознания корейцев России.

Наряду с представителями других народов России корейцы избираются в высшие органы власти и активно участвуют в их работе. В новых экономических условиях прекрасно проявляются присущие корейцам активность, предприимчивость, умение вести дела.

Несмотря на известные утраты в традиционной культуре, российским корейцам, как уже было сказано, присуще ярко выраженное этническое самосознание, среди компонентов которого можно отметить понимание общности исторических судеб корейцев России и стран СНГ, стремление к возрождению традиционной культуры, представление об особенностях хозяйственной деятельности, о своеобразии духовной и материальной культуры, семейной и календарной праздничной обрядности, сопряженность с судьбами Кореи (КНДР и Республика Корея) — родины их предков.

К. В. Ермаков

СЛОВО О *СОНСЭННИМЕ*

Джарылгасинова Р. Ш. была не только выдающимся исследователем духовного и материального наследия корейского народа. Она была чрезвычайно тонким, отзывчивым, интеллигентным человеком. Там, где была Роза Шотаевна, всегда царили мир и доброжелательность.

Я был из тех, кому посчастливилось учиться у Розы Шотаевны: будучи студентом, а затем магистрантом Института стран Азии и Африки при МГУ, слушал ее лекции по истории религий Кореи, по этнографии и по истории корейской культуры. Роза Шотаевна была также моим научным руководителем.

Вклад Р. Ш. Джарылгасиновой в отечественное востоковедение — это тема для обширной статьи. О научных достижениях Розы Шотаевны лучше всего говорят ее труды, список которых приводится в настоящем сборнике. Не хватит пространства краткой заметки и для того, чтобы подробно рассказать обо всех личных качествах этого светлого человека. Попытаюсь вспомнить лишь то, что особенно врезалось в память, навсегда оставшись во мне частичкой моего Учителя.

Ее лекции

Февраль 1995 года. Начался весенний семестр — и в один из дней к нам в аудиторию вошла профессор — обаятельная женщина с солнечной, лучезарной улыбкой. Она словно светилась энтузиазмом, заражая энергией и любознательностью всех окружающих. С первых же слов преподавателя мы, кореисты-первокурсники, затаив дыхание, стали слушать ее рассказы о Корее и корейцах. Рассказы, проникнутые любовью к этой стране. Когда пришло время говорить о традиционной пище корейцев, профессор принесла рис, закусочки и, конечно, палочки. Так, благодаря нашему учителю, я впервые научился есть палочками. Сейчас, конечно, этим умением никого не удивишь, зато двадцать лет назад, попадая в корейский ресторан, я производил среди хозяев и гостей заведения подлинный фурор… После каждой лекции мы уходили переполненными новыми знаниями о Корее и желанием когда-нибудь обязательно поехать в эту чудесную страну.

Это была Роза Шотаевна Джарылгасинова — человек, открывший не одному поколению дверь в увлекательный мир корейской культуры. Ее лекции были не просто яркими, запоминающимися и богатыми страноведческим материалом. Они прививали будущим кореееведам интерес к изучаемому предмету. (Любовью и уважительным отношением к изучаемой стране проникнуты и работы Розы Шотаевны. А ведь на ее статьях и монографиях и ныне продолжают учиться новые и новые поколения кореееведов).

Эту любовь к Корее и, как бы мы сейчас сказали, толерантность, она в ненавязчивой манере прививала и студентам — с первого же занятия. Помню, как на каждую лекцию Роза Шотаевна, будучи уже в немолодом возрасте, неизменно приносила увесистые фолианты: зарубежные альбомы по корейскому искусству, проспекты по северо- и южнокорейским музеям, иллюстративные материалы по одежде, быту, календарным обрядам корейцев. Чтобы мы, учившиеся во времена, когда не было повсеместного интернета и смартфонов, могли узнавать страну не через умозрительные описания, а через визуальные образы, еще до стажировки «погружаясь» в корейскую культуру.

Будучи ученым с мировым именем и блистательным лектором, Р. Ш. Джарылгасинова была еще и прекрасным педагогом. Поколения учеников, выросших на ее лекциях, помнят ее

чуткое, заботливое отношение. Прекрасно помню его и я. Мои студенческие годы пришлись на 90-е годы прошлого столетия, и это было не самое легкое время и в жизни страны, и в моей собственной. То, что к концу третьего курса, в девятнадцать лет, я весил столько же, сколько и в шестнадцать, при поступлении в институт, было связано вовсе не с занятиями фитнесом и сбалансированным питанием: лично мне в те годы экономить приходилось не только на одежде, но даже на обедах. Понятно, что при такой «диете» к четвертой-пятой паре ужасно хотелось есть — и словно чувствуя мое состояние, Роза Шотаевна неизменно приносила на читавшийся для меня спецкурс что-нибудь вкусненькое: то пирожное, то сок, то шоколадку, на свою скромную зарплату подкармливая вечно голодного студента. Мне кажется, одна такая деталь может сказать о человеке красноречивей, нежели славословий «тома премногие».

Вообще, способность к сопереживанию Роза Шотаевна, судя по всему, пронесла через всю жизнь. Как она сама со смехом вспоминала, после ее первой поездки в КНДР обстоятельства долго складывались не в пользу повторного визита. Страна только оправлялась от Корейской войны, бедность была страшная — и увиденное поразило начинающего исследователя до глубины души. «Мне хотелось, — вспоминала Роза Шотаевна, — обнять всех этих людей, утешить и защитить». Но этот ее благородный порыв не у всех нашел понимание. «Наша Роза всю Корею слезами залила», — передавали ей потом слова «компетентных товарищей», с опаской и неодобрением относившихся к любым чрезмерным, по их мнению, проявлениям чувств. Для Р. Ш. Джарылгасиновой же помогать всем, кому нелегко, было жизненным принципом.

Ее отношение к начинающим кореведам

Особым вниманием Роза Шотаевна всегда окружала тех, кто еще только делал первые робкие шаги в деле изучения Кореи: всячески поддерживала и подбадривала, щедро делилась собственным опытом, знаниями и наблюдениями, бескорыстно снабжала редкими, ценнейшими изданиями. Словом, была Учителем с большой буквы.

Неизменно опекала она и старалась помогать тем, кто пришел в кореведение из других специальностей. Особенно это относилось к корейцам России и стран СНГ, начинающим заниматься изучением родины своих предков.

Кореведы — как и любое профессиональное сообщество — это достаточно замкнутый мир, где отношение к «чужаку» подчас бывает настороженным. Человеку, пришедшему в кореведение из другой профессии, иногда приходится сталкиваться с весьма прохладным приемом. Ему не простят ни опечаток, ни стилистических огрехов, ни, тем более, фактологических ошибок. И уж горе новичку, если в его публикации антропонимы переданы не по той системе транскрипции, или — о ужас! — вообще безо всякой системы.

Безусловно, это нормальная защитная реакция любого организма, пытающегося оградить науку от всякого рода «наносных элементов»: шарлатанов с околонаучными теориями и выскочек, охочих до плагиата. Поэтому здесь не любят, когда не имеющий профессионального кореведческого образования оратор вдруг начинает рассуждать о Корее, не озадачив себя выучить язык хотя бы на уровне «чтения со словарем», и не взяв за труд самым беглым образом ознакомиться с тем, что по данному вопросу писали поколения исследователей.

Относясь самым строгим образом к научной безграмотности и профессиональному дилетантству, Роза Шотаевна при этом всегда вставала на сторону тех, кто горел желанием познать глубины корейской истории и открыть для себя мир корейской культуры.

Показателен один пример. Читая в 2008–2013 гг. в ИСАА МГУ курсы лекций, целый ряд из которых некогда читала Роза Шотаевна, я нередко обращался к ней за советом как в плане метода ведения занятий, так и в плане рекомендуемой литературы. В ходе одной из таких консультаций она посоветовала мне работу некоего автора, не являвшегося по образованию кореведом. До сих пор не могу забыть, как расстроилась Роза Шотаевна, видя мой скепсис в отношении данной монографии: ведь она всегда была против самообособления востокове-

дов и чужда всякого снобизма. «И ты, Брут?» — словно слышалось в ее укоризненном ответе на мою критическую реплику касательно научной ценности этого издания. И хотя, положа руку на сердце, я и сейчас не назвал бы ту книжку самой удачной из всего, что написано на русском языке по Корее, после того нашего разговора я стараюсь быть менее категоричен в суждениях и оценках.

Почему же Роза Шотаевна лояльно относилась к начинающим кореведам, даже если в их работах присутствовали недочеты? Может, она не придавала большого значения «наукообразности» текста? Не думаю. Возглавляя долгие годы Диссертационный совет по защите кандидатских диссертаций по этнографии в Институте этнологии и антропологии РАН, будучи членом Диссертационного совета по археологии, этнографии, этнологии и антропологии в МГУ, Р. Ш. Джарылгасинова, безусловно, никогда не преуменьшала значимость научной методологии либо необходимость владения профессиональной терминологией. Как ее ученик могу сказать, что от внимания профессора не ускользали ни оформление ссылок, ни пагинация страниц, ни тому подобные детали.

В поисках ответа на этот вопрос, думается, стоит вспомнить, что, окончив в 1954 г. исторический факультет МГУ, Р. Ш. Джарылгасинова поступила в аспирантуру Института этнографии (ныне — ИЭА РАН). Как она впоследствии вспоминала сама, на новом месте ей пришлось практически «с нуля» осваивать новую специальность. Так может, терпимость по отношению к «новеньким» объясняется тем, что она помнила и понимала, каково это — постигать основы новой научной дисциплины?

А еще, быть может, было так потому, что более всего на свете Роза Шотаевна ценила в исследователе увлечённость своим предметом, справедливо полагая, что остальное при желании и должном старании всегда поддается шлифовке. Наверное, поэтому энтузиазм начинающего кореведа, его интерес, любовь и уважение к Корее и корейскому народу были для нее одними из основополагающих критериев в оценке его научного творчества.

Прощая другим незначительные пробелы в эрудиции, Роза Шотаевна и сама не боялась чего-то не знать, и, главное, не стыдилась в этом признаться: она всегда была восприимчива к новой информации, даже если та исходила от людей, годившихся ей чуть ли не во внуки. В этом была ее сила — сила большого ученого и большого человека. С другой стороны, в этом была и блистательная педагогическая уловка: так профессор вселял в своих учеников уверенность в себе («Раз я знаю что-то, что не знает сама Джарылгасинова, то, выходит, я уже дорос до того, чтобы начать заявлять о себе как об исследователе»). А еще не стеснялась она почерпнуть у собеседника новые для себя сведения потому, что к любому ученому, даже самому-самому начинающему, Роза Шотаевна привыкла относиться как к равному. Вообще, в ее уважительной манере общения с молодыми учеными чувствовалась многовековая традиция русской интеллигенции, а ее наставничество дышало мудростью Востока.

Ее кредо ученого

И здесь, в связи с мудрым наставничеством, уместно вспомнить напутствие, данное мне в свое время Розой Шотаевной. Вернувшись в 2008 г. в Россию после без малого десяти лет учебы и работы в Стране Утренней свежести, я был полон новых идей, с которыми делился со своим научным руководителем.

Как-то раз у нас речь зашла об изучении России в Корее. К сожалению, — посетовал я, — не все труды южнокорейских русистов отличаются взвешенностью и объективностью. Порой тенденциозность — а то и вовсе поиск «чернухи» — просматривается уже в самих названиях магистерских и докторских диссертаций, равно как и в научных статьях в специализированных журналах.

Так может, — воскликнул тогда автор этих строк, — нам тоже следует перестать писать о «прекрасной и далекой» стране, создавая в воображении читателей благостно-идиллическую

картинку? Может, — не унимаясь, продолжал я, — настало время пристальней вглядеться в то, что раньше называлось «язвы общества», — благо их в Корее предостаточно?

Помню, Роза Шотаевна помолчала некоторое время, затем промолвила:

— Наше поколение изучало Корею издалека, для нас она была прекрасной, загадочной страной. Наверное, некоторые стороны, которые видны при близком рассмотрении, для нас остались скрыты. Вашему поколению повезло больше: вы имеете возможность свободно ездить, общаться, завязывать личные контакты. Наверное, в ходе такого близкого знакомства с народом и его культурой вам открываются и неприглядные черты. Но стоит ли их делать темой своих работ? То, что некоторые корейские коллеги, занимаясь изучением нашей страны, позволяют себе концентрироваться на отрицательных моментах, конечно, чести им не делает. Но я бы не советовала опускаться до их уровня. И вот почему. Допустим, вы направите свою энергию и свою эрудицию на изобличение пороков корейского общества. Что вы этим докажете? Что Корея плохая? Но кто тогда вы, если всю жизнь прозанимались изучением плохой страны? Пишите о хорошем: о том, что в Корее есть замечательного, открывайте прекрасное — и тогда, оглянувшись на склоне лет на пройденный путь, вы сможете с удовлетворением сказать, что посвятили жизнь изучению восхитительной страны!

…Когда-то, учась в университете Корё в Сеуле, я обратил внимание, что в этом вузе, в особенности на его гуманитарных факультетах, преподавателя принято именовать не *кёсунимом*, т. е. профессором, а *сонсэннимом* — учителем. Поинтересовавшись у своих корейских товарищей, с чем это связано, я услышал следующее разъяснение. *Кёсуним* — обращение, безусловно, уважительное. Однако в нем заложено название официальной должности в учебном заведении. Соответственно, и обращение получается какое-то официальное. Называя своего преподавателя *сонсэннимом* (учителем), — втолковывали мне мои корейские приятели, — мы подчеркиваем его профессиональный и духовный авторитет, а не место в социальной иерархии.

Пользуясь аналогией с понятиями *кёсуним* и *сонсэнним*, скажу, что для меня, как и для многих поколений ее учеников, Роза Шотаевна Джарылгасинова была не просто профессор: она была Учитель и Человек с большой буквы. Память об этом выдающемся востоковеде и замечательном человеке будет жить в ее трудах и в сердцах ее учеников.

(Статья была опубликована в журнале «Вестник российского корееведения», №9, 2017. Перепечатывается с незначительной правкой)

А. Р. Садокова

ШЕСТЬДЕСЯТ ЛЕТ В НАУКЕ. РАЗБИРАЯ СЕМЕЙНЫЙ АРХИВ

Конечно, я никогда не могла себе даже представить, что однажды мне надо будет написать о Розе Шотаевне, о своей маме. И что это «однажды» будет уже в память о ней… Трудно найти этот жанр — не официоза, не отчета о научной деятельности, не рассказа о прочитанных университетских курсах. Как написать о жизни доброго, светлого и глубоко порядочного человека, с которым в твоей собственной жизни связано абсолютно все… Как написать о маме, с которой я прожила вместе пятьдесят лет — сначала девочкой, студенткой, а потом и со своей собственной семьей?.. Но, может быть, только благодаря этому и можно рассказать о жизни Розы Шотаевны — о том, что знаю и помню в нашей семье уже только я и чему я сама была свидетелем. О том, что Розе Шотаевне было дорого, что она ценила и что было поводом для переживаний. Вероятно, мое эссе субъективно и очень лично, а мои оценки происходящего не всегда есть оценки самой Розы Шотаевны, но на бумагу, не обессудьте, ложится именно так…

Девочка с Котельнической набережной

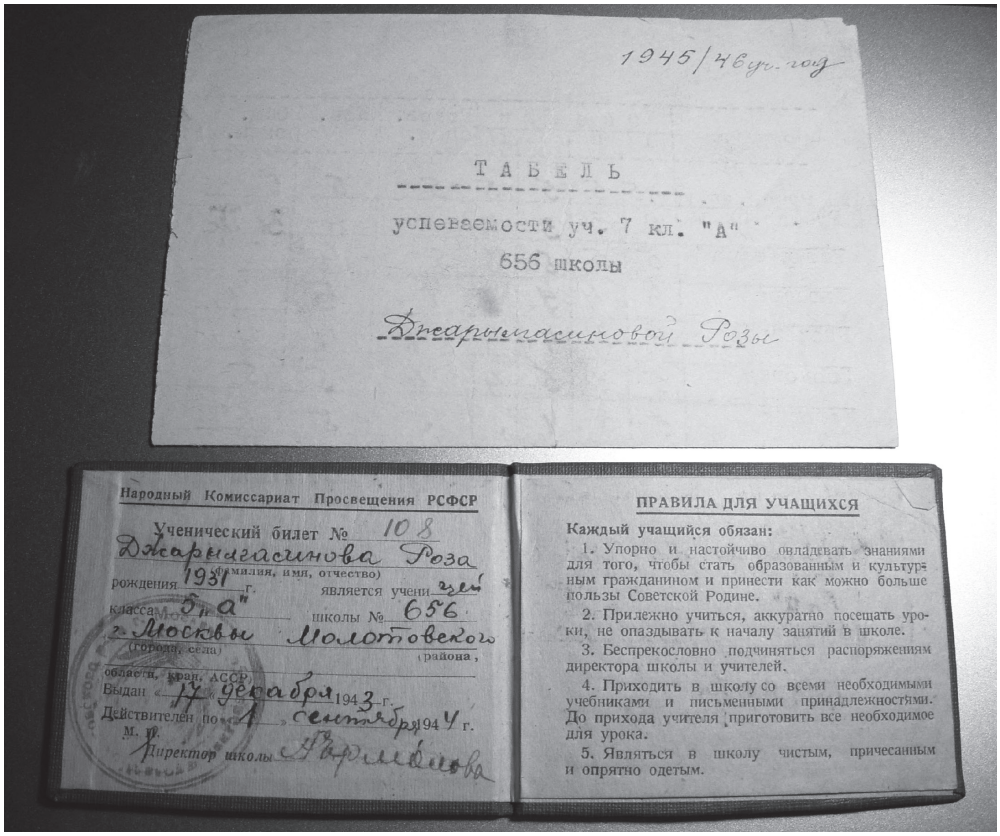
Роза Шотаевна родилась и выросла в Москве, и потому была совершенно типичной москвичкой — приветливой, улыбчивой, хорошо знающей и любящей свой город. Тогда Москва не была еще таким огромным, разношерстным и многоголосым мегаполисом, поэтому большинство людей жили в центре в тех домах, которые теперь занимают офисы и банки. Москва Розы Шотаевны — это Котельническая набережная и Бульварное кольцо. А «родовое гнездо» — красивый пятиэтажный дом с колоннами рядом с «высоткой на Котельниках», где теперь уютно расположился Союз российских промышленников и предпринимателей.

Так случилось, что на очередном витке своей личной жизни я переехала в квартиру мужа, которая оказалась почти напротив «нашего дома», и теперь каждое утро, проходя по набережной, что протянулась на другой стороне Москвы-реки, я всегда невольно смотрю на левые окна третьего этажа.

С крыши этого дома моя бабушка и десятилетняя мама летом и осенью 1941 года, когда дедушка уже ушел на фронт, сбрасывали вместе с другими жильцами немецкие фугасы. Отсюда же поздней осенью сорок первого бабушка отправила маму в эвакуацию, а затем и сама выехала в Сибирь, вывозя за Урал театральные труппы и художественные коллективы. Сюда они вместе вернулись из Новосибирска ночью 5 августа 1943 года. Трамваи не ходили, и они шли на Котельники пешком от Комсомольской площади, а подойдя почти к дому, напугались до смерти — все небо над Москвой стало озаряться страшными огненными всполохами. Испугавшись, что это артобстрел, они подбежали к часовому, который во время войны всегда стоял на посту у Большого Устьинского моста, там, где Яуза впадает в Москву-реку. Но тот успокоил — это салют!

Это потом уже во всех учебниках истории напишут, что 5 августа 1943 года были освобождены Орел и Белгород и что в полночь в Москве состоялся первый салют в честь освобождения этих городов. Но тогда Роза Шотаевна со своей мамой этого не знали — первый салют был совсем не похож на привычные для нас теперь фейерверки. Всю жизнь мама, рассказывая эту историю, с гордостью говорила, что была свидетелем первого салюта.

С «домом на Котельниках» (не путать Котельническую набережную в центре Москвы с городом областного подчинения в Московской области, куда теперь провели метро и построили станцию «Котельники») были связаны и школьные годы Розы Шотаевны. Ее школа № 656 Молотовского района находилась в переулке Обуха. Этого здания уже давно нет, а номер 656 носит школа совсем в другом районе Москвы.


1945/46 уч. год

ТАБЕЛЬ

успеваемости уч. 7 кл. "А"

656 школы

Джарылгасиновой Розы

Народный Комиссариат Просвещения РСФСР

Ученический билет № 108

Джарылгасинова Роза

(фамилия, имя, отчество)

рождения 1931 г. является учени[illegible]

класса "5 а" школы № 656

г. Москвы Молотовского

(города, села) (района,

области, края, АССР

Выдан "17" декабря 1943 г.

Действителен по "1" сентября 1944 г.

м. п.

Директор школы Джарылгасинова

ПРАВИЛА ДЛЯ УЧАЩИХСЯ

Каждый учащийся обязан:

1. Упорно и настойчиво овладевать знаниями для того, чтобы стать образованным и культурным гражданином и принести как можно больше пользы Советской Родине.

2. Прилежно учиться, аккуратно посещать уроки, не опаздывать к началу занятий в школе.

3. Беспрекословно подчиняться распоряжениям директора школы и учителей.

4. Приходить в школу со всеми необходимыми учебниками и письменными принадлежностями. До прихода учителя приготовить все необходимое для урока.

5. Являться в школу чистым, причесанным и опрятно одетым.

Фото 1. Сохранившиеся в архиве Розы Шотаевны табель успеваемости за 7-й класс (1945–46 уч. год) и ученический билет за 5-й класс (1943 г.)

Для мамы путь в школу пролегал по бульварам. Может быть, поэтому она больше всего в Москве любила Бульварное кольцо и могла рассказать много интересного, в том числе и из собственной жизни, про каждый бульвар. Маме никогда особо не давались точные науки, зато на гуманитарных предметах, где надо было много рассказывать, ей, кажется, в школе не было равных. История и литература всегда были ее коньком. У Розы Шотаевны был громкий, хорошо поставленный голос. Мама любила повторять, что умение хорошо и красиво говорить в нашей семье передается от бабушки, которая была театроведом и обладала большими актерскими способностями. Вот и Роза Шотаевна всегда говорила красиво, четко и очень образно.

Из-за этого с ней случались забавные казусы, которые ей самой не то чтобы не нравились, а больше удивляли. Нередко экзаменаторы, посмотрев на фамилию, приходили в искреннее изумление: как девушка с такой фамилией так хорошо, четко и правильно говорит по-русски, да еще так, что все заслушиваются?! Мама всегда этому поражалась. А уже много позже, в 1990-х годах, скептически замечала, что вот только теперь она многое узнала об особенностях «своей собственной этнографии», а до того никогда в жизни не фиксировала внимание ни на своей смуглой коже, ни на сложной фамилии.

Из «дома на Котельниках» Роза Шотаевна поступила в МГУ на исторический факультет, а потом вышла замуж — в Сокольники, «в даль несусветную». Меня всегда умиляло уже не сохранившееся нынче представление о масштабах тогдашней Москвы. А ведь это было не двести и даже не сто лет назад! Как говорила мама: «Какие Сокольники? Мне всю

жизнь казалось, что и кинотеатр «Ударник» находится за городом!» А приехав уже в возрасте в мою нынешнюю квартиру и посмотрев на свой дом с другой стороны реки, она только и сказала моему супругу: «Мы в Замоскворечье никогда не ходили… Ну, если только пару раз… в баню… Для нас за Москвой-рекой, на другом берегу от Кремля уже была не Москва. Вот бульвары — это другое».

Фото 2. Школа № 656. Москва. 8-й класс. 1947 г. Роза Шотаевна во втором ряду сверху вторая справа

Большую часть детства и юности Роза Шотаевна прожила со своей мамой — Александрой Петровной Григорьевой (1906–1958). Бабушка ушла из жизни еще до моего рождения, но мы с сестрой выросли в знании, что бабушка была человеком совершенно необыкновенным и талантливым. У Розы Шотаевны были очень доверительные и теплые отношения с мамой, и она старалась сохранить этот дух особых отношений мамы и дочери в нашей семье, стремилась передать его нам, научить нас.

Как история о чуде — «ну прямо как в кино!» — рассказывалось у нас дома о любви бабушки и дедушки, которые познакомились в Северном Казахстане. В конце 1920-х годов бабушка, будучи комсомолкой и активисткой, привезла туда самодеятельный художественный коллектив, в котором сама тоже выступала, а дедушка оказался среди зрителей. Но поразила горячего казахского юношу не какая-нибудь ведущая артистка, а девушка-организатор, которая хоть и была невысокого росточка, обладала громким и красивым голосом, а еще у нее были огромные серые глаза. Как гласит семейное предание, коллектив уехал далеко и выступал уже в других населенных пунктах, когда на коне через степь прискакал тот самый юноша и, можно сказать, украл русскую девушку с серыми глазами.

Юноша был красив, происходил из довольно знатного рода, то есть имел отнюдь не пролетарское происхождение. В районах Средней Азии и Казахстана оно называлось «феодально-байским» и решительно не приветствовалось. Мама всегда говорила, что от «разоблачения» Шотая спасло только то, что он уехал в Москву, женился на русской девушке и стал студентом. Когда Шотай приехал к Шуре, как все называли бабушку, в Москву, он поступил в Московский институт стали, который окончил, став по диплому инженером-металлургом.

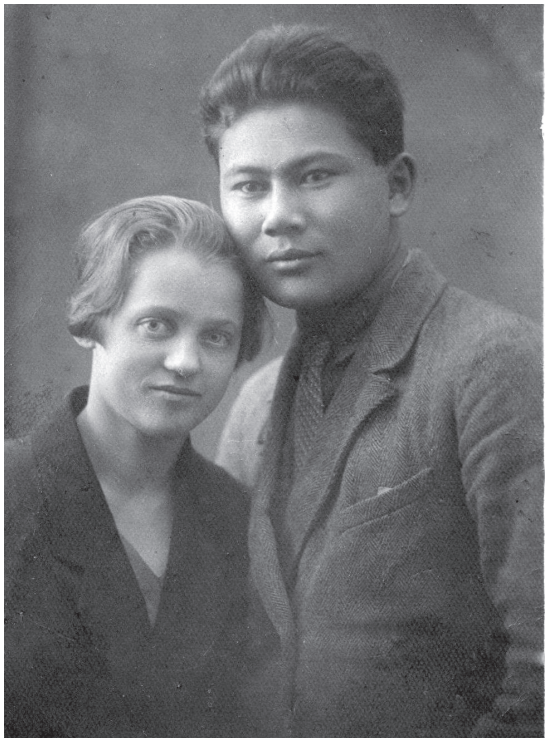


Фото 3. Родители Розы Шотаевны. Апрель 1931 г.

Александра Петровна в это время училась в театральном институте. Тогда это был Государственный институт театрального искусства им. А. В. Луначарского. Многие прочили ей карьеру театральной актрисы, а несколько известных педагогов в институте даже серьезно рекомендовали перейти на актерское отделение. Но она не решилась — ну что за театральная актриса с таким маленьким ростом? Кого дадут играть? Подростка, мальчика на побегушках, «кушать подано»? А ведь хотелось играть героинь…

Большой профессиональной любовью Александры Петровны был МХАТ и его актеры. По истории Московского художественного театра, по творчеству Н. П. Хмелева она защитила кандидатскую диссертацию, написала свои научные труды. В нашем доме всегда был культ Московского художественного и всего, что с ним было связано. И это естественно, ведь детство и юность самой Розы Шотаевны, можно сказать, прошли в этом театре — за кулисами и в зрительном зале. Казалось, она не только видела там все спектакли, но и знала репертуар МХАТа наизусть! Наверное, поэтому первой пьесой, на которую мама повела сначала мою старшую сестру, а потом и меня, была великая пьеса Мориса Метерлинка «Синяя птица», которая, кстати говоря, до сих пор идет во МХАТе в постановке самого Станиславского. Теперь я даже затрудняюсь сказать, сколько раз я смотрела ее на сцене МХАТа. Мама всегда говорила: «Эту пьесу и этот спектакль ты будешь вспоминать много раз в жизни». И, как всегда, была права! Более того, сегодня, когда я рассказываю своим студентам о японской культуре и о чуде сада камней храма Рёандзи, который уже много веков хранит тайну «непознанности бытия» и пронизан идеей того, что в жизни всегда остается что-то неведомое, к чему следует стремиться, у меня неизменно возникает повод рассказать им о Фее Ночи и ее синих птицах познания из пьесы Метерлинка и, конечно, посоветовать увидеть этот спектакль своими глазами в Московском художественной театре.

Есть и еще одно сильное ощущение, связанное с бабушкой и знакомое с детства. Думаю, найдется немного людей, которые бы на протяжении многих лет каждое свое утро начинали со взгляда на портрет Марии Федоровны Андреевой кисти Ильи Репина. Мы с сестрой этот шедевр могли описать во всех деталях! Он украсил суперобложку главного научного труда Александры Петровны — собрания воспоминаний и писем Марии Федоровны, этой удивительной

женщины, жены Максима Горького. В нашей домашней библиотеке эта книга занимала и занимает центральное место.

Сегодня, спустя столько десятилетий, я с радостью и гордостью могу сказать: книга по-прежнему востребована, ее знают и ценят ученые-театроведы и даже в Интернете в статьях о М. Ф. Андреевой она всегда присутствует, как и имя ее автора — моей бабушки. От этого сердце щемит, но на душе радостно.

Позднее Александра Петровна была приглашена на серьезную государственную и партийную работу, неизменно связанную с культурой и театром. За свой труд на ответственных постах Александра Петровна была награждена орденом и медалями.

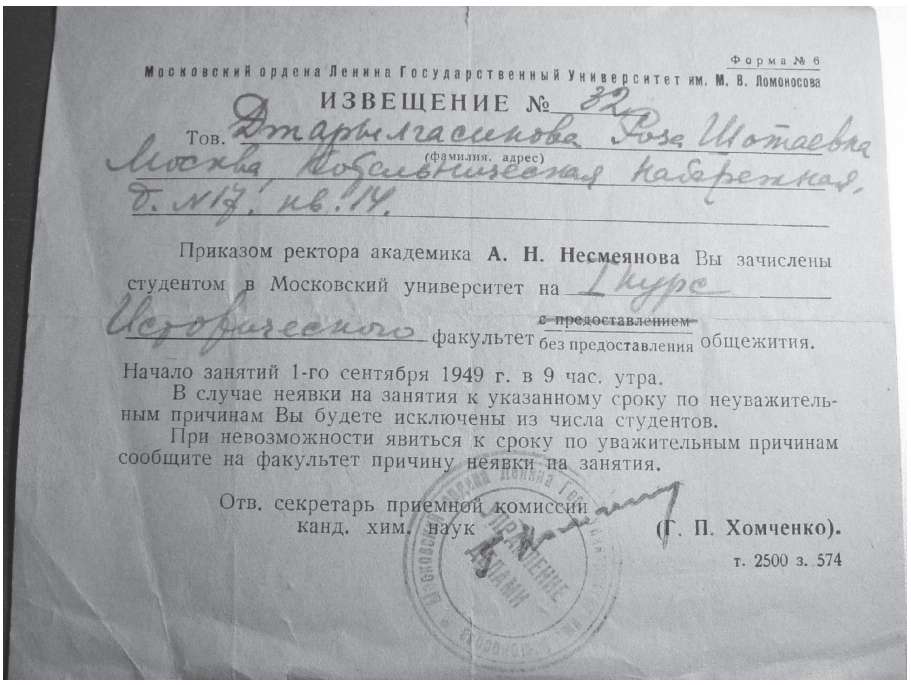
После войны бабушка осталась вдовой… Шотай ушел на фронт осенью 1941 года и погиб 14 января 1943-го в Воронежской области, под Россошью… Он был танкистом. Ему было всего тридцать три года. Уже много лет спустя, будучи взрослым человеком, в одной из папок среди документов Роза Шотаевна обнаружила надежно спрятанную похоронку. Для нее это стало почти шоком — ведь на протяжении всей войны Александра Петровна повторяла ей: «Мы ждем папу с фронта». Какой же силой духа и верой надо было обладать, чтобы даже не показать виду маленькой дочери, что уже пришла эта страшная весть…

То немногое, что сохранилось о папе, Роза Шотаевна хранила особенно бережно: несколько писем с фронта, несколько фотографий и еще фамилию, которую она, выходя замуж, умышленно не поменяла — хотелось сохранить память о своем папе.

В те дни под Россошью шли тяжелые бои. Братские захоронения появлялись каждый день. Многие годы найти место захоронения Шотая не представлялось возможным. И вот только сейчас забрезжила надежда. Внук Розы Шотаевны от старшей дочери Екатерины — Николай, правнук Шотая, имея возможность провести этот длительный и непростой поиск, похоже, приближается к тому, чтобы назвать нам точное место захоронения нашего деда и прадеда… Как отрадно, что умение ценить прошлое своей семьи передалось и внукам Розы Шотаевны!

Верность истфаковскому братству

В 1949 году Роза Шотаевна окончила школу и поступила на исторический факультет МГУ.



Форма № 6

Московский ордена Ленина Государственный Университет им. М. В. Ломоносова

ИЗВЕЩЕНИЕ № 32

Тов. Дтарылгасимова Роза Шотаевна
(фамилия, адрес)
Москва Добрынинская набережная, д. №17, кв. 14.

Приказом ректора академика **А. Н. Несмеянова** Вы зачислены студентом в Московский университет на 1 курс Исторического факультет ~~с предоставлением~~ без предоставления общежития.

Начало занятий 1-го сентября 1949 г. в 9 час. утра.

В случае неявки на занятия к указанному сроку по неуважительным причинам Вы будете исключены из числа студентов.

При невозможности явиться к сроку по уважительным причинам сообщите на факультет причину неявки на занятия.

Отв. секретарь приемной комиссии
канд. хим. наук (Г. П. Хомченко).

т. 2500 з. 574

Фото 4. Извещение о зачислении на 1 курс Исторического факультета МГУ, присланное на домашний адрес. 1949 г.

Фото 5. В год поступления в МГУ. 1949 г. Александра Петровна, Роза и младшая сестра Александры Петровны по отцу — Анна Петровна Григорьева

Выбор в пользу Востока был, как мне кажется, довольно осознанным. И хотя потом Роза Шотаевна писала, что на это повлияло «подсознательное желание увидеть другие страны», я знаю, что были и другие причины. Выходя из школы, Роза Шотаевна больше всего любила русскую литературу и русскую историю и долго не могла определиться. Но любовь к истории все-таки победила. Однако заниматься русской историей или русской литературой с именем Роза Джарылгасинова и самой маме, и Александре Петровне показалось малоперспективным. Так возникла идея Востока.

В конце 1940-х Восток однозначно понимался как Китай. Ни про какую Корею никто слыхом не слыхивал, и тем более никому не пришло бы в голову посвятить Корее свою научную жизнь. Вообще, те, кто поступил на отделение Востока и решил заниматься именно Дальним Востоком, думали только о Китае. Корею никто не брал в расчет, а Японией после войны и вовсе никто заниматься не желал. Сегодня, когда Корея заняла свое достойное место в мире, а бумы изучения японского языка следуют один за другим уже несколько десятилетий, в это невозможно поверить, но так было! Вот она — профессия, которая зависит от конъюнктуры мировой политики!

Александра Петровна была убеждена, что Роза, отправляясь на собеседование и распределение в группы, непременно будет заниматься Китаем. С этим в семье, увлеченной русской культурой и театром, уже как-то смирились. Каков же был шок бабушки, когда мама записалась в группу истории… Кореи! Не только шок, но и сердечный приступ! Бабушка даже порывалась пойти в университет, чтобы «все переиграть» и перевести маму в другую группу. В недоумении пребывали и все родственники. Но лучше всех общую растерянность выразил тогда дядя Розы Шотаевны — Николай Петрович, кадровый офицер, участник войны, кото-

рый этот выбор оценил так: «Наша Роза тут такое учудила! Спасибо большое, что хоть не Япония!» Интересно, что бы он сказал, узнав, что Япония все равно нас «настигла», что она стала в маминой жизни большой любовью, а профессиональное образование в области японской филологии получила не только я, но и моя дочь? Верю, что он простил бы нас, видя, как изменился с тех пор мир…

Честно говоря, еще будучи школьницей, я и сама искренне не понимала маминого выбора и спрашивала: «Как ты такое вообще выбрала, как тебе такое в голову пришло?» Мама смеялась и отвечала: «Ну, не знаю! Пришло и все! Очаровалась!»

«Очаровалась» — это о пламенной речи будущего корифея отечественного корееведения, а тогда еще совсем молодого преподавателя Михаила Николаевича Пака (1918–2009), который именно в 1949 году набирал первую группу по специальности «История Кореи». Уж не знаю, что там рассказывал Михаил Николаевич о маленькой и загадочной стране, но Роза Шотаевна так вдохновилась, что сама (кажется, в отличие от всех других, кого в эту группу просто потом записали, не спрашивая мнения) заявила, что хочет заниматься именно Кореей! Да, эмоциональный порыв, очарованность глубокими и знающими людьми, искренняя увлеченность всем¸ чем занимаешься, — это те качества Розы Шотаевны, которые она пронесла через всю жизнь!

Фото 6. Михаил Николаевич Пак. На фотографии надпись: «Дорогой моей любимой ученице Розе Джарылгасиновой. 14 апреля 1952 г.»

В группе, которая тогда сформировалась, оказалось шесть человек. Судьба каждого из них сложилась по-своему, но они были дружны всю жизнь настолько, что я, например, была знакома почти со всеми многие годы, хорошо помню их даже в преклонном возрасте, а некоторых и провожала в последний путь. Знаменательно, что четверо из шести, включая Розу Шотаевну, так и связали свою жизнь с Кореей, и только двое ушли в другие сферы.

Среди однокашников Розы Шотаевны был известный кореевед, мэтр отечественного корееведния, историк, кандидат исторических наук Юрий Васильевич Ванин (1930–2017), ушедший из жизни в один год с Розой Шотаевной. Борис Владимирович Синицын (1929–2002), кандидат экономических наук, так же, как и Юрий Васильевич, всю жизнь проработавший в Институте востоковедения РАН. Анна Георгиевна Гаврилова (Малюженец) (1931–2004), ставшая потом специалистом еще и по Бирме, защитив кандидатскую диссертацию по национальному вопросу в Бирме под руководством А. А. Губера. При этом Анна Георгиевна продолжала заниматься Кореей и руководила многими курсовыми и дипломными работами по истории Кореи в Институте стран Азии и Африки МГУ, в котором проработала всю свою жизнь.

Фото 7. Роза Шотаевна и Юрий Васильевич Ванин. Ленинград, 1952 г.

Фото 8. Ю. В. Ванин, Роза Шотаевна, А. И. Камшалов. Ленинград, 1952 г.

Фото 9. Юрий Васильевич Ванин, 1952 г.

Фото 10. Инна Чайковская, Ана Малюженец (Гаврилова), Роза Джарылгасинова. 1950 г.

Инесса Германовна Чайковская (1931–1997?) — как и Анна Георгиевна, близкая подруга мамы, проработала всю жизнь в партийных и муниципальных органах. И еще в этой группе был Александр Иванович Камшалов (род. 1932), который после окончания МГУ отправился в подмосковный город Орехово-Зуево, посвятив себя комсомольской деятельности. Спустя годы Александр Иванович стал крупным партийным и государственным деятелем, а в период 1986–1991 гг. был даже председателем Госкомитета СССР по кинематографии. На протяжении многих лет вся группа с большим интересом следила за его карьерой, однако личного общения не было.

Фото 11. Роза Шотаевна и Анна Георгиевна Малюженец (Гаврилова). 1952 г.

Пять же человек из этой группы были всю жизнь друг у друга на виду. Вероятно, основы этого были заложены еще в юности, когда обучение предполагало не только частое совместное проведение досуга, но и знакомство с родителями, родственниками, будущими мужьями и женами. Что уж говорить о маме, если даже мы с сестрой много знали о семьях всех маминых одногруппников!

Фото 12. В доме в Сокольниках. Слева направо — Александра Петровна, дядя мужа Розы Шотаевны — Константин Акиндинович, Инна Чайковская, Анна Малюженец (Гаврилова), Роза Шотаевна. 1953 г.

И, конечно, вся группа в студенческие годы много раз бывала дома у Розы Шотаевны — на Котельнической набережной, а потом и в Сокольниках, куда мама переехала после замужества. Все они были хорошо знакомы с мамой Розы Шотаевны — Александрой Петровной. И надо сказать, что долгие годы эти уже взрослые люди с радостью вспоминали о том впечатлении, которое произвело на них знакомство с моей бабушкой, а также с тетушками и дядей моего папы, воспитавшими его.

Кажется, что еще совсем-совсем недавно Юрий Васильевич Ванин вновь рассказывал мне, как красиво, тепло и уютно было в доме на Котельниках, какой чудный вид открывался из окон на Москву-реку и какой необыкновенной была моя бабушка, мама Розы Шотаевны… И еще о том, как переполненным чувством влюбленности и юности им нравилось теплыми весенними или осенними вечерами возвращаться домой пешком с Котельнической набережной, гуляя по центру Москвы…

Конечно, первая корейская группа была немыслима без своего наставника — Михаила Николаевича Пака, который не только завлек Розу Шотаевну в кореееведение, но и всю жизнь профессионально был рядом. С того памятного 1949 года прошли десятилетия, но статус любимой ученицы никто так и не смог оспорить. Более чем за шестьдесят лет наивные желающие, считавшие, что до них был потоп, пытались это сделать, но тщетно. Наверное, счастлив тот ученик, который шестьдесят лет находится в поле зрения своего учителя, может рассчитывать на его поддержку и совет. Но, думаю, что еще более счастливым должен быть тот учитель, которому выпало счастье иметь такую ученицу, как Роза Шотаевна!

Мама всегда очень трепетно и с большим пиететом относилась к Михаилу Николаевичу, удивительным образом сохранив на всю жизнь то первое чувство очарованности его талантом и знаниями. И критические замечания в адрес учителя, если таковые вообще случались, никогда не выходили за стены нашей кухни. Михаил Николаевич тоже знал, что может рассчитывать на поддержку Розы Шотаевны во всех жизненных ситуациях.

Помню, в 1990-х годах, когда круговерть перемен охватила не только политику и экономику, но и образование и науку, в Корейском центре МГУ, куда мама была приглашена Михаилом Николаевичем в качестве внештатного сотрудника, шли какие-то научно-ораторские баталии о новых трудах, взглядах и оценках. Деталей я не помню, да и не знала, наверное, но случилась нечастая в их жизни ситуация, когда Михаил Николаевич и Роза Шотаевна оказались в этом споре по разные стороны баррикады. Как рассказывала потом мама, Михаил Николаевич внимательно посмотрел на нее и спросил: «Что, неужели и вы, Роза, выступите против своего старого учителя?» На что мама ответила: «Нет! Я не согласна с вашим видением этой проблемы, но против учителя я не пойду». Михаил Николаевич поцеловал ее и произнес: «Я в это искренне верил и очень-очень надеялся. Спасибо!» Я хорошо помню, как вечером того дня, когда мама, возбужденная и встревоженная вернулась домой, мы долго за чаем рассуждали на тему «Платон и истина». Истина-то, конечно, дороже, но ведь и Платон мне друг… Так ли уж все однозначно в этом мире?..

С течение времени Роза Шотаевна стала еще и библиографом своего Учителя. К разным юбилеям Михаила Николаевича в кореееведческих изданиях появлялись списки его основных опубликованных работ, составленные Розой Шотаевной. Как многие талантливые люди, Михаил Николаевич не слишком озадачивался составлением таких списков: работы выходят — ну и выходят. Самый большой и полный такой список Роза Шотаевна (совместно с К. В. Хазизовой) готовила к девяностолетию Михаила Николаевича. Хотелось собрать **полный** список. И хотя мама проводила недели (!) в библиотеках, выискивая и собирая даже самые крохотные публикации в стародавних изданиях регионального значения, несколько работ так и остались недоступными. Я хорошо помню эти недели. В библиотеку — как на работу! Изо дня в день, изо дня в день! А вечером крик души в телефонную трубку: «Ну Михаил Николаевич, ну посмотрите, пожалуйста, эта работа у вас где-то ведь должна быть!» И в ответ: «Нет, у меня такой работы нет! Розочка, найдите ее, пожалуйста! На вас вся надежда!»

Не знаю, стал бы это все делать кто-то еще, кроме мамы?.. Я, например, не могла бы ответить в этой ситуации за себя однозначно…

…Обучение на историческом факультете предполагало получение навыков экспедиционной работы, работы «в поле». На первом же курсе мама узнала, что летом вместе с известным археологом и этнографом, выдающимся исследователем древнего Хорезма и крепости Топрак-кала С. П. Толстовым студенты отправляются в археологическую экспедицию в Среднюю Азию — «копать в пустыне». И мама вновь очаровалась! Теперь уже Сергеем Павловичем и его рассказом о сокровищах древнего Хорезма! Конечно, предпочтение отдавалось студентам-археологам, но «восточников» тоже брали. Так Роза Шотаевна впервые оказалась в настоящей археологической экспедиции. С именем Сергея Павловича Толстова (1907–1976) в жизни мамы потом окажется связано многое, ведь Сергей Павлович будет возглавлять редакцию журнала «Советская этнография», руководить постоянной археологической экспедицией. Многие годы мама дружила и с дочерью Сергея Павловича — Ладой Сергеевной (1927–1991). Я с удивлением и радостью обнаружила, что в Википедии в статье о С. П. Толстове чьей-то доброй рукой среди известных учеников Сергея Павловича вписана и Роза Шотаевна. Мама была бы рада и польщена.

Но та первая мамина экспедиция после первого курса имела и другие судьбоносные для нашей семьи последствия. Именно там, на раскопках древнего Хорезма, мама познакомилась с моим папой — Рюриком Садоковым, третьекурсником, студентом кафедры археологии исторического факультета МГУ. Рюрик виртуозно играл на аккордеоне, сочинял музыку и пел экспедиционные песни. А еще он объездил после войны со своим папой — военным моряком, капитаном 1 ранга, в будущем — контр-адмиралом, все придунайские страны и слушал на площадях послевоенной Вены вальсы своего всю жизнь обожаемого Штрауса!

Рюрик жил в Сокольниках около самого парка с двумя тетушками и дядей, которые воспитывали его: он еще мальчиком остался без мамы, а его отец, как военный моряк, постоянно служил вдалеке от Москвы: то в Севастополе, то в Кронштадте, то в Ленинграде. Короче, мама вновь очаровалась! И, выйдя замуж, вошла в семью Рюрика и переехала в Сокольники.

Фото 13. Рюрик со своим отцом Леонидом Акиндиновичем. Январь 1945 г.

Роза и и Рюрик. Тем самым историческим летом... На раскопках крепости Топрак-Кала, лето 1950 г.

Фото 15. Роза и Рюрик. На раскопках крепости Топрак-Кала, лето 1950 г.

Фото 16. Роза и Рюрик. 1953 г.

Роза Шотаевна прожила в этой семье больше десяти лет, пока они с папой не купили кооперативную квартиру в Черемушках, в тогдашних новостройках. Думая о том времени, я не перестаю поражаться характеру мамы, ее умению находить точки соприкосновения с совершенно разными людьми, уважать чужое мнение, хотя и не могу быть полностью объективна. Для меня — в Сокольниках жили мои дорогие и любимые бабушки и дедушка, но с годами я стала понимать, что для мамы это была не самая простая в общении семья. После жизни с мягкой и улыбчивой Александрой Петровной Роза Шотаевна попала почти в чертоги Снежной королевы. Нет, тетушки и дядя Рюрика были очень приветливые и интеллигентные люди, но более сдержанные, менее эмоциональные, «люди правил». Достаточно сказать,

что, прожив с Розой Шотаевной столько лет одной семьей, они так и обращались к ней всю жизнь «Роза, вы…».

Не имея своих детей, тетушки папы — Августа и Татьяна — любили нас с сестрой всей душой, были очень добры к нам и, насколько умели, нежны. Но главное — они старались научить нас всему, что должна уметь «приличная девочка»: играть на фортепиано самой и уметь слушать, когда играют другие; танцевать; хорошо владеть иголкой и ниткой и непременно уметь вышивать крестиком и гладью; варить варенье из черной смородины; любить розы и уметь ухаживать за ними, а еще — записывать свои мысли в альбом и оформлять его, подбирая соответствующие открытки, марки и вырезки из журналов, читать каждый день художественную литературу, обсуждать прочитанное или записывать свои впечатления, вести непринужденные беседы на любую тему и не бояться выступать перед публикой.

Набор навыков еще в детстве казался мне излишним и не очень понятным, хотя, как оказалось, я всю жизнь с огромным удовольствием ими пользуюсь! Но тогда, глядя на портреты своих прадедушки и прабабушки, а также их десяти детей, в том числе и моего деда Леонида, в деревянных овальных рамах, занимавших в Сокольниках всю стену гостиной, не хватало духу противиться. Что-то в этих портретах было другое, нездешнее… Юноши в парадных мундирах, девочки в пелеринках…

Только после смерти бабушки Августы, которая была главой этой семьи и хранительницей ее традиций, мы наверняка и документально узнали то, о чем, конечно же, догадывались, но говорить вслух, кроме как только между собой, было не очень принято. Еще в 1890-х годах моему прадеду по отцовской линии, инспектору в сфере образования, главе попечительских советов учебных заведений, было пожаловано дворянство за заслуги в деле просвещения и воспитания молодого поколения. Так что наши бабушки, получив образование в женской гимназии для «приличных девочек», давали нам с сестрой навыки образования к тому моменту уже давно ушедшей эпохи. От той эпохи они унаследовали и свою внешнюю чопорность, может быть, даже надменность. Но при этом образования они были превосходного. Бабушки очень осторожно — видимо, опуская «лишние детали», — рассказывали нам с сестрой, но в основном почему-то мне, о жизни своей большой семьи. Эти повествования были интересней любого романа, и, хотя они всегда заканчивались дидактически («Вот так следует вести себя девочке из приличной семьи»), более увлекательных устных рассказов в своей жизни я не слышала!

Розе Шотаевне, как человеку мягкому и очень эмоциональному, думаю, непросто жилось в этой семье, но мама всегда говорила, что тетушки многому ее научили и она им за это очень благодарна. При этом я знаю, что мама была искренне рада, получив возможность жить отдельно.

А Рюрик Леонидович стал археологом, всю жизнь ездил в экспедиции в Среднюю Азию и занимался Хорезмом, его музыкальной археологией. Папа рано ушел из жизни. Но остались его книги и удивительные по своей пронзительности научно-популярные статьи о пустыне и о древних музыкальных инструментах. (Подробнее о научном наследии Р. Л. Садокова (1929–1984) см.: *Джарылгасинова Р. Ш., Садокова А. Р.* Р. Л. Садоков и проблемы музыкальной археологии — «Этнографическое обозрение». 1995, № 1. С. 102–113).

В браке с Рюриком Леонидовичем у Розы Шотаевны родились две дочери — Екатерина (1956–2013), которая окончила факультет журналистики МГУ, а потом многие годы посвятила музейной работе, и Анастасия, выпускница Института стран Азии и Африки МГУ, автор этих строк. Сын Екатерины — Николай и дочь Анастасии — Александра, к большой радости Розы Шотаевны, тоже получили востоковедное образование и используют его в практической сфере.

Кстати, в той самой «исторической» для нашей семьи экспедиции Рюрик был со своим закадычным другом «Валькой Берестовым» (для нас-то с сестрой потом, конечно, «дядей Валей Берестовым») — тогда еще студентом-археологом, а в будущем очень известным советским

поэтом и писателем. Сегодня детские стихи Валентина Дмитриевича Берестова (1928–1998) входят в школьную программу, а тогда он был еще начинающим поэтом и вместе с папой они слагали в Хорезме свои лирические и юмористические экспедиционные песни. Валентин писал стихи, а Рюрик — музыку.

Фото 17. Р. Л. Садоков на раскопках в Средней Азии. 1960-е гг.

Фото 18. Р. Л. Садоков. Сбор материала по музыкальной археологии в Средней Азии. 1970-е гг.

Выходы первых книжек «дяди Вали» отмечались с размахом и в нашей семье, где он был частым гостем. Валентин Дмитриевич и мои родители дружили всю жизнь. Одно из своих ранних стихотворений — «Про машину» — он, конечно, посвятил своей дочке Марине («Вот девочка Марина, а вот ее машина…»), но решил сделать приятное и моей старшей сестре, написав: «Приходила кукла Катя в белом чистеньком халате. Над больною целый час не смыкала Катя глаз». Нашей Кате, отчаянной чистюле, эти строки всегда очень нравились. Мне, правда, «дядя Валя» стихов не посвящал, но до сих пор у меня хранятся тоненькие детские книжки с трогательными авторскими надписями на память.

Конечно, я не в курсе всего, чем запомнились маме ее студенческие годы, но точно знаю, что не только корейская группа, но и все «восточники», да и все однокурсники выпуска 1954 года исторического факультета МГУ были очень дружны. И, встречая друг друга уже много лет спустя и на разных поворотах судьбы, они были верны своей юности. Общее прошлое объединяло их, они приходили друг другу на помощь, априори воспринимая знакомого юности как «своего». Наверное, показательным в этом смысле является «новое» знакомство Розы Шотаевны с Наталией Михайловной Сазановой (1932–2006), которая спустя много лет после окончания истфака оказалась нашей соседкой по улице. Они никогда особо не дружили в юности, но, неожиданно встретившись, обрадовались друг другу как близкие люди. Роза Шотаевна и Наталия Михайловна, известный индолог-литературовед, доктор филологических наук, профессор МГУ, дружили потом многие-многие годы семьями, часто помогали друг другу, а для меня Наталия Михайловна стала со временем еще и университетским преподавателем, которому профессионально и просто по-человечески я многим обязана.

Единственная запись в трудовой книжке

В 2009 году Роза Шотаевна по состоянию здоровья официально ушла с работы из Института этнологии и антропологи РАН в возрасте почти 78 лет. Именно тогда я впервые увидела мамину трудовую книжку. Не могу сказать, что я об этом никогда не знала, но просто, вероятно, не придавала особого значения, а, увидев, поразилась: в этой книжке за всю жизнь было написано одно-единственное место работы — Институт этнографии АН СССР, переименованный затем в Институт этнологии и антропологии РАН. Конечно, книжка была полна приказов о новых должностях, поощрениях и премиях, но все это происходило в рамках одного и того же научного учреждения с 1960 по 2009 год. Практически пятьдесят лет на одном месте! Не уникальный, но редкий случай. Особенно для нынешних времен.

Когда осознаешь эту цифру, понимаешь, почему институт играл такую большую роль в жизни Розы Шотаевны. И еще понимаешь, сколько людей оказалось рядом за эти годы, сколько событий произошло. И какими разными, должно быть, были эти люди и события!

Вот эта «разность» людей и событий, помноженная на десятки лет, вероятно, и сформировала у Розы Шотаевны целую «теорию катамарана». Будучи человеком склонным к философскому осмыслению жизни, мама всегда учила меня: в жизни надо обязательно иметь свой «катамаран», который сбалансирует, приведет к равновесию и гармонии восприятие мира. Потому не следует зацикливаться на одном виде деятельности, на одном коллективе, нельзя думать, что отношения между людьми статичны и не могут со временем поменяться. Этот ряд маминых рассуждений можно продолжать и продолжать.

Для самой Розы Шотаевны таким «катамараном» стало совмещение научной и педагогической деятельности. Институт стран Азии и Африки МГУ, где Роза Шотаевна проработала совместителем более двадцати пяти лет, а потом уже и появившийся на волне новой системы образования 1990-х годов Институт практического востоковедения (ИПВ) стали для Розы Шотаевны реальным воплощением «теории катамарана» в жизнь. А огромному числу студентов выпала большая удача учиться у Розы Шотаевны. Коллективы этих учебных заведений мама

считала своими, тем более что там работали знакомые многие десятилетия коллеги, а потом уже и ученики. Достаточно сказать, что ректора ИПВ А. Л. Федорина Роза Шотаевна помнила еще студентом и даже выступала когда-то рецензентом его дипломной работы.

Но, конечно, все основные события научной деятельности были связаны с Институтом этнографии АН СССР (Институтом этнологии и антропологии РАН).

После окончания с красным дипломом исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, где Роза Шотаевна писала выпускную работу по корейскому народно-освободительному движению (!), она решила поступить в аспирантуру Института востоковедения Академии наук, чтобы продолжить изучать историю Кореи. Но уже тогда понимала, что хочет заниматься чем-то более «лирическим». Не скажу точно, но, кажется, на единственное место по истории Кореи при равных с Розой Шотаевной оценках взяли тогда Ю. В. Ванина, сочтя, что молодая, только что вышедшая замуж женщина может пока заняться своими домашними делами. И кто знает, может, вообще ими так увлечется, что и про всякую науку забудет. О чем маме так открыто и сказали. Известно, что в те времена, да и гораздо позже востоковедение решительно тяготело к «мужскому наполнению», и тогда трудно было представить себе столь обычные для нас нынче «девичьи группы».

Наверное, это пошло от Александры Петровны, мамы Розы Шотаевны, которая сама была кандидатом искусствоведческих наук и придавала большое значение и аспирантуре, и получению ученой степени, но в нашей семье сформировалось понимание особой значимости этих институтов. По себе помню: вопрос о моем поступлении в аспирантуру обсуждался у нас дома долго и со всей серьезностью; аспирантура воспринималась как важный, можно сказать, переломный этап жизни. Выработанная поколениями домашняя «концепция» не отпускает меня и сегодня, и потому я искренне и эмоционально не понимаю, как можно, поступив в аспирантуру, не написать-таки диссертацию, чем ставлю иногда в тупик своих аспирантов.

Фото 19. Подготовка к поступлению в аспирантуру. Сокольники, апрель 1956 г.

«Неудачный» год Роза Шотаевна провела, готовясь к новому поступлению в аспирантуру и пробуя себя на лекционном поприще — она водила экскурсии по Музею искусства народов

Востока, к которому с любовью относилась всю жизнь. На следующий год в Институте востоковедения вообще не было мест в аспирантуру по истории Кореи, а только по экономике… Нет, уж экономикой Роза Шотаевна заниматься совсем не собиралась! Но и от идеи научной деятельности отступать не желала — ведь, как часто любила повторять мама, «больше всего на свете я люблю сидеть за письменным столом под лампой и учиться». Вот тогда-то, почти спонтанно, и возникла идея аспирантуры по этнографии.

Фото 20. За написанием кандидатской диссертации. Ленинская библиотека, 1960 г.

Конечно, на истфаке МГУ был такой предмет, но в востоковедении тогда это было еще не самое распространенное и популярное направление. Это теперь в каждом востоковедном вузе, если и не читают курс этнографии как таковой, всегда находится место курсам по бытовой культуре, страноведению и лингвострановедению, которые ориентированы в основном на знакомство с материальной культурой изучаемого народа. И надо сказать, что сегодняшних студентов в немалой степени интересует, что и как едят, как и где сидят и как вообще ведут себя изучаемые народы в разных бытовых ситуациях, что считают важным и что недопустимым. Ведь никто из студентов в будущем не хочет попасть впросак, оказавшись в изучаемой стране.

Но тогда, в середине 1950-х годов и даже позже многое было впервые. Научные работы по этнографии народов Восточной Азии, выходившие из-под пера тогда еще молодых ученых, а позднее — признанных мэтров: С. А. Арутюнова, М. В. Крюкова и других, становились событием в востоковедении. Это позднее заниматься религиозными воззрениями, праздниками, обрядами, системой питания и типами жилища станет естественным и понятным. А на первом этапе кореееведы, которые тогда были поглощены идеями установления мира на Корейском полуострове и борьбой корейского народа за независимость, с большой иронией относились к этнографическим опусам Розы Шотаевны и спорили даже, можно ли считать наукой

«изучение штанов и кофт». Маму это немало расстраивало, но время всему дало оценку, все расставило на свои места.

Как человек, всю свою научную жизнь занимающийся фольклором и народной культурой, я думаю, что тогда в востоковедении и вправду не все понимали, что «изучение штанов и кофт» не просто важно, а чрезвычайно важно. И что без «штанов и кофт» никак не понять в полной мере более глобальных проблем. Кроме того, тогда еще не все понимали, что по своей скрупулезности эти исследования похожи на плетение мелким бисером: информация выискивается по крупицам, а источники почти всегда труднодоступны — будь то личные наблюдения или литература. И что для проведения таких исследований требуются не только глубокие и обширные знания по культуре и истории народа вообще, но и проведение полевых исследований, работа непосредственно в этнографической среде.

Сейчас поездки в Республику Корею возможны даже без визы, и выросли уже целые поколения кореееведов, которые даже помыслить себе не могут, как это можно не побывать в изучаемой стране. И потому почти невозможно представить себе первых кореееведов из поколения Розы Шотаевны, для которых поехать в научную командировку в Корею было почти несбыточной мечтой. Многие из них, как и сама Роза Шотаевна, впервые поехали туда, будучи уже взрослыми людьми и сложившимися учеными.

Фото 21. КНДР. Во фруктовом саду кооператива Кочхан. 1970 г. (Роза Шотаевна слева в шляпе)

Но вот ведь парадокс! Зачастую те, кто знал материал только по книгам, давал в своих работах настолько яркую историческую и культурную палитру, которую не могут почему-то дать многие из тех, кто имеет возможность ездить, смотреть, изучать… И это не только про Корею. В Японию теперь тоже можно попасть куда легче, чем раньше. Можно и увидеть, и осмыслить, и рассказать… И потому жаль, когда получается: с одной стороны, не видел, но научу вас на всю жизнь, и с другой стороны, был — ну, был, видел — ну, видел… И что?

Прежние поколения этнографов и вообще людей, занимавшихся другими народами, были «заточены» на полевые исследования, на работу «в поле». Отсюда и умение вести научный по-

левой дневник, умение найти и увидеть типичное или уникальное в бытовой среде, сделать фотографии, представляющие в дальнейшем научный интерес (а не только снимки типа сэлфи «я и шедевр», которые никому кроме себя любимого на самом деле и не интересны), умение принять любые бытовые условия изучаемой среды. Работа «в поле» — это отдельная наука, которой раньше придавалось особое значение. Роза Шотаевна относилась к полевым исследованиям очень серьезно и трепетно.

В этой связи мне вспоминаются почти два года, которые Роза Шотаевна провела со мной и моей дочерью в Японии, когда я находилась там в командировке. Мы много путешествовали по стране и в основном по местам, представляющим интерес для нас обеих: старые, нередко почти заброшенные храмы, локальные праздники, места, связанные с мифологией и местным фольклором. Надо сказать, что в наших отношениях с мамой всю жизнь присутствовала огромная душевная близость и полное взаимопонимание, однако эти поездки явили совершенно новое качество наших отношений: единение научных интересов, сплоченность экспедиционной работы. При этом у меня всегда было чувство, что даже в самых нестандартных ситуациях мама знает, что надо делать, что я «за каменной профессиональной стеной». И когда спустя время мама призналась, что считала «каменной профессиональной стеной» меня («В конце концов, кто из нас японист?»), я была искренне удивлена и горда.

Зачастую целью наших путешествий были места, куда не ступала нога иностранного фольклориста и этнографа и где быт японцев сохранился в своем естественном, можно сказать, исконном и весьма демократичном виде. И надо признаться, что самым слабым звеном нашей небольшой экспедиции всегда оказывалась я. На десятый день путешествия из-за постоянного сидения и сна на полу у меня «отваливалась» спина, а после принятия японской ванной — *о-фуро*, предполагающей сначала мытье на ветру, а потом согревание в горячей воде, появлялся насморк. Однако решительно ничего не смущало ни мою дочку Сашу, ни Розу Шотаевну.

Саша, которая училась в японской школе, ела вилкой хуже, чем палочками, и при каждом удобном и не очень удобном случае норовила сползти со стула и сесть на пол, не понимала моих страданий, искренне считая, что я «придуряюсь», потому как всем должно быть понятно: только так жить и удобно. Роза Шотаевна же, испытывая те же бытовые неудобства, что и я, а ведь маме было уже почти 70 (!) лет, относилась ко всему с нескрываемым восторгом и, я бы даже сказала, с обожанием. Они обе подтрунивали надо мной и были совершенно искренни в непонимании причин моего тихого ворчания. И только когда «количество переходило в качество», мама философски замечала: «Н-да… Приходится констатировать, что японская этнография великолепно сохранилась в своем первозданном виде, великолепно… просто до безобразия великолепно…». Обессиленные и измученные, мы обе заливались смехом и хохотали до слез. Это было равно второму дыханию. И наутро мы, опять бодрые и абсолютно счастливые, отправлялись в путь, ехали и шагали своими фольклорно-этнографическими нехожеными тропами.

Я уж не говорю, что не счесть тех раз, когда Роза Шотаевна обращала мое внимание на удивительные, уникальные явления японской культуры, рассказывала мне о них. Наши путешествия сами собой становились процессом моего образования и закрепления навыков работы «в поле».

При этом каждый вечер, где бы нам ни приходилось ночевать и как бы мы ни устали за день, Роза Шотаевна делала пометки в своем научном дневнике — иногда садилась и долго писала, а иногда набрасывала лишь тезисы, чтобы, вернувшись в наш тогдашний дом, написать все подробно. Эти и другие полевые дневники Розы Шотаевны содержат много интересного материала, частично опубликованного в ее работах. Но значительная их часть еще ждет своего часа для обработки и публикации. Равно как и несколько коробок материалов, собранных в Японии, несколько сотен фотографий и слайдов («Собираю для тебя, ты потом об этом напишешь!»). Боюсь, на это жизни не хватит…

Институт этнографии был как раз тем местом, где полевая работа была необходима и всячески поощрялась. Слова «экспедиция», «полевые материалы» отражают суть работы этнографа. Неслучайно в Институте этнографии на протяжении многих лет издавались и, кажется, продолжали издаваться до недавнего времени сборники полевых исследований, проведенных сотрудниками института в каждом конкретном году. Заместителем главного редактора этих изданий долгие годы была Роза Шотаевна.

Вообще работы «с элементом присутствия» всегда получались у мамы увлекательными и интересными. Розе Шотаевне, которая обладала хорошим литературным стилем, удавалось создать у читателя полное ощущение его собственного присутствия в удивительных краях, описанных этнографом. Так написаны статьи Розы Шотаевны «Там, где цветет мугунхва», «Праздник, который остается с нами», «Сны о Японии», «Традиции и инновации в праздновании шестидесятилетнего юбилея (хвангап) корейцами Казахстана» и многие-многие другие. Практически полностью на основе полевых исследований написаны статьи по Японии и Корее для многотомного труда «Календарные обычаи и обряды», ответственным редактором (совместно с М. В. Крюковым) и идейным вдохновителем которого являлась Роза Шотаевна.

Свой «лирический» стиль Роза Шотаевна вырабатывала специально, много трудилась над ним, училась у хороших авторов и редакторов. Добрым словом мама всегда вспоминала редактора издательства «Восточная литература» Беату Леонидовну Мо́дель, с которой они вместе работали над двумя монографиями Розы Шотаевны, главными ее научными трудами: «Древние когурёсцы» и «…Стела Квангэтхо-вана», оцененными по достоинству и до сих пор востребованными. Вместе они работали и над почти эпохальной серией «Календарные обычаи и обряды», в которой вышли четыре тома. Роза Шотаевна обладала обостренным чувством благодарности и умела помнить добро всю жизнь. Совсем недавно в мамином архиве я обнаружила письма Беаты Леонидовны, когда та уже была в больнице незадолго до ухода из жизни. Они полны благодарности маме за ее благодарность! Слезы сдержать невозможно…

Но вообще о том, как научиться хорошо писать, о том, как поставить стиль, в нашем доме говорили часто. Не только мама, но и папа владели прекрасным литературным стилем. У папы был еще и удивительно красивый почерк. «Эксперимент», поставленный когда-то над ним его тетушками (хотя вряд ли в той семье это считали экспериментом — это была скорее норма обучения), папа потом повторил на нас с сестрой.

В детстве каждый день мы переписывали одну-две странички из русской классической прозы — Лесков, Тургенев, Гончаров… Не просто переписывали, а переписывали осмысленно, да еще и ручкой, которая макалась в чернила. Кстати, Роза Шотаевна сама долго писала именно такой ручкой. Мама говорила, что когда пишешь медленно, делаешь это более обдуманно и потому правильно формулируешь мысль. Кроме того, только такая ручка давала правильный нажим и позволяла четко прописывать буквы. Особенно это требовалось мне, поскольку в детстве мои отношения с чистописанием складывались непросто. Медленное прописывание фраз способствовало вдумчивому прочтению текста, а значит, на примере русской классической литературы происходил процесс обучения стилю. Я уже не помню, сколько в своем детстве под руководством бабушки Августы переписал сам папа, но я-то переписала полное собрание сочинений Тургенева. Познакомилась я близко таким образом и не только с этим классиком… Это, конечно, решительно не означало, что стиль великих писателей был полностью воспринят и мог быть хоть в какой-то степени повторен, но зародилось знание, как (!) люди могут писать, и появилась возможность увидеть эти недосягаемые белоснежные вершины на горизонте. За этот залитый моими детскими слезами опыт я не перестаю благодарить и благодарить своих родителей!

Сегодня, объясняя студентам законы выполнения письменного перевода с японского языка на русский, я иногда рассказываю тем из них, у кого пока вместо адекватного перевода

получается «моя-твоя хотеть кушал», как надо ставить стиль, как попытаться научиться чувствовать родной язык. Ужас, который читается в глазах юного «поколения гаджетов», словами передать практически невозможно!

Что же касается научных работ, то я четко знаю: писать их меня научила Роза Шотаевна, которая с годами сама стала великолепным редактором. Разбор полетов мама всегда начинала с комплимента: «Ты написала очень интересно. Я прочитала с восторгом! Ты моя умница! Материал чудесный, оригинальный, но…» На протяжении многих-многих лет, даже в последние месяцы жизни, мама читала абсолютно все, написанное мною, знала все мои публикации. Очередной сборник с красивой закладкой на моей статье так и остался лежать у нее на столике… У меня никогда не было и уже никогда не будет такого внимательного, заинтересованного и доброжелательного читателя…

Однако процесс «обучения науке» был непрост. Помню, когда я, поступив в аспирантуру, написала свою первую серьезную научную статью, которая, по моему замыслу, должна была поразить маму в самое сердце и родить в ее душе гордость за меня как за начинающего ученого, мама действительно поразилась… На статье была чудовищная правка, про которую говорят «нет живого места», а у мамы возникла масса вопросов ко мне как к автору. Моему возмущению не было предела! Оскорбленная, я заявила, что мама ничего не понимает в японском фольклоре, и удалилась громко рыдать в кусты смородины, благо дело происходило на даче. Мама нежно и заботливо пыталась вернуть меня «в лоно семьи», но я не поддавалась, чувствуя вселенское непонимание и одиночество. И хотя мы, конечно, уже спустя полчаса обнялись и стали общаться как обычно, к этой теме не возвращались несколько дней. В глубине души я пребывала в благородном негодовании. Мама же терпеливо ждала. Наконец мое негодование трансформировалось. Образ незаслуженно обиженного отошел на второй план и родился образ борца, желающего отстоять свои права. И мне стало просто любопытно: что же в моей великолепной работе не так? Объясните!

И мама начала объяснять. Тихо, ласково, спокойно, пошагово. И очень твердо. Теперь уже, спустя несколько дней, мне и самой многое было очевидно. И еще я на всю жизнь запомнила то, что сказала мне тогда мама: «Это очень хорошо, что **ты сама** предложила поработать над статьей. Я тебе сейчас все объясню, и ты постепенно научишься писать научные работы. И запомни: редакторов надо благодарить, а не обижаться на них. Редакторы не хотят тебя унизить, они хотят, чтобы твоя работа выглядела достойно».

Этот мамин урок, равно как и многие другие, я запомнила на всю жизнь. И теперь, особенно когда аспиранты приносят мне свои первые «сырые» научные труды, я всегда с интересом смотрю на реакцию. Да, очень неприятно, когда исправлена каждая фраза! Да, чувствуешь себя ущербным, когда другой человек сообщает тебе, что ты совсем не умеешь писать на родном языке… Но я знаю: если у аспиранта есть научный потенциал, он переживет свою боль, укротит свое «благородное негодование и вселенскую непонятость» и вернется, чтобы научиться и спокойно начать работать. А если не вернется… Ну, значит, пока еще не научится, потому как не смог победить свою гордыню. И отрадно, что для большинства аспирантов процесс «становления научного сотрудника» все-таки заканчивается благополучно.

Но вернемся к Институту этнографии. Роза Шотаевна проработала там всю жизнь в отделе Зарубежной Азии, Австралии и Океании, которым в разные годы руководили Н. Н. Чебоксаров, М. В. Крюков, исполняла обязанности заведующего и сама Роза Шотаевна. Потом отдел возглавила и возглавляет до сих пор Н. Л. Жуковская.

Конечно, сейчас отдел сильно обновился, сменились поколения, которые, верится, сделают для этнографической науки по крайней мере столько же, сколько сделали их предшественники, и их труды тоже станут библиографической редкостью.

Мне кажется, что во времена «молодости» этого отдела, во всяком случае в то время, когда Роза Шотаевна и ее тогдашние коллеги были молоды, они больше жили наукой, откры-

тиями, написанными друг другом статьями. Выход книги каждого становился событием. Потому неслучайно наша домашняя библиотека в определенной своей части — это труды всех сотрудников отдела Зарубежной Азии: книги по этнографии Индии, Китая, Вьетнама, Филиппин…

Моя оценка, может, и субъективна, но я уверена, что сейчас, когда мы все работаем в нескольких местах, совмещая научную и активную педагогическую деятельность, когда сама жизнь ратует за ускоренный ритм, не всегда образуются сплоченные, пусть и не лишенные своих противоречий коллективы. Сопричастность коллег делам и жизни каждого из членов коллектива раньше была принципиально иной. Хорошо это или плохо — дело вкуса, но раньше это было нормой.

Фото 22. «Капустник» в Институте этнографии. М. В. Крюков и Роза Шотаевна. 1970-е гг.

Фото 23. Герои «капустника». 1970-е гг.

В отделе Зарубежной Азии, Австралии и Океании, как и в любом молодом коллективе, связанном с полевой деятельностью, большое внимание тогда уделялось различным формам коллективного проведения досуга. Не только экспедиции, выездные конференции, но и экскурсии, институтские вечера, «отдельские посиделки», «капустники» были неотъемлемой частью жизни сотрудников отдела, в котором столько лет проработала Роза Шотаевна.

И, конечно, создавалось большое число коллективных трудов, многие из которых и сегодня по широте и концентрации материала являются уникальными и неповторимыми. Таковы, например, «Народы Восточной Азии» (1965), «История, археология и этнография Средней Азии (К 60-летию С. П. Толстова)» (1968), «Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии» (1979), «Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана» (1980), «Этнография питания народов стран Зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии» (1981), «Системы личных имен у народов мира» (1986), «Семья на пороге третьего тысячелетия» (1995), «Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации» (1997) и многие другие коллективные труды, в каждом из которых есть раздел по этнографии Кореи, написанный Розой Шотаевной.

У Института этнографии был и «свой» журнал — «Советская этнография» («Этнографическое обозрение»). Достаточно посмотреть на список трудов Розы Шотаевны, чтобы понять, какую большую роль играл этот журнал в ее научной деятельности, равно как и в научной жизни коллег, да и всей отечественной этнографической науки.

학자들의 국제회의

학자들의 모임에서

Фото 24. Статьи о Розе Шотаевне в журнале «Советская женщина» на корейском языке. Разные годы

Вообще научные журналы в те времена имели в науке несколько иное значение. Публикация в них предполагала под собой истинно научную подоплеку, а не отчетность по рейтингу, как нередко бывает нынче. Журнал стремился познакомить большую читательскую аудиторию с трудами ученого. В этой связи хочется вспомнить добрым словом и другой журнал, многие годы игравший важную роль в творческой деятельности Розы Шотаевны. Это был

Фото 25. Статьи о защите кандидатской диссертации и о семье в журнале «Советская женщина». Разные годы

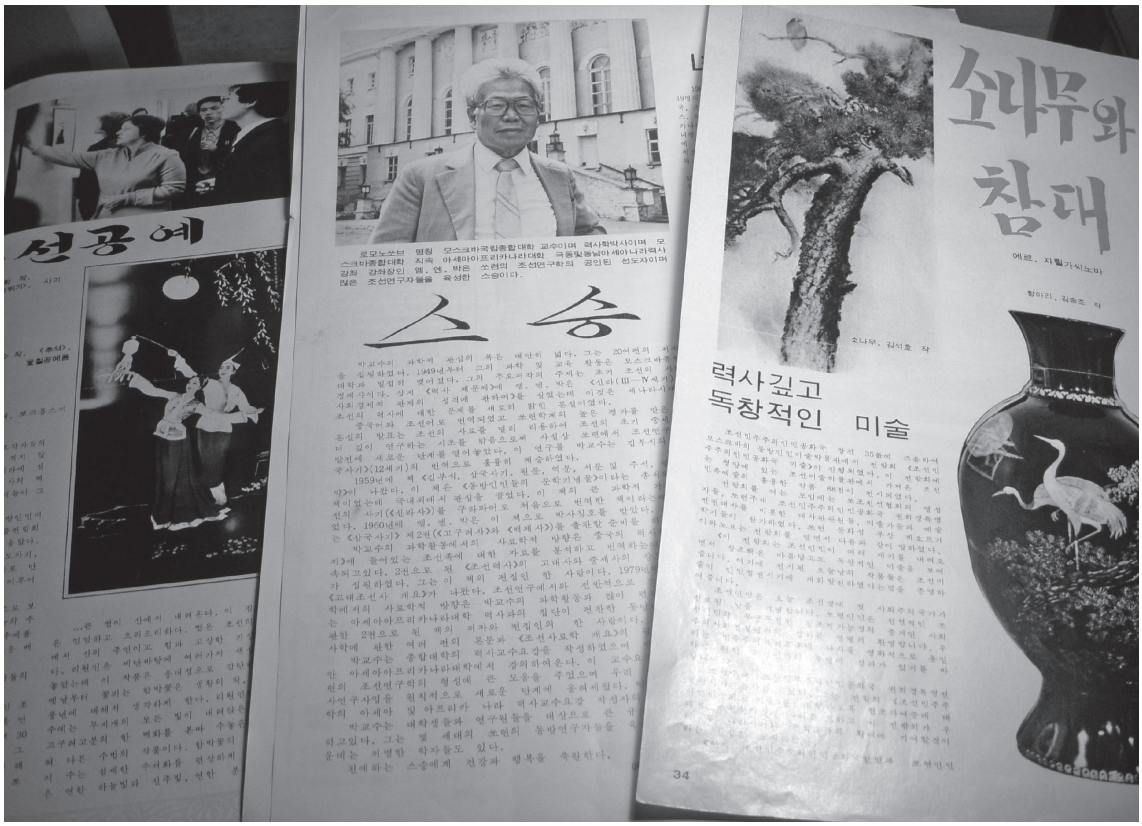


Фото 26. Статьи Розы Шотаевны в журнале «Советская женщина»

журнал «Советская женщина», ныне канувший в Лету. А очень жаль! Журнал был очень интересный, издавался на многих языках на глянцевой бумаге с большим количеством цветных и черно-белых фотографий. Корейской редакцией многие годы бессменно руководила Гульнара Салиховна (Галина Сергеевна) Галиева, которую с мамой связывали многолетние добрые творческие и дружеские отношения. Корейской читательской аудитории журнал рассказывал не только о женщинах нашей страны, но и о кореeведческих событиях. Несколько раз в разные годы журнал писал и о Розе Шотаевне: о защите кандидатской диссертации, о выходе книг и даже о семье и детях.

Что же касается Института этнографии, то именно там Роза Шотаевна открыла для себя и еще одну научную сферу — изучение ономастики. Появление группы ономастики было связано с приходом в Институт Владимира Андреевича Никонова (1904–1988), который вдохновил на занятия этой увлекательной наукой многих сотрудников, в том числе и Розу Шотаевну, для которой ономастика стала сферой научных интересов на долгие годы. Более того, Роза Шотаевна потом уже на протяжении многих лет сама приобщала к ономастике своих учеников, коллег, а также и меня. И в немалой степени способствовала тому, что активно стала развиваться востоковедческая ономастика — чрезвычайно интересная, но крайне сложная для изучения и объяснения (в частности, когда речь идет о языках с иероглифической письменностью) область этой науки.

Многие годы Роза Шотаевна была правой рукой Владимира Андреевича в его организационных ономастических делах. Думаю, что только такой толерантный и терпеливый человек, как мама, мог на протяжении стольких лет общаться и окружать вниманием Владимира Андреевича — человека сложной, можно сказать, трагической судьбы, неординарного и талантливого ученого, но весьма непростого в общении. Десятки лет Роза Шотаевна относилась к нему как к Учителю. Группа ономастики прочно обосновалась в отделе Зарубежной Азии, Австралии и Океании, а Владимир Андреевич, приходя в институт, «на законном основании» занимал мамин рабочий стол. Роза Шотаевна была одной из немногих, кто был с Владимиром Андреевичем в последние дни его жизни, разыскивала и общалась с его родственниками-наследниками (в институте же все всегда считали, что он был человеком совершенно одиноким), и это тоже не каждый бы взял на себя…

Фото 27. Президиум II-ой конференции по ономастике Поволжья. Горький (Нижний Новгород), апрель 1969. В. А. Никонов — второй слева, Роза Шотаевна — на фото справа

Роза Шотаевна на всю жизнь осталась верна и этому своему Учителю и потому написала обобщающую статью о Владимире Андреевиче и почти параллельно с Н. И. Никитиной (Ульяновск, 1992) составила список его научных трудов (1991; 1993) — этот великий человек тоже не вел счет своим научным изысканиям.

Фото 28. Роза Шотаевна с В. А. Никоновым. На IV-ой конференции по ономастике Поволжья. Болдино, 1973 г.

После смерти В. А. Никонова группа ономастики еще какое-то время продолжила свое существование — теперь уже под руководством Розы Шотаевны. Но 1990-е годы делали свое дело. Распалась и группа. И какое счастье, что это упавшее знамя подхватил Василий Иванович Супрун, доктор филологических наук, профессор из Волгоградского университета! Благодаря прежде всего его стараниям, а также стараниям других коллег ономастическое движение не теряет своей активности, а главное детище В. А. Никонова, а на определенном этапе и Розы Шотаевны — конференция «Ономастика Поволжья» — продолжает проводиться каждые два года, расширяя свои географические границы. Вот и в 2019 году она приглашает всех своих почитателей в Великий Новгород!

Ономастика дала Розе Шотаевне не только новый аспект для научного исследования, но и знакомство с огромным числом людей из разных уголков нашей страны, многие из которых стали ее знакомыми и близкими друзьями на долгие-долгие годы. И я очень благодарна ономастическому сообществу за память о маме, за добрые слова о ней на прошедшей в 2017 году конференции «Ономастика Поволжья». Невероятно, но в 2017 году отмечалось пятидесятилетие этой конференции! И, конечно, я глубоко благодарна Василию Ивановичу Супруну, дружбой с которым Роза Шотаевна очень дорожила: мама всегда относилась к Василию Ивановичу с большой симпатией и пиететом. И я очень дорожу!

Но, как ни странно, Институт этнографии, не будучи учебным заведением, дал возможность Розе Шотаевне заняться в его стенах и еще одним интересным делом — своего рода педагогической деятельностью. С огромным удовольствием мама многие годы занималась пропагандой этнографических знаний. Забытое ныне общество «Знание» давало возможность ездить по нашей тогда совсем необъятной Родине и рассказывать людям разных профессий об этнографии и Востоке. И хотя это было не всегда легко и комфортно, Роза Шотаевна очень любила эти поездки — неутомимый дух просветительства и страсть к лекционной работе мама пронесла через всю жизнь!

А еще она стала одним из кураторов чудесного движения — приобщения детей к этнографическим знаниям. Все подобные детские и юношеские движения в Советском Союзе находились под патронажем крупных министерств и ведомств, которые в том числе и финансировали развитие детских интересов. Движение юных этнографов-следопытов поддерживалось Министерством просвещения РСФСР и Центральной детской экскурсионно-туристической станцией. В 1976 году в городе Орджоникидзе (с 1990 года — Владикавказ, Северная Осетия) прошел первый Всероссийский фестиваль следопытов-этнографов. Масштабы впечатляли: более 500 школьников из 76 областей, краев и автономных республик, более 260 докладов и выступлений, которые сегодня назвали бы презентациями. Это стало итогом почти двадцатилетней работы Института этнографии по пропаганде этнографических знаний среди школьников. Работы, в которой принимали участие многие сотрудники Института — доктора и кандидаты наук. В домах пионеров и в школах они читали лекции школьникам и проводили с ними семинарские занятия по этнографии.

На каком-то этапе эту работу от Института возглавила Софья Борисовна Рождественская (1923–2002), которая и пригласила Розу Шотаевну стать сопредседателем фестиваля, который с 1976 года проводился почти ежегодно в разных городах и даже во Всероссийском пионерском лагере «Орленок» на берегу Черного моря. Конечно, Роза Шотаевна не могла каждый год и даже через год почти месяц участвовать в этом интересном мероприятии, но когда участвовала, всегда возвращалась вдохновленная, полная рассказов о талантливых детях и о важной роли этнографии для общего школьного образования.

В определенной степени Роза Шотаевна воспринимала своими детьми, своими студентами и диссертантов Совета по защите кандидатских диссертаций, в котором была сначала заместителем председателя, а потом многие годы и председателем. Число людей, защитивших свои диссертации при Розе Шотаевне, исчисляется десятками, и каждый из них помнит это деловое, серьезное, но такое доброжелательное и по-научному увлекательное мероприятие. Мама слышала много добрых слов как председатель Совета и от коллег, и от диссертантов. Как говорили многие коллеги, при Розе Шотаевне каждая защита становилась событием, интересной дискуссией, а нередко и поистине захватывающим научным действом.

Да, Институт этнографии занимал особое место в жизни Розы Шотаевны. Пятьдесят лет — это не шутка! Люди, события, отношения… Но прежде всего — наука, хоть и выбранная когда-то спонтанно, но ставшая любимым делом всей жизни!

Пак, Нам, Ким — кругом одни корейцы!

Если бы меня спросили о самых сильных впечатлениях раннего детства, то я бы сразу назвала два из них.

Это запах среднеазиатских фруктов — ни с чем не сравнимый аромат осенних дынь и груш. Так больше никогда не пахли никакие фрукты в моей жизни! Запах, который наполняет квартиру поутру, когда, проснувшись, именно по этому запаху и еще по разложенным в комнате ярким ковром пиалам и блюдам понимаешь: папа вернулся из экспедиции! Из пустыни, из далекого и сказочного Хорезма! Оттуда, где растет неведомый мне, но такой любимый колючий саксаул и живет герой моего детства верблюжонок Кили-Мили, колокольчик которого до сих пор висит у нас на кухне.

И другое ощущение — полное непонимания, потому рождающее желание подумать, поговорить на эту тему… Почему мир вокруг меня весь населен корейцами? И куда они все деваются потом? Почему нет корейцев ни в моем классе, ни среди моих подруг? И почему нигде, кроме как у нас дома, нет людей с такими странными фамилиями — Пак, Ким, Сон? И еще эта мамина подруга тетя Света Нам (Светлана Георгиевна Нам (1932–2017), кандидат исторических наук, долгие годы сотрудник Института востоковедения РАН) … Почему мама ее так называет? Может быть, потому, что она ходит в гости только к нам?

Вообще-то, сколько себя помню, столько знаю про корейцев, про кимчхи, про сине-зеленую керамику селадон, про остров Чеджудо, про верную Чхунхян и про горы Кымгансан. Они все до сих пор — неотъемлемая часть моей жизни. Из-за последних, правда, меня даже однажды классе в четвертом вызвали к директору и обвинили… во лжи!

Роза Шотаевна как раз вернулась из поездки в КНДР — озаренная и счастливая. Рассказам не было конца! Одни названия чего стоили! И просто завораживали: Страна утренней свежести, Алмазные горы… И еще какие-то необыкновенные фотографии — осенние горы Кымгансан среди красной листвы, бурные водопады, летящие с вышины, тоненькие пики, уходящие в небеса… А на уроке географии как раз тема «Горы». Назовите известные вам горы! Ну, я и назвала. Вердикт учительницы был строг: не ври, нет таких гор на свете! Я тихо, но настойчиво перечила, пыталась рассказать, где они находятся. Упоминание Кореи вызвало «смех в зале» и дикий крик учительницы, что я над ней просто издеваюсь. В результате — директор и вызов родителей в школу. Мама пришла. Ей, может, и поверили, что такие горы существуют, но «тройка» в четверти мне все равно была обеспечена. Наверное, чтобы больше не высовывалась… Я уже не помню ни лица, ни имени той учительницы, но спустя годы, сама став преподавателем, по разным поводам иногда вспоминаю этот случай и не могу понять: что это было? Реальное незнание и нежелание узнать, проверить? Боязнь признаться в том, что ты чего-то не знаешь?.. Да, с Кореей никогда не было просто! Воистину загадочная страна!

О том, что Корея, а тем более корейская этнография — это непросто, да еще и мало кому понятно как предмет исследования, Роза Шотаевна знала лучше, чем кто-либо! Трудно изучать то, чего нельзя увидеть, попробовать, примерить… А ведь изучать надо традиционный дом, пищу, одежду… Основные источники для изучения — не столько личные наблюдения и работа «в поле», сколько книги и музейные коллекции. Это, конечно, тоже немало, но все же… И тогда на помощь пришли «советские корейцы».

К тому моменту корейцы уже почти сто лет проживали в России: сначала на Дальнем Востоке, а после депортации — в Средней Азии и Казахстане. Народ трагической судьбы, один из репрессированных народов, вынужден был осваивать новые земли, устраивать новую жизнь. У каждой корейской семьи в нашей стране своя сложная, порой трагическая судьба. До того как в 1990-е годы корейцы, как и другие репрессированные народы, были официально реабилитированы, над ними довлело много запретов и ограничений. Потому и изучение «советских корейцев» хоть и не запрещалось напрямую, но не очень поощрялось.

Роза Шотаевна первой из советских корееведов начала изучать этнографию «советских корейцев» непосредственно в местах их компактного проживания в Средней Азии. Еще летом 1959 года она проводила этнографические исследования в совхозе «Раушан», о чем написала затем большую научную статью «Культура и быт корейцев совхоза «Раушан» Кунградского района Каракалпакской АССР» (1960). Свои первые впечатления о встрече с корейцами в 1959 году Роза Шотаевна описала и в статье «Удивительный остров Чеджудо», предлагаемой вниманию читателей в этом издании:

«В знойные летние дни 1959 года вместе с этнографическим отрядом, руководимым Татьяной Александровной Жданко, я приехала в корейский рисоводческий совхоз «Раушан» Кунградского района Каракалпакской АССР. Отряд вскоре направился к Аральскому морю изучать быт рыбаков, а я осталась.

Все казалось необычным в тот сезон: и первая самостоятельная этнографическая работа, и рассказы корейцев, и их язык; своеобразные жилища и национальная кухня; народные мелодии и удивительные музыкальные инструменты, и, конечно, бескрайние рисовые поля».

В последующие тридцать лет Роза Шотаевна много раз выезжала в экспедиции в корейские совхозы, собирала материал в известном корейском колхозе «Политотдел», жила в корейских семьях. На основе оригинальных полевых исследований «живой» корейской этнографии, скрупулезного изучения соотношения традиционного и нового в этнографии советских, а затем и российских корейцев были написаны многие работы Розы Шотаевны. На протяжении многих-многих лет этнография и быт советских корейцев были известны научной общественности практически только благодаря планомерной и систематической работе Розы Шотаевны. Тогда маме часто приходилось слышать от корейцев: «Роза, пожалуйста, изучайте нас, не бросайте это занятие! Мы себя изучать не можем! Сделайте это за нас! Мы вам так благодарны!»

И, надо отдать должное, в целом отечественные корейцы всегда были благодарны маме за ее преданное изучение судьбы их народа. Именно благодаря корейцам, которые понимали, как много сделала Роза Шотаевна для пропаганды культуры и этнографии в столь сложные для корейцев годы, мама стала сначала членом-корреспондентом, а потом и академиком РАЕН. Выделяя ее как самого крупного специалиста, мэтра в области исследования этнографии советских корейцев, маму приглашали публиковать свои работы во многих книгах и журналах, издаваемых российскими корейцами. Я в свою очередь тоже очень благодарна всем этим добрым людям.

А еще я хорошо помню 1990-е годы, когда молодые и не очень молодые корейцы, окрыленные перспективами и желающие найти себе новое применение в открывшейся реальности, кардинально сменить специальность и начать изучать свой народ, появлялись в нашем доме с завидным постоянством. И мама хотела помочь каждому из них: советовала, направляла, рекомендовала другим людям. Некоторые из них так просто уходили с нашей кухни новоиспеченными корееведами и, надо сказать, достигли ныне немалых высот!

Этнографии советских (российских) корейцев посвящено немало научных статей Розы Шотаевны. Часть их носила обобщенный характер и рассказывала в целом о корейцах СССР, а затем и России, как того требовали крупные издания, например энциклопедия «Народы России» (1994). Однако большинство статей были посвящены разным аспектам культуры и быта советских (российских) корейцев. В частности, можно назвать такие работы, как «К вопросу о культурном сближении корейцев Средней Азии с соседними народами (традиционное и новое в хозяйстве и материальной культуре)» (1966), «Традиционное и новое в семейной обрядности корейцев Средней Азии» (1968), «Антропонимические процессы у корейцев Средней Азии и Казахстана» (1970), «Некоторые аспекты изучения современной духовной культуры корейцев Средней Азии и Казахстана» (1976), «Новое в культуре и быту корейцев Средней Азии и Казахстана (на примере сельского населения)» (1977), «К харак-

теристике современной антропонимической модели корейцев, проживающих в сельских районах Узбекской ССР» (1978), «Основные тенденции этнических процессов у корейцев Средней Азии и Казахстана» (1980), «Корейцы Средней Азии» (1981), «Этнографическое изучение корейцев СССР» (1982), «Этнокультурное развитие корейцев Средней Азии и Казахстана» (1992), «Особенности корейцев Средней Азии» (1992), «Традиции и инновации в праздновании шестидесятилетнего юбилея (хвангап) корейцами Казахстана (по материалам этнографических наблюдений 1990–1991 гг.)» (1992), «Семейные и календарные праздники корейцев России и стран СНГ как этноконсолидирующий фактор» (1995), «Корейцы России» (2004), «Этнокультурное развитие корейцев Средней Азии и Казахстана в 1960–1990 годах» (2006).

Как много профессиональных кореистов, в том числе и этнических корейцев, взросло и сформировалось на этих работах!

Понятно, что этнографическая работа непосредственно в быту, в тесном общении с представителями изучаемого народа предполагает не только хорошее знание материала, но и умение расположить к себе людей, продемонстрировать свою искреннюю заинтересованность. Мне кажется, что в деле «продемонстрировать свою искреннюю заинтересованность» Розе Шотаевне вообще не было равных!

Помню, когда я только начала серьезно заниматься Японией, у нас с мамой на прогулке по зимнему парку подмосковного пансионата состоялся один разговор. Мы вообще всегда любили беседовать на разные темы — по вечерам за чашкой чая, гуляя на природе, в купе поезда дальнего следования… Этот опыт «разговорного жанра» с Розой Шотаевной стоил всех университетских образований! Это общение было постоянным глотком чистого воздуха! И хотя мне повезло и мой супруг во многом, как ни странно, повторяет эту волшебную способность мамы вести беседы, дышится теперь иногда все равно иначе… Так вот, в тот солнечный зимний день у нас состоялся разговор об отношении к изучаемому народу. Спокойно и четко сформулированное кредо Розы Шотаевны тогда, наверное, не дошло до меня в полной мере, но жизнь и опыт много раз возвращали меня мыслями к тому дню, и я не раз заводила с мамой разговор на эту тему. «Если ты собралась заниматься каким-то народом, — говорила мне мама, — ты должна полюбить его. Вот мы с тобой очень любим друг друга, но это не значит, что мы не замечаем недостатков друг друга. Еще как замечаем! Но мы их сразу прощаем. Мы любим друг друга просто так, без условий. А раз любим, значит, нам интересно все, что происходит с этим человеком или народом. Нам это искренне интересно. Иначе это не любовь, а вранье какое-то! И это всегда чувствуется — искренен человек или нет. Ты можешь не знать каких-то слов по-японски, можешь делать ошибки — японцы это простят и помогут. При условии, если они будут видеть твою искреннюю заинтересованность познать их культуру и радость познания ее. В противном случае ты не сможешь стать настоящим специалистом. Японская культура, как, кстати, и корейская, не откроется. Так и будешь думать всю жизнь, что Япония — это электроника да небоскребы Синдзюку. И только. А ведь это не так…»

Вообще, о том, **как** Розе Шотаевне было все интересно, можно написать целую книгу. Любой городок, спектакль, парк, цветок в изучаемой стране вызывали у мамы радость и желание знать больше. И эта искренность никогда не оставалась незамеченной. Роза Шотаевна обладала какой-то фантастической способностью располагать к себе людей, а ее идущая от всего сердца заинтересованность в человеке и в том, что он делает, никого не могла оставить равнодушным.

В этой связи хочется рассказать об одном эпизоде, который меня в свое время совершенно потряс. Дело происходило в Японии. Японцы — друзья нашей московской кафедры — решили посвятить нас в таинство посадки риса. Весной они пригласили нас (мы — это моя подруга и коллега Любовь Всеволодовна Овчинникова, наш тогдашний студент Иван Логачев, моя дочка Саша и я) в компании десяти-пятнадцати японцев провести посадку риса

на трех террасных полях, живописно раскинувшихся на склонах гор полуострова Идзу. Японцы эти поля то ли выкупили, то ли взяли в аренду, но хотели получить с них хороший урожай. Поля были немаленькие, потому нужна была рабочая сила. Сочтя, что мне, как автору научных работ по японским народным песням посадки риса, практика просто необходима, они и сделали нам это увлекательное предложение. Работа была очень тяжелая, но опыт великолепный!

Роза Шотаевна в это время была в Москве и не принимала участия в нашей весенней трудовой деятельности. Но вот осенью пришло время рис собирать. К тому времени Любовь Всеволодовна и Иван уже уехали домой, а Роза Шотаевна, наоборот, приехала в Японию. Так что на полевые работы пригласили меня с Сашей и Розой Шотаевной. Конечно, никто не рассматривал маму как работника, а лишь как ученого-наблюдателя.

Часть коллективной работы, которая досталась в тот день нашей группе из пяти взрослых человек, была довольно большая. К тому же на нашу долю выпала «честь» связать первый сноп. Именно связать, потому что в Японии снопы из рисовой соломы — это не знакомые нам стога сена, которые сложить несведущему человеку тоже, я думаю, не удастся, а удивительные фигурки, напоминающие то ли девочек в широких юбочках, то ли домики под соломенной крышей. Это настоящее искусство!

И тут возникла проблема. Оказалось, что никто из четырех довольно молодых японцев снопы вязать не умеет. Обращенный ко мне их вопрошающий взгляд вызвал у меня полное недоумение, что удивило в свою очередь японцев. Они стали подсмеиваться надо мной: если ты пишешь о песнях посадки риса, то почему рисовые снопы вязать не умеешь? Безвыходность ситуации была очевидна, и, посовещавшись, японцы решили обратиться к специалисту и попросить его за умеренную плату связать этот сноп. Двое отправились на соседнее поле и вскоре вернулись вместе со старушкой в умилительном чепчике и с лукавым взглядом. Роза Шотаевна, едва посмотрев на нее, сказала: «Какая хитренькая Ухти-Тухти!» Точнее определения подобрать было просто невозможно!

Наша спасительница медленно и очень внимательно обвела взглядом всю нашу странную компанию и остановила свой взор на Розе Шотаевне. Дальше она разговаривала только с мамой! Японцы легли на траву и отдыхали. Саша, руководимая «Ухти-Тухти», подавала той рисовые стебли и придерживала плетение. Я работала «говорящей головой» и не представляла для старушки ни малейшего интереса. А вот Розе Шотаевне она рассказала все: и как плести, и что куда надо продевать, и почему так, а не иначе. Целая лекция о традиции плетения снопов на полуострове Идзу! Мама, совершенно погрузившись в тему, задавала ей вопросы так, будто плетение снопов и рассказ старушки были главной целью нашей поездки, а особенности уборки риса на полуострове Идзу — основная профессия Розы Шотаевны. Увлеченные друг другом и предметом своей беседы, они совершенно не обращали ни на кого внимания и только неодобрительно замолкали, когда я буксовала в переводе лексики, связанной со «снопоплетением».

На прощание старушка обняла Розу Шотаевну и сказала, что мама истинная красавица и что она сразу увидела в ней самого умного здесь человека. Похлопала по плечу Сашу («Такая беленькая, а щебечет по-нашему!»). А потом по-крестьянски бережно собрала те немногие колоски риса, которые остались после молотьбы и которые она во время плетения снопа старательно вынимала из пучков соломы, сложила их себе в передник и удалилась, даже не взглянув ни на мужчин-японцев, вскочивших с травы со словами благодарности, ни на меня.

Я никогда не была с Розой Шотаевной в этнографической экспедиции у корейцев, но думаю, что сценарий я себе представляю!

Изучение этнографии советских (российских) корейцев Роза Шотаевна всю жизнь проводила параллельно со своими главными исследованиями по этнографии и этнической истории корейцев вообще. Эти две темы всегда дополняли друг друга, хотя, понятно, были совершенно самостоятельными сферами научных изысканий.

Очарование Японии

Первая встреча Розы Шотаевны с Японией состоялась в августе 1968 года, когда в группе советских этнографов мама впервые поехала в Токио на Международный конгресс по антропологии и этнографии. Тогда я еще даже не ходила в школу, но четко помню ощущение невероятной радости, которое царило в нашем доме после маминого возвращения из Японии, постоянно возбужденное приподнятое настроение. А еще появление в доме множества милых вещичек и сувениров, которые как-то необыкновенно благоухали. Этот аромат с тех пор притаился где-то в глубине меня и навсегда остался со мной — этот волшебный запах Японии.

Мне кажется, знакомство с Японией просто перевернуло сознание мамы, похоже, что она духовно побывала в другой системе координат. Думаю, правда, что здесь сыграла роль не только способность Розы Шотаевны очаровываться прекрасным, но и стремление японцев того времени очаровать всех и вся.

Нельзя забывать, что после войны отношение к Японии было очень сложным и японцам пришлось приложить немало усилий, чтобы сменить имидж. Важной вехой стали проведенные в 1964 году в Токио Олимпийские игры, открывшие миру совершенно иную Японию — страну чайной церемонии и сада камней. Японцы до сих пор отдают дань уважения той Олимпиаде, ставшей новым входом Японии в мировое пространство. Неслучайно день открытия Олимпийских игр 1964 года — ныне государственный праздник День спорта. Попутно заметим, что вторым попаданием в цель и окончательным «открытием» Японии станет потом выставка «ЭКСПО-70», после которой в мире начнется настоящий бум Японии.

На волне очарования Японией Роза Шотаевна через какое-то время даже начала учить японский язык на специальном факультете (в те времена — что-то типа курсов для людей с высшим образованием) Института восточных языков (ныне — Институт стран Азии и Африки) МГУ. Я хорошо помню — а я уже была во втором классе, — как по вечерам мама аккуратно раскладывала на столе письменные принадлежности, клала тетрадку «наоборот» и начинала медленно выводить справа налево и сверху вниз иероглифы. В ее сосредоточенности, медленных движениях было что-то магическое и чарующее.

Я тоже так хотела! И мама учила меня. Нет, никакой японский язык я учить, конечно, не собиралась, просто я была совершенно покорена этой тетрадкой с письмом сверху вниз и справа налево и еще тем, что эти закорючки можно написать «по правилам». Я хорошо помню, что стала обучать этой загадочной азбуке своих подружек, чем потрясла их абсолютно. Потом, конечно, детские дела и забавы отвлекли меня от занятий иероглификой, но ощущение радости от встречи с иероглифами осталось на всю жизнь.

Вообще в нашем доме так много говорили об удивительной стране Японии, что при выборе профессии у меня почти и не было сомнений. Мамин восторг медленно, но верно формировал в моем сознании понимание моего профессионального будущего. Надо было только решить наш вечный семейный вопрос: литература или история? Мама крайне удивилась, видя мою настойчивость в стремлении изучать не только литературу, но и фольклор — фольклором я почему-то хотела заниматься с детства и вплоть до окончания школы с неописуемым восторгом читала сказки всех народов мира. Она-то в свое время все-таки решила эту дилемму в пользу истории и теперь пыталась меня направить «в нужное русло». Но тут я была настроена решительно.

Правда, был и еще один вариант: если бы в тот год в Институте стран Азии и Африки МГУ на историко-филологическом факультете был набор в корейскую группу, я бы, наверное, стала кореeведом и занималась бы теперь корейским фольклором. Хотя, надо сказать, Роза Шотаевна относилась к такой перспективе неоднозначно. Тогда, в начале 1980-х годов, Корея еще была «закрыта» и о возможных больших переменах можно было только грезить. На том этапе мама не была уверена, что хочет мне такой судьбы.

Для самой же Розы Шотаевны после знакомства с Японией начался новый виток образования. Не только учебного, но и научного. Однако писать о Японии мама долго не решалась, не считая себя профессиональным японистом. Пробой пера стала статья (1969) о двух выставках японского искусства, которые проходили в Москве, написанная в соавторстве с Сергеем Александровичем Арутюновым, ныне членом-корреспондентом РАН, который всегда с большим пониманием относился к маминому увлечению Японией и поощрял ее к научным изысканиям в области японистики. Этим соавторством мама как бы оправдывала свое проникновение в «чужую» сферу. Именно поэтому так много статей по японистике написано Розой Шотаевной совместно с другими авторами. Мама, хоть и стала с годами прекрасным специалистом по Японии, никогда не считала себя профессионалом по этнографии этой страны.

Абстрагировавшись от того факта, что Роза Шотаевна — моя мама, как японист, могу уверенно заявить: напрасно! И думаю, что пришло время опубликовать работы Розы Шотаевны по Японии отдельным изданием! Ведь с годами она стала серьезным специалистом в этой области и даже читала университетские курсы по этнографии, истории и культуре Японии! Так что для большого числа студентов она была прежде всего преподавателем-японистом. Думаю, что о «корейских пристрастиях» многие из них даже не подозревали.

Судьбе было угодно, чтобы в Японии Роза Шотаевна бывала гораздо чаще, чем в Корее. Она знала и любила эту страну. И я счастлива, что мне выпала потрясающая возможность многие месяцы быть там вместе с мамой — это истинные «мои университеты».

Да, круг научных интересов, восторженных интересов Розы Шотаевны был чрезвычайно велик! Как велик был круг ее друзей, учеников, знакомых… Увы, иных уж нет, а те далече… Им всем мама открывала свое большое сердце, и люди почти всегда отвечали добром. Мамины друзья со временем становились моими старшими товарищами, а ее ученики — моими друзьями, некоторые — практически близкими родственниками. Я им всем благодарна за доброе отношение к Розе Шотаевне. И еще я бесконечно благодарна всем, кто откликнулся на мое приглашение принять участие в создании данного издания, кто написал столько добрых слов — это все близкие и любимые для Розы Шотаевны люди.

Хочу я от всего сердца поблагодарить и своих родных: мужа Андрея Владимировича, дочь Александру, племянника Николая. Без их помощи старые фотографии не обрели бы новую жизнь, а список трудов не был бы таким полным. Только благодаря душевной и материальной поддержке всех членов семьи Розы Шотаевны, благодаря сопереживанию моих друзей и коллег это издание стало таким, каким в результате получилось.

…Когда мамы уже не стало, разбирая вещи, я нашла красивый поясок от маминого выходного платья. Повинуясь какому-то непонятному, неведомому порыву, я вдруг, неожиданно для себя, разрезала его пополам, четко понимая, ***что*** *я должна сделать. Невесть откуда взявшееся понимание не прошло ни на следующий день, ни через неделю… Одну половинку этой темно-синей атласной ленты с разбросанными по ткани розовыми, малиновыми и белыми лепестками я отправила дочке в Японию, и она, как там водится, привязала ее в синтоистском храме в старой столице Камакура, в которой мама в разные годы любила бывать. Другую я передала своей подруге, и она привязала ее в буддийском храме в Сеуле…*

Душа Розы Шотаевны здесь, с нами, со мной, но пусть частичка ее обретет радость и в тех краях, которые мама так хорошо знала и любила, в краях, где каждый год вновь и вновь будет зацветать мугунхва и распускаться сакура…

Моя мама-красавица. Навсегда!

Часть 2

ВСПОМИНАЯ...

Концевич Лев Рафаилович

Из краткого отзыва старшего научного сотрудника Института востоковедения АН СССР, кандидата филологических наук Л. Р. Концевича на автореферат докторской диссертации Р. Ш. Джарылгасиновой «Этническое самосознание корейцев в раннефеодальную эпоху» (по специальности 07.01.07. — Этнография) от 8 июня 1986 г.:

«Р. Ш. Джарылгасинова уже давно известна в отечественном и мировом востоковедении как одна из ведущих учёных-этнографов. Её работы по Корее, Японии и ряду других стран Восточной Азии, а также по корейской диаспоре в Советском Союзе отличаются широким диапазоном знаний, охватывающим целый комплекс гуманитарных наук и их отраслей (история и археология, этнография и мифология, литература и фольклор, искусство, ономастика, эпиграфика и т. д.), высоким профессиональным уровнем и одновременно популярностью и яркостью изложения сложного материала. И ещё немаловажная особенность работ Р. Ш. Джарылгасиновой — это пронизывающая их влюблённость исследователя в изучаемые страны и народы. Ни одна книга или статья Р. Ш. Джарылгасиновой не оставляет равнодушным читателя: он невольно заражается пафосом «патриотизма» её автора… В лице Р. Ш. Джарылгасиновой наша наука имеет настоящего учёного-интернационалиста».

Супрун Василий Иванович
Мой добрый московский друг

Среди тех, кто оказал влияние на моё профессиональное становление и повлиял на развитие жизненных установок, Роза Шотаевна занимает особое место. Казалось бы, у нас не было основательных пересечений ни в судьбе, ни в делах. Она историк, кореевед, коренная москвичка, выпускница истфака МГУ, сотрудник академического института в Москве — я филолог, славист, уроженец небольшого посёлка на юге Украины, выпускник филфака ЛГУ, преподаватель педагогического института в Волгограде. Нет ни одной зацепочки, чтобы стать коллегами и друзьями, ни одного общего интереса. Но где-то на небесах соединились ниточки двух судеб, и мы на долгие годы оказались связанными общим делом, а совместная деятельность сближает порой людей больше, чем родственные узы и профессиональные интересы.

У нашей случайно-закономерной встречи была своя предыстория, свой вершитель судеб, соединивший нас с Розой Шотаевной общим делом. Имя этого объединителя людей, подвижника и энтузиаста — Владимир Андреевич Никонов. Он оказал влияние на многих филологов, историков, географов, представителей других гуманитарных наук разных стран и народов, связанных интересами с именами собственными.

Я знал работы Владимира Андреевича, ссылался на них ещё в своих курсовых работах и дипломном сочинении в Ленинградском университете, а потом в кандидатской диссертации и статьях. Но в 1987 году неожиданно состоялось моё очное знакомство с выдающимся учёным. Я в то время работал в Волгоградском педагогическом институте проректором по международным связям и, поскольку был филологом, курировал в вузе также филологическую деятельность. Поэтому 30 июня 1987 года волгоградский профессор-русист Леонид Михайлович Орлов привёл в мой кабинет невысокого пожилого человека, который сразу взял быка за рога: «Мы проведём у вас очередную конференцию „Ономастика Поволжья“». Это был Владимир Андреевич Никонов.

Встреча была недолгой: Владимир Андреевич спешил на теплоход, на котором он совершал круиз по Волге и Дону. Мы договорились о том, что детали уточним в письмах. Я-то ду-

мал, что получу от Владимира Андреевича известие через месяц, а то и к концу лета, но уже через день мне принесли письмо, в котором содержалась достаточно подробная инструкция о проведении конференции. Оно было опубликовано в сборнике материалов VII конференции «Ономастика Поволжья», поэтому здесь приведу лишь пророческие строки автора письма: «Председателей-2: местный (Вы) и москвич (я, если доживу)». VI конференция поволжских ономатологов, состоявшаяся в Волгограде 26–28 сентября 1987 года, была посвящена памяти Владимира Андреевича Никонова. Председателем оргкомитета от Москвы стала Роза Шотаевна Джарылгасинова.

Я помню, как встречал на волгоградском вокзале делегацию Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР (через год он будет переименован в Институт этнологии и антропологии, а ещё через 2 года войдёт в систему Российской академии наук). В её составе были три сотрудницы института: Роза Шотаевна Джарылгасинова, Тамара Павловна Федянович и Джана Борисовна (Биби-Рабига) Логашова — милые дамы, ведущие представители этнологической науки того времени. Они подготовили доклад о вкладе В. А. Никонова в развитие советской ономастики.

Я, конечно, волновался: Волгоград впервые принимал такую серьёзную конференцию, приехали представители научных центров чуть ли не всего Советского Союза: от Душанбе до Ленинграда, от Алма-Аты до Минска, от Кемерова до Днепропетровска. Были и зарубежные участники из ГДР, Чехословакии, КНР, с Кубы. Особое волнение вызывало активное участие москвичей, коллег и сподвижников Владимира Андреевича. Они ведь знали уровень прежних конференций, организованных В. А. Никоновым, могли сразу указать на наши недостатки и просчёты. А тут ещё и сборник докладов и тезисов VI конференции «Ономастика Поволжья» был напечатан в нашем центре оперативной полиграфии с удручающим количеством ошибок и опечаток. Разгром был неизбежен. Но с Розой Шотаевной у меня сразу же, можно сказать, с первого взгляда возникло взаимопонимание. Она успокоила по поводу некачественного сборника («Хорошо хоть такой есть!»), осталась довольной размещением, аудиториями для проведения заседаний, культурной программой.

Во время этой нашей первой волгоградской ономастической конференции мы с Розой Шотаевной постоянно были вместе: открывали пленарное заседание, посещали секции, встречались с коллегами из разных городов, ходили на официальные приёмы в обком и горком партии и горсовет (тогда официальные органы региона уделяли внимание научным мероприятиям). Как сейчас мне видится, конференция прошла успешно благодаря, прежде всего, спокойствию и мудрости Розы Шотаевны: она смягчала справедливые и несправедливые претензии участников и начальства, подбадривала, когда вдруг казалось, что всё пошло не по плану, находила слова похвалы за всякие мелкие удачные дела.

Мы много беседовали с Розой Шотаевной о жизни, о науке, о Никонове. Казалось, мы с ней знакомы много лет, поэтому эти разговоры были задушевными и откровенными. Меня поразило, насколько эта женщина с экзотическими отчеством и фамилией, с неярко выраженными, но всё же восточными чертами лица была русской по духу и поведению. Постепенно я узнавал, что её папа Шотай Джарылгасинович Джарылгасинов, выпускник Московского института стали, с началом Великой Отечественной войны, когда Розе едва исполнилось 10 лет, был призван в Красную Армию и 14 января 1943 года погиб под Россошью. Мама Александра Петровна Григорьева, редкий в те годы кандидат искусствоведения, защитившая в 1949 году диссертацию о творчестве Н. П. Хмелева и его значении для советского театрального искусства, находилась на ответственных постах на государственной и партийной службе, писала книги и статьи о театре. Воспитанием Розы занималась в основном бабушка, которая и привила ей уважение и любовь к русским традициям и к русскому пониманию жизни. Не знаю, была ли Роза Шотаевна крещена, но к православию она относилась с уважением, во время экскурсии по городу с внутренним трепетом входила в церковь.

Но Роза Шотаевна была советской девочкой, затем девушкой, которую в школе и дома воспитывали в духе пролетарского интернационализма, прививали уважение ко всем народам независимо от цвета кожи, разреза глаз, вероисповедания. Поэтому неудивительно, что у неё возникло, как она позже вспоминала, «неосознанное желание увидеть другие страны», вылившееся в поступление на отделение Востока истфака МГУ.

Мне было интересно, почему Роза Шотаевна выбрала именно корееведение. Она упомянула фамилию профессора Пака, выступившего перед абитуриентами с пламенной речью (в воспоминаниях позже она писала о «яркой эмоциональной речи» профессора), после которой в 1949 году в МГУ появилась первая группа будущих корееведов. В те годы, когда мы беседовали с Розой Шотаевной о её студенческой молодости, Интернета не было, поэтому я только позже узнал, что Михаил Николаевич Пак был выдающимся учёным и общественным деятелем, организатором школы отечественного исторического корееведения, в которую смело вошла и Роза Шотаевна Джарылгасинова. Так в её судьбе переплелись бабушкино русское воспитание и преданность науке о Востоке, любовь к Родине и интернационализм.

Роза Шотаевна повлияла на моё приобщение к полевой работе. Первым моим наставником в этом виде деятельности был академик Никита Ильич Толстой, с которым в аспирантские годы я выезжал в этнолингвистическую экспедицию в белорусское Полесье. В ней я получил основные навыки сбора материала в ходе полевой практики. А во время наших встреч на конференциях в Волгограде Роза Шотаевна так увлекательно рассказывала о своих поездках в корейские поселения Казахстана и Узбекистана, что, заразившись её энтузиазмом, я тоже стал участником диалектологических экспедиций по Волгоградской области, и 7 сентября 1998 года, встретив на вокзале в Волгограде прибывшую на VIII конференцию «Ономастика Поволжья» Розу Шотаевну, с восторгом стал ей рассказывать о своих впечатлениях от первой экспедиции.

Тогда она снова вспомнила о своей первой поездке в июле-августе 1959 года в корейский рисоводческий совхоз «Раушан» в Кара-Калпакии. Позже я прочитал в её воспоминаниях: «Жизнь в течение почти месяца в совхозе, полевая этнографическая работа среди корейцев открыли передо мною удивительный мир». Передо мной тоже с этого времени открылся удивительный мир русского народа с его неповторимыми традициями, обычаями, яркими образами, сочными словами, фразеологизмами, пословицами и поговорками. Роза Шотаевна 10 раз (с 1959 по 1991 год) выезжала к корейцам Средней Азии. Последняя экспедиция прошла между VI и VII конференциями в Волгограде, впечатления были свежими, Роза Шотаевна охотно ими делилась со мной.

Рассказывала она и о своих поездках в обе Кореи и в Японию. Мне, далёкому от корееведения человеку, открывался загадочный и непостижимый Восток, с которым позже я и сам познакомился в его китайском облике. Первая моя поездка в Китай была в 1990 году, о ней я с горящими глазами поведал Розе Шотаевне спустя 5 лет на очередной ономастической конференции.

С Розой Шотаевной было интересно беседовать на самые разные темы, она умела негромко, но пылко и страстно рассказывать о своей науке, о деятельности Института этнографии, о коллегах, о своей жизни, но умела и слушать, что реже встречается среди увлечённых своим делом людей. В промежутках между конференциями мы переписывались, перезванивались, находились в постоянном контакте.

Чаще всего Роза Шотаевна вспоминала о своём общении с Владимиром Андреевичем Никоновым, что было естественно, поскольку каждая конференция «Ономастика Поволжья» посвящалась его памяти. Таких рассказов было немало: то один эпизод Розой Шотаевной вспоминался, то другой, порой это было всего несколько слов о каком-то событии из жизни Никонова, а иногда подробно рассказывалось о характере учёного и его отношениях с другими людьми. Я также читал статьи Розы Шотаевны о Владимире Андреевиче в разных изданиях, поэтому сейчас уже не могу точно отделить рассказанное от прочитанного [1; 2; 3].

Но какие-то эпизоды о дружбе и сотрудничестве этих двух замечательных учёных в памяти остались наиболее зримо.

Роза Шотаевна впервые познакомилась с Никоновым весной 1961 года. Она в это время была младшим научным сотрудником в Институте этнографии АН СССР. В Московском филиале Географического общества СССР проходило заседание, на котором обсуждалась подготовка конференции «Топонимика Востока» (она почему-то называлась совещанием, хотя явно проходила в формате конференции). На него был приглашён известный востоковед, старший научный сотрудник ИЭ АН СССР Борис Васильевич Адрианов (1919–1993), но он был чем-то занят и обратился к младшей коллеге с просьбой подменить его.

Вёл это заседание Владимир Андреевич Никонов, председатель оргкомитета совещания-конференции. Как вспоминала Роза Шотаевна, она «незаметно и неожиданно для себя» вошла в состав оргкомитета и 10–13 апреля 1961 года уже участвовала в работе этой конференции-совещания. На следующий год её статья «Роль топонимики в изучении ранней этнической истории Кореи» была опубликована в сборнике трудов совещания.

Роза Шотаевна, вспоминая об этой первой встрече с Никоновым, отмечала яркую особенность его характера — умение быстро сходиться с людьми, вовлекать их в свои дела и проблемы, делать из них своих соратников. Думается, что и самой Розе Шотаевне были присущи эти же качества. По крайней мере, именно благодаря ей конференция «Ономастика Поволжья» не заглохла, не прекратила своё существование, как некоторые другие никоновские начинания, а продолжила — пусть и с перерывами — собирать ономатологов всего мира на встречи сразу в Волгограде, а потом и в других волжских городах.

С Розой Шотаевной мы вместе организовали и провели 4 волгоградские конференции. Она обеспечивала «московский фронт»: готовила приветствие от руководства Института этнологии и антропологии РАН, приглашала на конференцию известных российских и зарубежных учёных, участвовала в составлении программы конференции, собирала и публиковала в институтском издательстве сборники материалов конференции, дорабатывала и передавала для публикации в журнал «Этнографическое обозрение» наши совместные статьи о прошедших конференциях. Я «воевал» в Волгограде: составлял программу конференции, подбирал помещения для пленарного и секционных заседаний, издавал сборники тезисов и материалов, организовывал встречи и проводы гостей, выстраивал культурную программу.

А когда начиналась сама конференция и Роза Шотаевна приезжала в Волгоград, мы вместе заботились о том, чтобы очередной научный форум поволжских ономатологов прошёл на хорошем уровне. После проведения каждой конференции мы готовили подробные публикации о ней в различных изданиях. Всего у нас вышло 7 совместных публикаций [5; 6; 7; 8; 9; 10; 11].

После того как конференция «Ономастика Поволжья» покинула Волгоград и двинулась в путь по другим поволжским городам, Роза Шотаевна продолжала участвовать в её организации, но на заседания не приезжала. Постепенно перестали ездить на никоновско-джарылгасиновскую конференцию и другие представители Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Название института всё ещё продолжало стоять в шапке сборников и программ, но фактически он в ней совсем не участвовал. Роль личности в истории в очередной раз проявила себя.

В сентябре 2017 года в Ульяновске на XVI Международной научной конференции «Ономастика Поволжья», посвящённой 50-летнему юбилею первой поволжской ономастической конференции и памяти её организатора В. А. Никонова, на пленарном заседании все участники почтили память выдающегося русского учёного, прекрасного организатора научных мероприятий, замечательного человека, моего доброго друга Розы Шотаевны Джарылгасиновой. И память эта будет жить в моём сердце, в сердцах участников конференции «Ономастика Поволжья», в сердцах кореeведов и востоковедов его мира, ибо этот прекрасный человек оставил заметный след в науке, культуре, общественном развитии России и мирового научного сообщества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Джарылгасинова Р. Ш. О Владимире Андреевиче Никонове (1904–1988) // Никонов В. А. Словарь русских фамилий. М.: Школа-Пресс, 1993. С. 3–6.

2. Джарылгасинова Р. Ш. Владимир Андреевич Никонов — выдающийся исследователь ономастики // Репрессированные этнографы. Выпуск 2 / сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. М.: Вост. лит. РАН, 2002. С. 429–454.

3. Джарылгасинова Р. Ш., В. А. Никонов: о жизни, судьбе и подвиге выдающегося учёного // Міръ имёнъ и названій. 2009, март. С. 4–5.

4. Джарылгасинова Р. Ш. Роль топонимики в изучении ранней этнической истории Кореи // Топонимика Востока: [Труды совещания]; [Под ред. Э. М. Мурзаева и др.]. М.: Изд-во вост. лит., 1962. С. 82–88.

5. Джарылгасинова Р. Ш., Супрун В. И. Седьмая конференция по ономастике Поволжья // Этнографическое обозрение. 1996. № 5. С. 132–136.

6. Джарылгасинова Р. Ш., Бондалетов В. Д., Супрун В. И. Седьмая поволжская (хроника конференции) // Ономастика Поволжья: матер. Седьмой конф. по ономастике Поволжья. М.: Изд-во Ин-та этнол. и антропол. РАН, 1997. С. 6–14.

7. Джарылгасинова Р. Ш., Супрун В. И. Восьмая конференция по ономастике Поволжья // Этнографическое обозрение. 1999. № 4. С. 144–149.

8. Джарылгасинова Р. Ш., Супрун В. И. Восьмая Поволжская (хроника конференции) // Ономастика Поволжья: Матер. VIII конф. по ономастике Поволжья. М.: Изд-во Ин-та этнологии и антропологии РАН, 2001. С. 9–20.

9. Бардакова В. В., Джарылгасинова Р. Ш., Супрун В. И. IX Международная конференция по ономастике Поволжья // Известия Волгогр. гос. пед. ун-та. Серия «Филол. науки». 2002, № 1. С. 117–119.

10. Джарылгасинова Р. Ш., Супрун В. И. Девятая международная конференция по ономастике Поволжья // Этнографическое обозрение. 2003, № 4. С. 158–161.

11. Джарылгасинова Р. Ш., Супрун В. И. Девятая Поволжская (хроника конференции) // Ономастика Поволжья: Матер. IX Междунар. конф. по ономастике Поволжья. Волгоград, 9–12 сент. 2002 г. М.: Изд-во Ин-та этнол. и антропол. РАН, 2004. С. 8–18.

Крюкова Ирина Васильевна

Для любого исследователя очень важно на начальном этапе своей научной деятельности найти поддержку, одобрение известных ученых. Для меня такой поддержкой, во многом определившей путь в ономастику, стало знакомство с Розой Шотаевной в уже далеком 1989 году. Я тогда только начинала заниматься исследованием имен собственных и впервые принимала участие в конференции «Ономастика Поволжья», которая проводилась в нашем Волгоградском педагогическом институте.

Открывала эту конференцию Роза Шотаевна, член оргкомитета, инициатор возрождения «Ономастики Поволжья» после многолетнего перерыва. На всю жизнь я запомнила ее эмоциональный рассказ о своем коллеге и учителе Владимире Андреевиче Никонове, выдающемся ученом-ономатологе, задумавшем и осуществившем в 1967 году значительное научное мероприятие — конференцию «Ономастика Поволжья». На этой и двух последующих волгоградских ономастических конференциях, которые состоялись в трудные для нашей науки 1990-е годы во многом благодаря творческим усилиям и энтузиазму Розы Шотаевны, она буквально заражала своей энергией и неподдельным интересом к докладам начинающих исследователей. Мне очень повезло, что Роза Шотаевна послушала и одобрила мой первый доклад, посвященный пограничным разрядам ономастики. По ее совету и при ее содействии мои первые статьи были опубликованы в известных изданиях — сбор-

нике статей «Ономастика Поволжья» Института этнологии и антропологии РАН и в журнале «Этнографическое обозрение».

Прошли годы. Конференции «Ономастика Поволжья» исполнилось 50 лет. Я стала постоянным ее участником. Каждый раз, приезжая на этот научный форум, вспоминаю Розу Шотаевну, рассказываю о ней своим студентам и аспирантам. Память об этом выдающемся ученом и замечательном человеке продолжает жить.

Гулиева Лала Гусейн гызы

Роза Шотаевна Джарылгасинова была участницей всех научных конференций по ономастике, проводимых Институтом этнографии АН СССР в 60–80-е годы. Я, будучи аспиранткой Института языкознания, участвовала во всех этих конференциях с докладами. В 1972 и в 1975 году мы принимали участие в Международных ономастических конгрессах в 1972 году в Софии (Болгария) и 1975 году в Берне (Швейцария). Мы жили вместе с Р. Ш. в одном номере отеля Banchoff. Я была молоденькой аспиранточкой, недавно защитившей кандидатскую диссертацию, и мое присутствие и выступление на международном конгрессе наряду с крупнейшими учеными-ономастами было очень значимым. Видя мое волнение, Роза Шотаевна очень меня поддерживала, успокаивала. Она положительно влияла на меня, я брала с неё пример. В то время Роза Шотаевна уже не раз бывала за рубежом, имела опыт общения с иностранцами. То были нелегкие годы для нас, советских ученых, выезжавших за границу, было много ограничений и запретов. Всюду нас поджидали провокации: в холле отеля, пока мы дожидались распределения по номерам, нам подсовывали газеты, где на первых страницах пестрели фотографии опального Солженицына, во время экскурсии по Цюриху нас специально подвозили к дому, где жил тогда Солженицын, и гид вопросительно смотрел на нас, ожидая нашу заинтересованность или проявления каких-то инсинуаций с нашей стороны. Ночью на площади перед отелем какие-то непонятные лица орали, выкрикивали ругательства, а кое-кто даже поднимался по водосточной трубе мимо номеров, которые занимали наши ученые. Роза Шотаевна просила меня не реагировать на эти провокации, а утром работники отеля вели себя как ни в чем не бывало.

Роза Шотаевна считала своим долгом делиться своими знаниями с молодыми участниками конгресса, учила меня тонкостям этикета. В частности, какое выражение лица должно быть у человека, идущего просто по улице: легкая улыбка и выражение приветствия должны озарять лицо человека. Она это демонстрировала сама и старалась меня приучить к этому. Я запомнила её наказы на всю жизнь и стараюсь передавать их своим студентам.

Я пишу эти строки, а перед моими глазами стоит облик Розы Шотаевны — улыбающееся круглое личико с непременной чёлкой иссиня-черных волос, добродушием веяло от этого умного человека, культурнейшего, образованнейшего… Светлая память.

Миссонова Людмила Ивановна

Дорогая Роза Шотаевна! — так и хочется обратиться по сей день… Очень часто вспоминается это общение с глубоким и тонким Учёным и бесконечно доброжелательным Человеком! Общение с такой Личностью действительно было всегда крайне дорого и своевременно… Это ощущается по прошествии времени всё более и более остро…

Первое знакомство пришлось на мою юность во время учения на историческом факультете МГУ. После распределения на кафедру этнографии начались спецкурсы по разным регионам. На спецкурс по культуре Японии и Кореи записалось большинство нашей группы, все ожидали чего-то совершенно необыкновенно увлекательного. И не ошиблись. В аудито-

рию вошла Женщина, пространство вокруг которой было наполнено сильной Энергией Добра. А далее сразу почувствовалась атмосфера возможности диалога опытного исследователя и студента. Занятия были очень яркими, и многое помнится через десятилетия.

Конечно, Роза Шотаевна широко известна как специалист по корееведению. Однако этим никак не ограничивались её научные изыскания. Я не стала специалистом по корейской культуре, но научное общение было постоянным. Организация Розой Шотаевной различных конференций и институтских заседаний по ономастике привлекала много участников. Она умела увлечь проблемами этнонимии, создать творческую обстановку обсуждения. Такие дискуссии никак не хотелось пропускать. Кроме того, Роза Шотаевна активно поддерживала изучение коренных малочисленных народов Севера России в частности, эвенов и иных тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока. Изучая коренные народы Сахалина и работая в Университете Хоккайдо, я узнала, как хорошо известны и уважаемы её труды в среде японских исследователей. Круг её общения с молодыми начинающими специалистами и крупными исследователями был необычайно обширен. И каждому уделялось искреннее внимание и уважение. Последние годы её лучезарный свет добра и жизненного оптимизма, а также мягкотвердый призыв к исследовательской активности был в каждом телефонном разговоре, после которого появлялись силы творить, несмотря ни на какие преграды… Все советы Розы Шотаевны безусловно продолжают действовать, а её творческий путь не окончен, он продолжает жить в душах и работах тех, кто имел возможность ощутить многогранное исследовательское и человеческое пространство её Личности! Низкий поклон Вам, Роза Шотаевна…

Тихонов Владимир Михайлович

Три совета: вспоминая Розу Шотаевну Джарылгасинову

Дело было в 2013 году, в городе Санта-Фе, столице американского штата Нью-Мексико. Я приехал туда участвовать в корееведческом симпозиуме, посвященном проблемам антропологии Кореи. Я был там не только единственным выходцем из бывшего СССР, но и вообще единственным представителем Старого Света. Все остальные собравшиеся коллеги были или южнокорейцами, или американцами — или же выходцами из Южной Кореи или Японии, живущими и работающими в США. К сожалению, быстро выяснилось, что никакого представления собравшиеся коллеги — а были среди них, в том числе, и ведущие представители корееведческой антропологии США — об истории российских и советских этнографических исследований Кореи не имели. Я рассказывал о высадке на корейских берегах И. А. Гончарова в 1854 г. во время его плавания на фрегате «Паллада», о работе Н. Г. Гарина-Михайловского по собиранию корейского фольклора во время его корейской экспедиции в 1898 г., о заметках Ф. И. Шабшиной по жизни Сеула в позднюю колониальную эпоху, где ей довелось пожить и поработать, — и чувствовал, что коллегам все это совершенно внове. Никто из них и не знал о существовании таких исторических и литературных фигур, как Гончаров или Гарин-Михайловский, не говоря уж об их связях с Кореей. Но за ужином, словно желая меня утешить, один из участников симпозиума, профессор Чон Гёнсу — ветеран южнокорейской этнографической науки, занимавшийся, в том числе, и корейцами бывшего СССР, — сказал, что одно российское имя ему знакомо. Это была Роза Шотаевна Джарылгасинова, с которой профессор Чон встречался в Москве в начале 1990-х гг. По словам профессора Чона, именно бескорыстная помощь и поддержка со стороны Розы Шотаевныи дала ему возможность заняться изучением корейцев СНГ. На долгие годы запомнились ему как доброта и открытость Розы Шотаевны, так и малотипичное для южнокорейской — или американской — науки разнообразие ее исследовательских интересов, от древней истории до этнографии корейцев Средней Азии.

Роза Шотаевна Джарылгасинова… Как странно, необычно и радостно было услышать это имя из уст корейского коллеги, в далеком уголке Нового Света! И сразу нахлынули воспоминания. Ведь Роза Шотаевна сопровождала меня с самого начала моего пути в кореееведческую науку. Ее имя было для меня синонимом всего самого лучшего, что дало мировой науке отечественное кореееведение.

Как это часто и бывает, все началось с книги. Книга называлась «Древние когурёсцы». Издана она была в 1972 г. — за год до моего рождения. Уже позже, из общения с Розой Шотаевной, я узнал, что книга эта основана была на материалах ее кандидатской диссертации по исторической этнографии древнекорейского государства Когурё. Слово «диссертация» обычно ассоциируется у читателя со скучным текстом, насыщенным специальными терминами и интересным только очень небольшой группе коллег диссертанта. Но книга Розы Шотаевны была полной противоположностью академическому занудству! Это была серьезная научная работа — первое в мире исследование по исторической этнографии древней Кореи на одном из европейских языков. И в то же время она была написана понятным, увлекательным языком и читалась, как говорится, запоем. Прочитать ее смог бы даже продвинутый старшеклассник, интересующийся древней и средневековой историей Дальнего Востока. А ведь речь в книге шла о достаточно сложных вещах — скажем, о формационных характеристиках когурёского общества (являлось ли оно рабовладельческим, как к тому времени считала историография КНДР, или все же раннефеодальным?). Потом, работая в Южной Корее и в Норвегии, я познакомился с сотнями научных монографий по истории традиционного Дальнего Востока — прежде всего, на корейском и английском языках. Но ни одна из них не отличалась таким сочетанием высокого научного уровня и широкой доступности языка и изложения, которое поразило меня в «Древних когурёсцах», когда я прочел эту книгу за несколько вечеров осенью 1989 года.

А потом, через год, пришло и время познакомиться с Розой Шотаевной лично. На зимние каникулы 1990 года мне выдалась возможность побывать в Москве — второй раз в моей жизни, кстати сказать. Перед поездкой я попросил мою тогдашнюю научную руководительницу, Марианну Ивановну Никитину (ведущего научного сотрудника Института востоковедения АН СССР в Ленинграде), дать мне телефон Розы Шотаевны. В первый же день по приезде в столицу я позвонил ей. Я хотел рассказать ей о моих научных планах в части работы с письменными источниками по истории протогосударств Кая на юге Корейского полуострова (I–VI вв.) — которые, к слову сказать, оказались в самом конце IV в. под ударом армии Когурё, в то время доминировавшей в древней Корее…

Каково же было мое удивление, когда первым заданным мне вопросом было: «Володя, у Вас есть где переночевать? Если нужно, можете остановиться у меня». Я уже остановился у моих родственников в Сокольниках и «бесприютным странником» не был, но испытанное в тот момент чувство удивления и благодарности помню до сих пор. Не говоря уж о Норвегии, где и звонить домой незнакомым людям как-то не положено, — даже в позднем СССР, уже достаточно индивидуализированном обществе, в городской интеллигентской среде вряд ли было нормой давать ночлег незнакомым иногородним коллегам. И на этом фоне гостеприимное предложение Розы Шотаевны выглядело просто трогательно. Тот телефонный разговор я запомнил на всю жизнь, но встретиться с Розой Шотаевной мне тогда так и не довелось. Я продолжал читать ее научные работы — как по древней истории, так и по этнографии корейцев, в Корее и в Средней Азии, — но встреча наша осуществилась только через шесть лет, уже в поменявшей свое название стране и в другую историческую эпоху…

В 1996 г. я по своей собственной вине попал в трудную жизненную ситуацию. Я попытался — как и немалое число моих коллег из бывшего СССР в 1990-е гг. — найти работу за рубежом, но вернулся домой несолоно хлебавши и был вдобавок отчислен из аспирантуры Санкт-Петербургского государственного университета. Желая все-таки защититься, я приехал

в Москву и поступил в качестве соискателя в ИСАА при МГУ, где в то время вела лекционные курсы и Роза Шотаевна. Диссертация, которую я тогда писал, была посвящена все тем же протогосударствам Кая, — и Роза Шотаевна была одним из не более чем дюжины российских специалистов-кореееведов, которые когда-либо профессионально соприкасались с данной темой. Я разыскал в записной книжке сохранившийся там с 1990 года номер телефона и снова позвонил Розе Шотаевне. Стоило мне объяснить ей мою ситуацию, как первым же ее вопросом было: «Володя, я рада буду Вам помочь. Что я могу для Вас сделать?» В той ситуации, в которой я тогда находился, слова Розы Шотаевны просто окрылили меня. Тогдашнее чувство благодарности к ней я помню до сих пор…

В октябре 1996 г. Роза Шотаевна выступила оппонентом на защите моей диссертации. Заключение ее было положительным, но в то же время я получил ряд важных замечаний, которые немало помогли мне потом в дальнейшей научной работе, как по древней, так и по современной Корее. Главным замечанием было напоминание о необходимости вычитывать из источников информацию историко-этнографического характера. В игнорировании истории повседневности — той информации, которую источники, как археологические, так и письменные, дают о посуде, еде, одежде, обрядности годового и жизненного цикла, верованиях и обычаях — и был основной недостаток моей диссертации, разбиравшей в основном почерпнутые из «Нихон сёки» (720 г.) и других древних хроник факты политической и дипломатической истории Кая. Диссертация, несмотря на ее недостатки, выявившиеся в ходе обсуждений с оппонентами, прошла защиту, и вскоре после этого я собрался ехать на работу в Республику Корея, где получил трехлетний контракт в качестве преподавателя русского языка в столичном Университете Кёнхи. Русистом меня, при всем желании, назвать трудно, и работа в Южной Корее, говоря начистоту, привлекала меня возможностью как «отдышаться» от тех трудностей, которыми была полна жизнь бюджетника-преподавателя в Москве середины 1990-х, так и увидеть корейское общество изнутри, с позиции наблюдателя-участника.

Перед отъездом я сходил на прощание к Розе Шотаевне, впервые побывав у нее дома. Мы попили чай, Роза Шотаевна угостила меня сладостями, и я поделился с ней надеждами и опасениями, связанными с выездом на работу в далекий Сеул. Роза Шотаевна, выслушав меня, дала мне несколько советов, которые оказали немалое влияние на мою дальнейшую жизнь в науке. Первым советом было вести этнографический дневник и записывать туда наблюдения над каждодневной жизнью корейцев, над всем тем, что мне удастся увидеть в ходе пребывания в изучаемой стране. Этот совет очень помог мне, ибо именно наблюдения над жизнью, протекавшей вокруг меня в корейском университете, отчасти и легли потом в основу моей книги «Ваша Республика Корея» («Тансин дыр ый Тэхан Мингук»), вышедшей в 2001 г. в сеульском издательстве Хангёре (на корейском языке) [8]. Следуя совету Розы Шотаевны, я старался подмечать все. Меня интересовала глубина поклонов, которые отвешивали студенты своим преподавателям при встрече в университетских коридорах, и грамматические формы, которые младшекурсники использовали в разговорах со страшекурсниками. Все это пригодилось потом при написании книги, значительная часть которой была посвящена видимым и невидимым иерархиям корейского быта. Нет ничего несущественного для наблюдателя-ученого, любая, даже, на первый взгляд, самая незначительная бытовая деталька имеет свой смысл как часть культурно обусловленной практики — этот научный завет Розы Шотаевны сослужил мне большую службу.

Вторым советом было — заняться изучением корейского буддизма. Роза Шотаевна видела, что освещение религий Кореи как в советско-российской, так и в западной корееведческой традициях — достаточно неровное. По истории корейского христианства литературы на западных языках было уже тогда довольно много. Это и неудивительно с учетом того, что принесено в Корею христианство было европейскими и американскими миссионерами. Корейским шаманизмом активно занимались и занимаются как антропологи, так и рели-

гиоведы. А вот с буддизмом получилось сложнее, главным образом потому, что для исследования традиционного буддизма требуется еще и знание классического китайского языка (на котором писалась основная часть буддийских сочинений в старой Корее), а также дальневосточного буддийского канона. Собственно, на момент нашей беседы с Розой Шотаевной одной из немногих научных монографий по корейскому буддизму на русском языке была книга С. В. Волкова по ранней истории буддийской общины (*сангхи*) в Корее. После приезда в Сеул я засел за перевод этой книги на корейский язык — и этот перевод удалось выпустить в издательстве главного южнокорейского вуза, Сеульского государственного университета, в 1998 г., через два года после того, как Роза Шотаевна направила меня на путь изучения буддизма Кореи [1].

На английском языке одним из самых значительных монографических исследований корейского буддизма на тот момент был полный и комментированный перевод сочинений известного мастера медитации монаха Чинуля (1158–1210) на английский язык, выполненный известным американским буддологом-кореееведом Робертом Бушвеллом [3]. Кроме этого перевода, Чинулю было посвящего и монографическое исследование на английском языке, опубликованное южнокорейским буддологом Киль Хисоном [5]. Внимание, которое уделялось в англоязычной научной традиции исследованиям по наследию Чинуля, вполне понятно. Его оригинальный метод достижения просветления, основанный на сочетании медитации на *коан* (алогическую, парадоксальную «загадку», принятую в медитативном буддизме; кор. *хваду*) — которая должна релятивизировать конвенциональное, обыденное мышление на бессознательном уровне — с использованием текстуальных источников, до сих пор оказывает значительное влияние на медитативные практики в некоторых монастырях Южной Кореи и является предметом горячих дискуссий в буддийской среде. Разрабатывались в англоязычной литературе и темы, связанные с историей общерегиональных буддийских школ — таких, как основанная на тексте Аватамсака («Цветочная гирлянда») — сутры школа *хуаянь* (кор. *хваом*) — в Корее [6]. Зная об этом и следуя совету Розы Шотаевны, я выбирал для своей исследовательской работы относительно малоисследованные в западной научной традиции сюжеты — такие, как жизнь и взгляды неутомимого собирателя буддийской литературы и основателя школы *чхонтхэ* (кит. *тяньтай*) в средневековой Корее, монаха Ыйчхона (1055–1101) [7], или, уже позже, проблемы истории буддизма в Корее Нового Времени [9;10]. Как жаль, что вышедший в 2017 г. сборник статей по проблемам буддизма и современности, в число соредакторов которого входил и я [4], Роза Шотаевна уже не смогла увидеть…

И, наконец, последний, третий совет Розы Шотаевны, который я вспоминаю с благодарностью, — обращать самое серьезное внимание на достижения японского кореееведения, одного из самых значительных в мире. Роза Шотаевна сама была не раз в Японии и поддерживала дружеские, коллегиальные отношения с рядом японских кореееведов. До сих пор помню ее рассказы о том, как один из ветеранов японского кореееведения, профессор Мисина Сёэй (1902–1971) передавал ей «под столом, так, чтобы другие члены делегации не заметили бы», работы южнокорейских кореееведов, которые тогда, в конце 1960-х, было, мягко сказать, нелегко достать в советских библиотеках. Это не означало, конечно, некритического отношения к колониалистским взглядам на историю Кореи, которыми отличался ряд японских кореееведов старшего поколения, воспринимавших Корею как «естественную» колонию Японии и «подгонявших» свои описания истории Кореи под политические нужды японской колониальной экспансии. С критикой этих взглядов выступал, в частности, и учитель Розы Шотаевны — Михаил Николаевич Пак (1918–2009), основатель советского исторического кореееведения [2]. Однако критическое отношение к тенденциозным моментам в освещении истории Кореи некоторыми японскими специалистами не должно означать, как подчеркивала Роза Шотаевна, пренебрежения к тем, очень значительным, наработкам, которые можно найти в кореееведческих работах на японском языке.

Надо сказать, что по состоянию на конец 1996 г. с японским языком у меня были серьезные проблемы. Я изучал его как второй восточный язык на петербургском Востфаке в начале 1990-х, но в тот период, увы, значительно больше внимания, чем японскому языку, приходилось уделять случайным приработкам — гиперинфляция во мгновенье ока обесценила наши стипендии… Поэтому я старался читать со словарем японскую научную литературу во время пребывания в Южной Корее в 1997–2000 гг., благо там она была достаточно доступна. В 2006 г. я сделал следующий шаг, поехав на три месяца по обмену в университет Кюсю (г. Фукуока) и полностью погрузившись там в японоязычную среду. С конца 2000-х гг. я активно сотрудничаю в исследовательской работе с такими корееведами Японии, как Итагаки Рюта (университет Досися), Кавасэ Такая (префектуральный университет Киото) и Ли Сонси (университет Васэда). Последнему я весьма обязан — он написал предисловие к моей научно-популярной книге по древней истории Кореи, вышедшей восемь лет назад на корейском языке в Сеуле [11]. Одним словом, посеянные Розой Шотаевной семена упали на благоприятную почву. Все три ее совета в значительной степени определили мою дальнейшую жизнь в кореведческой науке.

Помимо чисто профессиональных знаний, Роза Шотаевна, как я сейчас понимаю, своим примером научила меня самым главным вещам — в науке и жизни. Прежде всего — умению понимать другого человека, его интересы, запросы и нужды. Умению смотреть на мир глазами другого, «входить» в его субъективное осознание ситуации. Наверное, эти качества вообще должны быть присущи этнографам — людям, профессионально выходящим на диалог с обществами, непохожими на их собственные. Но отнюдь не все этнографы, которых мне приходилось встречать, понимали своих собеседников так хорошо, как это умела делать Роза Шотаевна. Именно поэтому в далеком 1996 году она и дала мне те три совета, в которых, как я теперь понимаю, я тогда и нуждался. Теперь, став университетским кореведом, я пытаюсь и сам давать моим студентам и магистрантам то, что давала своим ученикам и младшим коллегам Роза Шотаевна. Но должен самокритично заметить, что мне до сих пор остро не хватает той заботы, того внимания к другим людям, которые так отличали Розу Шотаевну.

В академическом плане тот широкий кругозор научных интересов, который характеризовал Розу Шотаевну как ученого, остается для меня ориентиром. Роза Шотаевна работала над целым рядом тем, взаимосвязанных, но в то же время отличавшихся разнообразием. Историческая этнография древней Кореи, ритуалы и обычаи корейцев, этнография корейцев Средней Азии, ономастика, антропология и топонимика Кореи, история кореведческой науки в России… Широта исследовательского кругозора давала возможность углубить и расширить понимание каждого объекта исследования в отдельности, а также разнообразить лекционные курсы. В нынешнем, американизированном научном мире со сверхузкими специализациями, когда кореведы-«современщики» многих западноевропейских стран имеют очень размытое понятие о корейской древности, очень немногочисленные «древники» не занимаются Кореей сегодняшнего дня и, как я уже отметил выше, практически никто не знает о российской и советской традиции изучения Кореи, если это не является частью индивидуальной специализации — такую широту интересов трудно вообразить. Но как далеко сможет продвинуть науку сверхузкий специалист, не знающий ничего, кроме своей собственной ниши?

И наконец, образцом для меня остается язык работ Розы Шотаевны — язык научный и в то же время доступный для читателя-неспециалиста. Язык увлекательный, делающий чтение не только полезным, но и интересным. Ученый — это не просто исследователь, способный годами корпеть над материалом. Ученый — это homo scribens, «человек пишущий», человек, который может сказать о себе, в духе Декарта: «Я пишу, следовательно, я существую». И поэтому то, *как* ученые пишут, отнюдь не безразлично для них, да и для судеб науки в целом. Сейчас, как кажется, в мировой науке превалирует подход, некритически заимствуемый

из практики естественнонаучных и прикладных дисциплин, прежде всего в университетах США. Статус ученого этот подход определяет на основании статей в специальных, реферируемых научных журналах и специальных монографий, в основном выпускаемых университетскими издательствами. Как статьи, так и монографии такого плана пишутся, как правило, специальным языком, плохо понятным даже специалистам из смежных дисциплин. В итоге уходит в прошлое просветительская традиция — популяризация науки становится уделом специалистов, выпускающих «читабельные» книги на коммерческой основе, и вовсе не обязательно с учетом новейших научных достижений. Разрушается научная среда как сообщество, ибо у погруженных в свои узкие ниши профессионалов не остается ни времени, ни сил, ни даже общего языка, чтобы общаться с коллегами. Очевидно, что для судеб гуманитарной науки в целом такой подход гибелен. И в этой ситуации свойственное Розе Шотаевне чувство просветительской миссии, умение передать сложную мысль простыми, доступными словами и привлечь читателей самого разного уровня квалификации кажется альтернативой тому тупику, в который сверхузкая специализация и «птичий язык» профессионального жаргона тянут сейчас науку.

Роза Шотаевна ушла от нас. Но с нами осталась память о подвижнице науки, просветительнице, добром и светлом человеке. На трудах Розы Шотаевны учатся и будут учиться кореееведы, прежде всего в России и других странах бывшего СССР. Ее личность, ее труды останутся на долгие годы образцом служения профессии. Наш долг, долг учеников и младших коллег Розы Шотаевны — хранить благодарную память о ней и стараться быть достойными ее наследия. Как в науке, так и в жизни.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Волков С. В. *Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство)* / Ответственный редактор М. Н. Пак — Москва: Наука, 1985; корейский перевод: 볼코프, 한국고대불교사 Издательство Сеульского Государственного Университета, 1998.

2. М. Н. Пак, Х. К. Юриков. Тенденции в изучении истории Кореи современными японскими историками. — *Современная историография стран зарубежного Востока. Октябрь и национально-освободительная борьба*. М., Наука. 1969, с. 168–185.

3. Buswell, Robert E. Jr., tr. *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

4. Havnevik, Hanna; Hüsken, Ute; Teeuwen, Mark; Tikhonov Vladimir; Koen Wellens. *Buddhist modernities: re-inventing tradition in the globalizing modern world*. NY: Routledge, 2017.

5. Keel, Hee-Sung. *Chinul: The Founder of the Korean Son Tradition*. Berkeley: Center for South and South East Asian Studies, University of California, Berkeley, Institute of Buddhist Studies, 1984.

6. Odin, Steve. *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*. Albany: State University of New York Press, 1982.

7. Tikhonov, Vladimir. «의천의 한국 불교사 의식» (Взгляды Ыйчхона на историю корейского буддизма), in *Pojo sasang* 11, 1998, pp.101–131.

8. Tikhonov, Vladimir. 당신들의 대한 민국 (Ваша Республика Корея). Сеул, Издательство Хангёре, 2010.

9. Tikhonov, Vladimir. “The Japanese Missionaries and Their Impact on Korean Buddhist Development (1876–1910)”. *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 4, 2004, pp. 7–48.

10. Tikhonov, Vladimir. “One Religion, Different Readings: (Mis) interpretations of Korean Buddhism in Colonial Korea, Late 1920s-Early 1930s”. *Journal of Korean Religions* 1:1–2, 2010, pp. 163–188.

11. Tikhonov, Vladimir. 거꾸로 본 고대사 (Древняя история — увиденная наоборот), Сеул, Издательство Хангёре, 2010.

Ланьков Андрей Николаевич

Впервые я встретил Розу Шотаевну в начале восьмидесятых (кажется, это случилось в 1983 году), когда вместе с несколькими студентами Ленинградского университета приехал в ИСАА на конференцию Студенческого научного общества. К тому времени наша корейская микрогруппа, состоявшая из меня и С. О. Курбанова, активно читала всё, что мы только могли достать по истории и этнографии Кореи, включая, конечно, и книги Розы Шотаевны, в первую очередь — монографию «Древние когурёсцы». Помню, какое впечатление на меня произвела эта книга, причём не только своей фактической стороной, но и литературным стилем, который был очень непохож на тот искусственно-засушенный стиль, что считался в те годы чуть ли не обязательным для академических работ.

Понятно, какое впечатление на меня произвела возможность увидеть Розу Шотаевну, так сказать, вживую — и даже посидеть с ней в столовой ИСАА. С тех пор мы встречались регулярно во время приездов в Москву — сначала из Ленинграда, а потом — и из куда более далёких мест. Для меня, как и для всего моего поколения. Роза Шотаевна была одним из главнейших живых символов московского и, шире, российского академического кореесведения. В те времена кореесведов было куда меньше, а отношения между ними — куда теснее, чем сейчас. Основой этого небольшого, но тесно сплетённого профессионального сообщества были пять-шесть человек, всегда готовых поговорить, помочь, пригласить к себе домой, поделиться важной информацией и новостями.

Однако ещё более важную роль играла Роза Шотаевна, общаясь со студентами. Она многие десятилетия была, пожалуй, главным пропагандистом академического кореесведения в ИСАА. Дело тут не только в преподавании этнографии — и даже не столько в нём, а в общем подходе к делу, который демонстрировала Роза Шотаевна. Своим энтузиазмом, своим восторгом по поводу Кореи и всего корейского она заражала поколения студентов, которые тогда в большинстве своём оказывались на корейском отделении не по своей воле, а по решению приёмной комиссии.

Общение с Розой Шотаевной убеждало многих студентов в том, что Корея — это вовсе не маленькая и незначительная страна в дальнем углу Азиатского континента, а страна интересной, самобытной и глубокой культуры, изучение которой — занятие не просто уважаемое и важное, но и увлекательное. Пожалуй, большинство академических кореесведов, поступивших в ИСАА между 1970 и 1990 гг., остались в специальности не в последнюю очередь благодаря влиянию Розы Шотаевны.

Именно в этом, наверное, главная роль Розы Шотаевны в истории российско-корейских связей. Она стояла у истоков академического кореесведения, она жила в нём и жила им, и она поддерживала и вдохновляла как тех, кто задумывался о том, чтобы посвятить ему жизнь, так и тех, кто сделал этот выбор, но всё равно нуждался в поддержке и помощи.

Асмолов Константин Валерианович
Мой первый учитель истории Кореи

В моей жизни не так много людей, которых я называю своими Учителями. Роза Шотаевна — из них. Она из тех людей, кому я выражал и постоянно выражаю благодарность, в том числе на страницах своей последней книги.

Хотя моим основным научным руководителем был Михаил Николаевич Пак, Роза Шотаевна Джарылгасинова сыграла в моем формировании как историка не меньшую роль в качестве первого учителя истории. Первый учитель как первая любовь, — и по школе, и по институту я знаю достаточно много историй о том, как отношение к предмету было слишком

связано с отношением к учителю, и касалось это, увы, как хороших, так и плохих вариантов. Но наша история хорошая.

Когда в 1985 г. я поступил в Институт стран Азии и Африки, то претендовал я на японский язык. Японией я увлекался с двенадцати лет, ходил сначала в кружок при Музее искусств народов Востока, благо он тогда располагался недалеко от моего дома, а потом — два года в Школу молодого востоковеда при ИСАА. Но поскольку я набрал меньше баллов, чем хотел бы, то по исаашным правилам я получил не тот язык, который хотел, а тот, который дали. Этим языком оказался корейский, и надо понимать, что тогда, даже считаясь бывшим вундеркиндом, о Корее я знал очень мало. Да, Север привлекал своей странностью, но в то время Корея и КНДР были словами-синонимами, ибо Республика Корея для нашей страны как бы не существовала. А еще это было как раз то время, когда московская интеллигенция очень часто выписывала журналы «Корея» и «Корея сегодня» в качестве аналога сатирических журналов типа «Крокодила». Вся наша группа была сформирована из недо-китаистов или недо-японистов. И нельзя сказать, что мы очень сильно горевали по этому поводу. В ИСАА-то мы все-таки попали!

С учителями нам в целом повезло. И Юрий Николаевич Мазур, и Виктор Петрович Моздыков, и тогда еще совсем молодая Ирина Львовна Касаткина — все они старались привить нам уважение к этой стране и ее понимание. Но формальный курс страноведения для нас во многом начался именно с этнографии, которую в первом семестре у нас стала вести Роза Шотаевна Джарылгасинова.

Практически каждый ее урок был посвящен и традиции, и современности. И рассказы о древности перемежались с историями из личного опыта, так что мы словно следовали за ней. И истории всегда сопровождались какими-то мелкими деталями, которые помогали нам не просто читать о чем-то, а как бы пытаться почувствовать то, о чем читали, изнутри. Например, перед уроком, посвященным корейской кухне, Роза Шотаевна принесла охапку палочек для еды, раздала их каждому, а потом мы должны были открыть коробок спичек и при помощи палочек сначала аккуратно выложить по одной спичке из коробка, а затем сложить их обратно. После этого каждый из нас держал палочки в руках абсолютно естественно. И когда на следующий урок она принесла немножко отварного риса с редким тогда соевым соусом, то каждый из нас, орудуя палочками, справился со своей порцией без труда.

С точки зрения внутреннего постижения это было своего рода причастие, только вместо хлеба и вина — рис и женьшеневый чай (в термос много не входило, и каждому доставалось почти по глотку). Надо понимать: корейской кухни в широком распространении тогда в Москве еще не было, и даже ресторан «Пхеньян» на Сретенке открылся, если мне не изменяет память, годом позже. Да и цены там были отнюдь не студенческие. Поэтому даже простой рис казался нам чем-то необыкновенным, и приправой, которая делала его необыкновенным, были рассказы Розы Шотаевны.

История Кореи у нас началась уже на втором курсе. Но сначала, когда мы изучали древность и средневековье, Роза Шотаевна частично вела у нас занятия и, главное, была научным руководителем курсовых работ, по сути, закладывая в нас, как в будущих ученых, основы и навыки научной деятельности. Выполненная под руководством Розы Шотаевны моя курсовая работа за второй курс привлекла к себе внимание и позднее была опубликована в журнале Korea Journal (The system of Military Activities of Koguryo. // Korea Journal. Summer 1992. Vol.32. No 2. P. 103–116. Seoul). Это была практически моя первая научная публикация.

Изначально нас в корейской группе историко-филологического факультета оказалось пятеро, но после первого курса Гена Рябков и Ефим Островский ушли в армию, и мы остались втроем — я, Аня Лямина и Рашид Юсипов, причем Константин Асмолов фактически оказался единственным из троих студентом-историком.

Если Михаил Николаевич, который был моим научным руководителем впоследствии, давал советы скорее методологического плана и просто не мешал моим творческим поискам,

участие Розы Шотаевны всегда было более активным. Опять-таки, именно она дала добро на мой выбор военной истории в качестве темы для курсовой работы. Ее интересовали какие-то моменты военной истории, и очень часто мы могли долго это обсуждать, тем более что когда преподаватель занимается всего с тремя студентами, на каждого можно потратить действительно много времени.

Естественно, когда все твои пары проходят один на один с преподавателем — это совсем другой уровень обучения. И отношения гораздо больше напоминают отношения учителя и ученика в рамках традиционной школы боевых или изящных искусств, кому какой образ ближе. У тебя нет возможности прятаться за других, но при этом хватает времени обсуждать сложности и вникать в детали. И отношение к Учителю становится иным — не как к школьному учителю или преподавателю на кафедре, у которого таких, как ты, еще сорок, а как к близкому человеку, почти родственнику.

В 1987 году, после второго курса, я ушел в армию, оказавшись в последнем студенческом призыве, которые служили два года. Мой армейский кусок хлеба был довольно легким: сначала — учебка под Ленинградом, потом — батарея обеспечения в Ленинградском артиллерийском училище. Как мог, я продолжал поддерживать язык, читал корейские газеты, которые мне присылали родные, пытался запоминать иероглифы, писал приятелям письма шекспировским размером для того, чтобы не потерять творческую жилку. Родственники и друзья часто навещали меня, но пару раз до меня добиралась и Роза Шотаевна. Вряд ли, конечно, это был специальный приезд ко мне. Скорее всего, оказавшись на какой-то конференции или мероприятии, она находила несколько часов для того, чтобы посидеть со мной в комнате свиданий на КПП. И, естественно, мы говорили о Корее и корейской истории, обсуждали какие-то свои совместные проекты. И естественно вдвойне, что такое ее внимание было для меня особенно важно. Даже когда в училище разразилась эпидемия дизентерии и я загремел в больницу, Роза Шотаевна нашла меня и там. Мы не только встречались в эти два года, но и переписывались. Только письма эти, увы, не сохранились.

В 1989 я вернулся на третий курс ИСАА, а на следующий год оказался вместе с Аней и Геной в числе трех первых еще советских студентов, которые поехали на языковую практику не на Север, а на Юг, в университет Ёнсе. И тут стало окончательно понятно, насколько ее уроки этнографии были очень важны не только для понимания корейского быта (что очень пригодилось в Сеуле в 1990 г.), но и для общего воспитания любви к стране и выстраивания правильных отношений с населением. В свое время Роза Шотаевна научила нас базовым правилам игры в корейские шахматы, что произвело в Сеуле сущий фурор и очень помогало — не каждый иностранный студент мог играть в чанги с комендантом общежития, не проиграв в первые 5 минут.

Понятно, что на конференциях в ИДВ Роза Шотаевна появлялась нечасто, и последний раз мы с ней мельком встретились в Институте практического востоковедения, еще когда он находился на десятом этаже ИДВ. Я помню, что я, «увидев живого классика», подвел к ней какое-то количество своих студентов, и она вежливо, внимательно и дотошно ответила на их вопросы, выслушав до того меня и порадовавшись достигнутым мною успехам.

Роза Шотаевна продолжала преподавать — настолько, насколько могла, отдавая свой долг Учителя до последнего момента. И сегодня, оглядываясь назад и анализируя то, как я работаю со своими студентами, точнее — со своими учениками, я понимаю, что этот паттерн взаимодействия во многом заложен ею.

Роза Шотаевна научила нас не пренебрегать этнографией, обращать внимание на повседневность, искать необычные ракурсы и необычные темы, заниматься тем, что тебе интересно, не вымучивая текст о том, что идет поперек горла. Следуя таким рекомендациям, я представляю в этом сборнике текст несколько необычного содержания. Он не посвящен истории Кореи или современной политической ситуации, скорее его можно считать этнографическим исследованием, и отражает он написанное выше.

Загорулько Андрей Владиславович

Роза Шотаевна принадлежала к поколению ученых-энциклопедистов, обладающих знанием не только своей, специализированной области, но и широкой эрудицией во всех сферах культуры. С ней можно было поговорить как о бионике в архитектуре, так и о творчестве В. Цоя. Ее знание Кореи, истории и культуры было безграничным, в публикациях отражена только малая часть того, что она знала.

В Википедии написано, что у нее было только 4 аспиранта, на самом деле ее учеников было больше. Она помогала всем, кто к ней обращался за помощью. Хотя, конечно, к аспирантам она относилась с большей ответственностью. Роза Шотаевна была для меня не только руководителем, но и практически родным человеком, помогающим не только в научной жизни, но и в житейских ситуациях. То, что я написал и защитил кандидатскую диссертацию, — на 90% заслуга Розы Шотаевны, чье руководство было мягким, но сильным. Ее участие в моей научной деятельности не прекращалось и после аспирантуры, все мои статьи, написанные на тему корейской этнографии и археологии, были бы невозможны без помощи Розы Шотаевны. В последнее время мы почти не встречались, только созванивались, но даже такое общение было столь же плодотворным, как и в годы аспирантуры. Всегда узнавал что-то новое и неожиданное. Теперь звонить некому, исчезло ощущение, что ты причастен к какому-то большому и интересному знанию, включен в процесс научного творчества — осталась рутина.

Юн Людмила Гиеновна

Не смейте забывать учителей.
Они о нас тревожатся и помнят.
И в тишине задумавшихся комнат
Ждут наших возвращений и вестей.
Андрей Дементьев

Бывают в жизни судьбоносные встречи, когда человек, с которым тебе посчастливилось познакомиться, становится твоим Учителем и наставником. Джарылгасинова Роза Шотаевна стала в моей жизни и судьбе именно таким человеком.

Моя первая встреча с Розой Шотаевной произошла в далёком 1989 году в Институте стран Азии и Африки. В Москву из Южного Казахстана, будучи студенткой Чимкентского педагогического института (ЧПИ), я приехала специально для сбора материала к дипломной работе по корейской антропонимии.

Еще в детстве меня нередко удивляло то, что у советских корейцев нет своих национальных имён в отличие от тех же казахов или узбеков, которые окружали меня в Казахстане. Желание дойти до сути в этом вопросе способствовало выбору темы дипломной работы «Личные имена корейцев». Мой научный руководитель в ЧПИ профессор Валентина Николаевна Попова сказала мне тогда: «Деточка, если Вы хотите написать достойную работу, то Вам надо ехать в Москву, к ведущему кореееведу страны, профессору МГУ Джарылгасиновой Розе Шотаевне. Я уже с ней договорилась, она Вас примет, позвоните ей».

Во время зимних каникул приезжаю в Москву, звоню Розе Шотаевне и дрожащим голосом объясняю, что от неё хочу. Она же, узнав, что мне негде остановиться в столице, любезно предлагает пожить у неё… месяц, чтобы всё успеть.

В трёхкомнатной квартире Розы Шотаевны, с пола до потолка заставленной книгами, негде развернуться. Мне ставят раскладушку посередине скорее библиотеки, чем гостиной. Я уже в предвкушении, что ходить никуда не надо в мороз, жду, когда мне предложат

взять с полки ту или иную книгу. Не тут-то было. Утром за завтраком Роза Шотаевна заявляет, что я должна заниматься в библиотеках Москвы до позднего вечера. Не смея возражать, иду корпеть в Ленинку и Библиотеку иностранных языков. Через две недели кропотливого труда показываю свои наработки, после чего Учитель, широко улыбаясь, говорит: «Вот теперь Вы можете взять с полки любую книгу».

Три недели, проведенные в семье Розы Шотаевны, изменили мою жизнь и перевернули сознание об отношении к делу и к людям, близким в первую очередь. Трогательные сцены проводов на работу, когда Роза Шотаевна стоит у окна и машет своей дочери Насте вслед, до сих пор живо стоят у меня перед глазами. Высокий профессионализм, искромётное чувство юмора, лёгкость в общении, безупречная ответственность и удивительная чуткость ко всем, кто её окружает, — далеко не все качества, присущие Розе Шотаевне.

Роза Шотаевна обладала необыкновенным даром рассказчика и вдумчивого собеседника, проявляя живой интерес к этнографическим зарисовкам из жизни не только советских корейцев, но любых народов, с кем мне приходилось сталкиваться в дальнейшем в силу своей профессии. Именно она привила мне привычку вести дневниковые записи и этнографические записки, особенно во время путешествий.

В 1992 году успешно прошла защита моей дипломной работы, но после окончания института казалось, что жизнь кончилась. Распался СССР, умерла моя бабушка, воспитывавшая меня со дня гибели родителей, ушедших, когда мне было шесть лет. Я, как и многие мои соотечественники в то время, находилась в глубочайшей депрессии.

Помня о моей мечте создать этнографический музей стран Юго-Восточной Азии, Роза Шотаевна предложила приехать в Москву и попытаться поступить в аспирантуру МГУ. Но стать этнографом мне было не суждено, в электричке по дороге из Домодедово украли сумку со всеми сбережениями. Пришлось возвращаться в Казахстан. Вторая попытка найти своё место в жизни в России закончилась переездом в Ленинград. Однако поиски работы успехом не увенчались.

Звонок Розы Шотаевны в то трудное время был как манна небесная. Выслушав меня, Роза Шотаевна лаконично ответила: «Надо идти в ЛГУ и получать второе высшее образование по русскому языку как иностранному». Год учёбы в СПбГУ пролетел стремительно, однако без перспектив с последующим трудоустройством. У меня, провинциальной девчонки, даже мысли не было пытаться найти работу в ведущем университете страны.

И снова Роза Шотаевна дала лаконичный совет: «Надо идти к декану и договариваться о работе. Надо уметь не просить, а спрашивать». Наставление Учителя сработало. 16 лет преподавания на кафедре РКИ СПбГУ были одними из самых счастливых в профессиональной жизни, однако в личной жизни нередко были минуты отчаяния из-за болезней сына, рождённого в 2004 году.

На протяжении нескольких лет Роза Шотаевна и Настёна (Анастасия Рюриковна) были рядом, оказывая не только моральную, но и материальную поддержку.

Во время болезни и ухода Розы Шотаевны мы с сыном, к сожалению, не смогли быть рядом, потому что были в Китае (с 2009 года я преподаю в китайских вузах русский язык). Благодаря удивительной деликатности Насти, её самоотверженному отношению к маме, бережному отношению к близким и коллегам Розы Шотаевны мой любимый и дорогой сердцу Учитель остался в памяти живым и жизнерадостным человеком.

Со дня первой встречи Роза Шотаевна стала для меня путеводной звездой и личным примером Учителя с большой буквы! Благодаря Розе Шотаевне, став преподавателем, я стараюсь оставаться неравнодушной к судьбе своих учеников.

Группа филологов-кореведов, выпускники ИСАА МГУ 1985 г.

О милых спутниках, которые наш свет
Своим сопутствием для нас животворили,
Не говори с тоской: их нет;
Но с благодарностию: были.
В. А. Жуковский

Много лет назад мы учились в ИСАА при МГУ. Нашей группе повезло с преподавателями. Их имена посмертно внесены в книгу памяти выдающихся представителей советского и российского востоковедения: Юрий Николаевич Мазур, Виктор Михайлович Моздыков, Алиса Андреевна Хан, Михаил Николаевич Пак и др. Среди них яркой восточной звездой сияла блестящий специалист, добрый, хороший и жизнерадостный человек — Роза Шотаевна Джарылгасинова.

Хочется сказать огромное спасибо за все, что она для нас сделала: научила быть умными и скромными, отчаянно отважными в защите своей научной правоты и в то же время добрыми и отзывчивыми людьми, несущими по жизни гордое звание «востоковед-кореевед, выпускник Института стран Азии и Африки при МГУ».

Дорогая наша Роза Шотаевна! На Ваши занятия всегда хотелось идти с радостью. Они были познавательны и интересны, наполнены душевным теплом и восточной мудростью. Ваши слова поистине затрагивали душу!

Преподаватель — непростая профессия. Сколько труда и терпения нужно вложить, чтобы из молодых, задиристых и угловатых «европейцев» выросли вдумчивые, стремящиеся к своей цели и знанию Востока молодые люди. И Розе Шотаевне это удавалось.

Преподаватель. Учитель. Мы часто произносим эти слова, но не задумываемся, какую значительную роль играет преподаватель в нашей жизни. Профессия педагога во все времена считалась почетной, но и наиболее трудной. Недаром говорят, что школа, институт, университет — это второй дом, а учитель, преподаватель — вторая мама. Как писатель живет в своих произведениях, как художник — в картинах, так и преподаватель — в мыслях, поступках и делах своих воспитанников.

В толковом словаре В. И. Даля слово «учитель, педагог» расшифровывается как, в первую очередь, «наставник». Роза Шотаевна была человеком, который передавал нам не просто знания своего предмета, но и весь свой опыт ученого и человека, учил нас жить прежде всего собственным примером и каждый раз и от каждого своего студента, а впоследствии и от коллеги по профессии ждал результатов и всегда был готов помочь в достижении поставленной цели.

Умение с честью и достоинством, терпеливо и настойчиво, не щадя своих сил, передать опыт выдающихся российских, советских и зарубежных востоковедов молодым европеизированным людям — это, бесспорно, талант. И Роза Шотаевна обладала этим талантом в полной мере, чему свидетельством стал ее жизненный и профессиональный путь, сотни и тысячи часов, отданных воспитанникам, ученикам и коллегам. Не случайно не только дети и внуки самой Розы Шотаевны, но и дети многих ее учеников выбрали в жизни путь востоковедения. На этот выбор в значительной степени повлияли блестящие лекции и книги Розы Шотаевны.

Мы, выпускники Розы Шотаевны, навсегда останемся благодарными ей, нашей восточной маме. Мы всегда будем помнить ее голос и жесты, обаятельную улыбку и мягкие ладони, сильно сжимавшие наши руки, руки идущих в большую жизнь.

Хазизова Ксения Владимировна

Когда уходит близкий или хорошо знакомый человек, возникает ощущение, что при его жизни не было сказано что-то важное. И сейчас я хочу обратиться к самой Розе Шотаевне, чтобы вновь сказать ей спасибо, которое не успела сказать. Надеюсь, она меня услышит…

Спасибо за то, что, впервые приехав в Корею после 4-го курса и бродя по Сеулу в компании друга-старшекурсника, я на каждом шагу с восторгом вопила: «Смотри, я знаю, что это, нам на этнографии рассказывали!» — а друг-экономист завидовал белой завистью, потому что у них этого курса не было. Именно на лекциях по этнографии и религии Кореи Вы привили нам любовь и уважение к корейской культуре, причем не только и не столько современной, а традиционной, «классической», той, о которой даже сейчас не всегда прочтешь в Википедии.

Спасибо, что Вы поддержали меня, когда я только начинала преподавать в ИСАА. Помню, как грустная шла с одной из первых своих лекций, на которой было так трудно держать внимание группы активных и весьма язвительных студентов ненамного младше меня, да и тема попалась не из любимых. Был зимний вечер, скользко и холодно, и вдруг Вы позвонили мне по мобильному по какому-то совершенно отвлеченному вопросу. И как всегда, прежде всего Вы поинтересовались моими делами, а я с расстройства высказала все свои переживания. И что же? Вы, в присущей только Вам одной легкой юмористической манере, минут за десять развеяли все мои страхи, рассказали что-то ужасно смешное из своей педагогической практики и пообещали, что все наладится. И оно наладилось!

И еще огромное спасибо за то, что сейчас, читая в ИСАА лекции по этнографии и религии Кореи, я почти на каждом занятии открываю бережно хранимый конспект Ваших лекций и зачитываю оттуда наиболее интересные и важные моменты, которые нигде больше не найдешь (я пыталась!). А когда студенты спрашивают, что это за исписанные листочки, я рассказываю им о Вас, об Учителе и Человеке.

Благодарю Вас, Роза Шотаевна, за то, что Вы были в моей жизни!

Вострикова Екатерина Александровна

Роза Шотаевна живет в моем сердце. Когда я вспоминаю годы учебы, самые светлые, теплые, ясные мысли и чувства связаны с ней. И это неудивительно, она была любимым преподавателем для многих.

Роза Шотаевна была красивой, изучала, писала и рассказывала о красивом, а для группы, в которой учились одни девочки, это очень важно. Помню, как плавно она заходила в аудиторию, как обводила нас взглядом, когда начинала лекцию, как красиво складывала руки на столе, как жестикулировала, рассказывая о чем-либо, она нас просто гипнотизировала. Помню ее длинную нитку жемчуга. А еще наши девочки с некоторой периодичностью на ее лекциях плакали, по причинам, совсем не связанным с этнографией или историей религии. Роза Шотаевна была так деликатна и мягка, что слезы быстро высыхали, мы не чувствовали себя неловко, и только у нее на занятиях такое можно было себе представить.

Роза Шотаевна была удивительно человечная, любила своих студентов, уважала, заступалась за них, никогда не критиковала, а мягко и очень продуктивно направляла. Она признавала любой интеллектуальный труд, пусть усилия были даже совсем небольшими. Начал, написал, перевел — уже молодец, а потом помогала сделать лучше, глубже, интереснее! Она учила видеть детали, не упуская главного, быть тщательным в оформлении, но при этом мыслить широко.

Лекции Розы Шотаевны всегда проходили интересно и ярко, она погружала нас в культуру Кореи, формировала живой, удивительный, необычайно привлекательный образ страны. Без компьютеров и проекторов она умудрялась создать визуальный образ всего, о чем расска-

зывала, наполнить свои занятия цветом, фактурой и, конечно, смыслом. Сколько полезных советов она давала, делилась своими глубочайшими знаниями легко и открыто, откликалась на любые вопросы, помогала, собирала для нас материал, писала, приносила неподъемные книги и альбомы. Она каждый раз приходила на лекции с большой, тяжелой сумкой, в которой находились наши знания.

Я очень любила встречать Розу Шотаевну в Синих столах или столовой ИСАА, она всегда брала чай, и рядом с ней становилось очень уютно.

А еще она была очень благодарной. Роза Шотаевна оппонировала у меня на защите диплома, и, как водится, я принесла ей цветы, это были пионы. Через пару дней она позвонила и говорила, что цветы раскрылись, как они ее радуют и как дивно пахнут.

Осетрова Мария Евгеньевна

Я училась у Розы Шотаевны Джарылгасиновой в ИСАА МГУ с 1998 по 2002 гг. Мне кажется, тогда я ещё не осознавала, что мне посчастливилось учиться у выдающегося учёного, чьё имя навсегда будет вписано в историю российского корееведения. Понимание это пришло позже, уже в корейские аспирантские годы, и тогда же навалилось сожаление — почему недостаточно ценила, как много не успела спросить, узнать, записать. Теперь остались только воспоминания и книги, что, конечно, тоже немало, но горечь за собственную юношескую беспечность и легкомыслие не отпускает.

Роза Шотаевна читала нам этнографию и историю религий Кореи. У меня сохранились конспекты этих лекций, которые теперь я очень берегу как память и справочник. Но почему-то, когда я задумываюсь о тех занятиях, в первую очередь мне вспоминаются не лекции, а один разговор, казалось бы, напрямую с Кореей не связанный. Нас, студентов, конечно, очень волновал вопрос будущего, дальнейшей работы, выбора жизненного пути. Несмотря на то, что мы серьёзно изучали корейский язык, классическую литературу, историю и культуру Кореи, не всегда было понятно, как конкретно мы будем использовать все эти знания после выпуска, где нам смогут практически пригодиться «Исторические записи трёх государств» или миф о Чумоне. На одном из занятий поделились своим беспокойством с Розой Шотаевной. Она всегда с пониманием относилась к «посторонним» вопросам, не сердилась, а с радостью отвечала. Роза Шотаевна рассказала нам, как она в своё время решила для себя этот вопрос: «В какой-то момент я поняла, что больше всего на свете мне нравится учиться, поэтому и решила пойти в науку». Почему-то эти слова мне запомнились очень ярко, я даже помню выражение лица Розы Шотаевны, когда она об этом нам говорила, помню аудиторию, где это происходило. Хотя тогда, в студенческие годы, я ещё не планировала посвятить себя академическому корееведению, но, видимо, что-то запало в голову и душу, какая-то важная мысленная галочка была поставлена благодаря Розе Шотаевне.

Через пять лет после окончания московского университета, успев поучиться в Корее, а потом и поработать в корейской корпорации, я наконец осознала, что, оказывается, тоже больше всего на свете люблю учиться! И я подала документы в аспирантуру южнокорейского университета Ёнсе на кафедру корееведения. К тому времени во мне созрело и понимание того, что я хочу изучать. Заветной темой для меня стала корейская нематериальная и пищевая культура, и тут работы Розы Шотаевны по этнографии обрели для меня новый смысл, особенно статья о корейских пищевых обычаях, опубликованная в сборнике «Этнография питания народов стран зарубежной Азии» (М.: ГРВЛ, 1981).

А ещё через несколько лет, незадолго до моей защиты, другой ученик Розы Шотаевны — ныне преподаватель РГГУ, сотрудник Института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва кандидат исторических наук Андрей Загорулько предложил мне поучаствовать в написании главы в сборник о национальных традициях питания. Статью о корейской кухне

мы писали на основе работ Розы Шотаевны, поэтому вышла она под тремя фамилиями в коллективной монографии «Праздничная и обрядовая пища народов мира» (М.: Наука, 2017). Так мне выпала негаданная честь стать соавтором моего учителя, и я воспринимаю этот факт как символическое подтверждение правильности сделанного мной выбора.

В память о Розе Шотаевне и с огромной благодарностью за всё, чему она меня научила, публикую в этом сборнике мою новую заметку об истории удивительного корейского блюда *синсолло*, о котором, кстати, впервые я прочитала много лет назад как раз в её статье [1, с. 178 — в списке литературы к статье. Раздел 3].

Стоякин Максим Александрович

Еще на первом курсе востоковедения в Новосибирском государственном университете мне посчастливилось познакомиться с книгами Розы Шотаевны «Древние когурёсцы» и «…Стела Квангэтхо-вана». Живое, полное красок описание древнекорейской культуры, разнообразный духовный мир когурёсцев привлек меня на стезю изучения древней и средневековой истории и археологии Кореи. Эти книги составляли мой базис и при учебе в Корее, за что хотелось выразить большое спасибо этой прекрасной женщине. Велик ее вклад и в изучение этнографии корейского народа.

Для меня Роза Шотаевна стоит в почетном списке отечественных востоковедов, чьи работы, полные профессионализма и любви к своему делу, являются важным примером для последующих поколений исследователей и просто для тех, кому небезразлична история Кореи.

Овчинникова Любовь Всеволодовна

Оглядываясь на годы своей ранней молодости, невольно вспоминаешь своих учителей. И начинаешь понимать, что обязана им и своей любовью к востоковедению, и тягой к познанию культуры, литературы, языка изучаемой страны и истории исследуемого региона. Нам, студентам историко-филологического отделения ИСАА МГУ, читали лекции и проводили с нами занятия блестящие специалисты, ученые-востоковеды, яркие и талантливые личности. С некоторыми из них потом посчастливилось работать в стенах родного университета…

Одним из них была Роза Шотаевна Джарылгасинова, которая читала нам лекции по этнографии Японии, истории стран Дальнего Востока и ЮВА. Для студентов, только начинающих свой путь к познанию Востока, это был своего рода «ликбез», дающий базовые знания по истории и культуре, традициям и обычаям Японии, Кореи, других стран региона. С самых первых лекций Роза Шотаевна покорила нас своими знаниями и профессионализмом. Она была одним из преподавателей, которые смогли передать нам не только свои знания, но и преданность востоковедению, любовь к странам, историю и культуру которых мы изучали. Так, многие из нас, окончив институт, влились в отряд японистов и кореистов и до сих пор трудятся на этом поприще.

Роза Шотаевна была отзывчивым и доброжелательным человеком, при общении быстро располагала к себе и студентов, и коллег. До сих пор помню её мягкую, теплую улыбку, её искрящиеся глаза… Могла поддержать в трудную минуту, оказать помощь, дать правильный совет, к чему я — и как студентка, и как новый сотрудник, только начинающий свой путь преподавателя ИСАА, не раз прислушивалась. Горжусь, что мне посчастливилось быть одним из её студентов и коллег, изучающих историю и культуру Японии и Кореи.

Баженова Жанна Михайловна

К глубокому сожалению, мне так и не довелось пообщаться с Розой Шотаевной при личной встрече, да и в целом наше общение с ней было весьма эпизодическим. Но она сыграла очень заметную роль в моей судьбе как человека, профессиональная деятельность которого связана с академической наукой.

После окончания Восточного института Дальневосточного государственного университета в 1997 г. меня пригласили на работу в отдел этнографии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. В то время заведующий отделом В. А. Тураев, мой будущий научный руководитель, планировал выйти за рамки отечественного поля и проводить исследования этнических групп зарубежных стран: Японии, Вьетнама, Индии и др. Как выпускнице факультета японоведения, он предложил мне заниматься изучением рюкюсцев.

Надо отметить, что университетский курс по этнографии Японии включал лекции, посвященные этнической истории и культуре только «собственно» японцев, небольшое исключение составляли лишь айны. (В настоящее время студентам кафедры японоведения Восточного института ДВФУ по специальности «страноведение» курс по истории Рюкю читает мой коллега, к. и. н. Пустовойт Е. В.)

В этом нет ничего удивительного, поскольку и до настоящего времени в отечественной историографии бытует миф об исключительной этнокультурной гомогенности Японии. Таким образом, мои знания о рюкюсцах на момент поступления на должность младшего научного сотрудника отдела этнографии ИИАЭ ДВО РАН равнялись практически нулю.

Одной из первых отечественных работ, посвященной объекту моего исследовательского интереса, стала статья Р. Ш. Джарылгасиновой «Танцы Окинавы и… происхождение рюкюсцев», опубликованная в журнале «Этнографическое обозрение» в 1971 г. Без трудов Розы Шотаевны и сегодня невозможно представить себе учебную программу на факультетах корееведения и японоведения; для нас же — студентов начала 90-х гг. — написанная ею в 1991 г. в соавторстве с С. А. Арутюновым брошюра «Япония: народ и культура» являлась настольной книгой. Поэтому можно понять мой энтузиазм, когда, пролистывая подшивки журнала, я обнаружила статью Розы Шотаевны. Открыв её, я … оказалась в 1970 г., в зрительном зале одного из столичных театров на концерте «Национального ансамбля песни и танца острова Окинава». Автор с таким мастерством сумела передать свои впечатления от представления, что я как будто воочию увидела артистов в красочных кимоно, затейливых головных уборах, услышала звуки сансина. Но ученый остается ученым, и вслед за описанием действия, разворачивающегося на сцене, следует история танца, его категоризация. В расцветках костюмов, в движениях артистов, в напевах мелодии опытный взгляд этнографа сразу уловил корейские ассоциации. Конечно, настоящий профессионал своего дела, каким была Роза Шотаевна, не мог оставить без внимания этот факт, и началась кропотливая исследовательская работа по анализу песенно-танцевального фольклора и других особенностей этнической культуры Рюкю, Японии, Кореи, который мог бы дать ответы на вопросы о происхождении рюкюсцев, прояснить нерешенные проблемы древнейших миграций в регионе Восточной Азии. На мой взгляд, особый интерес представляют обнаруженные автором корреляции культуры рюкюсцев с культурой жителей корейского острова Чеджудо, поскольку воздействие корейской культуры на формирование культурных характеристик жителей Рюкю остается до сих пор слабо изученным. Статья Розы Шотаевны не только имела для меня очень важное научное значение как для молодого специалиста, делающего первые шаги в этнографии, но и показала, что язык науки — не обязательно скучен и строго формализован, а ученый должен обладать не только приемами практической логики, но и живым воображением.

Вторая «встреча» с Р. Ш. Джарылгасиновой у меня произошла, когда работа над рукописью кандидатской диссертации была наконец закончена и предстояло вынести ее на защиту. Всем,

кто прошел этот путь, хорошо известно, что защита невозможна без главного оппонирующего органа (ведущей организации) и ее отзыва. Несложно представить мои чувства, когда мой научный руководитель сообщил, что ведущей организацией диссертации будет Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, а отзыв напишет Р. Ш. Джарылгасинова. И хотя диссертация с успехом прошла внутреннюю и внешнюю экспертизу, мне самой она казалось «сырой», изобилующей «белыми пятнами», которые не получилось «закрыть» должным образом. Я была уверена, что востоковед такого уровня, как Роза Шотаевна, обязательно это заметит, и опасение ее неблагоприятного восприятия работы затмевало страх перед тем, что в случае отрицательного отзыва диссертация вообще не будет допущена к защите. Но робкое предложение передать рукопись в другую ведущую организацию мой руководитель даже не стал комментировать. Рукопись вместе с авторефератом и прочими документами была отправлена в Москву.

И вот как-то поздним вечером у меня дома звонит телефон. Межгород. В трубке звучит мягкий женский голос: «Добрый вечер, Роза Шотаевна Джарылгасинова». Хотя меня предупреждали о возможности ее звонка, понадобилось какое-то время, чтобы справиться с волнением и собраться с мыслями. Мы долго разговаривали. Роза Шотаевна очень доброжелательно расспрашивала о моей учебе, семье, интересовалась, бывала ли я в Японии, почему решила заниматься исследованиями этнической истории рюкюсцев, какие трудности встретила в процессе написания диссертации, дала несколько ценных рекомендаций. Закончила она разговор, сказав, что работу она прочитала с большим интересом. Забегая вперед, скажу, что отзыв, подготовленный Розой Шотаевной, был весьма положительным, а несколько замечаний — незначительными. Защита прошла успешно, диссертационный совет единогласно поддержал рекомендацию присвоить мне степень кандидата наук по специальности «07.00.07. — Этнография, этнология, антропология». Когда из печати вышла написанная на основе диссертационного исследования монография, то первым адресом, на который я отправила экземпляр, стал г. Москва, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Р. Ш. Джарылгасиновой.

В целом подготовка отзыва от имени ведущей организации — достаточно формальная обязанность, которую время от времени приходится выполнять наиболее авторитетным в соответствующей области сотрудникам академических или образовательных организаций, поэтому живое участие Розы Шотаевны произвело на меня неизгладимое впечатление. Очень редко в нашей жизни мы встречаем таких внимательных, чутких, отзывчивых людей, поэтому каждая подобная встреча бесценна. Неподдельный интерес, который проявила тогда Роза Шотаевна к моей работе, воодушевил и придал уверенности в своих силах, появилась определенная профессиональная гордость, основанная на положительно оцененных результатах моих исследований со стороны учёного с мировым именем. Это было как благословление, которое ощущается и сегодня!

Замечательный учёный и человек, Роза Шотаевна воспитала замечательную дочь — известного японоведа, доктора филологических наук Садокову Анастасию Рюриковну. С научными исследованиями Анастасии Рюриковны я познакомилась на страницах журнала «Знакомьтесь — Япония», где она опубликовала совершенно потрясающий перевод и комментарии к рюкюским сказкам. Написала ей письмо, в котором посетовала на скудость отечественных материалов, касающихся Рюкю, и через некоторое время на мой адрес пришла посылка с журналами и копиями статей Анастасии Рюриковны по рюкюской мифологии. Та же душевная щедрость и готовность помочь, какие были у Розы Шотаевны. Я считаю своей большой удачей, что на моем жизненном пути мне встретились две таких необыкновенных женщины.

Хочется выразить огромную благодарность Анастасии Рюриковне за предоставленную возможность сказать несколько слов о её маме, прекрасном Человеке и Учёном! Низкий поклон Розе Шотаевне и светлая ей память!

Часть 3

Научный поиск продолжается

Раздел 1. КОРЕЕВЕДЕНИЕ

АРХЕОЛОГИЯ ЧЕДЖУДО: ВЗГЛЯД ИЗ СИБИРИ

Алкин Сергей Владимирович, кандидат исторических наук

Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск)

Чеджудо — остров, расположенный у южного побережья Корейского полуострова. В Европе ранее он был известен под названием Квельпарт. С древности и особенно в средневековье он был важным связующим звеном в контактах между прибрежными территориями Восточного Китая, Корейским полуостровом и Японским архипелагом. Это крупнейший остров страны и место культовое в корейской истории и культуре. На нём расположена одна из двух священных гор Кореи — вулкан Халасан (выс. 1950 м). Наряду с Пэктусаном (на севере полуострова) с Халасаном связаны мифы о происхождении корейцев. Природа острова охраняется как объект Всемирного наследия «Вулканический остров Чеджудо и его лавовые трубки». Не менее интересны памятники истории и культуры. Остров, находившийся на перекрестье морских путей, лишь во второй четверти X в. вошёл в состав единого корейского государства сначала как зависимое государство Тхамна, а затем в качестве провинции. Привлекает он внимание исследователей и более ранних эпох. Достаточно сказать, что на Чеджудо открыта, вероятно, самая древняя керамика на территории Кореи [1, с. 19]. Памятники материальной культуры, обычаи и фольклор местного населения достаточно специфичны, что делает Чеджудо и его традиционную культуру интереснейшим объектом исследования. Однако в отечественной историографии эти вопросы обделены вниманием. За исключением статьи Р. Ш. Джарылгасиновой «Удивительный остров Чеджудо» [4] мне неизвестно других специальных работ, посвящённых этому острову.

Вполне естественно, что именно к Розе Шотаевне я обратился за советом, когда появилась возможность поработать с археологическими и историческими источниками по истории Чеджудо. И она с готовностью консультировала нас с моей дипломницей Мариной Герасимовой (выпуск 2006 г. Новосибирского госуниверситета), которая в результате подготовила интересную выпускную работу по истории Тхамна в эпоху Корё, особое внимание уделив каменным изваяниям Чеджудо [3]. С энтузиазмом Роза Шотаевна расспрашивала меня о поездке на Чеджудо в феврале 2004 г., когда небольшая группа новосибирских археологов (С. П. Нестеров, Л. Н. Мыльникова и автор) на протяжении трех недель знакомилась с многообразием природного и культурного мира острова. Мы были первыми российскими археологами, кому посчастливилось принять участие в археологических раскопках на Чеджудо, освоить весьма отличающуюся от привычной нам методику работы в сложных вулканического генезиса грунтах острова.

Лично для меня эта поездка связана с двумя моментами, давшими пищу для размышлений на годы вперёд. Прежде всего, это знакомство с многочисленными каменными атропоморфными скульптурами, которые не могли не вызвать ассоциации с тюркскими изваяниями Алтая. Второе — неожиданное для всех участников российско-корейской команды открытие первого на Чеджудо петроглифа. И то и другое весьма заинтересовало Розу Шотаевну, которая в своих исследованиях по этногенезу корейцев и истории Кореи эпохи Троецарствия системно рассматривала эти темы в широком контексте восточно-азиатской археолого-исторической проблематики, что позволило ей выявить этнокультурные связи ранних корейцев не только в широтном, но и в меридиональном направлении [5–7].

Каменная антропоморфная скульптура и сегодня представляет характерную особенность чеджудоского пейзажа. Изготовленные из вулканических пород изваяния разбросаны по территории острова. Слабо изученные они, очевидно, являются наиболее загадочной частью азиатской монументальной традиции каменных изваяний, которая на дальней своей периферии приобрела столь оригинальный облик.

Корейские специалисты предлагают рассматривать семь типов каменных изваяний Чеджудо: широко известные *тольхарубан* («каменный дед») стали узнаваемым символом острова и его древней культуры, *тонджасок* («камни — дети» или «каменные дети»), *синсок* («камни — духи» или «камни, посвященные духам»), *киджасок* («камни — идолы»), стелы *тхап* и *мунгвансок,* а также оригинальные изваяния, которые нельзя причислить ни к одной из выделенных групп.

Из всех перечисленных выше типов наиболее известным, но наименее изученным являются *тольхарубан* (рис. 1). Ныне первоначальное местоположение большинства *тольхарубан* изменено. Общее их количество в прошлом неизвестно. Но почти пятисот лет (1416–1914 гг.), когда остров был поделён на три административных округа (Чеджумок, Тэчжонхён и Чжоныхён), изваяния этого типа располагались попарно у крепостных ворот окружных центров. Сегодня на охранном учёте состоит 47 таких изваяний: 23 из них расположены на территории округа Чеджумок и по двенадцать в Тэчжонхён и Чжоныхён [13].

Рис. 1. Каменные изваяния. Традиционная деревня Сонып, провинция Чеджудо, фото Майкла Самета (Michael Sameth)

Размеры *тольхарубан* различны. Наиболее крупные с особой тщательностью и реалистичностью проработки деталей изваяния относятся к локальной группе Чеджумок, их средняя высота составляет — 1,82 м. На территории остальных прежних округов они меньше — в Тэчжонхён — 1,36 м, в Чжоныхён — 1,42 м [8]. Характерные особенности первой группы свидетельствуют либо о «столичном» статусе округа, либо указывают на более раннюю дату их изготовления. Однако о времени установки *тольхорубан* достоверных письменных данных не сохранилось. Имеются лишь записи, сделанные в XVIII в. военным губернатором провинции, опираясь на которые, можно утверждать, что *тольхарубан* уже в ту эпоху воспринимались как уникальные для Кореи памятники. Эти изваяния, хотя, возможно, и подверглись влиянию культовой скульптуры материковой части страны, но генетически с ней не связаны.

Тольхарубан также называют *усокмок, поксумори, мусокмок*. Хотя все эти наименования являются общепринятыми, происхождение и значение терминов *усокмок* и *мусокмок* до сих пор неизвестно. Использование иероглифа «дерево» (*мок)* в названии каменных изваяний может быть объяснено следующим образом. Традиционно вход в чеджудоскую усадьбу был выполнен в виде оригинальной конструкции, состоящей из каменных или деревянных столбов с тремя сквозными отверстиями (*чончусон* и *чоннан*), в которых укреплялись деревянные

жерди, перегораживающие проход. Эта преграда имела и сакральное значение (возможно, в первую очередь), поскольку препятствовала проникновению в огороженное пространство злых духов. *Тольхарубан* по всей видимости, генетически связаны с этими столбами, поскольку им приписываются те же охранительные функции, что подчеркивается парностью их использования.

Корейские исследователи отмечают несколько вероятных вариантов функционального назначения *тольхарубан*. Во-первых, это обереги, охранявшие от злых духов вход в город; во-вторых, к ним обращались во время обряда *чжусуль,* связанного с призыванием духов-помощников; в-третьих, они служили межевыми знаками (как и каменные изваяния в материковой Корее); в-четвертых, они могли даровать детей. Последняя традиция жива по сей день. Желающая забеременеть женщина должна прикоснуться к носу *тольхарубан*. Связь с культом плодородия видится не только в традиционной трактовке статуарных изображений, но и дополнительно подчёркивается характерными фаллическими очертаниями носов отдельных изваяний.

Корейские авторы не проводят чёткого разграничения между *тонджасок и тольхарубан*. Это вполне объяснимо, т. к. оба типа изваяний весьма схожи по форме, существенно отличаясь лишь размерами. Однако, в отличие от *тольхарубан*, *тонджасок* находятся внутри могильных оградок. Это может указывать на то, что *тончжасок* были включены в буддийский погребальный обряд, где символизировали буддийского учителя или святого, призванного оберегать умершего. Возможно, именно с этими функциями связано изображение в руках *тонджасок* чаши, меча или веера. Известно, в частности, что веер используется в шаманской практике для изгнания злых духов [21].

Внутри могильных оградок помещали и изваяния *мунгвансок*. Несмотря на очевидное их сходство с *тонджасок* критерием для разделения на типы здесь служит оформление тыльной поверхности (причёски) головы изваяния. У *мунгвансок* это своеобразный гребень (хохолок), у *тончжасок* там оформлена косичка.

Традиция воздвигать антропоморфные каменные изваяния в составе погребального или поминального комплекса не является уникальной чертой корейской культуры. Антропоморфная каменная скульптура широко распространена в Центральной и Средней Азии, а также в части Восточной Азии. Наиболее известны т. н. «каменные бабы» Алтая, тюркские изваяния Монголии, Казахстана и Семиречья [11; 20 и др.]. В Восточной Азии это, прежде всего, японские *ханива*. Связаны с ними, на мой взгляд, и *тхоу* материковой части Кореи [см.: 9]. В Центральной и Средней Азии, как показали российские исследователи, это были изображения самих владельцев курганов, которые также воспринимались как покровители рода. По мнению В. Д. Кубарева, такие изваяния могли быть временным пристанищем для души умершего. Японские *ханива* являлись моделью слуг, призванных помогать умершему в загробном мире.

Нет возможности с абсолютной уверенностью утверждать, какова была ритуальная функция *тонджасок и мунгвансок*. На поздние образцы этой скульптуры, очевидно, оказали влияние канонизированные образы буддийского искусства, что, тем не менее, не могло снивелировать очевидную архаичность и одновременно сходство с антропоморфной каменной скульптурой тюрок. Представляется, что тайны изваяний Чеджудо не могут быть разгаданы без привлечения широкого круга материалов глубинных районов Азии.

Второй чеджудоский сюжет, который мы неоднократно обсуждали с Розой Шотаевной, был связан с открытием петроглифа. Наши гостеприимные хозяева, да и мы сами были весьма смущены, когда во время осмотра дольменного памятника Кваннённи я обратил внимание на, как оказалось, ранее неизвестный и до настоящего времени единственный на острове петроглиф.

Крупное дольменное поле (около четырех десятков объектов) в местности Кваннённи находится на стыке уезда Северный Чеджу и района Ведодон города Чеджу. Краткая письмен-

ная справка о памятнике (перевод выполнен А. Л. Субботиной) была любезно предоставлена Кан Чанхва, который в тот момент был руководителем корейской части совместного с ИАЭТ СО РАН исследовательского проекта.

Остров Чеджудо представляет собой огромный вулкан. Соответственно его поверхность практически на всей площади представляет склоны разной степени крутизны, сбегающие к береговой линии. Значительная часть крестьянских полей и садов находятся на искусственных террасах. Дольмены Кваннённи расположены на террасированных полях, засаженных мандариновыми деревьями. Подпорные стенки террас представляют собой каменные кладки до полутора — двух метров высотой. Камень с петроглифом был обнаружен вмурованным в одну из таких стенок. Очевидно, что использовавшие валун в качестве строительного материала крестьяне не только видели изображение на его поверхности, но и намеренно уложили камень в тело стенки таким образом, чтобы экспонировалась большая (или вся) его часть (рис. 2).

Рис. 2. Археолог О Ёнсук у петроглифа на дольменном поле Кваннённи

Базальтовый валун имеет подовально-треугольную форму. Видимые его размеры: по длинной оси — 1,48 м, по ширине — 0,93 м. Поскольку нам не удалось обследовать на наличие изображений тыльную сторону валуна (для этого пришлось бы разобрать значительную часть сооружения террасы), то нет возможности дать исчерпывающее заключение обо всём петроглифе. Видимое фронтальное изображение представляет собой сложную композицию из расходящихся лучевидных и криволинейных линий, а также чашечных углублений, большинство из которых размещены в центральной части.

При изготовлении петроглифа использованы две техники обработки камня: выбивка и шлифование. Лучевидные линии имеют желобчатый профиль практически одинаковой ширины и глубины. Они берут начало в центре куполовидно-выпуклой поверхности валуна. С точки зрения композиции можно условно выделить окружность, от которой лучами расхо-

дятся углублённые линии, расположенные на одинаковом расстоянии друг от друга. Чашечные углубления в основном правильной формы диаметром 4–7 см.

Интерпретация чеджудоского петроглифа представляет известные трудности. Прежде всего, это его датировка и культурная принадлежность. Однозначно ответить на два этих вопроса сегодня не представляется возможным. Но необходимо определить место чеджудоского петроглифа в культурно-историческим контексте.

Особенностью местонахождения валуна с петроглифом является то, что он обнаружен на территории дольменного могильного поля. Очевидно, рассматриваться он должен не изолированно, а в комплексе с другими объектами этого памятника. В настоящее время на о. Чеджудо известно около полутора сотен дольменов. Представлены разные типы этих сооружений, но преимущественно это дольмены т. н. «южного типа».

Дольмены Чеджудо являются частью мегалитической культурной традиции, которая в Восточной Азии широко представлена на Корейском полуострове, в сопредельных районах юго-восточной Маньчжурии, на Японском архипелаге и далее до Индокитая. Памятники на Чеджудо являются промежуточным звеном между основным континентальным ареалом распространения культуры дольменов и Японскими островами, а также в направлении Юго-Восточной Азии. Хронологически дольмены Кореи, возможно, являются одними из наиболее ранних и должны быть отнесены к эпохе палеометалла [14; 17; 19; 1, с. 21].

Если говорить об абсолютных датировках дольменов на Корейском полуострове, то наиболее оптимистично (или патриотично) настроенные корейские коллеги удревняют нижнюю границу до X в. до н. э. К этой же позиции склоняются новосибирские исследователи [14]. Но все же по инвентарному комплексу (как известно, достаточно скудному на дольменных памятников) надёжные датировки наиболее ранних памятников этого типа находятся в пределах IX–VIII вв. Известен памятник Янсури, который по ^{14}C датируется концом III — нач. II тыс. до н. э., но дата эта единичная и требует подтверждения. На Японские острова дольмены распространяются в середине I тыс. до н. э. Самые поздние дольмены региона относятся уже к рубежу эр. На Японских островах это эпоха Яей, т. е. возможно включая и первые два-три века н. э. Нам известно мнение Кан Чанхва, что дольмены Чеджудо являются более поздними и могут быть отнесены ко времени существования т. н. «государства Тхамна». На наш взгляд, находка петроглифа на дольменном поле, а также наличие чашечных углублений на плитах отдельных дольменов Кваннённи противоречат этому утверждению.

Композиция из лучей, кривых линий и чашечных углублений совмещает в себе два варианта петроглифической традиции. Первая представлена южноазиатской и океанической традицией криволинейной орнаментации. Её распространение на север фиксируют известные петроглифические памятники на Нижнем Амуре (Сикачи-Алян, Малышево и др.) [15; 16]. Нельзя не заметить сходства чеджудоского и отдельных нижнеамурских петроглифов. С другой стороны чашечные углубления представляют иную петроглифическую традицию, широко представленную Восточной Азии (включая Саяно-Алтай) [10; 12; 18]. Взаимовстречаемость их в одной композиции в изучаемом регионе, пожалуй, отмечается впервые, но в целом не является уникальной.

Таким образом, находка петроглифа на о. Чеджудо вновь указала на южное направлении этнокультурных контактов неолитического населения Нижнеамурского региона. Она также важна в плане развития гипотезы Р. Ш. Джарылгасиновой о северном и южном компонентах раннего этапа этногенеза населения Корейского полуострова.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алкин С. В., Комиссаров С. А. Археологические культуры Корейского полуострова (каменный век — ранний железный век): краткий обзор современного состояния изученности // Вестник Новосибирского государственного университета. — Серия: История, филология. — Том 9. — Вып. 5: Археология и этнография. — 2010. — С. 18–24.

2. Бакшеев Е. С. Древнейшие истоки погребального обряда могари по археологическим данным периодов Дзёмон и Яей // История и культура Японии. — М.: Институт востоковедения РАН; Издательство «Крафт+», 2002. — С. 7–25.

3. Герасимова М. К. Антропоморфные каменные изваяния острова Чечжудо (Корея) // Археология, этнология, палеоэкология Северной Евразии и сопредельных территорий: материалы XLVI Региональной (II Всероссийской) археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых, посвященной 160-летию со дня рождения И. Т. Савенкова и 110-летию со дня рождения В. И. Громова. — Красноярск: Краснояр. гос. пед. ун-т им. В. П. Астафьева, 2006. — Т. II. — С. 24–26.

4. Джарылгасинова Р. Ш. Древние когурёсцы (К этнической истории корейцев). — М.: ГРВЛ, 1972. — 202 с.

5. Джарылгасинова Р. Ш. Соотношение северного и южного компонентов в этногенезе корейцев. (Доклад для VII Междунар. конгресса антропологических и этнографических наук. Москва, август 1964). — М.: Наука, 1964. — 8 с.

6. Джарылгасинова Р. Ш. Удивительный остров Чеджудо // Советская этнография. — 1973. — № 1. — С. 156–165.

7. Джарылгасинова Р. Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхо-вана»). — М.: ГРВЛ, 1979. — 182 с.

8. Кан Чангон, Ким Тонсоп. Исследование каменных изваяний на Чеджудо // Чечжудо ёкса ёнгу. — 1998. — № 7. — С. 65–89 (на корейском языке).

9. Киреева Л. И. К интерпретации некоторых корейских тхоу (глиняных фигурок) // Корея. Сб. статей к 80-летию со дня рождения проф. М. Н. Пака. — М.: МГУ, 1998. — С. 188–193.

10. Кубарев В. Д. «Мифические» чашечные камни Алтая и их аналогии в древних культурах Евразии // Сохранение и изучение культурного наследия Алтая. — Вып. XI. — Барнаул: Изд-во Алтайского университета, 2000. — С. 104–108.

11. Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая. — Новосибирск: Наука, 1984. — 232 с.

12. Кубарев В. Д. Чашечные камни Алтая // Материалы по археологии Горного Алтая. — Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1986. — С. 68–80.

13. Материалы по этнографии Чеджудо. — Чеджу, 1987. — С.122–141 (на кор. яз.).

14. Нестеркина А. Л., Соловьева Е. А., Табарев А. В., Иванова Д. А. Мегалитические сооружения Корейского полуострова и Японского архипелага: комплексный анализ проблем происхождения и назначения // Археология, этнография и антропология Евразии. — Том 45. — № 3. — 2017. — С. 106–114.

15. Окладников А. П. Лики древнего Амура: Петроглифы Сакачи-Аляна. — Новосибирск: Западно-Сибирское книжное издательство, 1968. — 239 с.

16. Окладников А. П. Петроглифы Нижнего Амура. — Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1971. — 336 с.

17. Сюй Юйлинь. Ляодун баньдао шипэн (Дольмены полуострова Ляодун). — Шэньян: Ляонин кэсюэ цзишу чубаньшэ, 1994. — 236 с. (на кит. яз.).

18. Тан Нуйшэн. Хронология и периодизация петроглифов с чашечными углублениями // Каогу юй вэньу. — № 6. — 2004. — С. 31–43 (на кит. яз.).

19. Чой Моннён. Дольмены Кореи // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2000. — № 2. — С. 112–120.

20. Шер Я. А. Каменные изваяния Семиречья. — М. — Л., 1966. — 140 с.

21. Kim Tae-kon. Korean shamanism — muism / Korean studies series. № 9 — Seoul: Jimoondang, 1998. — 198 p.

ОТНОШЕНИЕ К КОШКАМ (貓) НА КОРЕЙСКОМ ПОЛУОСТРОВЕ В XXI ВЕКЕ

Асмолов Константин Валерианович, кандидат исторических наук

Центр корейских исследований Института Дальнего Востока РАН

Эта работа будет скорее посвящена тому, как меняется образ кошки в массовом сознании корейцев в конце XX — начале XXI вв. К сожалению, ни в прессе, ни в научных трудах эта тема не освещается достаточно подробно. Попадающиеся автору южнокорейские материалы в основном описывают ее с точки зрения зоозащитников, а применительно к КНДР письменных источников, можно сказать, нет совсем. Поэтому автор частично вынужден строить материал на показаниях проверенных респондентов, которые так же, как и он, давно интересуются и увлекаются темой «корейских котиков». Отдельную благодарность при подготовке работы автор хотел бы принести О. Ким, Ж. Баллод, Н. Назаренко, Д. Бухвалову и Е. Штефану.

Вначале некоторое теоретическое и методологическое объяснение. Конечно, котики интересны сами по себе, однако с антропологической или этнографической точек зрения, их место в социуме и отношение к ним населения является любопытным маркером состояния общества. Особенно когда речь идет о кошках в большом городе, где они не столько являются «стражами амбаров», сколько заполняют нишу или уличных животных, или распространенных домашних.

Здесь надо отметить два момента. С одной стороны, для современного города кошка оказывается идеальным домашним животным с точки зрения соотношения затрат и получаемого удовольствия. Рыбы или птицы не дают такой эмоциональной взаимосвязи, собаки — требуют на себя слишком много времени. И потому очень часто в массовом сознании кошки воспринимаются как заменители детей. С другой стороны, не имея образов «животного-кормильца» и не будучи в состоянии нанести человеку при сопротивлении соответствующий урон, кошка оказывается первым кандидатом на роль объекта бытового насилия, которое часто оказывается способом сбросить бытовое или социальное напряжение [1]. Именно поэтому проблема жестокого обращения с животными оказывается маркером состояния и настроений общества. Помимо этого, распространение достатка, с одной стороны, снижает указанный выше уровень насилия, с другой — расходы на социальные нужды уже начинают касаться и содержания животных.

Кроме того, в деревне или на природе кошкам есть, где охотиться, в бетонных джунглях они могут самостоятельно жить только на помойке. Для поддержания существования популяции бродячих кошек в большом городе требуется или наличие большого числа крыс или голубей, которые стоят ниже их в пищевой цепи, или высокий уровень жизни людей, благодаря которому в мусор идет достаточное количество пищевых отходов.

Традиционная Корея не отличалась хорошим отношением к кошкам, и старшее поколение до сих пор реагирует на них скорее с неприятием или даже со страхом. Как отмечает Е. Штефан, кошек принято очень пугаться («у них глаза такие страшные!»), а если идешь мимо кошки, надо шугануть ее или кинуть в ее сторону камнем. С кошками связан ряд негативных поверий, ассоциирующих их с загробным миром, проклятиями и принесением несчастий. До сих пор считается, что кошке не место рядом с младенцами и беременными, потому что кошачьи волосы могут проникнуть в матку и испортить плод. В целом ряде провинций Кореи существовал обряд, при котором кошку мучили для наказания воров — считалось, что аналогичные травмы получит и преступник.

Нелюбовь корейцев к кошкам является общим местом в статьях на данную тему, и некоторые тексты даже специально включают «кошкобоязнь» в список наиболее распространенных корейских суеверий наряду, скажем, с боязнью числа «4» [2]. При этом «собака», как и в России, — ругательное слово, а «кошка» — нет.

Кроме того, со второй половины XX в. в качестве «антинародной медицины» получила распространение так называемая настойка на кошках (кор. *коянъи сочжу*), которая якобы помогает от артрита. Считается, что для лечебного эффекта кошку надо варить живьем. Интересно, что настойку на кошках и иные варианты продукции из кошатины стали рекламировать в 1980-е годы, и это может быть связано с тем, что как раз в это время благодаря урбанизации в Сеуле образовалась большая популяция бродячих кошек, утилизация которых стала для кого-то доходным делом [3]. И хотя потребление кошатины встречается значительно реже, чем потребление собачьего мяса, в текстах, посвященных жестокому обращению с животными, эти два аспекта идут рука об руку. (Более подробно о положении кошек в Корее до XX в. см. предыдущую работу автора, опубликованную в 2015 г. в санкт-петербургском сборнике [4], затем, перепечатанную и несколько дополненную популярным издающимся в РК русскоязычным журналом КИМ [5]). Здесь же мы в основном поговорим об их современном положении.

Более-менее регулярно кошки стали попадаться автору на улицах РК только в самом конце XX века. Ситуация, когда при какой-нибудь уличной «едальне» или лавке есть прикормленный кот, которого подкармливают как посетители, так и хозяин, появилась только в начале нынешнего столетия. Хотя такие коты держались настороженно, их можно было покормить/погладить, но делали это, в основном, иностранцы.

В своей статье, опубликованной в 2009 г., Р. Нефф отмечает, что сейчас в Корее можно встретить и бродячую кошку, которая живет на помойке, и прикормленную, которую держат в доме или магазине для борьбы с крысами [6]. С 2014 г. бродячие кошки стали попадаться автору на улицах Сеула в достаточном количестве, но, все равно, число их сравнимо с Москвой, а не с городами Израиля, Греции или Турции, где бродячие кошки действительно многочисленны. Некоторые даже дают себя погладить и не бегут от людей, как раньше.

Число котовладельцев растет. Как выяснилось по результатам опроса, проведённого службой по ветеринарному и фитосанитарному надзору в 2017 г., по сравнению с 2012 годом любителей кошек в РК стало на 63,7% больше [7]. Домашних животных держат более 30% домохозяйств РК [8], однако кошки составляют всего 16.6%. 80% — это собаки, а остатки делят между собой хомяки, кролики, птицы и аквариумные рыбы. Наиболее распространенные породы кошек — «корейская короткошерстная», персидская и русская голубая.

Между бродячими и домашними кошками существует статусная разница — последние оказываются в статусе дорогого предмета интерьера. Только залог за породистого кота еще до рождения котенка может составлять 1.7 млн вон. Цены, однако, зависят от моды на ту или иную породу: то, что в тренде — в десятки раз дороже того, чем рынок уже насытился. Русскую голубую сегодня можно купить за 300 тыс. вон, а вот абиссинский или бенгальский котенок обойдется в несколько тысяч долларов. Однако когда-то русские голубые были такими же дорогими, как абиссинцы, которые вошли в моду только год назад. Теперь же они, выражаясь языком трендов моды — «прошлогодняя коллекция», как и сиамские или персидские кошки.

Однако отношение к домашним животным класса «лакшери кэт» скорее напоминает отношение не к живым существам, а к имуществу — надоевших или больных животных, «утративших товарный вид», могут выставить на улицу, затолкав в мусорный пакет, или держать несколько месяцев в маленькой подсобке [9]. Их могут или выбросить, или отдать в городские приюты, где животных усыпляют через 10 дней после поступления, если не найден хозяин, либо частные приюты, в которых животных не убивают, но часто у хозяев не хватает денег даже на корм кошек и собак, не говоря уже о медицинских услугах для них [10].

Несколько меняется отношение к уличным кошкам. Во-первых, если ранее в языковом дискурсе доминировало традиционное «*тодук коянъи*» (кошка-воровка), то теперь их скорее называют «*киль коянъи*» (уличная кошка).

Во-вторых, если ранее между уличными и домашними кошками проводили грань, и считалось, что «карма уличного кота — жить на улице, и нельзя вмешиваться в течение жизни», то теперь котик, который «сам упал под ноги» и жалобно замяукал или пришел на порог, воспринимается как «судьба послала мне котика». Отношение к таким подобранцам обычно куда более человечное, с ними играют, вместе спят, прощают им шалости и т. п., хотя специально искать уличного кота на предмет подобрать никто не будет.

В-третьих, появляются клиники, где врачи делают огромную скидку непородистым животным [11], а на сайтах продажи через Интернет в группе «домашние питомцы» появился подраздел «кошки». При этом наряду с манчкинами за 1 800 000 и бенгалами за 5 000 000 там выставлено очень много беспородных бесплатных, а зачастую просто уличных котят и взрослых котов, которых народ хочет пристроить таким образом.

Что же до численности уличных котиков, то Korea Observer говорит о двухстах тысячах уличных кошек, обитающих на территории Сеула [12]. Обычная бродячая кошка живет в среднем 5 лет и гибнет в основном под колесами автомобиля [13].

До определенного времени единственным методом контроля популяции кошек было их уничтожение или вывоз за пределы города. Однако с 2007 г. начала распространяться методика, которая обозначается английской аббревиатурой TNR (trap-neuter-return) — бродячую кошку ловят, делают ей прививки, стерилизуют и отпускают (обычно надрезав ей ухо для маркировки). При этом собак на улицах отлавливают очень быстро, а кошек можно встретить чаще, — если жители района не звонят в службу отлова животных, котики могут спокойно жить на улице [14].

За последние пять лет в столице было стерилизовано 38 тыс. бездомных кошек, а на стерилизацию 9 тыс. бездомных кошек в 2017 году выделено 591 тыс. долларов, причем к реализации проекта планируется привлекать волонтёров из числа жителей столицы. В ряде муниципальных округов для них созданы места, где они могут отдохнуть и получить пищу [15].

Как правило, уличные кошки чувствуют себя вольготно возле университетских кампусов (особенно женских университетов), буддийских храмов или районов с большим количеством проживающих иностранцев или большим числом кафе, рассчитанных на иностранных туристов. В остальных районах они существенно менее заметны. Из иных регионов страны большая популяция уличных кошек встречается на о. Чечжудо из-за сочетания приятного для них климата и большого числа туристов.

В 2017 г., по словам О. Ким, до Сеула дошла японская мода на так называемые «бам-бам-неко». Плакаты или иные формы социальной рекламы, призывающие перед тем, как завести зимний автомобиль или тронуться с места, несколько раз постучать по капоту и крыльям, чтобы спящий под машиной или забравшийся внутрь погреться уличный кот не погиб бы в капоте или под колесами. В Японии эта традиция существует уже несколько лет. Теперь же плакаты с надписью «постучите по машине, прежде чем поехать, спасите жизнь коту» появились и в Сеуле.

Увеличивается и число т. н. «кошачьих мам», которые подкармливают бродячих кошек, и у некоторых это занимает до двух часов ежедневно. При этом если ранее те, кто подкармливает котиков, были жертвами общественного остракизма как неудачники, у которых нет друзей-людей, сейчас это воспринимается скорее как общая чудаковатость. Есть и специальная Корейская организация защиты кошек.

С другой стороны, есть и те, кто считает кошек городскими паразитами и намеренно раскидывает отравленную еду. Вообще, жестокое обращение с уличными котиками остается проблемой. В декабре 2012 г. был случай, когда человек натравил на котенка свою большую собаку и снял его растерзание на видео. За это он был приговорен к штрафу в 700 тыс. вон (625 долларов США [16]), и многие сочли этот приговор слишком мягким.

Другое громкое дело касалось некого Чона, которого 6 апреля 2017 г. приговорили к двум годам условно и 80 часам общественных работ за то, что, производя «кошачью настойку», он сварил живьем 600 кошек, нарушив как закон о защите животных, так и санитарные требования приготовления пищи [17]. Чон ставил ловушки на уличных кошек и с февраля 2014 г. по май 2015 г. изловил и убил 600 зверьков. Активисты-зоозащитники, представлявшие Корейский Альянс за предотвращение жестокости к животным (англ. Korea Alliance for the Prevention of Cruelty to Animals KAPCA), обратившие внимание на ловушки и выяснившие личность того, кто их ставил, проинформировали полицию, которая явилась в место проживания Чона и обнаружила промышленный холодильник, забитый емкостями с кошачьим мясом. Выяснилось, что Чон занимался нелегальным бизнесом, на котором зарабатывал около 13 тысяч долларов в год.

Защита требовала более сурового приговора, однако, по словам практикующих судей, вынести даже подобное мягкое на наш взгляд решение было сложным делом — большинство обвиненных в жестокости по отношению к животным не получали даже условный срок. Здесь хотя бы удалось доказать акт массового убийства (действующее законодательство требует от истца конкретных доказательств жестокого обращения), но так как у Чона была чистая биография (а по одной из версий, он был пастором в очередной протестантской церкви), его приговорили не к реальному, а к условному сроку.

Еще одно резонансное дело было связано с неким Юном, который ловил уличных котов и продавал их владельцам «магазинов лечебной еды» по 15 тысяч вон за штуку. Мясо убитых, впрочем, стоило 25 тыс. вон за тушку. Юн был задержан после того, как одна из женщин, кормящих кошек, обнаружила его в процессе ловли и сообщила в полицию, однако он пытался оправдаться, сначала выдавая себя за сотрудника городских служб, который отлавливал бродячих кошек в рамках программы TNR, но затем заявил, что ему нужны были деньги для того, чтобы оплачивать лекарства для больной бабушки. В результате, судя по отсутствию дальнейших упоминаний об этом деле, Юн был отпущен, а владелец магазина, которому продавали кошек, скорее всего, отделался штрафами [18].

Судя по информации от зоозащитников, подобные случаи не являются единичными, а ситуация отягощена тем, что пока не был введен закон о защите животных, издевательство над таковыми проходило как «ущерб, нанесенный имуществу»: соответственно, над уличными животными можно было издеваться безнаказанно. Многие вообще не знают, что убивать уличных животных на мясо или с особой жестокостью — уголовное преступление, а максимальное наказание по закону о жестоком обращении с животными составляет год тюрьмы. Нормально прописанного определения «жестокого обращения с животными» в южнокорейских законах тоже нет [19], хотя зоозащитники этого добиваются. Не случайно 90% респондентов соцопроса компании KBS были согласны с необходимостью укрепления и совершенствования законодательной базы в данной области [20].

Признаком большого позитивного сдвига в сторону хорошего отношения к кошкам является разнообразная реклама с участием кошек, нацеленная на молодежную аудиторию: реклама телефонов, интернет-шоппинга, фотоаппаратов, телефонных компаний. Много кошачьей темы в одежде и аксессуарах, причем это не известный бренд «Хелло Китти», а самые разнообразные милые и весёлые котики. На вопрос «Что ты хочешь на Рождество?» корейские дети часто отвечают: «Кота».

Во время президентских выборов и иных политических кампаний 2016–2017 гг., котики стали появляться и в политической рекламе. Кандидат в президенты Мун Чжэ Ин обещал защищать интересы «и животных тоже», приняв закон против жестокого обращения с ними (также он обещал страховки для домашних питомцев). Выборы 2017 г. также включили в себя кошачью тему. На таковой попытался выехать нынешний президент Мун Чжэ Ин, чьи предвыборные обещания включали в себя защиту уличных животных как на уровне поддержки «кошачьих мам», так и на уровне принятия законов о защите прав животных, ко-

торые бы усиливали ответственность за жестокое обращение с таковыми. Понятно, что Мун в целом выступал с довольно популистскими заявлениями, однако кое-что уже сделано — введена система регистрации домашних питомцев, которую, правда, прошли только 25,3% домохозяйств [21]. Политическую рекламу «за Муна и котиков» рассылали некоторые ветклиники [22], а мэр Сеула Пак Вон Сун даже сфотографировался с уличными котиками, которых он кормил и гладил.

Во-вторых, большое внимание уделялось тому, что у Муна есть собаки и кот, причем это животные, подаренные из приюта [23]. Черно-белый кот по кличке Ччинччини стал известен в 2012 году, когда Мун в первый раз выступал в качестве президента. Изначально уличный кот, он был подобран дочерью Муна, но когда она вышла замуж в 2017 году, она передала его отцу. Сторонники Муна упоминали кота в своих речах для того, чтобы подчеркнуть его добросердечие [24]. Кроме того, у Муна есть две собаки, одна из которых была подобрана.

Еще один любопытный тренд — это демонстрация черт характера или развитие персонажа через отношение к кошкам в литературе и кино. Хороший пример — вышедший в 2009 году и затем переизданный роман Ли Ынчжуна «Тайная жизнь нации», рисующий довольно мрачное будущее объединенной Кореи. Роман написан в жанре антиутопии и описывает единую Корею, которая погружается в бездну проблем, связанных с наркоманией, преступностью, социальным расслоением. Одна из главных причин этого — бывшие военнослужащие Корейской народной армии, которые после ее роспуска оказались на обочине жизни. Но помимо всего прочего эти бомжи отловили и съели всех уличных кошек Сеула, и эта короткая характеристика запоминается гораздо ярче и бьет по чувствам читателя больше, чем иные описания злодейств [25].

Сюда же относится демонстрировавшийся в России короткометражный фильм «Бродячая кошка» [26]. Он рассказывает о молодом человеке, который после разрыва со своей девушкой прикормил бродячую кошку, и она какое-то время жила у него дома. Однако он не получал от нее должного внимания, после чего стал кормить ее снаружи, выдавая все меньше и меньше корма, пока она не перестала приходить к его двери. Отношения героя с кошкой рассматриваются через призму отношения героя с бывшей девушкой, с которой герой постоянно ее сравнивает — будь то привычка ухаживать за собой или выпрашивать еду и внимание.

Подобранному коту посвящен и новый восьмисерийный сериал «Вымышленная кошка (кор. *Сансан коянъи*)». Хотя с точки зрения сюжета это типичная молодежная комедия о взрослении, центральная линия истории — совместная жизнь человека и кошки. Однако, если в «Бродячей кошке» ее в итоге выставили из дома, в данном случае уличный кот повлиял на жизнь хозяина более позитивно.

В 2011 г. на экраны РК вышел полнометражный (76 мин.) документальный фильм «Танец кошки» [27], посвященный бродячим котам: фактически, типичный «фильм о животных» перенесен в реалии мегаполиса и сдобрен большой долей сочувствия. Два рассказчика повествуют о своем опыте общения с бродячими кошками, дают кошкам условные клички, следят за их жизнью, периодически подкармливают — и со временем постепенно и рассказчики, и люди, у которых они берут интервью на улице, изменяют свое отношение к кошкам в лучшую сторону [28].

Любопытно и проникновение котиков в такой специфический жанр южнокорейской культуры как *мокпан* — прямая трансляция обеда. Обычно на камеру ест симпатичная девушка, но некий Ку Ын Чжи завел на YouTube канал под названием Cat Meok Bang — в прямом эфире транслируется, как едят бездомные кошки: Ку готовит еду и относит в обустроенное им и женой место, где их стараниями питаются уже больше 15 бездомных кошек [29].

Наконец, отметим такое широко разошедшееся по западной бульварной прессе проявление котомании, как мода на стилизованные татуировки котиков, которые стала делать себе корейская молодежь [30]. С одной стороны, это выглядит как повод увековечить любимого кота, с другой — своего рода вызов обществу, так как в целом татуировки в Корее

не приветствуются, и специалист-татуировщик должен, помимо всего, иметь медицинскую лицензию [31].

В завершение разговора — немного о **котиках в КНДР**. Здесь, правда, в основном автор вынужден полагаться на личные впечатления и рассказы очевидцев.

Большую часть северокорейской истории власти скорее ставили препоны на пути разведения домашних животных в городских квартирах. Так, в семидесятые годы из Пхеньяна вывезли всех домашних животных под лозунгом «Пхеньян — это город людей». Однако речь тогда шла не столько о борьбе с буржуазными излишествами, когда квартирных собак и кошек выпустили в деревню, сколько о борьбе с ситуацией, когда недавно перебравшиеся в город сельские жители держали в городской квартире свиней и кур.

Для бродячих кошек условия также были тяжелыми, хотя бы в силу того, что им было негде и нечем питаться. Именно поэтому кошачья популяция в Северной Корее с самого начала была крайне невелика. Это не означало поощрение неприязненного отношения к кошкам на государственном уровне, но их просто держали дома значительно реже, чем в СССР, как и других домашних животных. Моя сопровождающая, с которой мы обсуждали вопрос, сказала, что она вообще-то кошек боится, хотя маленьких котят любит.

Тем не менее, кошки, как и собаки, присутствуют на северокорейских марках, хотя это именно «кошки вообще». На одной из марок есть даже изображение Куклачева, держащего в руках кота [32].

Затем на ситуацию оказал влияние «трудный поход». Здесь надо учитывать, что если в сельской местности население имело возможность прокормиться, то в городах, где в самые тяжелые годы ситуация напоминала блокадный Ленинград, большинство домашних животных рано или поздно оказались съедены.

Однако, как и на Юге, со временем домашние животные стали появляться вновь и в качестве маркера статуса, поскольку в современной КНДР возможность прокормить животное, которому требуется мясо, есть не у всех. Палитра пристрастий северокорейцев похожа на ситуацию на Юге. Основным домашним животным является собака, а кошка занимает третье или четвертое место [33].

Основное место обитания кошек в Пхеньяне — зоопарк, где им посвящен отдельный павильон, в котором они содержатся как экзотические животные. Такой же вольер посвящен не встречающимся в КНДР породистым собакам, некоторые из которых, судя по табличкам, подарены туда вождем. Около кошек посетителей существенно меньше, потому что, как мне объяснили, кошкобоязнь в обществе все-таки присутствует, как и определенное полное непонимание предмета, что было видно в надписях на клетках. Я сфотографировал, кого северокорейцы считают «сиамской кошкой», и могу сказать, что в вольере не было ни одного колорпоинта. Трехцветные кошки тоже были выделены в отдельный вольер, персы существовали пополам с сибиряками, зато отдельно присутствовала «корейская кошка», ничем не отличающаяся от обычной уличной.

В целом, кошки в зоопарке выглядят достаточно ухоженными, сытыми и не больными, хотя у некоторых я видел проблемы с глазами. Сопровождающие пояснили, что в зоопарке можно взять щенка или котенка домой. Ветеринария также базируется при зоопарке, и это единственное в Пхеньяне место, где можно лечить животных. Кошка в зоопарке стоит 50 долларов. Собака — свыше 200 долларов. Правда, в породах они особенно не разбираются. Котенок, которого выдали одному из моих респондентов как «британского», оказался метисом британского с ангорским, что, правда, не умалило его милоты и пушистости.

Что же до уличных котиков на территории посольства РФ, то, по свидетельству очевидцев, эта кошкоколония существует более десяти лет. На каком-то этапе они сильно страдали от имбридинга, так как даже в начале 2000-х гг. покидать территорию посольства для кошек было опасно. Тем не менее, так как посольство охватывает большую территорию с обширной зеленой зоной, кошкам есть, где жить, хотя, в основном, они обретаются в районе свалки,

где их и подкармливают. Кроме того, некоторые дипломаты держали или держат кошек дома, и это как звери, привезенные из Москвы, так и купленные в пхеньянском зоопарке.

В отношении более раннего периода существовала «городская» легенда о том, как у одной из сотрудниц посольства исчезла кошка, и та обратилась к северокорейской стороне с вопросом, не утащили ли ее? В ответ ей был выдан отчет службы наружного наблюдения о том, что в такое-то время ваша кошка вылезла через дыру номер 8, прошла таким-то маршрутом, потерлась о такое-то и такое-то дерево, неудачно попыталась поймать птицу в таком-то районе, после чего вошла на территорию посольства через дыру номер 15. Ищите у себя. Другая история говорила о том, что сбежавшего кота успели спасти, но вернули с веревочной петлей на шее. Это было уже во времена «трудного похода», когда кота действительно могли утащить на еду.

Таким образом, положение котиков медленно меняется к лучшему по обеим сторонам 38-й параллели. На взгляд автора, на изменение отношения к кошкам повлиял ряд факторов. Во-первых, это растущий уровень жизни, который, с одной стороны, позволил увеличить семейные расходы, а с другой — повлиял на механизмы замещения агрессии, так что кошка перестала быть ее типичным объектом. Во-вторых, рост урбанизации и демографический переход меняют модель взаимоотношений кошки и человека, так что она оказывается в нише домашнего питомца. В-третьих, сказывается влияние культуры глобализации, где играет свою роль общее отношение к домашним животным, включающее в себя и благотворительность по отношению к бродячим кошкам.

Как отмечает Е. Штефан, за 16 лет, которые он провел в Корее, отношение к кошкам существенно поменялось. Если раньше его респондентки в один голос говорили, что кошки — это очень страшно, сегодня среди молодежи кошки — это «милота». Будем надеяться, что в скором времени котиколюбие на Корейском полуострове достигнет хотя бы российского уровня.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Автор обращает внимание на исследования Р. Дарнтона (Robert Darnton. The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History. N. Y.: Basic Books, 1984), разбиравшего социальные причины издевательства над животными как механизма вымещения агрессии. Подростки, представители низших социальных слоев и им подобные мучают животных, сублимируя свои комплексы и свое чувство протеста.

2. http://blog.korea.net/?p=12988

3. http://www.moggies.co.uk/html/korean_02.html

4. Асмолов К. В. Трансформация образа кошки в массовом сознании Южной Кореи // Новые тенденции социокультурных изменений в корейском и российском обществах. СПб. Скифия-принт, 2015, с. 322–339. ISBN 978–5–98620–140–5.

5. Асмолов К. В. Трансформация образа кошки в массовом сознании Южной Кореи// Журнал «КИМ», 3/2015. URL: http://vmeste.kr/index.php/community/314-cats-asmolov)

6. Korea's Feline Fears. http://english.ohmynews.com/articleview/article_view.asp?menu=c10400&no=381423&rel_no=1

7. http://world.kbs.co.kr/russian/news/news_Dm_detail.htm? No=41823&id=Dm

8. http://www.koreatimes.co.kr/www/tech/2017/07/694_232394.html

9. О. Ким рассказывает, что приобрела двух своих бенгальских котов в следующей ситуации. Предыдущий владелец купил их за астрономическую цену, но они быстро ему надоели, потому что раздражали и не слушались. Тогда он просто запер их в туалете на складе, о чем она прознала и выкупила их, заплатив «полцены»: 3.5 миллиона за кошку и 2,5 за кота. При этом лет пять назад, когда бенгалы только входили в моду, цены на них были еще выше.

10. http://asiareport.ru/index.php/comment/45772-o-problemax-domashnix-zhivotnyx-v-yuzhnoj-koree-.html

11. Вообще, теперь кошек лечат отдельно от собак — а ранее все владельцы животных стояли в общей очереди.

12. http://www.koreaobserver.com/appeal-sought-after-koreas-serial-cat-killer-walks-free-62914/

13. The Misery of Cats in Korea || http://saynotodogmeat.net/2013/11/26/the-misery-of-cats-in-korea/ November 26, 2013.

14. http://asiareport.ru/index.php/comment/45772-o-problemax-domashnix-zhivotnyx-v-yuzhnoj-koree-.html

15. http://world.kbs.co.kr/russian/news/news_Dm_detail.htm? No=47113&id=Dm

16. Stray cat strut: Korea's feral felines //http://koreajoongangdaily.joins.com/news/article/article.aspx?aid=2976702

17. http://www.koreaobserver.com/appeal-sought-after-koreas-serial-cat-killer-walks-free-62914/

18. http://www.koreatimes.co.kr/www/news/nation/2015/12/116_193477.html

19. Например, владелец мясной лавки, забивавший собак на посинтхан ударом молотка по голове, в жестоком обращении обвинен не был (так как речь шла о мгновенной смерти). Но упомянутый Чон, который варил зверей живьем, был в таковом обвинен, хотя наказание ему засчитали по комплексу нарушений — кроме закона о защите животных он был еще обвинен в антисанитарии.

20. http://world.kbs.co.kr/russian/news/news_Dm_detail.htm? No=41823&id=Dm

21. Там же.

22. Ссылка на «газету» больницы «VIP animal hospital»: http://vipah.co.kr/html/ss_shop.php. Обратим внимание также на http://vipah.co.kr/html/special_clinic04.php- похоже, врачи этого госпиталя часто ходят на демонстрации «права для котиков» и занимаются прочей околополитической активностью.

23. http://mashable.com/2017/05/15/south-korea-first-pets/

24. http://www.thejakartapost.com/life/2017/05/15/korea-greets-first-ever-first-cat.html

25. http://thedissolve.kr/the-private-life-of-a-nation-1/?ckattempt=2

26. http://www.the-village.ru/village/weekend/events/111237-k-shorts-2012

27. В РК «кошачьим танцем» отчего-то называется мелодия, известная в остальном мире как «собачий вальс».

28. http://asiandramadownloads.com/korean-movie/dancing-cat/

29. https://meduza.io/shapito/2016/05/22/koreets-vedet-pryamye-traslyatsii-s-obedov-bezdomnyh-koshek

30. http://metro.co.uk/2015/05/14/south-koreans-are-breaking-the-law-to-get-love-tattoos-of-their-cats-5196774/; http://www.dailymail.co.uk/news/article-3084312/Would-cat-Young-people-South-Korea-risk-jail-time-tattoo-feline-friends.html

31. Татуировки в Корее традиционно ассоциируются с организованной преступностью. И хотя там речь идет о татуировках вполне определенного типа, негативное отношение к татуировкам вообще распространяется на любые типы бодиарта.

32. https://www.theguardian.com/world/gallery/2014/jul/10/north-korea-stamps-cats-dogs-in-pictures;

33. https://www.theguardian.com/world/2015/jul/27/north-koreans-pets-monkey-dog-breed

СИН ЮНБОК — ГЛАВНЫЙ РОМАНТИК КОРЕЙСКОЙ ЖИВОПИСИ

Вострикова Екатерина Александровна, востоковед, переводчик корейского языка
Международный центр кореведения МГУ им. М.В. Ломоносова

Расцвет жанровой живописи в Корее

Расцвет жанровой живописи в XVIII в. и возросший интерес к работе и досугу обычных людей отражают изменения в социально-политическом климате позднего Чосона. В это время корейское конфуцианство отошло от строгого следования китайским канонам, обретя бóльшую национальную окраску. Поворотный момент в восприятии корейцами своей собственной культуры и культур соседних государств совпал с падением династии Мин (1368–1644) в Китае, а уже в XVIII в. жанровая живопись *пхунсокхва* (풍속화 風俗畵) или *сокхва* (속화 俗畵) и реальный пейзаж *чингёнсансухва* (진경산수화 实景山水畵) (изображение известных мест Кореи) приобрели беспрецедентную популярность.

Жанровая живопись считается самой «корейской» из всех форм корейской живописи. Искреннее, беспристрастное изображение повседневной жизни — это и визуальное воплощение самобытной культуры, и образ корейского традиционного общества.

Несомненно, жанр в Корее имеет глубокие корни: до XVIII в. он уже существовал как самостоятельное художественное направление. Еще в гробницах Когурё (IV–VII вв.), мы встречаем росписи с жанровыми сценами [14, с. 15–29]. Жанровая живопись существовала в период Трёх государств, в Объединенном Силла, в Корё и в начале Чосона, но тогда художники рисовали только замкнутую, роскошную жизнь высшего сословия, это было изображение идеальной жизни. В XVIII в. объект вдохновения изменился, и живописцы стали фокусировать свои творческие чаяния и амбиции на жизни простых людей. Обычные дела начали изображаться с необыкновенной тщательностью и в ярком цвете. Для наиболее точной передачи разнообразия повседневной жизни, художнику нужно было наблюдать за людьми и осознавать себя простым обывателем [4, с. 76–80].

В более узком смысле термин *пхунсокхва* применяется к живописи на следующие светские темы: любовные отношения и развлечения *янбанов* (양반) (аристократов), учёных-конфуцианцев и *кисэн* (기생) (*прим*. И.Л. Касаткина дает следующее определение *кисэн*: «Профессиональные развлекательницы, в чьи обязанности входило умение поддерживать светскую беседу, играть на музыкальных инструментах, танцевать, писать стихи, и чем выше было их мастерство музицировать, петь, экспромтом сочинять стихи в компании богатых и знатных мужчин, тем выше они ценились, тем известнее становились их имена» [16, с. 30].); торговцы и крестьяне за работой; жизнь и труд домохозяек; простые истории отношений между деревенскими жителями и эротические/порнографические сцены *чхунхва* (춘화 春畵).

Хотелось бы затронуть еще один аспект, важный для понимания общего течения художественной жизни в Корее периода Чосон, и упомянуть институт, который эту жизнь организовывал. Это Тохвасо (도화서) — королевская Академия живописи, которая играла лидирующую роль в развитии корейского художественного стиля. Она была учреждена еще в Корё (918–1392) и называлась тогда Тохвавон (도화원). В период Чосон (1392–1910) деятельность Тохвасо охватывала сферы придворной живописи и обучения художников их ремеслу. Академия находилась под контролем Палаты церемоний Еджо (예조), ведавшей вопросами церемоний, образования и дипломатии.

Студенты обучались в стенах Тохвасо и были обязаны выполнять художественные работы, необходимые для государственных ритуалов и нужд ванского двора. Те, кто успешно про-

шел обучение и сдал соответствующие экзамены, становились *хвавонами* (화원), придворными художниками.

Хвавоны выполняли заказы государства и правящего дома (в том числе писали все портреты ванов и высокопоставленных чиновников), но также они поддерживали тесные связи с корейской элитой, удовлетворяя и их художественные запросы. Все это не мешало *хвавонам* усердно работать в сфере реализации своих собственных художественных планов и идей. *Хвавоны* являлись одной из двух основных осей художественной культуры периода Чосон, вторую ось сформировали образованные чиновники (ученые-конфуцианцы), которые воплощали творческие амбиции через рисование. Первые были профессионалами, вторые — скорее любителями, однако именно взаимовлияние этих двух художественных сил привело к развитию корейской живописи эпохи Чосон.

Большинство студентов Академии были выходцами из *чуньинов* (중인), средних слоев корейского общества. *Хвавоны* внесли свой неизмеримый вклад в становление и развитие корейского живописного представления о красоте, и создали самобытный стиль, основанный на заимствованных корейской элитой художественных стилях Китая. Картины с королевскими ритуалами и процессиями, бесценные исторические и архивные материалы, портреты ванов и чиновников, написанные в стенах Тохвасо, позволяют нам своими глазами увидеть эпоху династии Ли [4, с. 30–31].

Син Юнбок и ключевые аспекты его творчества

Достоверная информация о жизни Син Юнбока (신윤복 申潤福, 1758–1813?) очень скудна. Приведем общие биографические сведения: Син Юнбок родился в 1758 г., точная дата смерти неизвестна (предположительно 1813 г.). *Пон* (본) или клановая принадлежность — Корён (고령 高靈), *ча* (자), имя, которое давалось молодому человеку в момент вступления в пору зрелости — Иппу (입부 笠夫), *хо* (호), творческий псевдоним — Хевон (혜원 蕙園). Известно, что он был сыном придворного художника Син Ханпхёна (*прим*. Син Ханпхён (Ильджэ) (신한평 申漢枰, 일재 逸齋, 1726–?), знаменитый придворный художник позднего Чосона. Племянник придворного художника Син Ильхына (신일흥 申日興), отец Син Юнбока. Занимал пост в Тохвасо, рисовал пейзажи, цветы и растения, писал официальные портреты, в том числе был удостоен чести участвовать в работе по написанию портретов ванов. Манера письма Син Ханпхёна классическая и утончённая [11, т. 14, с. 56–57]). В Тохвасо Син Юнбок стал придворным художником *хвавоном* и служил чиновником 18-го ранга *чхомджольчеса* (첨절제사).

Кроме вышесказанного о жизни Син Юнбока практически ничего неизвестно. Информация, с которой мы сталкиваемся при изучении биографии художника, относится скорее к разряду слухов и домыслов. Распространено мнение, что Син Юнбок, унаследовав талант отца и его положение (т. е. позицию профессионального придворного художника *хвавона*), был совершенно другим по складу характера, ему не нравилась слишком формальная, официальная атмосфера, царившая в Тохвасо. По одним источникам его выгнали из Академии из-за неподобающих рисунков, по другим, Син Юнбок сам захотел уйти, и стать, так сказать, вольным художником. Жить он предпочитал в отдалении от столицы [3, с. 298]. В настоящее время Син Юнбок, пожалуй, один из самых узнаваемых художников Кореи, однако, как это часто бывает, при жизни он не снискал себе славы, тогда, как его отец Син Ханпхён, чье творчество сегодня мало интересует широкий круг любителей живописи, был очень известен и популярен [2, с. 16].

Син Юнбок оставил после себя произведения в стиле *сансухва* (산수화 山水畵), но, в основном, он прославился своими жанровыми работами, главными темами которых стали жизнь *кисэн*, любовь и романтические отношения между мужчиной и женщиной. Хотя на большинстве произведений присутствуют короткие пояснения *кванджи* (관지), подпись и печать автора, но из-за скудности общей информации довольно сложно отследить изменения в стиле и живописной манере Син Юнбока.

Еще одно важное отступление. *Кванджи* (*кван*) (관지, 관) — надпись, которая добавляется на картину или каллиграфию после завершения основной работы. Она может содержать название полотна, имя автора, место и дату создания произведения. Эта традиция берет начало с древности, когда на бронзовых изделиях гравировались надписи *кванджи* с указанием сведений об изделии. В широком смысле *кванджи* — это подпись и печать автора. Само действие по написанию *кванджи* и проставлению печати *тоджан* (도장) называется *наксонкванджи* (낙성관지) (т. е. «завершающие подписи») или коротко *наккван* (낙관) и обозначает завершение работы над произведением. Хотя порядок (т. е. последовательность) нанесения *кванджи* строго не регламентирован, обычно сначала пишется, какой художественной традиции следовал автор или какому художнику подражал, затем указывается дата и место создания, по чьей просьбе и для кого было написано произведение, в конце пишутся имя и/или псевдоним автора, и под ними ставится печать *тоджан*. Иногда, помимо перечисленного выше, указываются возраст художника, его чиновничий ранг, состояние здоровья, описывается ход создания произведения, но есть случаи, когда автор ограничивается только названием картины или своей подписью. Псевдоним *хо* используется чаще, чем имя *ча*, а в случае написания и имени, и псевдонима, обычно сначала указывается псевдоним, а потом имя.

Местоположение *кванджи* и манера их написания (почерк) являются очень важными элементами восточной живописи, все это создает атмосферу произведения и помогает достичь наивысшей гармонии. Подписи наносятся в конце каллиграфии или на лицевой стороне рисунка. Если это рисунок, считается правильным, чтобы *кванджи* были вписаны в свободное пространство картины. Размер надписей должен соотноситься с масштабом самого произведения, слишком подробные и сложные *кванджи* не поощряются. Например, чтобы надписи не сильно бросались в глаза, они вписываются в корни деревьев или в расщелину скалы. Почерк — это или обычное (уставное) письмо на *ханмуне*, или полускоропись, в печатях *тоджан* широко использовалась иероглифическая вязь. *Кванджи* стали использоваться в каллиграфии и живописи в Китае в эпоху династии Сун (960–1279), но были тогда редкостью. Интерес к данной теме стал распространяться в Китае в период правления династии Мин (1368–1644), тенденция использования *кванджи* укрепилась, были обобщены правила нанесения надписей. *Кванджи* получили большое распространение в живописи ученых-конфуцианцев, которые были художниками-любителями, также они ввели в моду написание стихов *чеси* (제시) на лицевой стороне картины. Однако в придворной живописи Китая и Кореи, т. е. на картинах, создававшихся для императора, вана или для церемониальных нужд правящего дома, подписываться и ставить свою печать было не принято. В Корее *кванджи* получили широкое распространение только в конце XVII в. Для исследователей каллиграфии и живописи *кванджи* являются бесценными источниками информации об авторстве, времени и обстоятельствах создания произведения [11, т. 3, с. 23–24].

Манера письма Син Юнбока прекрасная и изящная. Чтобы наиболее эффектно передать очарование и привлекательность отношений между мужчиной и женщиной, он использует плавную контурную линию. Тонкие линии ресниц, приподнятые уголки глаз, острые носы обуви — это элементы, по которым мы сразу узнаем художника. Его жанровые картины наполнены атмосферой изысканности, чувственности, светскости и утонченности, им присуща мягкая лирическая окраска, графическая смелость, цвет и блеск.

Работы Син Юнбока обычно выполнены в солнечной, яркой палитре. Насыщенные цвета (кобальтовый синий, красный, фиолетовый, розовый) — отличительная особенность его картин.

Действие почти всегда развивается на фоне реальной жизни Кореи, полотна изобилуют интересными с этнографической точки зрения деталями. Произведения Син Юнбока легко и остро повествуют нам об образе жизни и вкусах позднего Чосона. Элементы предметной среды и пейзажа очень важны для художника, они и сюжетная канва, и украшение его работ. Заборы, крыши, перегородки, мебель, водоемы, камни, скалы, дороги, цветы и деревья,

луна — это не просто фон, они создают атмосферу и выполняют композиционно-организующую роль в картинах. Син Юнбок — мастер в уточнении истории с помощью различных деталей, окружающих главных героев. Шляпы, одежда, обувь, украшения, курительные трубки, музыкальные инструменты, фонари, орудия труда, оружие, посуда, еда и продукты помогают раскрыть суть происходящего. Несмотря на такое обилие деталей Син Юнбок в изображении своих персонажей всегда добивается точности и лаконичности образов, его герои обладают удивительной притягательной силой и обаянием.

Обращает на себя внимание тот факт, что в жанровых сценах решительно преобладают женские образы; в тех композициях, где наряду с женщинами появляются мужчины, последние чаще всего выступают в аккомпанирующей роли. Подобный подход отвечает характерным для Син Юнбока формам поэтизации жизни, лирическому строю его полотен, в них господствует эмоциональная среда.

Художник был наделен способностью к тончайшему лирическому осмыслению жизни. Син Юнбок — это художник чувства! Интересно, что корейские искусствоведы считают его произведения слишком страстными и эротичными. Однако, когда речь заходит о яркой, романтической жанровой живописи, никто из корейских живописцев не может с ним сравниться. Творчество Син Юнбока вызывает любопытство, художник вступает в диалог со своим зрителем, он часто оставляет возможность домыслить сюжет в том ключе, в котором хотим мы сами.

Описывая художественный путь Син Юнбока, необходимо упомянуть еще одну деталь. Творчество любого художника, безусловно, нельзя рассматривать вне временного контекста и сопоставления с творчеством современников, предшественников и последователей, но то, с какой удивительной настойчивостью корейские ученые сравнивают Син Юнбока с Ким Хондо, поражает (*прим*. Ким Хондо (Танвон) (김홍도 金弘道, 단원 檀園, 1745–1806) — один из наиболее значимых и талантливых живописцев и графиков Кореи. Был известен и признан еще при жизни. Работал в разных художественных направлениях (известны его пейзажи, портреты, буддийская живопись), в том числе прославился своими жанровыми картинами. Ким Хондо был художником-новатором, он первым в большом количестве стал писать сцены повседневной жизни простых корейцев). Эмоционально сопоставление всегда не в пользу Син Юнбока, при том, что их творческие миры настолько различны, что в принципе поддаются сравнению с большой натяжкой. Поэтому хочется особо подчеркнуть, что Син Юнбок обновил и обогатил своими яркими, прекрасными образами корейское искусство. Он оказал огромное влияние на последующие поколения художников, работавших и работающих в стилях жанровой живописи и народной живописи *минхва* (민화 民畵), создал неповторимый визуальный образ Кореи, который до сих пор актуален и формирует сознание обывателей.

Обычно исследователи обращаются к работам художника из сборника «Хевон пхунсокточхоп» («Альбом жанровой живописи Хевона», 혜원풍속도첩 蕙園風俗圖帖, он же «Хевон чонсинчхоп», 혜원전신첩 蕙園傳神帖), состоящего из 30-ти рисунков и хранящегося сегодня в Художественном музее Кансон. Мы же подробнее остановимся на трех, по истине, прекрасных картинах Син Юнбока, которые не входят в этот сборник: «Женщина у лотосового пруда» (연못가의 여인), «Ожидание» (기다림), «Там вечная весна» (사시장춘 四時長春).

Причины такого выбора следующие: во-первых, эти картины — подлинные шедевры корейской живописи, во-вторых, они выделяются по своему смысловому содержанию и отличаются от большинства работ Син Юнбока, в-третьих, в специализированных искусствоведческих изданиях и в интернете очень сложно найти сколько-нибудь подробную информацию об этих произведениях, являющихся, по признанию многих, одними из наилучших работ художника.

К сожалению, не ко всем картинам удалось найти полные описания (размеры, дату создания и т. д.), неточность такого рода информации даже в серьезных корейских научных издания удивляет. Надеюсь, что в дальнейших исследованиях удастся заполнить все пробелы.

«Женщина у лотосового пруда»

Рис. 1. Син Юнбок (Хевон) (신윤복 申潤福, 혜원 蕙園), «Женщина у лотосового пруда» (연못가의 여인), «Кисэн у лотосового пруда» (연못가의 기생), «Женщина у лотосового пруда» (연당여인 蓮塘女人), «Альбом жанровых зарисовок женщин» (여속도첩 女俗圖帖), шелк, тушь, водяные краски, техника ***чхэсэк*** *(채색) (****прим****. **чхэсэк** — раскрашивание изображаемого объекта красками минерального происхождения после прорисовки его контура тушью), 29,7 × 24,5 см., конец XVIII — начало XIX вв., поздний период Чосон, Национальный музей Кореи (국립중앙박물관), Сеул*

Действие картины разворачивается в жарком июле, когда в Корее начинают цвести лотосы. Женщина расслаблена, она курит трубку и отдыхает, любуясь прекрасными розовыми цветами. По своему внутреннему содержанию — это одна из самых сильных работ Син Юнбока. Попытаемся разобраться в ее деталях и скрытых смыслах.

Женщина сидит на деревянном полу *тхвемару* (툇마루), на террасе перед маленьким лотосовым прудом во внутреннем дворике своего дома. В одной руке она держит *сэнхван* (생황) (*прим*. *сэнхван* — духовой музыкальный инструмент, основа его делалась из тыквы, в которую вставлялись 17 бамбуковых трубок разной длины, использовался он в основном для исполнения китайских традиционных мелодий и корейской национальной музыки), в другой — длинную курительную трубку *ёнджук* (연죽). Женщина широко раздвинула ноги, юбка ее приподнята, из-под подола видны нижние шаровары *соккоткарэ* (속곳가래). Нижние белые шаровары были важной частью женского туалета, дамы о них очень заботились, а для мужчин они имели большую притягательную силу. Этот элемент одежды Син Юнбок часто использует в своем творчестве, по-разному обыгрывая его. Здесь он делает акцент на шароварах, привлекая внимание к тому, как сидит героиня.

Эта женщина, без сомнения, *кисэн*. Открытая, чувственная поза является указанием на ее социальный статус и род деятельности. Художник хорошо знал правила поведения, принятые в этой среде, и ему несложно было передать естественность позы *кисэн* [12, с. 204].

Голова женщины выглядит большой на фоне узких плеч, шиньон *тхъремори* (트레머리) очень тяжёлый, даже диспропорциональный, однако это сразу привлекает внимание зрителя к образу героини и заставляет рассматривать ее нежное лицо и хрупкое тело. При этом диспропорция между большой головой и маленькой фигурой не рождает дисгармонии.

На *кисэн* скромное платье, она никуда не собирается и никого не ждет. В тихий, спокойный полдень, когда вдруг выдалось свободное время, она заскучала и взяла *сэнхван*, чтобы

развлечь себя, потом захотела покурить и задумалась. Взгляд женщины затуманен, как будто она смотрит на что-то далекое.

На переднем плане, прямо перед героиней буйно растут огромные листья лотосов, их форма и цвет безупречны, кажется, что они даже слегка подрагивают под своей тяжестью. Среди них всего лишь несколько стрелок, один цветок раскрыт, а два пика бутонов только начинают распускаться. Они единственная компания *кисэн*. Голова ее, словно бутон, слегка наклонена вбок. Над правым ухом в волосы вплетена лиловая ленточка, цвет ее перекликается с нежно-розовыми лепестками лотосов, которые символизируют молодость и радость.

Интересно, что создание лотосового пруда во дворе своего дома было обычным делом среди аристократов и богачей, иногда по ним можно было даже кататься на лодках. Но, как мы видим, у нашей героини тоже есть прудик, т. е. и *кисэн* могла позволить себе выкопать пруд и засадить его лотосами [8, с. 182].

Эта работа Син Юнбока очень сильна композиционно. Художник изображает женщину в состоянии покоя и созерцания. Действия в данный момент нет, героиня замерла, вокруг нее ничего не шелохнется. Однако состояние её внутреннего покоя удивительным образом сочетается с очень динамичным, стремительным рисунком фона. Мелкая рябь на воде, кладка стен пруда, доски пола, окна дома, — один ритмический рисунок переходит в другой, этим достигается перспектива и глубина. Даже угол наклона между трубкой и *сэнхваном* и одинаковый наклон головы и цветков лотоса продуманы автором. Всё в картине подчинено общему ритму.

Контуры фигуры и одежды женщины (колени, локти, плечи, складки на подоле юбки, шароварах, рукавах) острые, даже резкие. Только объёмная прическа и листья лотосов прописаны мягкими волнами. Именно такое соотношение создает уравновешенность и гармонию в работе в целом.

Пруд с лотосами занимает нижнюю половину рисунка, дом — верхнюю, но главная героиня здесь только *кисэн*. Внимание зрителя полностью сфокусировано на ее образе. Художник делает центром картины женщину с ее мыслями, чувствами, переживаниями, только она имеет для него значение. До Син Юнбока в корейской жанровой живописи такого не рисовал еще никто!

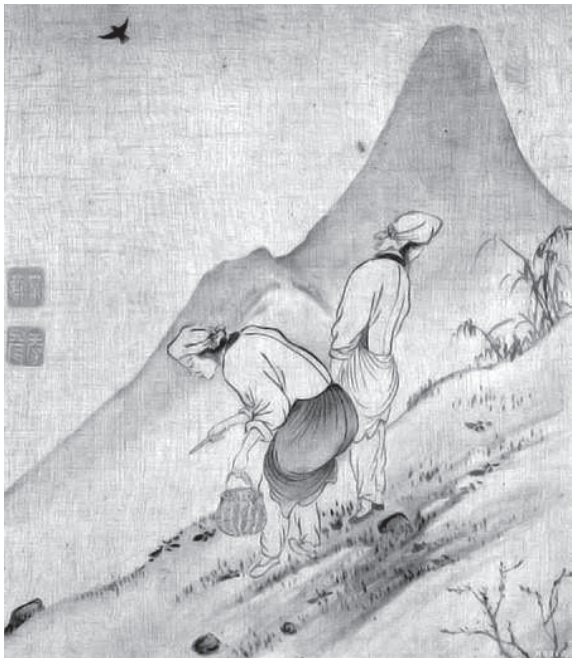


Рис. 2. Юн Дусо (Конджэ) (윤두서 尹斗緖, 공재 恭齋), «Сбор папоротника (диких трав)» (나물캐기), шелк, тушь, 30,4 × 25 см., конец XVII — начало XVIII вв., поздний период Чосон, Павильон Ногудан (녹우당 綠雨堂), уезд Хэнам, провинция Юж. Чолла

Искусствоведы, в качестве примера, приводят картины Юн Дусо (Конджэ) (윤두서 尹斗緖, 공재 恭齋, 1668–1715) «Сбор папоротника (диких трав)» (나물캐기) и Юн Ёна (Чхонго) (윤용 尹熔, 청고 靑皐, 1708–1740) «Женщина, собирающая папоротник (дикие травы)» (나물 캐는 여인). И там, и там фигуры женщин являются композиционным, но не смысловым центром картин, для художников важны не женщины, а их труд, деятельность [5, с. 254].

*Рис. 3. Юн Ён (Чхонго) (윤용 尹熔, 청고 靑皐), «Женщина, собирающая папоротник (дикие травы)» (나물 캐는 여인, 협롱 채춘 挾籠採春), бумага, тушь, техника **тамчхэ** (담채) (**прим**. **тамчхэ** – легкое окрашивание изображаемых объектов и фона красками минерального происхождения и тушью), 27,6 × 21,2 см., первая половина XVIII в., поздний период Чосон, Художественный музей Кансон (간송미술관), Сеул*

Син Юнбок же создает удивительный по своей глубине мир женщины. Он сознательно делает внутренний дворик дома местом действия. Это коробочка, которую автор приоткрывает зрителям. Мы имеем возможность заглянуть в закрытый, личный мир *кисэн*. Художник заставляет зрителя размышлять. Что делает *кисэн*, когда она свободна? О чем она задумалась, какие ответы хочет получить [7, с. 304]? Перед нами мир ее дома, мир ее души, ее внутренний мир.

«Ожидание»

*Рис. 4. Син Юнбок (Хевон) (신윤복 申潤福, 혜원 蕙園), «Ожидание» (기다림), предположительно бумага, тушь, водяные краски, техника **тамчхэ**, предположительно конец XVIII в., поздний период Чосон, Художественный музей Кансон (간송미술관), Сеул*

«Ожидание» (기다림) — красота, от которой захватывает дыхание, так описывают эту работу корейские искусствоведы [8, с. 246–248]. Аккуратная, тонкая манера письма, выверенная композиция, отсутствие пустоты в картине, сдержанная цветовая гамма, создающая атмосферу спокойствия и тишины. Картина переполнена поэтическим чувством. В ней запечатлена концентрированная тоска по любимому. Работа приписывается Син Юнбоку, она выполнена в его художественной манере, но существует мнение, что *кванжди* (подпись и печать), которые принадлежат художнику, могли быть поставлены позже и не самим автором.

В ясный, теплый весенний день время как будто остановилось. Под плакучей ивой *суянподыль* (수양버들) молодая женщина прижалась к забору и напряженно всматривается вдаль.

Женщина одета просто, на ней нет ни одного украшения, но выглядит она опрятно и изящно. Поверх объемной юбки *чхима* (치마) надет белый фартук *апчхима* (앞치마), как будто она делала обычные дела, может быть, готовила или прибирала, а потом бросила всё и убежала из дома. Левая стопа развернута в сторону головы, обе руки заведены за спину, поза героини напряженная, она прибывает в нетерпении. Лица не видно, но внимательный зритель сразу почувствует беспокойство и тревогу. Мы догадываемся, что стоит и ждет она уже давно.

Кого же ждет эта молодая женщина?

За спиной героиня держит в руках головной убор *соннак* (송낙) (*прим*. *соннак* — остроконечная шляпа, которую в прошлом носили буддийские монахи. Головной убор *соннак* по форме похож на зонт, плелся он из *сонна* (송라), *чихрицы*, лишайника, растущего в горах на стволах и ветвях деревьев, обычно дополнял традиционную серую одежду буддийских монахов в Корее). Ситуация не вполне ясна (однозначна), но данная деталь подсказывает зрителю, что она ждет монаха. Можно предположить, что художник изобразил историю о женщине и ее любви к буддийскому монаху.

Тема интимных отношений женщин и буддийских монахов распространена в корейской живописи, она встречается в творчестве Син Юнбока, Ким Хондо и других художников.

Поход в монастырь на молитву, где женщина просила о благополучии семьи, рождении сына, поминала усопших, приносила жертвоприношения Будде, становился прекрасным поводом покинуть дом, выйти за его пределы. Там она хотя бы на время выходила из-под контроля мужчины (отца, мужа, брата), для женщины это был момент личной свободы. В буддийском монастыре женщина из приличной семьи могла встретиться с чужим мужчиной. Поэтому не удивительно, что именно там завязывались запретные, внебрачные связи.

У Син Юнбока есть откровенные рисунки на тему любовных связей женщин и буддийских монахов, относящихся к жанру порнографии *чхунхва*, «Ожидание» же — это лирическая прелюдия, полная ожиданий и надежд. Мы можем сами придумать продолжение, домыслить любую сюжетную линию.

Художник сознательно играет с недосказанностью и неопределенностью. Хотя женщина отвернулась, нет никаких сомнений, что она прекрасна, Син Юнбок умеет рисовать красавиц: овал лица, шея, линия хрупких плеч безупречны, легкие локоны, выбивающиеся из-под тяжёлого шиньона *тхыремори*, волнующие и живые.

Картина пропитана томлением, напряжением, желанием встречи, чувством вины и совершаемой ошибки. Автор повествует нам о волнующейся, трепещущей душе одинокой женщины, о ее запретной любви и тоске о милом. С человеком, которого она ждет, можно встречаться лишь тайком.

Главная героиня в картине одна, тем не менее, стоит уделить особое внимание нескольким деталям. Первая деталь — это забор. Забор, как композиционно-образующий элемент картины, Син Юнбок использует очень часто, обычно у художника он выступает в качестве фона, на котором разворачиваются события. В «Ожидании» же забор — это как бы самостоятельный действующий персонаж, за ним прячется женщина, на него опирается, он соучастник, помощник в ее тайных делах.

Вторая деталь — плакучая ива, в данном случае это не просто дерево, а символ, имеющий глубокий смысл. В буддийской живописи встречается образ бодхисаттвы Кваным (관음보살) (в Китае Гуанинь, хранительница домашнего очага, дарующая милосердие, условно женская богиня; в Индии — Авалокитешвара), которую часто изображают под плакучей ивой *суянподыль* или с ивовой ветвью в руках. Таким образом, мы можем предположить, что ива олицетворяет буддийского монаха, которого ждет женщина.

Рис. 5. Ким Хондо (Танвон) (김홍도 金弘道, 단원 檀園), «Кваным на Южном море» (남해관음도 南海觀音圖), шелк, тушь, водяные краски, техника ***тамчхэ****, 30,6 × 20,6 см., конец XVIII — начало XIX вв., поздний период Чосон, Художественный музей Кансон (간송미술관), Сеул*

Однако в образе плакучей ивы художником мог быть заложен и другой тайный смысл. А именно, это дерево у корейцев символизирует *кисэн* (здесь, женщину легкого поведения). Естественно, женщина, у которой завязались плотские отношения с буддийским монахом, становится *кисэн*, падшей женщиной.

Еще одна маленькая деталь, о которой хочется упомянуть. Свежие молодые листочки ивы смешиваются с нежными розовыми цветочками сливы (или персика), они являются здесь символом радости любви.

Вряд ли мы когда-нибудь узнаем все секреты, которые спрятал в своих картинах Син Юнбок, но он оставил нам удивительную возможность размышлять и фантазировать.

«Там вечная весна»

*Рис. 6. Предположительно Син Юнбок (Хевон) (*전 신윤복 傳 申潤福, 혜원 蕙園*), «Там вечная весна» (*사시장춘 四時長春*), бумага, тушь, водяные краски, техника* ***тамчхэ****, 27,2 × 15 см., конец XVIII — начало XIX вв., поздний период Чосон, Национальный музей Кореи (*국립중앙박물관*), Сеул*

Теперь обратимся к эротической живописи. «Там вечная весна» (사시장춘 四時長春) — очень известная работа, которую приписывают кисти Син Юнбока. Корейские искусствоведы относят ее к жанру непристойных картин, т. е. порнографии *чхунхва* [7, с. 289–291]. Но эта картина нетипична для эротических работ художника, она полна символов и образов, а не конкретных жанровых откровенных сцен. На мой взгляд, перед нами самое чувственное и лирическое произведение Син Юнбока.

Автор наполнил картину деталями, которые требуют дополнительных комментариев. Попытаемся разобраться в символах и намеках, оставленных Син Юнбоком.

На балке дома в центре рисунка написано: «Там вечная весна» (四時長春 사시장춘), выражение, которое в корейском языке обозначает не только бесконечно длящуюся весну, но и беспечную легкую жизнь, полную радости и удовольствий, этим художник сразу задает основную тему картины, имея в виду в данном случае плотские наслаждения. Однако общий фон спокойный, идиллический. Ранние сумерки спускаются на дом, постепенно вечереет. Вся композиция направлена на то, чтобы подчеркнуть расслабленную атмосферу. Т. е. Син Юнбок, с одной

стороны, задает эротическую тему, написав «Там вечная весна», с другой, рисует, на первый взгляд, совершенно отвлеченный сюжет.

В левой части полотна находится дерево, у него буйные ветви с длинными, узкими, как меч, листьями. Ветви частично закрывают раздвижную бумажную дверь *чанджимун* (장지문), в данный момент плотно закрытую. Перед дверью на узком деревянном полу художник рисует две пары обуви. Справа ровно стоит пара маленьких красных шёлковых женских туфель, они как будто вспыхивают в сумерках, слева — большая пара черной кожаной мужской обуви. Один ботинок сдвинут, Син Юнбок явно хотел подчеркнуть поспешность, с которой разувался мужчина, то, как он торопился войти в дом. Эта сюжетная линия понятна, легко читается зрителем, за дверью двое, мужчина и женщина.

К дому направляется девочка-служанка с трогательной косичкой, в которую вплетена яркая лента. Она несет поднос с керамической бутылкой рисовой бражки *суль* (술) и двумя рюмочками (это типичный для периода Чосон белый фарфор *пэкча* (백자). Девочка смущена, т. к. прекрасно понимает, чем заняты хозяйка и гость. Она слегка наклонилась вперед, прибывая в нерешительности. Вероятно, сейчас служанка тихим голосом скажет: «Госпожа, я принесла вина!» — и услышит в ответ: «Оставь при входе и иди!» [7, с. 289].

На углу дома мы видим деревце вишни в полном цвету. Значит, действительно, дело происходит в разгар весны (т. е. это начало или середина апреля). Деревце — один из немногих цветовых акцентов в рисунке. Безусловно, это образ, ассоциирующийся с радостью любви и наслаждением.

В верхней части полотна открывается вид на долину, пересеченную водопадом или ручьем, над ней темнеет лес. Она взялась как бы из неоткуда. То ли за домом обрыв, и за ним виднеется долина, то ли она проступает в вечерней дымке. На первый взгляд невинные детали, при внимательном рассмотрении, приобретают эротический подтекст. Так в картине возникает интересная параллель, с одной стороны густое, плотное, темное дерево, символизирующее мужское начало, с другой — лощина с ручьем и лесом, которая символизирует женское начало.

Как уже отмечалось выше, «Там вечная весна» не типичный эротический жанр Син Юнбока и не типичный жанр вообще. Для сравнения, в качестве примера обычной *чхунхва,* приведем его же в меру откровенный рисунок «Рассматривая непристойные картинки» (춘화 감상 春畵鑑賞), где две девушки из знатной *янбанской* семьи смотрят альбом с эротическими рисунками.

Рис. 7. Син Юнбок (Хевон) (신윤복 申潤福, 혜원 蕙園), «Рассматривая непристойные картинки» (춘화 감상 春畵鑑賞), бумага, тушь, водяные краски, техника ***чхэсэк****, 27,5 × 23,3 см., конец XVIII — начало XIX вв., поздний период Чосон, Художественный музей Кансон (간송미술관), Сеул*

Художник в жанре обычно отображает определенную жизненную ситуацию, в «Там вечная весна», наоборот, сюжет вневременной со сложной символической линией. Картина отличается стилистически от большинства работ Син Юнбока, в ней в полной мере проявляется внутренняя свобода автора, он активно использует силу своего воображения. Для него страсть между мужчиной и женщиной — это и есть весна.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Dictionary of Korean Art and Archaeology. 한국문화재용어사전. Seoul: Edited by Roderick Whitfield, Hollym, 2004.

2. Oh Se-hyun. Sin Yun-bok and His Genre Painting // Korean Heritage. Cultural Heritage Administration. Vol. 9, № 4. 2016. P. 14–19.

3. Park Youngdae. Essential Korean Art from Prehistory to the Joseon Period. Seoul: Heonamsa Publishing Co., 2004.

4. Traditional Painting. Window on the Korean Mind. Korea Essentials No.2. Seoul: The Korea Foundation, 2010.

5. 강명관. 그림으로 읽는 조선 여성의 역사 (*Кан Мёнгван*. История женщины периода Чосон сквозь призму корейской живописи). Сеул, Humanist, 2012.

6. 강명관. 조선 풍속사 1. 조선 사람들, 다원의 그림이 되다 (*Кан Мёнгван*. Жанровая живопись позднего Чосона. Т. 1. Корейцы периода Чосон в живописи Танвона). Сеул, Пхурын ёкса, 2010.

7. 강명관. 조선 풍속사 2. 조선 사람들, 풍속으로 남다 (*Кан Мёнгван*. Жанровая живопись позднего Чосона. Т. 2. Корейцы и их обычаи, запечатленные в жанре). Сеул, Пхурын ёкса, 2010.

8. 강명관. 조선 풍속사 3. 조선 사람들, 혜원의 그림 밖으로 걸어나오다 (*Кан Мёнгван*. Жанровая живопись позднего Чосона. Т. 3. Корейцы периода Чосон в живописи Хевона). Сеул, Пхурын ёкса, 2010.

9. 백인산. 우리 문화와 역사를 담은 옛 그림의 아름다움. 간송미술36_회화 (*Пэк Инсан*. Красота старинных картин, повествующих нам о корейской культуре и истории. 36 шедевров музея Кансон). Сеул, Кхольчхокырапхо, 2016.

10. 풍속화, 붓과 색으로 조선을 깨우다 김홍도 신윤복 김준근 (Чосон, переданный кистью и цветом Ким Хондо, Син Юнбока и Ким Джунгына). Сеул, EBS Хваин чеджактхим, 2008.

11. 한국 민족문화 대백과 사전 (Большая энциклопедия корейской национальной культуры. Т. 1–27). Сеул, Хангук чонсинмунхва ёнгувон, 1997.

12. 최순우. 무량수전 배흘림기둥에 기대서서 (*Чхве Сунy*. Опираясь на колонну в технике пэхыллим из павильона Мурянсуджон). Сеул, Хаккоджэ, 2008.

13. Вострикова Е. А. «Мииндо» («Красавица») Син Юнбока — шедевр корейской портретной живописи позднего Чосона // Вестник российского корееведения. — М.: Восточная литература, 2012. № 4. С. 132–151.

14. Джарылгасинова Р. Ш. Когурёские гробницы и их настенная живопись // Корейское классическое искусство. Сб. ст. — М.: ГРВЛ, 1972. С. 15–29.

15. Елисеева И. А. Искусство и культура Кореи. Путеводитель по постоянной экспозиции. — М.: Государственный музей Востока, 2010.

16. Касаткина И. Л. Тоскую о милом (Из средневековой женской поэзии в жанре сиджо) // Корейская литература в России. — М.: Издательский центр ИСАА при МГУ, 2003. Т. 1. С. 30–36.

17. Киреева Л. И. Статьи по искусству Кореи: сборник избранных статей и заметок. — Магнитогорск: МаГУ, 2006.

18. Чо Инсу. «Любовники в лунную ночь»: сладкая горечь запретной любви и боль расставания // Koreana. Корейское искусство и культура. 2008. Т. 4. № 3. С. 50–53.

СЮЖЕТЫ ФРЕСОК КОГУРЁСКИХ ГРОБНИЦ

Гилёв Артем Александрович, кандидат исторических наук

Сибирский институт управления

В статье рассмотрены фрески когурёских гробниц как источник по изучению духовной и материальной культуры, военного дела древних корейцев, особое внимание уделяется отражению сюжетов китайской мифологии в настенной живописи когурёсцев.

Ключевые слова: *фрески, гробница с настенной живописью, пёкхвабун, Когурё, когурёсцы.*

У города Цзиань провинции Цзилинь Китайской Народной Республики расположено широкое поле древних курганов, среди которых особое внимание исследователей и туристов привлекает «Гробница полководца». Долгое время оставалось загадкой, кто и когда построил эти погребальные сооружения, но в XX веке в связи с началом археологических исследований, а в особенности с обнаружением каменных гробниц с настенной живописью, многие темные страницы истории данного региона стали проявляться. Стало ясно, что и пирамидальные погребальные памятники, и гробницы с настенными фресками, оставили после себя когурёсцы — древнекорейская народность, населявшая территорию Северо-Восточного Китая и Северной Кореи в первую половину I тыс. н. э. До начала археологических раскопок единственным источником знаний о когурёсцах были китайские и корейские исторические хроники. Обнаружение археологами когурёских гробниц с настенной живописью *пёкхвабун* (*пёкхва* — фреска, настенная живопись и *бун* — погребение) существенно расширили знания о древних когурёсцах. К настоящему времени открыты около ста подобных памятников, часть из них зарегистрирована Комитетом культурного наследия ЮНЕСКО и является сокровищем живописи Востока средних веков.

Большой вклад в изучение фресок когурёских гробниц внесли выдающиеся советские и российские исследователи Р. Ш. Джарылгасинова, М. В. Воробьев, О. Н. Глухарева и др.

В 1959 году Р. Ш. Джарылгасинова публикует статью «Монументальная живопись когурёских гробниц» [5, с. 113–119], годом позже — «Когурёсцы и их роль в сложении корейской народности» [6, с. 42–57]. В данных работах исследователь поднимает ряд проблем, связанных с культурой Когурё. В 1962 году состоялась успешная защита кандидатской диссертационной работы Р. Ш. Джарылгасиновой, в которой раскрывается историко-этнографическую характеристика когурёсцев [7].

Наиболее полное и содержательное описание археологических материалов Когурё на русском языке представлено в работе М. В. Воробьёва «Древняя Корея». Автор провел анализ когурёских курганов, расположенных в районе города Цзиань и в районе современной столицы КНДР Пхеньяна. Материалы, приведённые в монографии, устарели, тем не менее, данная работа до сих пор является наиболее полным сводом когурёских памятников на русском языке [2, с. 83–95].

Существенно дополняет сведения об археологических памятниках Когурё книга Р. Ш. Джарылгасиновой «Древние когурёсцы». В ней проведён подробный анализ фресок гробниц когурёской элиты. В отличие от монографии М. В. Воробьёва, в которой активно используются материалы, собранные японскими учёными, автор привлекает работы корейских археологов 1950–60 гг.

Большой интерес представляет статья Р. Ш. Джарылгасиновой «Когурёские гробницы и их настенная живопись», опубликованная в 1972 году на страницах сборника «Корейское классическое искусство». В данной работе содержится новый массив информации о гробницах Когурё [9].

Выступая на конференции «Центральная Азия и Тибет», Р. Ш. Джарылгасинова отметила три пласта когурёской живописи, в которой, по её мнению, проявилось влияние буддизма [10, с. 88–90].

Для изучения культуры и истории когурёсцев огромное значение имеет монография Р. Ш. Джарылгасиновой «Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики». В ней приводится перевод на русский язык стелы Кангэтхо-вана, а также анализируется широкий круг когурёских эпиграфических источников [11].

Книга О. Н. Глухаревой «Искусство Кореи с древнейших времён до конца XIX века» является первым фундаментальным исследованием корейского искусства, вышедшим на русском языке и рассматривающим истоки корейской культуры, классические памятники архитектуры и скульптуры. Автору удалось показать, что фресковая живопись Когурё является не только источником для этнографических реконструкций, но и имеет большую художественную ценность [4].

Фрески и погребальный инвентарь гробниц — свидетельство того, что в основе похоронных обрядов когурёсцев лежала концепция продолжения телесного или «духовно-телесного» существования в потустороннем мире. Как писал М. В. Воробьёв, сама роспись свода и его конструкция наводит на мысль, что погребальная камера — это мир в миниатюре, а свод, имитирующий небесный, является местом существования духов и, в конечном счёте, потусторонним миром, куда попадает душа умершего. Роспись потолка от ступеньки к ступеньке указывает дорогу в этот мир [3, с. 305, 341].

Когурёские фрески открывают перед нами неповторимый, завораживающий и таинственный мир древних корейцев. К настоящему времени разработано несколько изобразительных содержательных классификаций когурёских гробниц [9, с. 21–23; 18, с. 23–26]. Однако в целом сюжеты когурёских *пёкхвабун* можно разделить на бытовые и мифологические.

К бытовым сюжетам относят портреты высших чиновников, изображения воинов, сцен охоты, борьбы и др.

Портреты высших сановников, которых традиционно соотносят с погребенными, занимают центральное место во многих памятниках. Они в полной мере воплощают идею Конфуция о «благородном муже» *цзюнь-цзы*. К *цзюнь-цзы* Конфуций предъявляет очень высокие требования: справедливость, скромность, правдивость, почтительность, неукоснительное следование ритуалам *ли*, гуманность *жэнь* и, конечно, верность правителю.

Как повествует китайская историческая хроника III века н. э. «Сань го чжи», когурёсцы были «одарены физической силой» и «привычны к боям» [16, с. 22]. Действительно, изображения когурёских воинов часто встречаются на стенах гробниц.

В процессии, изображённой на стене гробницы Анак № 3, можно увидеть воинов разнообразных родов войск. Здесь представлены и отряды панцирной пехоты, атакующие копьями, и панцирных меченосцев, легковооружённых воинов с секирами и луками. И всё же важнейшую роль в армии Когурё играли отряды тяжеловооружённой панцирной конницы, формируемые из представителей когуреской знати. Главным ударным оружием всадников было копьё. Панцирная конница атаковала построение противника плотно сомкнутым строем при надежном прикрытии с флангов и представляла собой грозную силу [1, с. 1–9, 12–24; 2, с. 91–92].

Появление тяжеловооружённой конницы стало своеобразным поворотом в истории воинского искусства эпохи средневековья. Во многом появление этого рода войска обязано изобретению такой части конского снаряжения, как стремена. Считается, что изобретение стремян и жёсткого седла произвело в военном деле такую же революцию, как и более позднее изобретение огнестрельного оружия. Археологи до сих пор не пришли к единому мнению ни о месте, ни об этапах происхождения стремян, однако ни у кого не вызывает сомнения то, что древняя Корея входила в первичный очаг изобретения стремян, откуда эта деталь конской упряжи распространилась по всему миру. На рисунке всадника из гробницы Муёнчхон прекрасно видны такие стремена.

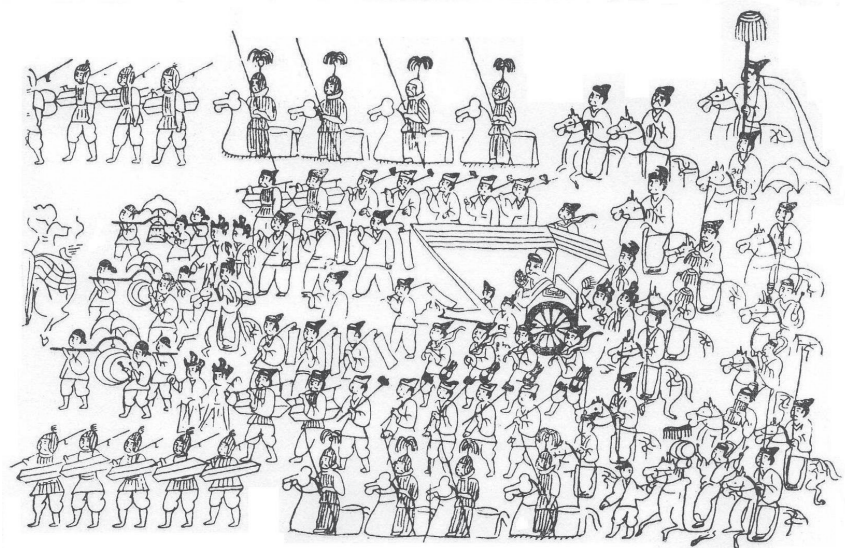


Рис. 1. Изображение процессии в гробнице Анак № 3 (по: [15, с. 109])

Охота у когурёсцев не была основным способом добывания пищи. Тем не менее, она является традиционным сюжетом когурёских гробниц, поскольку и охота, и стрельба из лука были как способами развлечения знати, так и подготовки воинов. У корейцев есть пословица «сто выстрелов — сто попаданий», именно так отзывались они о мастерстве лучших лучников. Как пишет Ким Бусик, сам основатель Когурё, священный ван Тонмён, «уже в семь лет своими способностями … превосходил обыкновенных людей. Он сам сделал лук и стрелы, стрелял без единого промаха. В пуёском просторечии лучший стрелок назывался Чумон, поэтому его и нарекли этим именем» [14, с. 36].

На стенах когурёских гробниц встречаются также изображения борцов. Так, на стене «Кургана борцов» изображены под склонившимся деревом два полуобнаженных борца, которые сплелись в яростной схватке. Многие исследователи полагают, что перед нами первые изображения традиционной корейской борьбы *ссирым*.

Помимо бытовых сюжетов когурёские гробницы открывают перед нами загадочный духовный мир древних корейцев.

Среди мифологических мотивов когурёских гробниц особенно устойчивыми являются изображения четырёх мифологических животных, семи звёзд, солнца вместе с трёхлапым вороном и луны с помещённой внутрь лунного диска лягушкой.

В изображении четырёх мифических животных *сасин* заложен сложный геомантический смысл. Когурёские гробницы обычно ориентированы на юг, поэтому входящий прежде всего видит изображённую на северной стене черепаху в объятиях змеи. Это *хёнму* — символ Первотворчества, образ слияния Неба и Земли, дух-хранитель Севера. Изображение *хёнму* является основным изображением в тех случаях, когда все четыре духа украшают одну плоскость, оно помещается у основания. Рост происходит вверх, вот почему вверх от символа Зарождения устремляются духи-хранители Востока и Запада: Зелёный дракон *чхонъён* и Белый тигр *пэкхо*. Они как бы встречают входящего в гробницу. На южной стене изображена Красная птица *чуджак*. Обычно их бывает две, так как в центре южной стены расположены входные двери. Птицы с двух сторон охраняют вход в гробницу и смотрят на входящего [8, с. 193–194]. Кроме того, в ряде поздних гробниц, например, Кансо тэчхон, Тхонку № 4 и т. д., на центральной плите свода погребальной камеры имеется пятый элемент: жёлтый дракон. По мнению ряда историков, жёлтый дракон является непременным атрибутом погребений когуреских правителей [18, с. 23–26].

Таким образом, каждое животное связывалось с конкретной стороной света, а все четыре животных в совокупности олицетворяли окружающий мир. Число пять не случайно, оно связано с китайской пятичленной пространственной структурой и системой «пяти элемен-

тов» *у син* (кор. *о хэн*). Изображение *сасин* является доказательством того, что в погребальных церемониях когурёсцев принимали участие геоманты, которые владели искусством *пхунсу* (кит. *фэншуй*). Древние корейцы придавали большое значение выбору места для могилы, так как удачный выбор, по их религиозным представлениям, обеспечивал благо умершему, счастье и процветание живущим.

Рис. 2. Изображение четырех мифических животных ***сасин*** *(по: [8, с. 115])*

На стенах ряда гробниц имеется изображение семи звёзд, которое исследователи связывают с особым культом, где прослеживаются следы древнейших представлений, связанных с верой во влияние тотемических предков на судьбу человека. Эта вера сохраняется до настоящего времени, так как корейцы верят, что созвездие Большой медведицы влияет на судьбу каждого, регулирует рождение и смерть человека. Корейская легенда гласит: «Отец даёт кость, мать даёт кровь, а «Семь звёзд» дают жизнь». В корейской деревне конца XIX века алтарь духа «Семи звёзд» находился вне дома, а изображение состояло из тыквы, наполненной материей и бумагой. Поклонение «Семи звёздам» отправлялось осенью в десятом месяце по лунному календарю, обряд совершал *пансу* — слепой шаман [12, с. 152].

Прослеживается связь данного культа и с корейским шаманизмом. Дух Семи звёзд насылает, по поверьям корейцев, на выбранного им человека особую шаманскую болезнь *синбён*, чтобы вынудить его принять шаманский дар. Так, в провинции Чолладо женщина по имени Семизвёздная в десятилетнем возрасте заболела и услышала голос духа Семи звёзд. Она начала поклоняться Семи звездам и стала шаманкой [17, с. 174]. Шаманы исполняли специальные танцы с мечом для того, чтобы отогнать злых духов или узнать их волю. Среди таких мечей собой популярностью пользовались «семизвёздные», так как на них изображались семь звёзд Большой Медведицы [13, с. 17–18]. Очевидно, что когурёский культ Семи звёзд непосредственно связан с шаманскими представлениями и культом мёртвых.

На стенах когурёских гробниц встречаются также изображения солнца вместе с трёхлапым вороном и луны с помещённой внутрь лунного диска лягушкой. Истоки этого сюжета прослеживаются в китайской мифе о стрелке И и его жене Чанъэ.

Буддизм также оказал большое влияние на когурёскую живопись. В качестве государственной религии буддизм был принят в 372 году н. э., когда в Когурё прибыл из древнекитайского государства Цинь монах Сундо, принесший с собой изображение Будды и священное писание. Среди буддийских мотивов когурёских фресок особое место занимает изображение лотоса, одного из важнейших символов буддизма.

Когурёские фрески отражают как повседневную жизнь, так и различные религиозно-мифологические представления древних корейцев. Анализ погребальной настенной живописи Когурё позволяет сделать вывод о том, что духовная культура когурёсцев отличалась синкретичностью, которая выразилась в органичном соединении идей и практики конфуцианства, буддизма, древней натурфилософии, шаманизма и т. д. Сложный комплекс представлений когурёсцев об окружающим их мире ставит перед учёными достаточно трудную задачу интерпретации тех или иных фресковых изображений. Многие сюжеты фресок до сих пор не разгаданы и требуют новых подходов к изучению. Так что в будущем, с находками новых археологических памятников и привлечением данных смежных научных дисциплин, перед исследователями откроется еще более удивительная картина жизни древних корейцев.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Анак че 3 хобун пальгуль пого (Отчёт о раскопках гробницы Анак № 3) // Юджок палькульпого че 3 чип (Сборник отчётов о раскопках памятников, № 3). — Пхеньян, 1958.

2. Воробьёв М. В. Древняя Корея: Историко-археологический очерк. — М.: Изд-во восточной литературы, 1961. — 147 с.

3. Воробьёв М. В. Корея до второй трети VII века. Этнос, общество, культура и окружающий мир. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. — 429 с.

4. Глухарева О. Н. Искусство Кореи с древнейших времён до конца XIX века. — М.: Искусство, 1982. — 255 с.

5. Джарылгасинова Р. Ш. Монументальная живопись древнекогурёских гробниц // Проблемы востоковедения. — 1959. — Вып. 1. — С. 113–119.

6. Джарылгасинова Р. Ш. Когурёсцы и их роль в сложении корейской народности // Советская этнография. — 1960. — № 5. — С. 42–57.

7. Джарылгасинова Р. Ш. Когурёсцы (историко-этнографическое исследование): автореф. дис… канд. ист. наук. — М.: Изд-во Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, 1962. — 16 с.

8. Джарылгасинова Р. Ш. Древние когурёсцы. — М.: Наука, 1972. — 202 с.

9. Джарылгасинова Р. Ш. Когурёские гробницы и их настенная живопись // Корейское классическое искусство. — М.: Наука, 1972. — 96 с.

10. Джарылгасинова Р. Ш. Буддистские и центральноазиатские мотивы в живописи древнекогурёских гробниц // Центральная Азия и Тибет: Мат-лы к конференции. — Новосибирск: Наука, 1972. — С. 88–90.

11. Джарылгасинова Р. Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики. — М.: Наука, 1979. — 182 с.

12. Ионова Ю. В. Корейская деревня в конце XIX — начале XX вв. // Труды Института этнографии. Новая серия. М.; Л.: Акад. Наук СССР. Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1960. — Т. 60. — С. 119–158.

13. Ионова Ю. В. Шаманство в Корее (XIX — начало XX вв.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. — М.: Наука, 1980. — С. 20–34.

14. Ким Бусик. Самгук саги / Пер. с кор, вступ. ст. и комм. М. Н. Пака. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. — 810 с.

15. Ким Ёнджун. Изучение фресок гробниц Когурё (Когурё кобун пёкхва ёнгу). — Пхеньян: Изд-во АН КНДР, 1958. — 189 с.

16. Пак М. Н. Описание корейских племён начала нашей эры (По «Саньго чжи») // Проблемы востоковедения. — М., 1961. — № 1. — С. 115–138.

17. Широкова М. Д. Категории и типы корейских шаманов // Вестник Центра корейского языка и культуры. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. — Вып. 2. — С. 174–183.

18. Чхве Тхэксон. Когурёсасиндомудом чуингонмунджээ тэхаё (О личностях погребённых в гробницах типа сасинмудом) // Чосонкогоёнгу. — Пхеньян, 1988. — № 1. — С. 23–26 (на корейском языке).

ЧОН ДАСАН И ЧАЙНАЯ ТРАДИЦИЯ В КОРЕЕ

Ермаков Кирилл Вячеславович, историк-кореевед

«Пьющие зелёный чай успешны,
пьющие алкоголь — гибнут»
(кор. *ымдахын ымджуман*,
приписывается Чон Дасану)

Из трёх стран дальневосточного ареала — Китая, Кореи и Японии — Страна утренней свежести, пожалуй, наименее известна в мире своим чаем и чайной церемонией. Это и неудивительно: чайная традиция затронула современную культуру этой страны в наименьшей степени, и если вы сегодня попросите в каком-нибудь сеульском кафе принести вам чашечку *чха*, то вам, скорее всего, принесут всё, что угодно, но не зелёный чай. Возможно, это будет отвар из женьшеня или цитрона, а может, и из полыни. Как бы там ни было, листьев чая в поданном напитке вы, скорее всего, не обнаружите. Вот как описывает данный феномен журналист-востоковед И. С. Захарченко: «*Чха* или чай, как я не раз убеждался, в Корее можно заваривать вообще без листьев чая. Достаточно, например, корешков имбиря и мёда […] Чёрный чай в Корее — исключительно для европейцев. Его называют *хончха* (красный чай), считают безвкусным и подают, как правило, в гостиницах» [7, с. 153–154].

Человеку, знакомому с тем, как «чаёвничают» китайцы или японцы, отсутствия этого символа дальневосточной культуры в соседней Корее может показаться странным. О причинах такой непопулярности чая среди корейцев — чуть дальше. Сначала же попробуем разобраться, чем же примечателен столь, казалось бы, ординарный напиток.

У истоков чайной традиции

Когда упоминается слово «чай» в контексте дальневосточной цивилизации, все знают, что речь идёт, прежде всего, о зелёном чае. Стоит вспомнить, однако, какие функции играл этот напиток в древности и почему он получил особое распространение в буддийской традиции.

Китайская мифология связывает начало культивирования чая с именем Шэнь-нуна — легендарного правителя Китая (III тыс. до н. э.), покровителя земледелия и медицины. По одной из версий, пробуя разные травы на предмет их «фармакологических» свойств, Шэнь-нун сильно отравился и прилёг под чайным кустом. Росинка с чайного листа упала прямо в рот Шэнь-нуну, и Царь лекарств, как его ещё называют, сразу почувствовал прилив сил. С тех пор он использовал чайный лист как противоядие. По другой версии, как-то раз уставший Шэнь-нун присел, чтобы развести костёр и вскипятить воды. Тут в котелок с водой упал лист с чайного куста. Попробовав получившийся напиток, легендарный травник сразу почувствовал бодрость.

И действительно, первоначально чай использовался в первую очередь как лекарственное средство, и его не заваривали, а именно варили, употребляя получаемый отвар подобно похлёбке (1). А тонизирующие свойства чая оказались впоследствии, в танском Китае (618–907 гг.) востребованы буддизмом с его ночными медитациями. Кстати, знаменитая легенда о создании чайного дерева основателем чань-буддизма Бодхидхармой получила известность в России благодаря опубликованной в 90-х гг. позапрошлого века книге князя Э. Э. Ухтомского «Путешествие на Восток Его Императорского Высочества государя наследника цесаревича». Рассказывая о медитировавшем Бодхидхарме, автор писал: «Однажды немощная плоть не выдержала напряжения, и созерцатель уснул. Очнувшись, он в гневе и ужасе оторвал и бросил на землю виновницы несчастья — смежившиеся веки… и, о чудо! На этом месте выросло

растение, похожее на розовый кустик… Мудрец попробовал заварить листья и признал бодрящий напиток необыкновенно полезным с аскетической точки зрения» [Цит. по: 12, с. 27].

В буддизме чай широко использовался не только как тонизирующее средство, но наряду с благовониями, свечами, цветами, фруктами и рисом входил в число предметов для Шести подношений Закону Будды (кор. *юкпоп конъян*). Использовался он и в церемониях кормления духов предков. В Корее такие жертвоприношения назывались *чхаре* (дословно — «чайная церемония») [3], и, хотя в эпоху Чосон (1392–1910) чай был заменён на алкоголь, немало корейцев и в наши дни совершают обряд *чхаре* в основные национальные праздники — *Чхусок* (Праздник урожая и день поминовения предков) и *Соллаль* (Новый год по лунному календарю): чай в этих календарных обрядах уже не используется, но в названии присутствует.

Кроме того, считалось, что употребление чая ведёт к слиянию материального и духовного, поэтому в ходе чайной церемонии адепт может достичь просветления [15, с. 102]. Показательна притча из жизни китайского наставника Чжао Чжоу (яп. Дзёсю, кор. Чоджу, 778–897): «Чжао Чжоу однажды спросил новоприбывшего монаха: «Ты когда-либо был здесь раньше?» Монах ответил: «Да, был». Учитель сказал: «Выпей чашку чая». И снова он спросил другого монаха то же самое, и монах ответил: «Я никогда не бывал здесь раньше». Учитель снова сказал: «Выпей чашку чая». Позднее главный монах спросил: «Учитель, как же так? Один монах был здесь раньше, и вы говорите: «Выпей чашку чая», а другой не был здесь, а вы говорите: «Выпей чашку чая»?» Учитель воскликнул: «О, главный монах!» Тот отозвался: «Да, Учитель?» И учитель сказал: „Выпей чашку чая“» [Цит. по: 21].

Внешне алогичные реплики этого чань-буддистского мудреца можно интерпретировать следующим образом. С точки зрения старшего монаха, в сангхе существует чёткая иерархия с жёсткой субординацией. И «новичок» не может стоять на одной ступени с «бывалым». А для Чжао Чжоу, напротив, различия не имеют смысла, и мир един. Так через чаепитие наставник подводит своих учеников к просветлению [15, p. 104].

Упразднение различий между компонентами бытия, стирание грани между «Я» и «не-Я», достигаемое посредством чайной церемонии, роднило чай с духом чань-буддизма. Как отмечает исследователь японской чайной церемонии А. В. Кудряшова, «в философии «Пути Чая» несомненно присутствует буддийский субстрат, особо выделяется глубокая духовная составляющая стремления к просветлению и самосовершенствованию, претендующая на роль своеобразной «первоосновы» данной культурной традиции» [8, с. 287].

Симбиоз чань-буддизма и чая породил целый ряд популярных изречений, подчёркивающих взаимодополняемость, единство и даже тождественность данного напитка и медитативных практик: «Чай и *чань* подобны одному целому» (кор. *чхасон ирё*), «Дух *чань* подобен вкусу чая» (дословно «У чая и *чань* один вкус», кор. *чхасон ильми*), «Чай и *чань* есть путь к *самадхи*» (кор. *чхасон саммэ*) и т. п.

Чайная традиция в Корее

Как утверждает южнокорейская националистическая историография, чай произрастал на Корейском полуострове ещё во времена Древнего Чосона, т. е. как минимум в первом тысячелетии до н. э. Назывался тот чай *пэксан чха*, т. е. «чай с Белой горы» — горы Пэктусан (кит. Байтоушань) [14, p. 4]. Наиболее рьяные теоретики автохтонности корейской цивилизации даже полагают, что Корея (точнее, Маньчжурия, но в данном случае это географическое уточнение большого значения уже не имеет) и есть родина китайского чая. Тот факт, что даже чисто по климатическим условиям данный регион никак не может подходить на роль колыбели мировой чайной культуры, этих авторов, похоже, не смущает.

Буддийская традиция связывает начало культивирования чая с полумифической принцессой Хо Хванок из страны Аютха (2). Согласно историческому сочинению буддийского монаха Ирёна (1206–1289) «Самгук юса» («События, оставшиеся от времени Трёх государств», конец XIII в.), в 48 г. н. э. принцесса прибыла на корабле в Карак — государство, созданное племе-

нами *кая* на южном побережье Корейского полуострова, и вышла замуж за мифического основателя этого государства Ким Суро. В числе богатого приданого заморской невесты были и семена чая [15, p. 22; 15, p. 51–54].

Если же оставаться на рельсах научного знания, то можно предположить, что чай проник в Корею из танского Китая вместе с буддизмом. Монахи, возвращавшиеся на родину после учёбы в Китае, привозили с собой знания чайных традиций. Они же были первыми, кто занимался популяризацией чая в Корее [13, p. 22]. В частности, именно буддийский монах познакомил с чаем силлаского вана Кёндока (742–764), после чего чай получил распространение при дворе [13, p 22–23]. В летописном памятнике «Самгук саги» («Исторические записи Трёх государств», 1145 г.), в разделе, посвящённом истории государства Силла, говорится, что в 828 г., на 3-м году правления вана Хындока (826–835), вернувшийся из Китая посол по имени Тэрём привёз с собой семена чая, и ван распорядился посадить их в горах Чирисан на юге Корейского полуострова [16, с. 29] (3).

Изначально чай выполнял ритуальные функции: его использовали в жертвоприношениях. С распространением в государстве Объединённое Силла чань-буддизма (яп. *дзен*, кор. *сон*) чай приобрёл особую актуальность как напиток, позволяющий монахам бодрствовать, выдерживая длительные медитации [15, p. 59].

«Золотым веком» в истории чайной традиции в Корее может считаться период правления династии Корё (918–1392). Ни до, ни после чай не пользовался столь большой популярностью, как в этот период, когда буддизм стал фактически государственной религией, буддийские монастыри и сангха получали покровительство и многочисленные привилегии со стороны государства, а буддийская культура вошла в повседневную жизнь.

Чай не просто пили: он выполнял сакральные функции, являясь неотъемлемым атрибутом государственных празднеств и церемоний. В официальной династийной истории «Корё са» («История Корё», 1451 г.) и в сочинении побывавшего в 1123 г. в Корее китайского автора по имени Сюй Цзин, в корейской историографии известном как «Корё тогён» (кит. «Гаоли туцзин», «Иллюстрированное описание земель Корё») (4), подробно рассказывается о корейском придворном чайном церемониале [15, p. 66–69].

Однако с приходом династии Чосон (1392–1910) ситуация в корне изменилась. Новая династия почти с самого начала стала проводить политику, направленную на ослабление позиций буддизма. В «опале» оказалась и чайная культура, которую прочно ассоциировали с буддийскими ритуалами. По образному сравнению историка-кореееведа А. Н. Ланькова, «чай оказался «политически скомпрометирован», как кукуруза после снятия Хрущёва» [20].

Новая тенденция отразилась и на конфуцианском церемониале. Хотя в начальный период правления династии Чосон чай продолжал широко использоваться в государственном ритуале (5), со временем он стал утрачивать свои сакральные функции. Как уже упоминалось выше, если раньше во время церемоний поклонения предкам в качестве ритуального напитка наливался зелёный чай, то теперь душам усопших стал подноситься алкоголь.

Сильным ударом по культуре чая явилось японское нашествие 1592–1598 гг., в отечественном востоковедении известное также как Имджинская война. Экономика страны получила тяжелейший удар, и чай стал восприниматься как чрезмерный предмет роскоши. Пленение и отправка в Японию корейских мастеров керамики оказало влияние на развитие чайной церемонии в Стране восходящего солнца, но обескровило эту отрасль в Корее.

Безусловно, всё вышесказанное не означает, что в обществе эпохи Чосон чаю совершенно не нашлось места. Достаточно сказать, что благодаря своим целебным свойствам это растение пользовалось популярностью у корейских лекарей. К примеру, Хо Джун (1546–1615), автор опубликованного в 1613 г. фундаментального труда «Тоный погам» («Сокровищница восточной медицины»), утверждал, что чай способен умиротворять сознание, успокаивать нервы, улучшать пищеварение, стимулировать мочеиспускание, снимать сонливость и даже помогает при ожогах [15, p. 44].

Чаю посвящали свои стихи виднейшие представители образованной элиты. (Правда, речь в этих поэтических произведениях чаще всего шла о чае китайского происхождения, возможность продегустировать который представлялась членам направляемых в Поднебесную посольств) [18, с. 10]. Кроме того, живописцы эпохи Чосон — такие как Ким Хондо (1745 –?), Ли Джэгван (1783–1837), Чи Унъён (1852–1935), Ан Джунсик (1861–1919) и др. — писали пейзажи и жанровые сцены, на которых мы нередко видим слугу, заваривающего чай для своего господина.

Это говорит о том, что не только «полуграмотные» (в глазах «благородного мужа») буддийские монахи, но и представители конфуциански образованной высшей прослойки общества позволяли себе чаепития. Однако той огромной роли, которую играл этот напиток в культурах сопредельных стран — Китая и Японии, на корейской почве ему сыграть было не суждено.

Попытка ренессанса чайной традиции приходится только на первую половину XIX в., и связана она, в частности, с такой ключевой фигурой корейской конфуцианской мысли, как Чон Дасан.

Чайная традиция и Чон Дасан

Чон Дасан (1762–1836), виднейший конфуцианский учёный позднего периода династии Чосон, по праву может считаться учёным-энциклопедистом. Его перу принадлежит около 500 томов произведений по самым различным отраслям человеческих знаний, начиная от трудов по философии, истории и вопросам управления государством, и заканчивая трактатами по музыке, медицине, фортификации, судопроизводству и многим другим дисциплинам. Значительную часть своих трудов учёный написал, находясь 18 лет (с 1801 по 1818 гг.) в ссылке в уезде Канджин провинции Южная Чолла (6).

Ссылка в этот отдалённый, расположенный в юго-западной части Корейского полуострова район оказала на мыслителя определённое культурное влияние. Климат провинции Южная Чолла издавна позволял разводить в этих местах чай. Неслучайно поэтому, что при том, что чай фигурирует в его поэзии и в ранние годы, именно в период ссылки Чон Дасан стал активным последователем чайной традиции и даже в некотором смысле принял участие в попытке её возрождения.

В отечественных исследованиях, посвящённых Чон Дасану, этот аспект его жизни и творчества практически не изучен (7), поэтому в данной работе хотелось бы подробно осветить эту сторону многогранного наследия учёного.

Для начала — несколько слов об основных вехах жизненного пути мыслителя. Чон Дасан родился в 1762 г., будучи четвёртым сыном в семье отставного чиновника. В биографии учёного можно довольно отчётливо проследить три этапа. Первый — период учёбы и карьерного роста — длился до 1800 г. В это время молодой, подающий надежды чиновник пользуется благоволением монарха — вана Чонджо (правил 1776–1800), и сменяет одну должность за другой, сооружая понтонный мост, занимаясь проектированием крепости и даже инспектируя провинцию в качестве тайного ревизора. Период взлёта по служебной лестнице внезапно прерывается со смертью Чонджо в 1800 г. К власти приходят совсем другие силы, а новая метла, как известно, метёт по-новому. В следующем же году Чон Дасана и двух его старших родных братьев (самый старший, единокровный, брат был рождён женой отца от первого брака) обвиняют в увлечении католической «ересью». И хотя причастность Чон Дасана к католичеству не была доказана, его отправляют в ссылку, где ему было суждено прожить долгих восемнадцать лет. (Судьба братьев оказалась ещё печальней: один был сослан на отдалённый остров, где в итоге и умер, другой брат был казнён, пополнив ряды корейских мучеников за веру). Наконец, третий период — вплоть до кончины мыслителя в 1836 г. — был ознаменован возвращением из ссылки и жизнью если не в довольстве, то, по крайней мере, в спокойствии и относительном благополучии…

Но вернёмся в 1801 г., когда Чон Дасан познал на собственном опыте всю горечь жизни ссыльного. Жители уезда, куда учёный прибыл отбывать ссылку, встретили чужака негостеприимно. Люди сторонились опального чиновника и отказывали принять на ночлег. После всевозможных мытарств, Чон Дасану всё же удалось снять угол на одном захудалом постоялом дворе. Здесь он прожил четыре самых трудных года своей ссылки, зарабатывая на хлеб обучением грамоте крестьянских детей.

В 1805 г. на жизненном пути мыслителя повстречался человек, который помог ему в разрешении бытовых трудностей, а также привил Чон Дасану любовь к чаю. Звали того человека наставник Хеджан (1772–1811). Благодаря содействию этого буддийского монаха учёный получил возможность перебраться в скит на горе Поынсан (ныне — монастырь Косонса). Там он прожил почти год, приобщаясь к чайной традиции и преподавая любознательному, жадному до знаний буддийскому наставнику тонкости конфуцианской философии. Общение между столь, казалось бы, разными людьми, которые в любых других условиях вряд ли бы и встретились, не прервалось и после того, как в 1806 г. Чон Дасан поселился в доме одного из своих учеников по имени Ли Ханнэ (известен также как Ли Чхон). От монаха Хеджана конфуцианец не только перенимал теоретические познания о чае, но и не раз получал в подарок обработанные листья этого растения, поэтому среди стихотворных писем Чон Дасана, адресованных буддийскому наставнику — а их нам известно свыше десятка, — нередко можно встретить настойчивые просьбы прислать хорошего чая. Согласно другой версии, также имеющей место в «дасановедении», это именно конфуцианский теоретик научил Хеджана и других буддийских монахов технологии обработки чайных листьев и заваривания чая [18, с. 12].

Надо сказать, что чай, который пил Чон Дасан и люди его круга, был вовсе не тем зелёным байховым чаем (кор. *нокчха*), к которому привыкли мы с вами. Напиток, доставлявший маленькую радость и лечивший от недугов канджинского ссыльного, назывался *ттокчха* (дословно — «чай в виде *ттоков* — рисовых клёцок»). По сути, это были медальончики прессованного чая, прошедшего многоступенчатую термическую обработку и измельчение. О существовании листового чая Чон Дасан прекрасно был осведомлён и в незначительных объёмах его также употреблял. Однако главное место в его чаепитиях занимал *ттокчха*. Причин тому было несколько. Во-первых, молодые листочки первого сбора, идущие на изготовление байхового чая, не могли дать значительного объёма. Во-вторых, прессованный чай можно было дольше хранить, поскольку он выдерживал жаркий и влажный летний сезон. Наконец, в-третьих, меню ссыльного не предполагало обилия мяса и тому подобных скоромных блюд, и обычный листовой слабо ферментированный чай был бы слишком сильным ударом по желудку. Таким образом, путём многократного выпаривания Чон Дасан пытался вывести из чайного листа токсины [18, с. 13–14].

Весной 1808 г., в жизни ссыльного снова был переезд — на новое место, где философ прожил ещё десять с лишним лет, пока, наконец, не получил от властей разрешение вернуться в столицу. Домик, в котором поселился Чон Дасан, ютился на склоне холма, за деревней Кюльтон. Эта деревня была «родовым гнездом» Юнов из Хэнама — рода, из которого происходила мать философа. Здесь ссыльный был взят под покровительство своих родственников, и остаток «срока» уже отбывал в относительно комфортных условиях.

Его новое жилище также принадлежало родственнику Чон Дасана по материнской линии. Рядом со спальным корпусом (если так можно назвать крытую соломой одноэтажную хибарку) располагалась ещё одна постройка, выполнявшая функции кабинета. Несмотря на небольшие размеры эта хижина в горах вмещала солидную библиотеку — около тысячи томов — тоже собственность хэнамских Юнов. Здесь вокруг философа сформировался кружок из учеников и почитателей, костяком которого, опять же, выступили представители подрастающего поколения рода Юнов.

Частично «мобилизовав» своих учеников, частично собственноручно, Чон Дасан благоустроил свой уголок, выкопав миниатюрный лотосовый пруд с декоративным островком по-

середине, соорудив подобие обустроенного родника, и сделав ещё целый ряд полезных дел. А лежащий неподалёку от дома внушительных размеров камень в виде плиты конфуцианец приспособил под стол для чаепитий.

Именно благодаря этому месту за учёным-энциклопедистом прочно закрепился псевдоним (8) Дасан (точнее, Тасан) (9). Вообще, настоящее имя Чон Дасана — Чон Ягён (Ягён дословно значит «Подобный большому колоколу»). Южнокорейская историография предпочитает использовать главным образом подлинное имя философа, в то время как на Севере закрепилась традиция называть его по псевдониму — Чон Дасан (10). Именно под этим именем он известен и в отечественном востоковедении. Тасан дословно переводится как «Чайная гора»; с некоторой долей условности этот псевдоним можно перевести как «Отшельник с Чайной горы». Связано это с тем, что склон холма, на котором располагалась хижина «канджинского затворника», в те времена был покрыт дикорастущими чайными кустами.

Новый обитатель «Соломенной хижины на Чайной горе» (*Тасан чходан* — так Чон Дасан назвал своё новое пристанище) сразу же активно занялся разведением чая, его обработкой и заваркой по всем правилам корейского чаепития, а также вовлёк в это занятие и своих учеников. Уже через два года спустя въезда в новое жилище, в 1810 г., Тасан дарит своему знакомому чай собственного производства. В эпистолярном наследии мыслителя есть свидетельства о том, что вплоть до возвращения в столицу он неоднократно дарил тем или иным лицам чай со своей «плантации». О том, что это был не передаренный чай буддийских монахов, свидетельствует хотя бы тот факт, что после переезда в «хижину на Чайной горе» Чон Дасан уже не просил никого прислать ему чая [18, с. 13].

Не порывал он связей и с буддийским миром в лице наставника Хеджана. Через него Дасан познакомился с ещё одним монахом, внесшим впоследствии неоценимый вклад в культивирование чайной традиции. Звали этого буддийского подвижника Ыйсун (1786–1866), но в историю корейского буддизма и корейской культуры чая он вошёл под своим псевдонимом Чхоый — «Травяная одежда». Этого молодого монаха Чон Дасан знакомил с сочинениями конфуцианских классиков и обучал канонам стихосложения на древнекитайском языке. В одном из стихотворных посланий Чхоый сравнивает Чон Дасана с матерью Мэн-цзы, намекая тем самым на горячее желание учителя во что бы то ни стало сделать своё «чадо» высокообразованным человеком. Со своей стороны, в одном из поздних стихотворений Чон Дасан, в частности, пишет, что стоит Чхоыю скинуть рясу буддийского монаха, как под ней обнажится подлинная сущность конфуцианского учёного. Как нетрудно заметить, увлечение чаем ничуть не меняет конфуцианскую картину мира мыслителя, и последователи учения Будды остаются для него лишь «братьями меньшими», способности которых следует признавать лишь в той мере, насколько их мировоззрение готово впитать конфуцианские максимы…

Наконец, из столицы пришло известие об окончании срока наказания. Перед тем как покинуть уезд Канджин, Чон Дасан и его ученики учредили своеобразное Товарищество поклонников чая — *Тасинге*. У вновь созданного общества был даже свой устав, оригинал которого и поныне хранится в семействе Юнов из деревни Кюльтон — потомков тех самых Юнов, что являлись родственниками Чон Дасана по материнской линии. Строго говоря, чай играл в деятельности этой организации далеко не первостепенную роль. Анализ текста показывает, что основным мотивом составления данного документа была выработка чёткого порядка распоряжения остававшимся в Канджине имуществом Чон Дасана. Заметим в скобках, что за годы жизни в провинции ссыльный сумел обзавестись двумя суходольными полями: в волости Поам — месте своего проживания (ныне волость Тоам) — и в упразднённой в начале XX в. волости Пэкто. Тем не менее, два из восьми пунктов устава были специально посвящены чаю. Восемнадцать учеников Чон Дасана, составивших этот документ, обязывались ежегодно собирать для своего учителя по весне чайные листья и, высушив их, отправлять в Сеул. Благодаря стараниям этих представителей провинциальной интелли-

генции Чон Дасан вплоть до самой своей кончины имел возможность регулярно дегустировать свой любимый напиток.

Примечательно также и то, что ещё один из пунктов соглашения предписывал членам этого товарищества поддерживать в исправном состоянии домик, где находился кабинет Чон Дасана, и ежегодно поздней осенью перекрывать кровлю этой постройки новой соломой. Уже вернувшись в столицу и живя в своём пригородном имении, философ неоднократно напоминал своим канджинским ученикам о необходимости должным образом заботиться об этом месте.

Среди бумаг Чон Дасана, хранящихся у потомков его родственников по материнской линии, есть своего рода «протокол совещания» с двумя членами вышеупомянутого Товарищества поклонников чая, приехавшими из Канджина навестить учителя. Датируемый 1823 г., этот документ детально передаёт содержание их беседы. Порасспросив своих посетителей о том, покрывалась ли в текущем году крыша новой соломой, собирался и сушился ли по весне чай, не погибли ли посаженные им персиковые деревья и камелии, а также не подросли ли два карпа в лотосовом пруду, Чон Дасан ещё раз обращается к этим двум пилигримам с настойчивой просьбой не оставлять свой канджинский уголок в запустении.

Подобная педантичность, возможно, кому-то может показаться мелочностью, а составление письменного «свидетельства» поначалу можно даже принять за проявление склочного характера учёного. Однако не следует торопиться с выводами. Ведь не стоит забывать, что документ этот хранится у Юнов, в Канджине. Как же он туда попал? А очень просто: законспектировав беседу с учениками, Чон Дасан сам отдал им эту бумагу, сделав на ней соответствующие пометки. Таким образом, целью составления этого своеобразного протокола было вовсе не получение письменной «улики» на случай, если ученики обманут и не будут ухаживать за домом и окрестностями. По всей видимости, этот конспект можно расценивать как дидактический приём, который, по мысли Чон Дасана, должен был лишний раз «усовестить» читающих его, убедить их более трепетно относиться к тому, что было создано с таким трудом.

Любопытно, что в качестве побудительного мотива для заботы о «Соломенной хижине на Чайной горе» её бывший обитатель выдвинул следующий:

«Древние говорили, что жить надо так, чтобы, если даже мёртвые снова воскреснут, не было бы [перед ними] стыдно [за свои деяния]. Подобно тому, как мёртвый не сможет воскреснуть, не смогу и я снова посетить Чайную гору. Но было бы правильнее [с вашей стороны] поступать так, чтобы, случись мне даже туда поехать, [у вас] не было бы чувства неловкости» [19, с. 126].

Учитывая, что эти слова не могли не прочитать все члены Общества, за Чон Дасаном следует признать помимо прочих как талант моралиста, так и психолога. Как бы там ни было, а Товарищество поклонников чая просуществовало вплоть до кончины философа, домик же на Чайной горе — и того дольше.

Вместо послесловия: роль Чон Дасана в чайной традиции или роль чая в биографии Чон Дасана?

Надо сказать, что оценки роли и места Чон Дасана в корейской чайной традиции сильно рознятся. Большинство учёных — буддологов, историков и культурологов — склонно считать, что решающим фактором в становлении Чон Дасана как чаевода было знакомство с буддийскими монахами — наставниками Хеджаном и Чхоый во время проживания в ссылке в Канджине.

Существует, однако, и обратная точка зрения: это не чайная традиция и её последователи в лице буддийских монахов повлияли на Чон Дасана, а, наоборот, Чон Дасан оказал влияние на дальнейшее развитие этого аспекта корейской культуры. Приверженцы данной точки зрения величают Чон Дасана не иначе как «воскреситель чайной традиции». В качестве

аргумента ими приводится тот факт, что ещё до своей ссылки Чон Дасан успел приобщиться к чайной культуре и даже написать полтора десятка стихов, посвящённых чаю. В них поэт, в частности, говорил о том, что чай тонизирует в летнюю жару, помогает быстро протрезветь после пирушки с друзьями и даже помогает справляться с дурными привычками. Кроме того, учёный оставил после себя целый ряд работ практического характера (часть из них сохранились лишь в цитатах современников), посвящённых выращиванию, обработке и завариванию чая [19, с. 109–110].

Думается, однако, что большей убедительностью обладает первая точка зрения. Ведь основной массив чайной лирики — а в общей сложности чаю поэт посвятил около пятидесяти стихотворений — приходится на время знакомства с буддистскими наставниками в Канджине. А главное, несмотря на всю периферийность чайной традиции при династии Чосон, чай всё-таки пили, и пили не только монахи. Как уже говорилось, на чайную тему делали пейзажные рисунки многие представители образованного слоя, причём задолго до Чон Дасана.

Более того, в XVIII в. уже предпринимались попытки обобщить и систематизировать сведения о чае. Одной из таких работ можно считать трактат конфуцианского учёного Ли Донни (1728 –?) «Тондаги» («Записки о восточном чае»). Под Востоком здесь подразумевается Корея, географически расположенная к востоку от Китая, воспринимавшегося как центр цивилизованного мира. В «Тондаги» автор не только осуществляет классификацию чая, подчёркивая превосходное качество отечественной продукции, но также даёт рекомендации по его разведению, снабжает читателя советами касательно фармакологических свойств и медицинского применения напитка и даже доказывает выгоду чаеводства для экономики страны. Работа была написана ориентировочно в 1885 г. во время длительной ссылки на остров Чиндо, расположенный на юго-западе Корейского полуострова. Будучи осуждённым по обвинению в заговоре, Ли Донни не мог обнародовать трактат под своим именем — и потому выпустил его в свет анонимно. Примечательно, что авторство Ли Донни было установлено и доказано сравнительно недавно: в течение долгих десятилетий создателем «Записок о восточном чае» считался Чон Дасан. Этот миф был разрушен публикацией в 2006 г. статьи в южнокорейском научном журнале «Мунхонгва хэсок» («Письменные памятники и их интерпретация»), автором которой был Чон Мин — известный дасановед, профессор университета Ханъян [18, с. 41–48].

Таким образом, Чон Дасана вряд ли можно считать первопроходцем в области чаеводства. Гиперболизация значения конфуцианского учёного в корейской чайной традиции, видимо, связана с непроизвольным желанием ряда исследователей придать всем действиям изучаемого объекта гипертрофированную значимость. Иными словами, безжалостно перефразируя Станиславского, можно сказать, что более продуктивным подходом было бы изучать чай в биографии Чон Дасана, нежели роль Чон Дасана в истории чая.

С другой стороны, стоит признать, что разведение собственной маленькой чайной плантации, равно как и скрупулёзное изучение всех аспектов производства и приготовления чая, характеризуют этого человека как пытливого исследователя-экспериментатора, который не ограничивался отвлечённым теоретизированием. А организация своего рода общества любителей чая говорит о Чон Дасане как о человеке, искавшем практического применения полученным знаниям.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Борджанова Т. Г. Лёгкий, густой, жареный… // «Восточная коллекция», № 4 (23), 2005.

2. Гомперц Г [одфри]. Селадон Корё // Корейское классическое искусство. М., 1972.

3. Гуенков Валерий. Корейская кухня: зелёный чай // «Сеульский вестник», № 84, апрель 2004 года.

4. Джарылгасинова Р. Ш. Основные компоненты традиционной корейской антропонимии // Этническая ономастика. М., 1984.

5. Ермаков К. В. Культура чая в Корее на примере опыта конфуцианского мыслителя Чон Дасана (1762–1836) // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 16 апреля, 2010 г.). М., 2010.

6. Ермаков К. В. Псевдонимы Чон Дасана (1762–1836) как вехи его биографии // «Вестник российского корееведения», № 3, 2011.

7. Захарченко Иван. В корейском вкусе // «Восточная коллекция», № 1 (4), 2001.

8. Кудряшова А. В. «Путь Аромата» и «Путь Чая» в Японии. Историческая перспектива и современность // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 14 апреля, 2014 г.). М., 2014.

9. Курбанов С. О. Трактат Чон Ягъёна «Монмин симсо» // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. IX. Магнитогорск, 2000.

10. Симбирцева Т. М. Корея на перекрёстке эпох. М., 2000.

11. Тягай Г. Д. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. М., 1971.

12. Шаронова В. Г. Чайная продукция в русско-китайской торговле на рубеже XIX–XX веков // Цыбик чайных историй. Очерки по истории русско-китайской чайной торговли. М., 2017.

13. Choi Ha-rim. Tea Ceremony and Implements // Koreana. Vol. 11, No. 4 Winter 1997.

14. Suk Yong-un. History and Philosophy of Korean Tea Art // Koreana. Vol. 11, No. 4 Winter 1997.

15. Yoo, Yang-Seok (Fred). The Book of Korean Tea. A Guide to the History, Culture and Philosophy of Korean Tea and the Tea Ceremony. Seoul, The Myung Won Cultural Foundation, 2007.

16. Ли Гвире. Хангугый чхамунхва. (Чайная культура Кореи). Сеул, 2002.

17. Хо Мангап. «Моме чокхо матто чокхо»… кхопхи чиго чха ттында. («И для здоровья полезно, и вкус хорош.».. Эпоха кофе на закате — начинается эпоха чая) // «Чуган чосон», № 1849 (11.04.2005).

18. Чон Мин. Сэро ссынын чосоный чха мунхва. (Чайная культура эпохи Чосон в новом изложении). Пхаджу, 2011.

19. Юн Донхван. Тасангва чха кыриго канджин. (Чон Дасан, чай и Канджин) // Тасаный мунхакква есуль. Чесахве тасанхак хаксуль хвеый. (Чон Дасан в литературе и искусстве. Материалы четвёртой научной конференции по изучению творчества Чон Дасана). Сеул, 2004.

20. Ланьков А. Н. Страна без чаепитий. URL: http://lankov.oriental.ru/403.shtml Дата обращения: 19.08.2009 г.

21. Шмотикова Л. А. Истоки чайной традиции в Китае. URL: http://www.arsasiatica.com/books/1107592286278/shmotikova.htm Дата обращения: 29.08.2009 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Традиция варить чай и даже делать из него своего рода суп распространена у многих народов Азии. Например, у калмыков чай — это скорее сытная еда, нежели напиток. В зависимости от вида и назначения калмыцкий чай может содержать такие ингредиенты как молоко, масло, соль, сливки, муку, бараний жир, бараний хвост, лавровый лист и даже мускатный орех. Подробнее см. Борджанова Т. Г. Лёгкий, густой, жареный… // «Восточная коллекция», № 4 (23), 2005. С. 50–51. В дореволюционной России именно как кушанье готовился кирпичный (прессованный) чёрный чай: «При употреблении этот чай не настаивался, как байховый, его варили с разными ингредиентами: солью, молоком, маслом, бараньим жиром и реже с сухой бараниной. Иногда к отвару добавляли муку, что делало его густым. В Киргизии и Забайкалье из кирпичного чая готовили затуран (сливан), суп из чая с кумысом с добавлением масла, соли и лепёшек». Шаронова В. Г. Чайная продукция в русско-китайской торговле на рубеже XIX–XX веков // Цыбик чайных историй. Очерки по истории русско-китайской чайной торговли. М., 2017. С. 22.

(2) Предположительно историческая область Ауд со столицей Айодхья в северной Индии. Примечательно также, что одно время город Аюттхая был столицей буддийского государства Аютия в Таиланде.

(3) Любопытно, что по поводу точного места в настоящее время ведётся дискуссия: по одной версии, семена были посажены близ храма Ссангеса в уезде Хадон, по другой — близ храма Хваомса в уезде Куре. Правда, помимо научного интереса здесь присутствует и экономическая заинтересованность: в зависимости от того, какому монастырю будет отдана «пальма первенства», зависит то, за каким из двух уездов будет закреплено право родоначальника традиции выращивания чая со всеми вытекающими отсюда экономическими выгодами, будь то сбор дикорастущего чая в горах Чирисан или развитие индустрии туризма. См.: Хо Мангап. «Моме чокхо матто чокхо»… кхопхи чиго чха ттында. («И для здоровья полезно, и вкус хорош». Эпоха кофе на закате — начинается эпоха чая) // «Чуган чосон», № 1849 (11.04.2005). С. 20.

(4) Полное название — «Сюаньхэ фэнши Гаоли туцзин» («Иллюстрированный рассказ о посольстве в Корё в годы Сюаньхэ»). Подробнее см.: Гомперц Г [одфри]. Селадон Корё // Корейское классическое искусство. М., 1972.

(5) В частности, церемонии с использованием чая подробно описываются в своде правил придворного этикета «Кукчо ореый» («Правила пяти видов церемониала правящей династии», 1474 г.). См.: Yoo, Yang-Seok (Fred). The Book of Korean Tea. A Guide to the History, Culture and Philosophy of Korean Tea and the Tea Ceremony. Seoul, The Myung Won Cultural Foundation, 2007. P. 76.

(6) Подробнее о биографии Чон Дасана см.: Тягай Г. Д. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. М., 1971. С. 102–104; Курбанов С. О. Трактат Чон Ягъёна «Монмин симсо» // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. IX. Магнитогорск, 2000. С. 221–222; Ермаков К. В. Псевдонимы Чон Дасана (1762–1836) как вехи его биографии // «Вестник российского кореeведения», № 3, 2011. С. 36–58.

(7) Исключением, пожалуй, могут лишь являться краткие тезисы, написанные автором этих строк: Ермаков К. В. Культура чая в Корее на примере опыта конфуцианского мыслителя Чон Дасана (1762–1836) // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 16 апреля, 2010 г.). М., 2010. С. 95–97.

(8) Подробнее о корейской антропонимии см.: Джарылгасинова Р. Ш. Основные компоненты традиционной корейской антропонимии // Этническая ономастика. М., 1984, с. 102–108; Симбирцева Т. М. Корея на перекрёстке эпох. М., 2000, с. 176–188.

(9) Одной из особенностей консонантизма корейского языка является то, что согласные, которые озвончаются после гласных и сонорных, в начале слова читаются как глухие.

(10) Подробнее о псевдонимах Чон Дасана см.; Ермаков К. В. Псевдонимы Чон Дасана (1762–1836) как вехи его биографии // «Вестник российского кореeведения», № 3, 2011. С. 36–58.

СТЕНЫ ТРАДИЦИОННОГО КОРЕЙСКОГО ЖИЛИЩА (КОНЕЦ XIX В. — СЕРЕДИНА XX В.)

Загорулько Андрей Владиславович, кандидат исторических наук, доцент

Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева (г. Москва), РГГУ

Традиционное жилище, жилое пространство в целом и по частям являются отражением этничности даже в современном обществе. Изучение жилища входит в основную этнографическую триаду — «пища, жилище, одежда». Р. Ш. Джарылгасинова первая из советских и российских исследователей изучила корейское традиционное сельское жилище, определила принципы классификации типов, региональные особенности, принципы конструкции [1]. Являясь ее учеником, я мог только дополнять и развивать то, что уже сделала Роза Шотаевна.

Стены в традиционном корейском жилище не играют той роли, которая принадлежит им в европейском или ближневосточном традиционном жилище. В традиционном корейском доме стены не являлись несущей конструкцией. Стабилизирующую функцию для всего здания выполняет каркас. Второстепенное значение стен проявляется также в том, что их могут возводить сами жильцы без помощи квалифицированных специалистов, в то время как каркас здания, как правило, строят с помощью строителей-плотников. Значение каркаса также проявилось и в принципе типологии традиционных корейских жилищ. Деление на однорядные жилища (хотчип или ветхончип) различной конфигурации (Г, П — образные и т. д.) и двух-трехрядные (кёпчип или янтхончип, сетхончип) когда типы жилищ выделяются по такому признаку как расположение рядов комнат под одной коньковой балкой основывается в том числе и на схеме каркаса [1, с. 217].

Однако наряду с классическими каркасными домами на корейском полуострове встречаются жилища с несущими стенами, каменными и деревянными. Кроме того, часто встречаются жилища с комбинированной несущей конструкцией, когда часть стен представляют собой столбы с перекрытиями и с штукатуркой, а другие из кирпича-сырца, камня или бревен. Такова специфика народной традиционной архитектуры — ограниченное количество типов сопровождается многочисленными модификациями структурных частей жилищ [14, с. 47]. Во многом такие частичные изменения вызваны воздействием окружающей среды, характером ландшафта (климатом и рельефом) [13, с. 58]. Если рассматривать традиционный корейский идеальный дом — с каркасной несущей конструкцией, то основные изменяющиеся элементы — материалы заполнения стен и покрытия крыши. Но заполнение и покрытие непосредственно реагируют на основные факторы — доступность строительного материала. Планировка и дополнение новых помещений происходит в рамках определенной парадигмы предполагающей развитие и увеличение конструкции, прежде всего каркасной. Планировка традиционного жилища вообще наименее изменяющейся элемент, зачастую отражающий этническую. региональную специфику [2, с. 12].

Места строительства бревенчатых домов приурочены к горным лесным районам провинций Канвондо, Южн. Чхунчхон, Сев. Чолла, Сев. и Южн. Хамгён. В таких же домах использовалась дранка и кора для покрытия крыши вместо черепицы [5; 12].

Каменные и глинобитные стены в сочетании с некоторыми элементами каркаса распространены среди жилищ островов и в тех районах, где мало лесоматериалов [3, с. 230; 7; 11, с. 56].

Кроме того, недостаток строевого леса для опорных столбов, особенно для бедных крестьян, выражался в том что, несущие стены из камня или из кирпича сырца дополняли каркасную конструкцию [10, с. 124].

Стены крестьянских домов сооружались корейцами из глины, камня и дерева. Иногда в одном доме эти строительные материалы комбинировались. В большинстве жилищ основу стен составляли столбы каркасной конструкции. Столбы устанавливались на платформе и на специальных камнях-опорах. Обычно платформа сооружалась на высоте 30–80 см от уровня земли, в зависимости от района Кореи высота платформы могла доходить до 100 см. Она варьировалась и определялась в зависимости от уровня влажности и количества выпадающих осадков в данном районе. Иногда высота платформы дома определялась и геомантическими представлениями (*пхун-су*).

Платформы сооружаются из глины, смешанной с гравием и обломками черепицы. Сначала под столбы, в том месте, где они будут ставиться, укладываются большие камни, а затем, между ними насыпается грунт, смешанный с гравием. По периметру платформа ограничивается стенкой, сложенной из камня или кирпича. В районах, где необходимо устроить более высокую платформу, сверху на уже построенную устанавливались камни-опоры. На побережье Желтого моря в уже возведенной платформе роется яма диаметром 100 см, затем она засыпается глиной и гравием в пропорции 1:3, утрамбовывается до верхней поверхности платформы, на — эту базу клался камень, который служил основой для установки столба. В камнях-опорах для устойчивости выдалбливаются углубления, по размерам соответствующие поперечным сечениям столбов [9, с. 86].

В поперечном сечении столбы бывают круглые или квадратные. Чаще столбы обрабатываются так, чтобы они приобрели квадратную в сечении форму и не выступали над поверхностью стен. В домах у бедных крестьян подбираются просто более тонкие жерди, которые полностью замазываются наполнением стен (глиной). В средние века запрещалось строить дома с круглыми столбами, они разрешалось только в храмовых постройках и в дворцах [4, с. 69].

Если основной несущей конструкцией является каркас из столбов и перекрытий, то структура стен каркасных крестьянских домов единообразна для всех районов Кореи, а материал наполнения мог варьировать.

Стены из глины. Они обычно называются *тхобёк* (досл.: земляные стены). Такие стены могут возводиться:

1) как обмазка решетки-каркаса стен
2) насыпные с опалубкой, в каркасных домах
3) из кирпича-сырца

Дополнительный каркас для стен с обмазкой сооружается так: между нижней и средней обвязкой, средней и продольной балкой верхней обвязки ставятся дополнительные столбы, между ними с промежутком в 50 см вставляются тонкие жерди. Поперек этих жердей вплетаются стебли гаоляна или ободранные стебли конопли, с внешней и внутренней стороны такая решетка обмазывается глиной. Обработанная таким образом стена называется *чхобёк* (досл.: «стена после первой обмазки»). Для подобной обработки в глину добавляют нарезанную (4–5 см) солому. Когда стена высыхает ее еще раз обмазывают либо чистой глиной, либо глиной с добавлением песка. После этого стена получает название *чобёк* (досл.: «повторно обмазанная стена»), если стена обмазана глиной без добавления песка ее называют *сабёк* (рис. 1–2).

Толщина полностью обработанной стены в среднем 10 см. В богатых домах стены еще раз штукатурились известью [9, с. 120].

Встречается еще одна разновидность каркасных обмазанных стен — *пёктам*, или *хвабан* (досл.: нижняя часть стены). Они сооружаются следующим образом: к уже готовой каркасной стене снизу, на высоте 135–150 см от поверхности платформы, на расстоянии 55–60 см от продольной балки строения пристраиваются дополнительные стенки-*тольпёк*, представляющие собой кладку из камня и глины. Глина выполняет роль цемента, после возведения стены глина штукатурится известью.

Дома с насыпными стенами называются *тукчип*. В таких домах между столбами каркаса делается опалубка шириной 30 см, в которую засыпается земля, которая затем трамбуется. В таких стенах не прорубаются ни окна, ни двери, а с тех сторон, где они должны быть сооружаются глинобитные каркасные стены. От дождя и ветра насыпные стены защищают специальные свесы или доски, прикрепленные к стрехам крыши, так называемые *пхуну*. Насыпные стены, как правило, возводились за одни сутки десятью строителями, чаще всего в таких случаях хозяевам помогали односельчане, эта работа считается общественной и не оплачивалась [9, с. 93].

Дома со стенами, сложенными из кирпича-сырца, называются *тходамчип* (рис. 4–6). Есть жилища, стены которых полностью были возведены из кирпича-сырца, дерево использовалось только для стропил и дверных косяков, например, жилище из Андона (пров. Сев.Кенсан) (объект культурного наследия пров. Сев Кёнсан № 14).

Были дома со смешанной конструкцией: в таких домах между столбами делается обвязка, верхняя, средняя и нижняя, и добавлялся каркас из тонких жердей. Затем по обе стороны каркаса укладываются кирпичи (или комки застывшей глины диаметром 20–25 см). Чтобы стены не обвалились, с обеих сторон, внутренней и внешней, поперек обвязок ставятся вертикальные жерди и стягиваются соломенными канатами [9, с. 75].

Толщина насыпных и глинобитных стен, как правило, одинакова — 30 см.

В провинции Сев. Чхунчхон встречаются дома с массивными глинобитнними стенами, которые несут основную тяжесть конструкции крыши. Примером может послужить дом в деревне Канмунни уезда Эсан. По расположению комнат он повторяет планировку однорядного дома. Усадьба с таким жилищем состоит из однорядного одиночного здания, которое выполняет функции *момчхечип* (основного здания) и П-образного переднего здания, где располагаются хозяйственные помещение и жилые комнаты. Толщина стен — приблизительно 30 см [3, с. 145].

Жилища провинции Северная и Южная Чолла можно также разделить на две группы: равнинные и горные. В равнинных уездах этих провинций — Кимджэ, Пуан, Кочхан, Наджу, Ённам и частично Тамян — однорядные одиночные жилища сохранялись только у крестьян с низким достатком, чьи возможности не позволяли им строить большие жилые дома. Однорядный одиночный дом без *течхон* (открытой комнатой с дощатым полом под крышей) состоял, как правило, из двух-трех, не более комнат. В равнинных районах, где существует дефицит строительного леса, такие дома возводятся в основном, из кирпича-сырца. Поскольку цена строевого леса высока, он не всегда был доступен крестьянам с невысоким достатком, дом с *течхон*, требующий больших средств, чем однорядный глинобитный дом без нее, строили крестьяне более зажиточные [9, с. 150].

Кроме того, в провинции Сев. Чолла часто встречается использование смешанных стен: в жилище деревни Чанхвари на юго-западе этой провинции. Длинная (северная) и смежная с ней короткая (восточная) стена строится из кирпича-сырца, остальные две стены представляли собой каркасную конструкцию из столбов и перекрытий с глиняной обмазкой [3, с. 154].

Такие же сооружения встречаются в уезде Сунчхан, находящегося на восточных склонах хребта Норён. В этом уезде можно встретить жилища всевозможных типов однорядных домов. У бедных крестьян чаще всего встречаются однорядные жилища без веранды, состоящие из двух небольших помещений: жилой комнаты и кухни. В таких домах задняя и обе боковые стены возводятся из кирпича-сырца, а фасадная стена — с помощью опорных столбов и каркаса-сетки, также такие постройки можно увидеть, например, в деревне Канамни [3, с. 162].

В равнинных районах пров. Северная и Южная Кёнсан можно встретить однорядные дома, со смешанными стенами по технике возведения. Они похожи на простые однорядные жилища уезда Чанхын (пров. Южная Чолла) отличаясь при этом планировкой. Кухня делится на две части, одна из которых является кухонной комнатой, другая — комната с верандой. Со стороны фасада к кухне пристраивается специальное хозяйственное помещение *чандок-*

тэ (досл. помост для хранения чанов с соевым соусом). Такое здание имеет Г-образную форму. Из кирпича-сырца возводятся стены кухни, они толще чем стены здания, иногда из кирпича возводится только одна стенка кухни — торцевая [3, с.170].

Стены из дерева. Деревянные стены жилых домов чаще возводят крестьяне, живущие в горных лесных районах, это объясняется тем, что наиболее доступным материалом в этих районах является строевой лес. В этих условиях обработка бревен и сооружение конструкции занимала не столько сил и времени как глинобитное жилище с каркасной конструкцией. К тому же для сооружения бревенчатого дома не требовались квалифицированные строители плотники, в отличие от строительства каркасного дома, где был необходим четкий расчет устойчивости и нагрузки.

Деревянные стены в жилых домах корейских деревень бывают двух видов: дощатые и бревенчатые. В домах с дощатыми стенами нижняя часть внешних стен может возводиться из глины или из камня. Для строительства бревенчатых домов используются только лесоматериалы, в основном, ель. Хотя выбор зависел от лесного покрова окружающего ландшафта, на о. Улындо жилища сооружались из бука.

Бревенчатые дома назвались *квитхыльчип* (досл.: бревенчатый дом). По своей основной конструкции такие жилища отличаются от традиционной корейской — каркасно-столбовой. Такие стены являются несущими. Условно их можно назвать срубными со смешанными беззамковыми-замковыми угловыми соединениями. Замковые соединения классических срубов — в лабу, в чашу и т. д. в традиционных корейских жилищах практически не встречались. Хотя на концах бревен, в местах угловых соединений делались слабые углубления. Бревна, из которых сложены стены корейского т. н. срубного дома, укладываются либо «в реж», когда бревна укладывались попарно с просветом в один венец, либо венцы, укладывались из бревен концы которых поочередно перекрывают места соприкосновений торцами, что-то вроде «в иглу». Щели, промежутки между бревнами замазывались глиной, обеспечивая также жесткость конструкции. Иногда все стены сверху донизу обмазывались глиной и штукатурились, поэтому внешне они могли напоминать дома с глинобитными стенами. В некоторых случаях штукатуркой отделывается только внешняя сторона стен, изнутри они оставались бревенчатыми. Срубные дома получили распространение в горных районах провинций Канвон, Южная Чхунчхон, Северная Чолла и Северная и Южная Хамгён (рис. 7–10).

В пров. Канвон распространены в основном двурядные дома, однако большинство *квитхыльчип* бревенчатых домов были однорядные, различной конфигурации. Несмотря на иную несущую конструкцию внутренняя планировка в них такая же как и в каркасных домах. Стены из бревен возводились вокруг жилых помещений, но со стороны торца кухни такой стены нет — там пристраивается хлев с каркасными стенами. Такие жилища нельзя назвать полностью срубными, они являются синтезом двух техник возведения стен [5; 12].

Дома со стенами из обструганных досок называются — *пханджачип* (досл.: дощатый дом). Как уже отмечалось, в домах с дощатыми стенами только верхняя часть стены делается из досок. Полностью дощатые стены возводятся лишь в подсобных помещениях. Каркас таких домов имеет верхнюю, среднюю и нижнюю обвязку, в перекрытиях которой делаются специальные пазы, в эти пазы вставляются концы обструганных досок (рис. 11). Интересно отметить, что в некоторых общественных зданиях — буддийских монастырях, храмах духов-хранителей — стены сооружаются целиком из досок [9, с. 120].

Стены из камня. Дома с каменными стенами называются *тольттамчип* (досл.: дом с каменными стенами), или тольмакчип (досл.: дом из каменных блоков). Такие жилища распространены в равнинных районах юга Корейского полуострова и на островах вдоль южного побережья, особенно на о. Чеджудо [4; 6; 7; 8;].

Также как в случае с глинобитными стенами, каменные стены часть сооружались в сочетании с каркасными (рис. 3). В Северной и Южной Чолла стены некоторых простейших однорядных домов строились из камня, причем, из него возводятся только задняя, боковые и раз-

делительные стены, фасадная делается глинобитной. Планировка таких простейших зданий подобна планировке однорядных жилищ соседних районов: кухня, раздельная с ней жилая комната и веранда перед жилой комнатой. Однако, в домах больших по площади, но также выстроенных из камня и глины, планировка несколько отличается от традиционной. В любом однорядном жилище кухня расположена сбоку (с торца дома), затем располагается большая комната и дополнительные жилые помещения. В домах с каменными стенами, где в жилом здании всего три комнаты, кухня расположена посередине, к ней с одной стороны примыкает большая комната, с другой — дополнительное жилое помещение, *чагынпан*. Топки для обогрева обеих комнат расположены в кухне. В домах с такой планировкой нет веранды. В некоторых случаях дополнительная жилая комната делится перегородкой на две части. Описанные дома распространены главным образом у бедных крестьян. В однорядных домах с каменными стенами напротив входа в кухню, во дворе устраивается еще и летняя кухня [3, с.180].

В уезде Посон, как и в уезде Чанхын (Северная Чолла), бедные крестьяне строили, как правило, простые однорядные дома. Однако их внутренняя планировка отличается: кухня делится на две части, где одна используется как кухонная комната, веранда, расположенная перед большой комнатой расширена. В некоторых жилищах задняя стенка, а иногда и стены кухни сооружаются из камня [3, с. 194].

На о. Чеджудо полностью каменными были однокамерные, однорядные, включающие в себя кухню и одну жилую комнату, совмещающую функции «верхней» и «нижней» комнаты. В многокамерных жилищах с дополнительным каркасом для стен каменные стены сооружались на торцах дома. Вместо цемента при возведении стен используется глиняный раствор. Каменные стены с внутренней стороны обязательно обмазываются глиной (рис. 12, 13).

Также в прошлом на острове были так называемые *векидунчип* — однокамерные квадратные или круглые дома с каменными стенами, каркас крыши опирался на один или два центральных опорных столба, который устанавливался в центре. Также в центре жилища вместо топки был квадратный открытый очаг (рис. 14) [3, с. 230].

Все элементы каркасного дома так или иначе связаны друг с другом и вид строительного материала, используемого для строительства стен влияет на характер основной конструкции, на планировку дома и устройство тех или иных жилых помещении, хотя и в разной степени, например планировку изменения почти не затрагивают.

Изменения материала стен могут привести к изменению принципа опорной конструкции. Использование несущих элементов (глинобитных, бревенчатых и каменных стен) приводят к конструктивным изменениям, заключающиеся в том, что столбы, даже если они есть, уже не являются главной опорой для крыши и не составляют с ней единой конструкции. Вся тяжесть крыши, висячих стропил, коньковой балки и стоек приходится на стены — а не на перекрытия.

Тем не менее, основной опорной конструкцией традиционного сельского жилища был каркас из столбов и перекрытий, таков был «идеальный дом» корейского крестьянина. Каменные стены, стены из кирпича-сырца развивались как варианты каркасных стен, даже если конструктивно они были несущими, за исключением *векидунчип*. Бревенчатые стены, которые можно сравнить со срубными-беззамковыми сооружались совсем по другому принципу, их стены сразу сооружались как несущие, следы каркаса сохранялись только в конструкциях крыши — стойки, висячие стропила. В ряде случаев, например в горных районах Канвондо, в зоне расселения *хваджонминов* — подсечников бревенчатые дома по планировке представляли простейший однорядные дом, состоявший из кухни и общей комнаты. Такой дом сооружался непосредственно рядом с полем, соответственно, когда почва истощалась, новый участок осваивался в другой части горной долины, где сооружался такой же дом [5, с.192–203]. Учитывая доступность и дешевизну строительного материала — леса, а также способность возведения такого дома без участия специалистов — плотников, такой дом был удобен для крестьян — *хваджонминов*.

Если природные условия, состояние почвы позволяло оставаться на старом месте — такой бревенчатый дом мог расширяться по мере увеличения семьи. Для больших семей живущих горных районах Канвондо могли сооружаться большие трехрядный дома каркасно-столбовой конструкции.

Таким образом, как и *квитхыльчип* (бревенчатый дом), так и однокамерный дом с каменными стенами *векидунчип* представляли собой исключения из основной строительной традиции сельских домов в XIX–XX веках, адаптивные ответы на воздействие природных и экономических факторов. Хотя в прошлом они могли быть распространены более широко. Тем интереснее их появление и сохранение в XX веке.

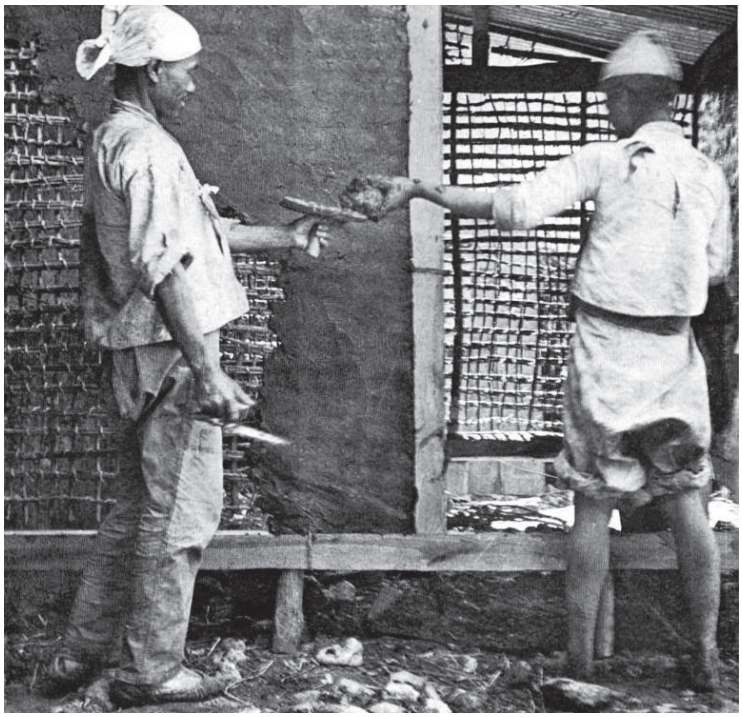


Рис. 1. Возведение глинобитной стены-каркаса

Рис. 2. Возведение глинобитной стены-каркаса

Рис. 3. Возведение каменной стены в каркасном доме

Рис. 4. Производство кирпичей из глины

Рис. 5. Дом с несущими стенами из кирпича-сырца

Рис. 6. Дом с несущими стенами из кирпича-сырца

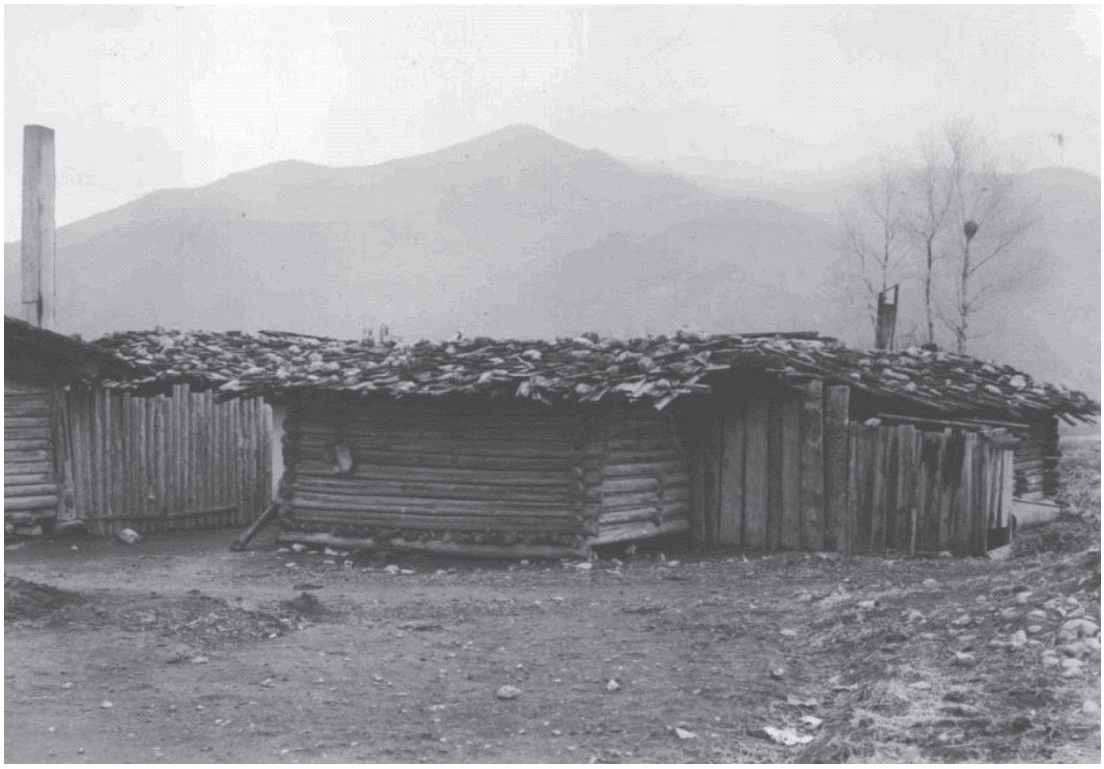


*Рис. 7. Бревенчатый дом — **квитхыльчип**. Провинция Северная Хамгён*

*Рис. 8. Бревенчатый дом — **квитхыльчип**. Провинция Канвондо*

*Рис. 9. Бревенчатый дом — **квитхыльчип**. Провинция Канвондо*

*Рис. 10. Бревенчатый дом — **квитхыльчип**. Провинция Канвондо*

Рис. 11. Дом с со смешанными глинобитными – дощатыми стенами

Рис. 12. Дом с каменными стенами. Чеджудо

Рис. 13. Дом с каменными стенами. Чеджудо

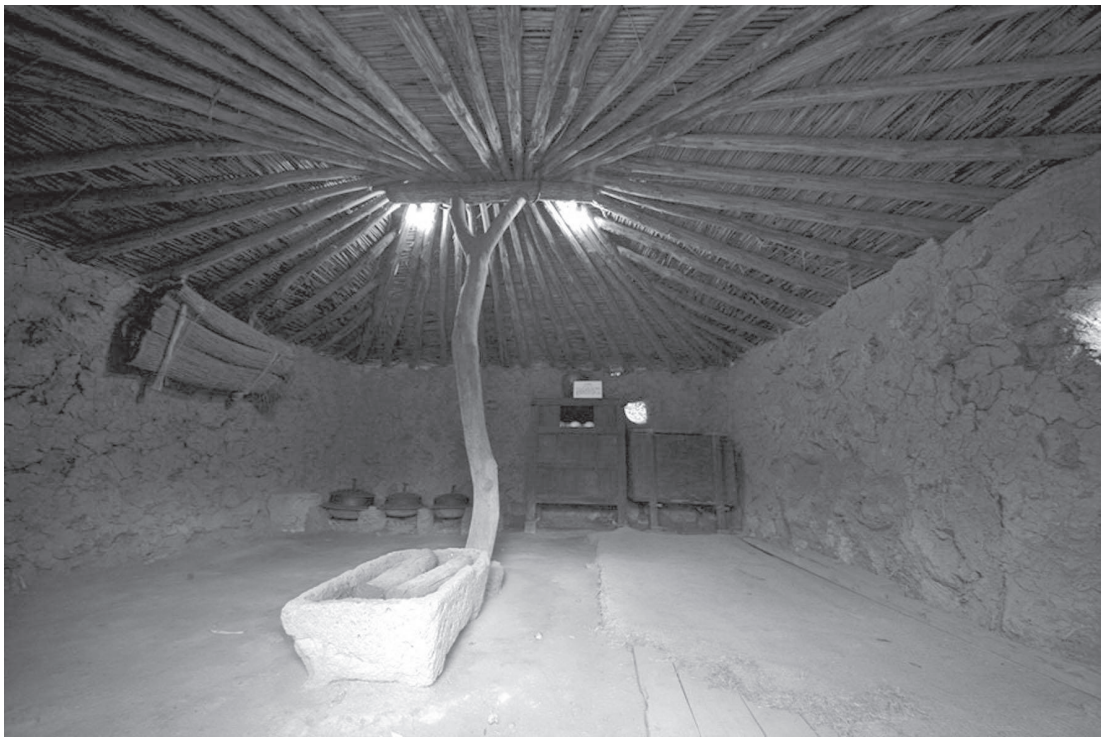


Рис. 14. ***Векидунчип****. Чеджудо*

ЛИТЕРАТУРА:

1. Джарылгасинова Р. Ш. Жилище корейцев//Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии: коллективная монография. — М.: «Наука» ГРВЛ, 1979. С. 216–227.

2. Строгальщикова З. И. Традиционное жилище Межозерья, 1900–1960: Опыт сравнительно-статистического анализа. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1986.

3. Ким Гванон Хангуге чуго ёнгу (Изучение корейского жилища). Сеул, 1988

4. Ким Нэчхан Чунсе уринара саллимчип пхунсыбе ёксаджёк пнчхоне тэхан ёнгу (Изучение изменений строительных традиций в средние века нашей страны) // Когоминсок.нонмунчип. Пхеньян, 1986. С. 60–72.

5. Ким Санги, Ким Сидок, Чон Мёнсоп Канвондо санганчиёге каокква сэнхваль (Жилища и жизнь в горных районах Канвондо). Кунниpминсокпанмульгван хаксуль чонсо., т. 12, Изд-во Кунниpминсокпанмульгван, Сеул, 1996.

6. Ким Чонги, Ханкук чутхэксаёнгу (Изучение корейского жилища) // Кунниpкёнджумунхваджэёнгусо хассуль чонсо, т. 113, Сеул, 2017.

7. Ким Хидэ Чоннам чибане тольдам (Каменные стены Южной Чолла) // Чоннаме минсок мунхва. Сеул, 2011.

8. Ким Хонсик Кодэ мингае вонхёнгва канчаби пёнчхоне кетхон (Процесс изменения диаметра и площади древних жилищ) // Минсокхак ёнгу, №3, 1997, с. 62–83.

9. Ли Чонмок Уринара нончхон чутхэк кванхан ёнгу 9изучение сельских жилищ нашей страны). Пхеньян 1961.

10. Чан Поун Хангук мингае ёнгу (Этногрфическое исследование Кореи). Сеул, 1981.

11. Чу Намчхоль Хангук чутхэк кончхук (Конструкции корейских жилищ). Сеул, 1980.

12. Чхве Ёнчхоль Канвондое санчхон чуго (Жилища горных районов Канвондо). // Канвондо минсок мунхва, т. 1, Изд-во Кунниpминсокпанмульгван, Сеул, 2008.

13. Davey Norman A History of Building Materials. — Drake Publishers Lts., 1971/ 260 c.

14. Rappoport Amos House form and culture. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cl, NJ. 1969.

КОРЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Концевич Лев Рафаилович, кандидат филологических наук
Институт востоковедения РАН

Современные корейцы как гомогенная нация сложились в результате длительного этногенетического процесса слияния двух основных компонентов — 1) северных племен (чосон, пуё, когурё, йе, мэк, окчо и др.), заселявших север Корейского полуострова и большую часть Северо-Восточного Китая и принадлежавших к так называемым *дун и* «восточным инородцам», в составе которых были народы, близкие по культуре и языку к тунгусо-маньчжурским и палеоазиатским, и 2) южных племен («трех хан» — чинхан, махан и пёнхан, а также саро, кая и др.), занимавших центр и юг полуострова и тяготевших к малайско-полинезийскому субстрату.

Созданная древними корейцами автохтонная культура испытала с начала нашей эры влияние китайской и индийско-буддийской цивилизации. По своему географическому положению Корея в разные исторические эпохи выполняла роль культурно-идеологического посредника между континентальной Восточной Азией и близлежащим островным миром Тихого океана, прежде всего Японией. Все это в той или иной мере отразилось и на характере корейской мифологии.

Понятие «мифа». Оно еще твердо не установилось в корейской фольклористике. Обычно миф включают в общий термин *сорхва* «повествование», объединяющий фольклорную прозу различных жанров — собственно миф, предание, легенду, сказку, притчу, рассказ для детей, а иногда и *сорхва* в узком смысле, означающий «народный сказ». Так, по отношению, например, к повествованию о предке корейцев Тангуне можно встретить названия «миф», «предание», «легенда», *сорхва* (как общий термин прозаических форм фольклора). Из-за недифференцированности терминологии и отсутствия строгих критериев выделения мифов некоторые ученые склонны даже отрицать само существование корейских мифов. Это усугубляется еще и тем, что корейские мифы трудно подвести под классические формы античных мифологий. Между тем в корейском мифе представлены почти все виды мифов. В них также объясняются сотворение вселенной, происхождение явлений природы и человеческого общества с непременным участием божеств и духов. Корейские мифы также имели сакральный характер, в них верили, они были связаны с ритуалом. Но в отличие от классических форм античных мифов они больше повернуты либо в историю, либо в сказочный мир. Корейские героические мифы об «основателях» древних государств, родов и кланов точнее следовало бы определять как мифологические предания, религиозные мифы (из индо-буддийских и китайских сочинений) — мифологическими легендами, а все остальные (мифы творения, мифы о духах и др.) — как мифологические сказки, которые лишь ради простоты и краткости здесь условно именуются мифами.

История изучения. Корейская мифология изучена еще недостаточно, несмотря на сравнительно большое число публикаций. Критический пересмотр других корейских мифов о предках и средневековых мифов о духах — *квисин* — начали еще ученые идейного течения *сирхак* («реальные науки») Ли Ик (1631–1763) в «*Сонхо сэсолъ*» («Мелкие заметки Сонхо»), Ли Гынъик (1736–1806) в «*Ёллосилъ кисуль*» («Заметки Ёллосиля»), Хан Чхиюн (1765–1814) в «*Хэдон ёкса*» («История страны Хэдон (Кореи)»), Чон Ягён (1762–1836) в «*Ёюдан чонсо*» («Полное собрание сочинений Ёюдана»). В период японского господства в Корее в 1910–1945 гг., хотя и велась работа по сбору и изданию произведений корейского фольклора, корейская мифология изучалась тенденциозно, главным образом с целью доказательства генетического родства японцев с корейцами с приоритетом первых (Сиратори Куракити, Канадзава Сёдзабуро,

Мисина Сёэй и др.). Но к этому же времени относятся исследования японских этнографов Мураяма Дзидзюн о корейских духах и Акамацу Томоки и Акиба Ко о шаманских обрядах и мифах, вобравшие обильный фактический материал по корейской мифологии, народным верованиям и культам, а также первые работы Сон Джинтхэ, заложившие основы современной корейской фольклористики. В 1950-е годы развертывается интенсивная деятельность по сбору и систематизации корейского фольклора, в том числе корейской мифологии (в КНДР — Ко Джонок, Хан Нёнъок, Ли Гапки; в Республике Корея — Сон Джинтхэ, Чхве Сансу, Чон Инсоп и др.). В 1964 г. выходит первая монография Хон Гимуна, целиком посвященная проблемам корейской мифологии, преимущественно текстологическим. В последние годы исследования по корейской мифологии ведутся в различных аспектах. Чан Доксун, Ким Ёльгю, Им Донгвон пытаются теоретически осмыслить корейскую мифологию с учетом современных мифологических концепций, проследить связь мифологических представлений с корейским фольклором, литературой, народными верованиями. Ким Гванъиль предпринял психоаналитическое исследование корейских мифов. Буддийской корейской мифологии посвящены работы Хон Юнсика и Хван Пхэгана. Шаманские циклы мифов стали предметом изучения Ким Тхэгона, Чхве Гильсбна и др. В нашей стране корейская мифология входит в круг научных интересов историков (М. Н. Пак, Ю. В. Болтач — в плане ранней истории Кореи), этнографов (Р. Ш. Джарылгасинова — в плане этногенеза корейцев, Ю. В. Ионова — в плане народных верований), филологов (А. Ф. Троцевич, М. И. Никитина, Д. Д. Елисеев, Л. Р. Концевич) — в плане трансформации и отражения корейской мифологии в художественной литературе, реконструкции архаичных мифов, мифологической ономастики). Полезные сведения по корейской мифологии можно почерпнуть в старых работах на западноевропейских языках, посвященных истории Кореи (У. Гриффис, Г. Халберт, Дж. Гэйл), истории религии (Дж. Джоунз, С. Кларк, Ф. Фос, Дж. Грейсон), фольклору (А. Эккардт). Более подробные сведения о работах по корейской мифологии см. в библиографии.

Источники. Корейская мифология сохранилась в письменных исторических и литературных памятниках и в устной передаче. Исторические источники разнохарактерны и написаны на китайском языке или его кореизированной форме — *ханмуне*. Первые записи мифов о «родоначальниках» были сделаны в древних хрониках корейских государств Когурё, Пэкче и Силла, которые почти не дошли до наших дней. Лишь фрагменты некоторых мифов сохранились в сочинениях позднего времени. Например, первая запись корейского мифа о Тонмёне зафиксирована в сочинении китайского философа Ван Чуна (I в.) *«Лун хэн»* («Критические суждения»). Самые ранние сведения по корейской мифологии можно найти в китайских династийных историях V–VII вв., начиная с *«Хоу Хань шу»* («История Поздней Хань»), *«Саньго чжи»* («История Троецарствия») и др. Но записи в них весьма кратки и во многом повторяются.

Богаче и более систематизировано представлена корейская мифология в первой корейской официальной летописи «*Самгук саги*» («Исторические записи Трех государств», 1145) Ким Бусика, написанной по типу китайских «образцовых» династийных историй. Поздние мифы вошли в «*Корё са*» («История Корё», 1454). Однако конфуцианская традиция в историографии с ее рационалистическим восприятием фантастического и одновременно с ее стремлением к искусственному реконструированию несуществующего исторического базиса путем хронологизации «деяний» мифических «основателей» правящих домов нанесла непоправимый ущерб архаической корейской мифологии. Почти столь же фрагментарны и близки к жизнеописаниям из «официальных историй» записи ряда мифов и в эпиграфических памятниках Кореи (например, записи мифа о Чумоне на стелах, посвященных когурёскому государю Квангэтхо-вану, 414, и пуёскому правителю Модуру, IV–V вв.). Буддийская мифология помещена в «*Кюнё джон*» («Житие Кюнё», 1075) Хёк Нёнджона и «*Хэдон косын джон*» («Жизнеописания выдающихся монахов страны Хэдон [Кореи] «, 1215) Какхуна (см. рус. пер. Ю. В. Болтач).

Ценнейшим источником по ранней корейской мифологии является «неофициальная история» буддийского наставника Ирёна *«Самгук юса»* («События [Деяния], оставшиеся сведения о Трёх государствах», ок. 1285), многие разделы которой состоят из мифологического и легендарного материала, взятого из ныне исчезнувших древних памятников и устных преданий. В ней воспроизведены старинные записи мифов, либо отсутствующие в *«Самгук саги»,* либо представленные другими вариантами. *«Самгук саги»* и *«Самгук юса»* послужили основой для всех последующих общих исторических компиляций типа *«Кукчо погам»* («Сокровищница правящей династии», сер. XV в.), *«Самгукса чорё»* («История Трех государств в извлечениях», кон. XV в.), в которых инкорпорированы также отдельные мифические эпизоды из древних хроник, и наметили два подхода к корейской мифологии — конфуцианский и буддийский.

Интересный материал дают поэтические обработки корейских мифов и исторических преданий: поэма Ли Гюбо *«Тонмён-ван»* (1241) и *«Чеван унги»* («Рифмованные записи о китайских императорах и корейских государях», 1287) Ли Сынхю, которые включают ряд черт архаических мифов из ранних хроник и могут быть приравнены к историческим источникам.

Важный материал для изучения корейской мифологии содержат средневековые историко-географические сочинения: *«Седжон силлок. Чириджи»* («Географическое описание» в «Летописи правления Седжона», 1454), *«Тонгук ёджи сыннам»* («Живописное обозрение достопримечательностей Восточного государства [Кореи]», 1486; нов. доп. издание — 1530) и географические описания уездов *(ыпчи),* включающие записи топонимических преданий. Ряд мифов введен в старинные корейские энциклопедии: *«Тэдон унбу кунок»* («Собрание яшм страны Тэдон [Кореи], распределенных по рифмам», сост. Квон Мунхэ, 2-я пол. XVI в.), *«Мунхон пиго»* (сост. Хон Бонхан и др., 1770; расшир. изд. — нач. XX в.).

Среди литературных источников по корейской мифологии огромный массив образуют сборники *пхэсолъ* — прозы малых форм на *ханмуне,* развивавшейся в XII–XVII вв. Они включают художественно обработанные видными литераторами произведения народной словесности, взятые из мифологии, устной традиции «неофициальных историй». Целью таких сборников было развлечь читателя. В отличие от исторических источников, в которых записаны, главным образом, мифы о первопредках, сборники *пхэсоль* наполнены короткими фантастическими рассказами о духах и демонах, о чудесах. Самый ранний из них — *«Пхахан чип»* («Сборник рассказов, избавляющих от скуки», 1260) — принадлежит крупному поэту Ли Инно. Вероятно, существовали и до него сборники фольклорной прозы типа *пхэсоль,* о чем свидетельствуют несколько сохранившихся образцов мифов из сборника *«Силла суиджон»* («Силлаские предания об удивительном и разном»), приписываемого великому поэту Чхве Чхивону (IX в.) и литератору Пак Инняну (XI в.).

Корейская мифология во всем ее богатстве по крупицам разбросана в сборниках *пхэсолъ,* составленных Сон Хёном *(«Ёнджэ чхонхва»* — «Гроздья рассказов Ёнджэ», 2-я пол. XV в.), Со Годжоном (*«Пхирвон чапки»* — «Разные заметки Пхирвона», 1487), Лю Монъином *(«Оу ядам»* — «Простые рассказы Оу», 1621), а также в анонимном сборнике *«Тонгён чапки»* («Разные записи о Восточной столице [Кёнджу] «, 1669) и др. Сборники *пхэсоль* были объединены в огромный свод *«Тэдон ясын»* («Неофициальные истории страны Тэдон»), изданном в 1909–1911 гг. В XX в. многие старинные исторические и литературные письменные памятники, содержащие мифологический материал, были либо переизданы и откомментированы, либо переведены на современный корейский и другие языки (японский, европейские, в том числе и русский).

Другой мощный источник корейской мифологии составляют современные записи устных народных преданий и сказок. К сожалению, в этой области наблюдается авторский и издательский произвол: бесчисленные переделки, адаптации, украшательства и другие «вольности» создают серьезные помехи в изучении корейского фольклора в целом и корейской мифологии в частности. Несмотря на усилия корейских фольклористов научное описание произведений народного творчества пока не стало нормой. Мифы изредка публикуются вперемежку с историческими и топонимическими преданиями, сказками, баснями. Наконец, важнейшим

источником корейской мифологии являются песнопения и заклинания корейских шаманок (*мудан*), вобравшие много мифических элементов. Некоторые мифы творения, мифы о духах сохранились только в шаманских эпических песнях. Например, в песне о *тэгсше* — духе-покровителе усадьбы, шаманка рассказывает более чем о десяти духах. Исследование шаманских песен в связи с корейской мифологией предпринято в последние годы.

Особенности корейской мифологии. Наряду с общими чертами, свойственными мифологиям других народов, корейская мифология обладает собственной шкалой ценностей. Некоторые черты сближают ее с китайской и японской мифологией. Письменная традиция значительно отличается от устной. В письменных памятниках отражены в основном древние мифы о первопредках и поздние мифы об «исторических» героях, культовые мифы, связанные с буддизмом и конфуцианством, реже — с духами и демонами. Космогоническими и этиологическими мифами корейская письменная традиция бедна, и их приходится реконструировать на основе нарративных данных (см., напр., работы М. И. Никитиной, А. Ф. Троцевич, Ю. В. Болтач). О порождении объектов и явлений окружающего мира в ранних записях корейских мифов либо вовсе не говорится, либо говорится вскользь, составляя вводную часть некоторых мифов об основателях государств. Из-за фрагментарности и эпизодичности записей корейских мифов в ранних письменных памятниках трудно восстановить наличие свода или целостной системы архаических мифов. В Корее не сохранилось полных и «чистых» текстов мифов. Подобно китайской, корейская мифология в дошедших источниках с самого начала подверглась историзации и прозаизации. Мифические персонажи предстают как полуисторические и полулегендарные правители или герои древней Кореи, рождающиеся и действующие в хронологически фиксированное время и на географически ограниченном пространстве. В изложение мифов в корейской историографии XII–XIII вв. были введены позднейшие исторические и бытовые реалии (например, министр Аранбуль в мифе о Чумоне и др.), что привело к размыванию мифологической основы и превращению мифа в предание. Это особенно касается поздних мифов об «основателях» корейских государств, имеющих исторические прототипы (Ван Гон, Кён Хвон). Поэтому в отношении мифов, сохранившихся в письменных памятниках, речь может идти не более как о реконструкции мифических представлений корейцев. В конфуцианских сочинениях, кроме того, наблюдается определенная циклизация вокруг первопредков с целью закрепления за ними нормативного идеала или порока в назидание современникам и потомкам. В современной устной, фольклорной традиции, хотя и есть мифы с квазиисторическими сюжетами, перекочевавшими из письменных источников, но в ней имеются космогонические и антропогенетические мифы. В этой части корейской мифологии масса мифов о духах и демонах, много также этиологических мифов о животных, происхождении обрядов и т. п. Они относятся к «низшей» мифологии.

Корейской мифологии почти не свойственны грандиозный и величественный характер повествования о богах и духах, изображение трагизма их борьбы. По манере передачи и стилю повествования космогонические мифы Кореи не образуют целостной системы. Они напоминают японские: заземленные и опрощенные, они представляют собой отдельные хорошо обработанные мифы сказочного характера. К шаманским и особым народным мифам о духах и сверхъестественных силах близки средневековые рассказы об удивительном и былички. Как для устных, так и для письменных форм корейских мифов характерны повторяемость сюжетов и в то же время высокая вариативность, что является признаком их фольклорного происхождения и бытования (две версии в мифах о Тангуне, Чумоне, Аран, три в мифе об Онджо и т. д.). Среди корейских мифов есть автохтонные и заимствованные в историческое время вместе с религиозными системами (буддийская мифология, китайская даосская мифология, конфуцианские легендарно-исторнические предания). В корейской мифологии можно выделить несколько основных групп: мифы об основателях государств *(конгук синхва),* мифы творения (космогонические и этиологические), мифы о духах, шаманские и религиозные мифы.

Мифы об основателях древнекорейских племен, государств и родов, сохранившиеся главным образом в письменной фольклорной традиции, существуют архаические и поздние. В архаических мифах не идет речь о происхождении космоса в целом. В них отражены этногенетические процессы, происходившие на Корейском полуострове, а также ранняя история Кореи, которая до IV в. в основе своей была догосударственной, легендарной. В них выражены интересы царствовавших домов, желавших иметь древнюю генеалогию и потому старавшихся дать исторические объяснение доисторическим событиям. Центральное место здесь занимает общекорейский миф о Тангуне, которого считают не только основателем первого государственного образования — Древнего Чосона — на севере Корейского полуострова и юге Маньчжурии, но и предком корейцев. Со времени его рождения 2333 г. до н. э. — начинается традиционная корейская хронология. Тангун — типичный мифологический персонаж с чертами тотемного предка и «культурного героя» неолитической эпохи. В 2007 г. в печати КНДР появилось сообщение об открытии захоронения Тангуна и под Пхеньяном был сооружён мемориальный комплекс «Гробница Тангуна». По китайским источникам другим «основателем» государства Чосон в 1122 г. до н. э. является легендарный пришелец из Китая Киджа (Цзи-цзы), которому приписывается «культурная миссия» среди древнекорейских племен.

Наиболее многочисленны локальные мифологизированные родовые предания, по сути, не отличающиеся от мифов о «культурных героях». Эти мифы отражают более развитое — раннеклассовое общество — у корейских племен начиная с I в. до н. э. В них прослеживаются две этнические ветви: северная и южная. В северных мифах виден путь миграции древнекорейских племен, которым пришлось осваивать Корейский полуостров в сравнительно ранний период в суровых климатических условиях и в постоянных столкновениях с соседними племенами, что придало динамизм характеру повествования. К ним относятся миф о Тонмёне, который вобрал в себя мифы о Хэмосу у северных пуё, о Хэбуру и Кымва у восточных пуё, о Тонмёне — Чумоне у когурёсцев. Сюда же примыкает и миф о Тангуне. Южные мифы создавались относительно поздно, когда миграционный процесс в основном закончился и за племенами закрепилась определенная территория с мягким климатом и богатыми плодородными землями в центре и на юге Кореи. Статичной природе этих мифов присущ спокойный характер повествования. Таковы мифы о предках трех родов в государстве Силла — Пак Хёккосе (фамилия Пак), Сок Тхархэ (фамилия Сок) и Ким Альджи (фамилия Ким), об основателе Пэкче — Онджо. В южных мифах женские персонажи нередко являются иноплеменницами: мать Сок Тхархэ из легендарного Женского царства *(Ёгук),* супруга основателя государства Кая (Карак) Ким Суро из Индии, жены трех родоначальников (*Самылла*) страны Тхамна (о. Чеджудо) — японские принцессы. В поздних преданиях об основателях государств действуют вполне реальные исторические личности, но им придан ряд мифологических черт: рождение, сопровождаемое чудесным знамением, обладание некими необыкновенными талантами и атрибутами, наличие культа. В период феодальной раздробленности в X в. таких было трое: основатель удельного государства Тхэбон Кунъе, родившийся с развитыми зубами, олицетворял собой образ жестокого правителя; создатель удельного государства Позднее Пэкче Кён Хвон, вскормленный молоком тигрицы, считался презренным, и только Ван Гон, чья родословная наполнена необычайными событиями, объединив корейские земли под эгидой основанной им династии Корё, прослыл мудрецом.

И те и другие мифы о предках содержат элементы корейского типа жизнеописания, близкого к известной в европейской фольклористике схеме Хана — Ранка — Рэглана — Кэмпбелла: 1) необычное зачатие; 2) препятствия на пути рождения; 3) знамения перед родами, или рождение героя ненормальным путем; 4) изгнание или преследование героя; 5) покровительство животных или старухи; 6) совершение героем чудес; 7) наречение героя и основание им рода или страны; 8) обожествление после необычной смерти. Лишь миф о Тонмёне (в поэтической версии Ли Гюбо) почти полностью вписывается в эту идеальную схему.

Пространственная детерминанта в корейских мифах, связанных с рождением предков, включает оппозицию космического и земного миров, с подразделением последнего на материковый и водный. Во многих архаических мифах первопричина рождения героя находится на небе (веление Неба, Небесный владыка), но само место рождения почти всегда географически локализуется в земном пространстве, в пределах Кореи (гора Тхэбэксан в мифе о Тангуне, гора Пукквиджи в мифе о Ким Суро, Девственный лес близ Кымсона в мифе о Ким Альджи). В северных мифах им служит нередко пещера, расселина; в южных — ларец, сундук. Только земное происхождение имеют персонажи преимущественно поздних мифов. Этой оппозиции соответствует оппозиция по вертикали: герой либо нисходит с небес на землю (Хванун, Тонмён, Пак Хёккосе, Ким Альджи, Ким Суро) либо выходит из-под земли (*Самылла,* Кымва, Кён Хвон). С водной стихией (река, колодец, море) как изначальным элементом мироздания связана родословная женских персонажей (Люхва, Арён, мать Сок Тхархэ, супруга Чакчегона в мифе о Ван Гоне). Противопоставление небесного и водного (а также земного) пространства, по-видимому, означает дихотомию мужского и женского начал.

В корейских мифах о первопредках историческое время преобладает над «изначальным», мифическим. Отпечаток мифического времени виден лишь в зачине мифов о Ким Суро, Тангуне и Самылла. В остальных время рождения героев обозначается девизом царствования китайских императоров, циклическим годом или же периодом правления государей Силла. Но в архаических мифах это время правильно считать квазиисторическим, ибо оно относится к легендарной истории Кореи, где традиционные датировки условны. Реально историческое время безоговорочно лишь для поздних мифов. Среди главных персонажей в мифах об основателях есть божества (Хванун, Хэбуру) и духи (Ким Суро), богоподобные люди (*Самылла*) и существа с двуединой зооантропоморфной природой (Кымва, похожий на лягушонка, Арён с петушиным клювом вместо губ), много личностей легендарных и реальных, непременно, однако, отмеченных свыше внешностью, талантами, мудростью.

Разнообразны и мотивы сюжета чудесного рождения героев: а) самопроизвольно (*Самылла* — из лона земли-матери, Кымва — из-под камня, источавшего слезы); б) в результате непорочного зачатия от небесных светил (Люхва, по одной версии, — от солнечного луча, по другой — от облачка в форме яйца; мать буддийского проповедника Вонхё — от звезды, вошедшей в ее чрево во сне); в) как физическое порождение божеством существа необычным способом (Арён — из бока петушиного дракона); г) путем извлечения из других существ (Арён — из рассеченного брюха дракона в другом варианте мифа о Пак Хёккосе) или из сундука золотого цвета (Ким Альджи); д) как магическое превращение одних существ в другие (медведь, ставший женщиной, в мифе о Тангуне); е) в результате связей человеческих существ с божествами и духами (мать Тангуна — с божеством Хвануном; мать Кён Хвона, зачавшая от духа дождевого червя, который приходил по ночам в образе мужчины в темно-лиловом одеянии).

Концепция происхождения мира из космического яйца, распространенная в мифологиях многих народов, в корейской мифологии сужена до уровня антропоморфных предков. Здесь мотив рождения из яйца вызвал к жизни целый цикл мифов: Чумон вышел из яйца, рожденного Люхва; Сок Тхархэ — из яйца от супруги правителя Страны драконов, доставленного в сундуке морем; Пак Хёккосе — из пурпурного яйца размером с тыкву, оставленного священной белой лошадью; Ким Суро — из золотого яйца (одного из шеети), круглого, как солнце, спущенного по веревке с неба. Яйца указывают на божественное происхождение основателей государств и на существование культа солнца в древней Корее. В народных преданиях яйцо могло быть заменено тыквой — символом плодородия. В ряде мифов рождение совершается естественным путем.

Космогонические и этиологические мифы дошли лишь в устной традиции. Время в них почти всегда мифическое. В одном из них (см. *Ирвольсонсин*) в небесные светила превратились трое детей (Хэсун — Солнце, Тальсун — Луна и Пёльсун — звезды), взобравшиеся на небо от преследования тигра. В этом мифе заложен и этиологический элемент: почему на стеблях

гаоляна красные пятна (от крови разбившегося тигра). В мифе о Ёно-ран и Сео-нё герои, будучи олицетворением солнца и луны, выступают как мифические плуты-трикстеры. Они уплыли на скале в Японию, лишив тем самым света свою страну. Но потом переслали шелк, сотканный Сео-нё, правителю Силла для жертвоприношений Небу, и в ней снова засияло солнце.

В корейских мифах горы, моря, реки и равнины — творение рук великанов. Правитель одного небесного царства отправил великана на поиски кольца феи, упавшего на землю. В то время земля представляла собой сплошную грязь, на которой и запечатлелись следы рук великана. Холмы на о. Чеджудо образовались из пыли от ног великанши («Матушка Сонмунде»), хозяйки горы Халласан, которая служила для нее изголовьем. Три огромные скалы возле селения Сонсан это будто бы остатки её очага. Считается, что следы пребывания на корейской земле матушки Маго (кит. Магу) сохранились в виде дольменов. Пограничная с Китаем гора Пэктусан получилась от экскрементов великана, у которого испортился желудок из-за отсутствия пищи после переселения в бесплодные земли Маньчжурии.

В мифе о лунных и солнечных затмениях в стране Тьмы (*Камак нара*) царь, жаждая света, посылал украсть светила: первое было слишком горячим, второе — слишком холодным. Куски солнца и луны, отгрызенные «огненными собаками» (*пулькэ*), не светятся, что и является причиной затмений. Отливы и приливы, оказывается, вызывает морской дракон, вползающий в пещеру и выползающий из нее. Землетрясения начали посещать нашу планету, как гласит корейский миф, с тех пор как великан, который держит бронзовый столб, подпирающий небо, стал переставлять его с одного плеча на другое.

Антропонимические мифы представлены в нескольких вариантах. В корейской мифологии есть вариант мифа о первой супружеской паре на Земле. Небесная фея, зачавшая от огромного лаврового дерева, породила сына, который после Великого потопа вместе со спасенным им отроком, муравьями и москитами, попал на остров, где жила старуха с родной и приемной дочерями. Поженившись, они стали предками всех людей. По другой версии, в начале мира были лишь брат и сестра, от которых в результате инцеста, разрешенного Небом, произошел человеческий род. В эпоху, когда люди были похожи на животных и пожирали друг друга, один из них начал есть лук и обрел человеческое обличье. С тех пор они стали разводить лук, чтобы не поедать друг друга.

В корейских **этиологических мифах** объясняются различные приметы из окружающего мира. Многие из них напоминают сказки о животных. В них, например, рассказывается, почему кошки и собаки при встрече свирепо смотрят друг на друга и рычат (миф-сказка «Кот и собака», сходный с монгольским «Сказанием о Шарау»); почему петух, когда кричит, задирает голову к небу («Дровосек и небесная фея Алмазных гор»); почему у муравья тонкая талия («Муравьи и заяц»); почему клоп плоский, у блохи пропитая красная мордочка, а у вши — пятно на спине («Клоп, вошь и блоха»); почему, когда лягушки квакают, надо ждать дождя («Зеленый лягушонок», его китайский вариант записан танским Ли Ши в *«Сюй бо и чжи»);* откуда пошел корейский обычай нюхать ногти, остриженные у кого-нибудь, и класть их в ночной горшок («Ногти») и т. д.

В **мифах о духах** отражены первобытные народные верования, пантеистические по своему характеру. Персонифицируя природу, предки современных корейцев верили в то, что вселенную заполняет сонм божеств и духов. Надо всем стоит высший небесный владыка — *Ханыним,* называемый также *Окхван сандже* (Нефритовый верховный владыка), *Чхонван* или *Чхондже* (Небесный повелитель). Все остальные объекты поклонения в конечном счете примерялись к *Ханыниму.* Правда, культ Неба у корейцев никогда не был идолопоклонническим; изначально он был связан с солнцем, светом, что преломилось в древних мифах и ритуальных празднествах, сопровождающихся плясками, песнями и жертвоприношениями небесным духам [у племен пуё — Ёнго (Встреча солнца в сопровождении барабана), у когурё — Тонмэн (Клятва Востоку — восходу солнца), у восточных йе — Мучхон (Танцы Небу), у махан — моление *Чхонсину* (Духу Неба)].

По астральным представлениям древних когурёсцев, напоминавшим китайские, солнце изображалось в виде трехлапой вороны, а луна — в виде жабы. Существовала также вера в священные звезды, с которыми связывалась судьба людей. Крупные звезды считались символами великанов, героев, мудрецов, а мелкие символами простых смертных. В Когурё, например, усердно молились духу чудотворной звезды *Ёнсон* в созвездии Чин, от которой зависело благополучное землепашество. В средние века особенно почитались духи звезд *Ноинсон* (Долголетия) и *Тхэбэксон* (кит. *Тай-бо),* созвездия Большая Медведица *(Пукту чхильсонсин)* и Канопус (*Намсон*). Облаками, дождем, ветром, громом и молнией ведали свои духи; некоторые из них восходят к китайским. Многие небесные божества и духи-персонажи шаманских мифов. Сказки и мифы указывают на живучесть местных анимистических верований. В народной традиции горы, реки, пещеры, камни, скалы, животные и растения населены духами-*квисинами,* которые могут вторгаться в жизнь людей, принося им добро или зло. Во избежание вреда от духов корейцы пользовались оберегами в виде надписей, рисунков, чучел, амулетов и т. п. совершали разного рода жертвоприношения, заговоры, как правило, не без помощи шаманок, колдунов, магов, прорицателей. Фетишами *квисинов* служили глиняные горшки.

Пантеон духов был различен в разные эпохи. В корейской мифологии наиболее популярными были духи гор (*сансин*), выступавшие защитниками селения от козней злых демонов и провозвестниками богатого урожая. Особенно почитаемыми были духи священных гор. В «*Самгук саги*» таковых зафиксировано несколько десятков. В средневековой Корее наиболее почитаемыми считались четыре горы: Чирисан на юге, Сонъак на западе, Самгаксан в центре страны и Пэгак на севере. В честь их совершались государственные жертвоприношения. С духами гор связано много топонимических преданий, содержащих черты архаической мифологии. Например, когда в XI в. кидани напали на столицу Корё, дух горы Сонъак по ночам превращался в сосны, которые шумели, словно десятки тысяч воинов, наводя страх на противника. Дух гор был настолько значителен, что небольшая кумирня с изображением его в виде старца, сопровождаемого тигром, имеется почти в каждом буддийском монастыре. Нередко с духом гор ассоциировался дух тигра (*хосин*), хозяина гор. Моря, реки, пруды, болота, колодцы — места обитания духов вод (*мульквисин*). Большинство этих духов — это души утопленников, угрожающие людям. В духов вод могут перевоплотиться старые рыбы, змеи. Возглавляют подводные царства драконы пяти цветов *(ёнван).* Вера в драконов нашла отражение в корейских мифах. Явление дракона во сне будто бы приносит счастье. В старину считалось, что, если дракон взлетит на небо, скоро произойдет смена династий. В старой Корее были установлены специальные места в разных частях страны, где приносились жертвы духам рек (*чхонсин хабэк*), духам трех морей (*самхэсин*) и духам семи водоемов (*чхильтоксин*). В народных представлениях корейцев священными считались скалы, пещеры и крупные камни — мегалиты и монолиты, в которых будто бы обитают духи. Они могут перемещаться, плакать и т. д. Особенно почитаемы камни фаллической формы, обладающие символической силой плодородия. Таковыми считаются и камни духа-покровителя местности (*сонан*). Особенно известны среди корейских женщин, желавших иметь детей, скалы на горе Кымосан в Кёнджу и на горе Инвансан в Сеуле. Но обычно в корейской мифологии камень — это символ перерождения. Например, камень Чочхомсон в конце пещеры Киринуль (Единорога) был символическим местом ритуального перерождения Тонмёна в дух горы.

Много мифических преданий посвящено духам больших старых деревьев (*тэнаму квисин*). Эти деревья также являются обиталищем духов, которые помогают людям излечивать болезни и приносят счастье. У каждого дерева — свой дух. Ради предотвращения любого проявления «нечистоты» по отношению к ним эти деревья обвязывались соломенной веревкой или обмазывались вокруг желтой глиной. Некоторым растениям придавалось магическое действие (полынь, лавр, женьшень). Веткой персикового дерева можно было изгнать злых демонов, заставить звучать старинный музыкальный инструмент и т. д. Большое дерево, на кото-

рое подвешивали колокольчики и барабан, еще у древних племен хань будто бы воплощало тело духа-покровителя, служило алтарем для жертвоприношений и называлось *сотто.*

Начало поклонения духу-покровителю местности (*сонан*) относится к середине XI в. В народе верили, что *сонан* может ниспослать ребенка, принести счастье, устранить опасность, изгнать болезнь. Ему повсюду устраивались в виде каменных куч жертвенники, в которые клали кусочки дерева, пятицветные лоскутки материи. Еще со времен Силла (VII–X вв.) по всей Корее ставились из дерева, а позже — и из камня, священные столбы *чансын* у входа в селение, монастырь, на обочине дорог. Они выполняли, в частности, функции духов-хранителей, отгоняющих злых демонов и всякие напасти, и пограничных знаков. Позже на них стали вырезать изображения идолов (мужского и женского пола) и надписи типа *«Чхонха / Чиха тэджангун»* — «Великие поднебесные / подземные воители». Их обычно устанавливали ежегодно после совершения жертвоприношений духу гор. В столбах *чансын,* алтарях *сотто,* каменных кучах *сонан,* в мегалитах и дольменах, в священном месте шаманки, видимо, воплощена концепция «мирового древа» — универсального символического комплекса, моделирующего мир.

Различные духи земледелия наблюдали за полевыми работами. Культ духов земли и злаков (*саджиксин,* кит. *шэ-цзи*), пришедший из Китая в период Трех государств (государственный алтарь этим духам впервые был поставлен в 783 г.), сохранялся в Корее до конца XIX в. как опора страны. Дух риса на корню особенно могуществен против вредителей рисового поля. После сбора урожая зерно попадало под покровительство духа амбара (*сачхансин*). Выращивание шелковичных червей происходит под присмотром духа *Сорёнсина* (кит. *Си-лин-ши).* Многочисленны у корейцев домашние духи (*касин*), выполняющие различные обязанности по хозяйству. Главным среди них является *Сонджосин* (домовой), располагающийся над большой балкой в доме. От него зависят покой, здоровье и долголетие семьи.

Кроме перечисленных добрых духов, в корейской мифологии фигурируют злые духи, черти, привидения. Самым страшным из духов заразных болезней считался дух натуральной оспы *(мама сонним).* С ним поступали очень обходительно даже шаманки. Противоядием от духа лихорадки *(ёксин)* служил дух Чхоёна (*Чхоёнсин)* — сына дракона Восточного моря, изображение которого вывешивалось перед входом в дом. В злые блуждающие духи (*мимёнгви*) превращаются души насильственно или преждевременно умерших людей, не могущие найти себе успокоения. Наиболее злобными из них является дух девственницы Сон-какси, который мучает девушек. Корейский фольклор наполнен удивительными рассказами о *токкэби,* которого изображают и призраком-привидением, и одноногим бесом. Старая утварь и орудия труда могут становиться *токкэби.* В отличие от злых духов, он не причиняет человеку большого вреда. Временами он проявляет рыцарский дух, покровительствуя почтительным детям. С анимистическими воззрениями, перемешанными с позднейшими религиозно-философскими концепциями буддизма, связана вера корейцев в загробное существование трех главных душ: *хон* (возрождающаяся душа, которая поднимается на небо и становится духом), *пэк* (телесная душа, которая возвращается в землю к владыке подземного царства Емна-вану и становится демоном) и *ён* (ниспосланная Небом душа, которая отличает человека от животных, витает в воздухе и потом переселяется в поминальную табличку с именем умершего). Кроме того, считалось, что у человека имеется еще семь второстепенных душ *(чхилъ пэк),* связанных с его жизненными органами. По представлениям корейцев души обладают теми же свойствами, что и человек при жизни, и могут со временем превращаться в животных (лисицу, ворону или собаку). Вера в переселение душ и *квисин,* видимо восходит к тотемизму. Мифы сохранили следы тотемизма корейских племен первобытной эпохи. Собака выступала в качестве тотема и проводника душ в царство мертвых. Как и у народов Северо-восточной Азии и Аляски, у древних корейцев животным, признававшимся предком рода, был медведь *(ком).* В мифе о Тангуне отражена победа племени с тотемом «медведь» над племенем с тотемом «тигр», не выдержавшим табу. Связь медведя, превратившегося в женщину с тотемом Солнца, которого олицетворял сын небесного покровителя Хванун, означает появление системы

управления в матрилинеарном обществе древнекорейских племен. Тотемами в древней Корее были также петух (см. миф о Ким Альджи), сорока (в мифе о Ким Суро), лягушка или улитка (в мифе о Кымва), дракон (видимо, под влиянием южнокитайской и океанической культуры), черепаха и заяц (видимо, под влиянием индийских буддийских преданий), собака. В средние века мифическая зоология Кореи пополнилась как за счет местной фауны (жаба, сороконожка, земляной червь, змеи, свинья), так и за счет заимствованных, главным образом, китайских персонажей (единорог — *цилинь,* птица-феникс — *фэнхуан* и др.). Священные животные были символами восьми провинций в старой Корее: фазан — Кёнги, сорока — Чхунчхон, лисица — Чолла, тигр — Кёнсан, медведь — Канвон, бык — Хамгён, собака — Хванхэ, лошадь — Пхёнан) В корейской мифологии отражен также культ животных 12-летнего цикла *(сибиджисин),* общий для народов Дальнего Востока и Центральной Азии.

Шаманские мифы. Шаманские песни *(муга),* включающие эпические песнопения и заклинания, имеют большую ценность для корейской мифологии. Шаманизм в Корее во многом напоминает такой же культ, распространенный у народов Сибири, Монголии, Северо-Восточного Китая, Японии и островов Южных морей. В Корее женщины-шаманки (*мудан*) гораздо чаще и действеннее, чем мужчины-шаманы (*паксу*), выступают жрецами этого культа, посредниками между людьми и духами. В древних хрониках имеется немало записей о шаманской практике в ранний период истории Кореи. Шаманы тогда выполняли несколько функций: жреца культа, знахаря и предсказателя. Шаманами являлись вожди племен у пуё, махан, йе. Даже в начальный период Силла сам правитель Намхэ-ван (424 гг. н. э.) был шаманом, что отражено в его титуле *чхачхаун* (др.-кор. «шаман»). Но и позже, когда гаданием и предсказанием стали заниматься геоманты, маги, толкователи снов, правители Кореи нередко прибегали к помощи шаманок при проведении государственного молебна о ниспослании дождя, во время жертвоприношений духам после сбора урожая, при изгнании злых демонов из дворца (обряд *наре*).

Шаманки участвуют в ритуале всего селения (*тан-кут*), посвященном духам-покровителям местности (*сонан, сансин*), а иногда и в ежегодных обрядах в честь духа-покровителя домашнего очага (*сонджосин*). Совершая *кут,* шаманка обращается с мольбой к божествам и духам или рассказывает их историю. Например, в песне о *тэгаме* (духе-покровителе усадьбы) она взывает к более чем десяти духам: *тходжу-тэгаму* (духу земельного участка), *сумуну* (духу-охранителю ворот), *пугуну* (духу местной управы), *кунвану* (духу умершего чиновника из той же управы), *коллипу, обвану* (см. *оп*), *ёнгуну* (см. *ёнван*), *хогу* (см. *мама сонним*), *сонджосину* и др. Известны свыше ста шаманских мифов, записанных в 30-е годы и сравнительно недавно на о. Чеджудо. Во время *тан-кут* вся деревня собирается возле алтаря духу-покровителю (*тан*), которым может служить большое дерево с насыпанной вокруг грудой камней или гробница, и слушает песнопение шаманки под барабанный бой.

Обычно шаманские мифы длинные и содержат повторы, поэтому через каждые два часа рассказчик делает перерыв. Повествовательные мотивы в одних шаманских песнях сходны с обычными мифами, в других — со сказками. Для шаманских мифов характерно то, что каждый герой в конце повествования должен стать божеством или духом. В некоторых мифах роль божеств незначительна. Такие мифы скорее напоминают предания. Шаманские мифы имеют свой иерархический набор божеств и духов, частично заимствованных из народных верований, буддизма и даосизма, частично — из китайской (духи героев эпохи Троецарствия [220–280] — Гуань Юя, Чжан Фэя, Чжугэ Ляна) и корейской (флотоводца Ли Сунсина и др.) истории, но в большинстве выдуманных шаманками. Самым почитаемым у шаманок признается *Ханыним,* или *Чхонним* («небо» + суффикс вежливости). Влиятельными духами являются дух-покровитель селения, называемый в шаманских мифах *Сонджу-вансин,* и его жена *Ана-пуин*. Нередко шаманки обращаются к духам гор и к *сонану,* к владыке подземного царства *Ёмнатэвану* (инд. *Яма*). Охраной небесного мира ведает *Чхонсинджан* (небесный дух-воевода); счастье зависит от *Чхонбок-тэгама* и т. д. Шаманки взывают о помощи к милосердным духам

и изгоняют злых духов (напр., *мама сонним)*. Многие из шаманских духов обладают специфическими функциями, лишь номинально совпадая с известными по мифам не шаманского происхождения. Например, буддийское божество *Чесок* (Повелевающий небесами Индра) у шаманок выступает как дух, определяющий судьбу человека и как дух-покровитель урожая и т. д.

Только среди шаманских мифов встречаются космогонические мифы творения. В пространном» и величественно ритуальном мифе о создании Вселенной, бытовавшем в пров. Хамгён, отражен конфликт между традиционными культами и буддийской верой. В нем рассказывается о состязании Мирыка, спустившегося первым на землю, чтобы научить людей пользоваться водой и огнем, с Буддой в том, как управлять человеческими существами. В некоторых шаманских мифах о божествах солнца и луны виден мотив соперничества между глупым мужем и мудрой женой.

Имеется ряд мифов о происхождении шаманизма в Корее. Во всех них основателями культа являются особы женского пола. Согласно одному из них, от брака монаха Побу с великаншей — небесной королевой — родилось восемь дочерей, которые были обучены секретам волшебства и ритуалу (игре на барабане, танцам с веером, произнесению заклинаний) и затем отправлены как профессиональные шаманки во все восемь провинций Кореи. Наиболее популярен миф о принцессе Пари-конджу. Достигнув совершеннолетия, она вдруг стала одержимой духом, и родители решили поселить ее в Алмазных горах. Однажды она увидела во сне, как синий и зеленый журавли влетели к ней в рот. Вскоре у нее родились два близнеца, которые выросли добродетельными и мудрыми людьми. У них было по четыре дочери, которые овладели секретами волшебства и стали первыми шаманками в каждой провинции Кореи. Этот миф рассказывается во время обряда, совершаемого для того, чтобы привести душу покойного в рай. Распространен также миф о некоей принцессе Аван, названной по имени супруги китайского легендарного правителя Шуня — Э-хуан, обладавшей шаманскими способностями. У принцессы Аван выросла жировая шишка на щеке, и она захотела от неё освободиться посредством магии одной колдуньи. Та, заложив за щеку каштан, в течение ста дней взывала к духам, и шишка будто бы сама собою исчезла. С тех пор было разрешено официально совершать шаманские обряды в стране.

Происхождение шаманизма в Корее в одном из мифов также связывается с седьмой дочерью правителя Оби («Нос рыбы»), которая была брошена им в горах и выкормлена птицами. Ее глаза, уши и рот были наполнены золотыми муравьями. Узнав, что она жива, Оби посадил её в ящик на морском побережье. Черепахи и птицы доставили её к шаманской жрице Пари-конджу, которая обучила ее искусству общения с духами. Когда заболел правитель, ему понадобилась «святая вода». Ни одна из шести дочерей не была в состоянии добраться до места пребывания духа Маджана, обладателя этой воды. И только седьмая дочь смогла принести отцу воды, прослужив ради нее девять лет у Маджана. Выздоровевший правитель предложил дочери несметные богатства, но она отказалась и стала богиней *Мансин синджу* («Хозяйкой тела тысяч духов») — покровительницей всех шаманок.

Культовая, религиозная мифология в Корее сравнительно поздняя. Она появилась с проникновением из Китая в Корею трех религиозно-философских систем: буддизма, даосизма и конфуцианства, глубоко адаптировавшихся во всех сферах жизни.

Буддизм официально был введен в Когурё в 372 г., в Пэкче — в 384 г., в Силла — в 527–528 гг. и в течение тысячелетия оставался государственной религией, а затем стал (с XV в., когда пришел в упадок) формой народного мировоззрения. Буддизм в форме махаяны (Великой колесницы), осветившей политику религиозных уступок, снискал популярность своим учением о бодхисатвах (кор. *посаль*) — страдающих спасителях, оказывающих множество благодеяний всем живым существам. Он смог пустить глубокие корни благодаря способности легко уживаться с местными верованиями, вбирая их или же сам растворяясь в них. Многие божества и духи первобытной религии корейцев были введены в буддийский пантеон и переосмыслены. Так, на каменные идолы-стражи старинных гробниц было перенесено назва-

ние *Мирык* (инд. *Майтрея),* хотя у них мало что общего с последним; изображения духов гор вошли в буддийский иконостас. Пример создания гетерогенной буддийской культуры показало государство Силла, создавшее высокоаристократическое общество, в котором буддизм пережил свои золотой век. Вера в *Майтрею* (Будду будущего) легла здесь в основу идеологии *хваранов* («юношей-цветов») — влиятельного рыцарского ордена, а в результате симбиоза местного культа дракона с древнеиндийским мифическим образом *нага* возникла идея о драконе как о духе-защитнике страны (*хогуксин*). Здесь же были созданы уникальные буддийские мифы и легенды, отличающиеся от индийских и китайских. Среди них особенно интересны для корейской мифологии повествования о чудесах, творимых Буддой Шакьямуни (кор. *Сокка-мони)* и его последователями — богиней милосердия *Кваным* (кит. *Гуанъинь,* инд. *Авалокитешвара*), буддой будущего *Мирык* (кит. *Мило*), небесным буддой *Амитхабуль* (будда Амитабха), Алмазным буддой *Пирочханабуль* (инд. *Вайрочана*), бодхисатвами *Мунсу посаль* (инд. *Манджушри*), *Юма посаль* (инд. *Вималакирти*) и др. В этих мифах и легендах нередко можно встретить небесных воевод-стражей буддииской веры *Кымган ёкса* (инд. *Ваджра),* четырех небесных владык *Сачхонван* (инд. *Дэвы),* грозных хранителей врат *Инван* (инд. *Дварапала),* владыку подземного царства *Ёмна* (инд. *Яма),* эльфов *Якса* (инд. *Якша),* небесных музыкантов *гандхарвов* и сладострастных соблазнительниц *апсар.* В буддийских легендах периода Силла рассказывается также о сакральных вещах (*сари* — останках буддийских святых), символических предметах (камнях с отпечатками ступни Будды, нефритовом поясе и т. п.), о священных птицах, деревьях, растениях. Сохранилась также серия легенд о выдающихся буддийских подвижниках и наставниках, содержащих много элементов мистики и фантастики.

Даосизм, обретя благодатную почву в период кризиса Трех государств в начале VII в., хотя и не стал господствующей идеологической системой в Корее оставил заметный след в народном мировоззрении и средневековой литературе. Корейская мифология пополнилась рассказами о даосских небожителях (*сонин* кит. *сянь*) и небесных феях (*соннё, чхоннё*), об утопических землях и чудодейственных снадобьях вроде эликсира бессмертия (*пульсаяк*). В Корее даосские идеи и образы переплетались с буддийскими и местными анимистическими. В XIII в. в одной из столиц Корёского государства Согёне (Пхеньян) был введен культ «четырех небожителей», к которым, видимо, был причислен Тангун, а также был построен Храм восьми святых (Пхальсондан), в котором были выставлены четыре небожителя, фея и три святых, считавшиеся духами-хранителями восьми корейских вершин, в обличье буддийских персонажей. К даосским мифам примыкают предания о геомантах (*пхунсу*, кит. *фэншуй*), гадателях, ворожеях, толкователях снов и примет, о ряженых, выпроваживающих злых духов, о разного рода амулетах и фетишах. В них раскрывается мир суеверий и мистики, без которого не мыслились нравы древней и средневековой Кореи.

Конфуцианство, проникшее на Корейский полуостров вместе с буддизмом, после воцарения династии Чосон в 1392 г. стало идеологической основой государства. Система образования, этика, церемониал, правила поведения человека в обществе и проч. — все постепенно стало формироваться по конфуцианскому канону. Буддизм и даосизм как неортодоксальные учения были оттеснены в сферу простонародных верований. Хотя учение Конфуция и не приемлет всякого рода чертовщину и фантастику, вместе с тем культ предков и героев древности принес из Китая мифологические предания, в которых циклизация конфуцианской традиции шла вокруг мифических и легендарных правителей, совершенномудрых и «образцовых» личностей, включая почтительных сыновей, целомудренных женщин и верных подданных. В честь их духов в конфуцианских храмах Кореи совершались разного рода обряды с жертвоприношениями. Первыми в корейском конфуцианском поминальнике в виде табличек с именами стоят Пань-гу, затем три китайских мифических правителя (Небесный владыка Тянь-хуан, Земной владыка Ди-хуан и Владыка людей Жэнь-хуан), три божества (Фу-си с его восемью триграммами, бог земледелия и медицины Шэнь-нун и Желтый повелитель Хуан-ди или Сюань-юань-ши) и легендарные государи древнего Китая — мудрые правители Яо и Шунь, спас-

ший Китай от Великого потопа Юй, тиран Цзе и Чжоу Синь как воплощение дикого разгула; потом идут Вэнь-ди и У-ди, основавшие династию Чжоу. Завершает этот ряд группа женских легендарных персонажей во главе с Тай-жэнь (мать Вэнь-ди) и Тай-сы (жена Вэнь-ди), которые составляют круг с женами Шуня — Э-хуан и Нюй-ин. К лику святых причислялись Конфуций и его «четверо последователей» — Янь-цзы, Цзэн-цзы, Цзы-сы и Мэн-цзы, «десятеро совершенных», заслуживших похвалу от Конфуция, «шестеро мудрых» династии Сун, 95 китайских и 18 корейских конфуцианских ученых. Особенно популярны среди корейцев предания о героях эпохи Троецарствия в Китае. Военачальник Гуань Юй стал для корейцев богом войны. Когда японские войска в 1592 г. вторглись в Корею и вошли в столицу, будто бы дух Гуань Юя носился в воздухе, наводя страх на неприятеля. В честь Гуань Юя было построено несколько кумирен. Другой герой Троецарствия — советник Чжугэ Лян — впервые именно в Корее стал олицетворением мудрости и смекалки. Распространены и патриотические предания о знаменитых корейских воителях, легендарных и исторических, — Ким Юсине, Ыльчи Мундоке, Ёнгэсомуне, Ондале, Ван Гоне, Кан Гамчхане и др. Конфуцианские идеи пронизывают большинство корейских мифов об основателях древних государств, записанных в исторических хрониках.

Архаическая корейская мифология в сочетании с элементами разных религиозных систем вошла в местные религиозные учения позднего времени — *Тэджонгё, Чхондогё* (Учение о Небесном пути), *Чынсандо* и др. В основу *Тэджонгё* (нач. XX в.) легла вера в три божества — Хванина, Хвануна и Тангуна, где Тангун выступает своего рода мессией для корейцев.

Мифы и предания в корейской литературе и культуре. Мифы и предания древней Кореи служили неисчерпаемой сокровищницей для корейской литературы. В ранней корейской поэзии *хянга* видно влияние шаманской и буддийской мифологии. В житиях буддийских монахов и биографической литературе немало сюжетов из буддийских и конфуцианских преданий. В сборниках прозы *пхэсолъ* мифы, постепенно утратив изначально сакральный и абсолютный характер, были опрощены и низведены до рассказов о событиях земной жизни, мире людей с их радостями и горестями. Главной целью такой литературы было желание вызвать интерес у читателя, рассказав ему забавный случай. Из корейской мифологии черпали сюжеты и образы многие корейские литераторы разных эпох. Миф о Тонмёне вдохновил великого поэта Ли Гюбо на художественное воссоздание в форме одноименной поэмы (1241). В этот же период получила распространение корёская «Песня о Чхоёне» («*Чхоёнга*»). Даосские настроения среди поэтов-анахоретов XVII–XVII вв. породили целое направление — «поэзию рек и озер». Мифические персонажи вошли в поэмы-*каса* великого поэта Чон Чхоля (1536–1594), в романтическую поэму «Песня радости снегу» («*Хисольга*») Хон Геёна (1687–1708), поэму «Скитания по морю» («*Пхёхэга*») Ли Банъика (XVIII в.), поэму анонимного автора «Напевы о Башне небожителей» («*Кансоллу*», 2-я пол. XVIII в.) и др. Фантастические новеллы Ким Сисыпа (1435–1493) в его сборнике «Новые рассказы, услышанные на Горе Золотой Черепахи» («*Кымо синхва*»), первый корейский роман «Облачный сон девяти» («*Куунмон*») Ким Манджуна (1637–1692) и серию романов-снов («Сон в нефритовом тереме» — «*Оннумон»,* XVIII в.?, и др.), аллегорические повести Лим Дже (1549–1587) «Мышь под судом» («*Соок-соль*») и «История цветов» («*Хваса*»), средневековые повести на корейском языке XVII–XIX вв. (авторские — «Хон Гильдон» Хо Гюна и анонимные — «Сим Чхон», «Чхунхян», «Хынбу», «Повесть о зайце», «Повесть о Чан Инголе», «Банкет у затворника по имени Нок [Олень] «и др.), сатирические произведения Пак Чивона (1737–1805) «Отповедь тигра» («*Ходжиль*»), «Повесть о небожителе Киме» («*Ким Синсон чон*») и др. наполнены мифическими образами и идеями. Просветительская «новая проза» (*син-сосоль*) начала XX в. выступила против средневековых суеверий и мистики (повести Ли Инджика «Голос дьявола» («*Кви-ый* сон») и «Гора Чхиаксан», Ли Хэджо «Меч, изгоняющий злых духов» («*Кумагом*»)). В период японского колониального ига (1910–1945) некоторые писатели в поисках выхода из тупика обращались к мифическим сюжетам: повести и рассказы Ким Донни «Рисунок шаманки» («*Мунёдо*», 1936) и «Кён Хвон» (1938?),

Чон Бисока «Алтарь духу Сонан» («*Сонандан*», 1936) и «Жертвоприношение духам» («*Чесинджe*», 1940), Ким Нэсона «Белая маска» («*Пэккамён*», 1937) и «Бес» («*Маин*», 1937). Многие мифы и предания существуют в авторской обработке современных корейских писателей. Персонажи корейской мифологии непременно участвуют в народных драматических представлениях — танцах в масках (*тхаллори*) и театре марионеток (*камёнгык*), в народных маскарадах (*сандэ-нори*) и народном эпическом песенном сказе (*пхансори*). Корейская мифология оставила неизгладимый след в памятниках искусства Кореи всех жанров. Мифические сюжеты отражены в настенной живописи когурёских гробниц IV–VII вв. Символика корейской мифологии встречается на черепице, изразцах и бронзовых зеркалах периода Пэкче и Когурё, селадоне и колоколах периода Корё. Буддийская мифология в ее корейской интерпретации нашла яркое воплощение в многочисленных памятниках скульптуры и архитектуры Силла и Корё, в том числе в пещерном храме Соккурам (VIII в.), усыпальницах и пр. Достопримечательные места Кореи (пещеры, водопады, скалы, источники и т. п.) хранят память о неиссякаемой силе корейской мифологии.

(Статья, с небольшими изменениями и дополнениями, перепечатана из энциклопедии «Мифы народов мира». Изд. 2. Т. 1. — М., «Советская энциклопедия», 1987, стб. 667–671.

См. перечень 119 статей по корейской мифологии (Подписи: Л. Р. Концевич и Л. К.), пагинация указана по изд. 2 этой энциклопедии: Аван-конджу, с. 9; Амисан, с. 37; Аран, с. 55; Аранбуль, с. 55; Арён, с. 58; Асадаль, с. 64; Ван Гон, с. 114; Вонгви, с. 130; Ёбосан, с. 205; Ёмджe, с. 208; Ёмна, с. 208; Ёнван, с. 209; Ёндон, с. 209; Ёндын, с. 209–210; Ёно-ран и Сео-нё, с. 210; Ёнсон, с. 211; Ёрэ, с. 211; Ёый поджу, с. 213; Женщина-Солнце, с. 215; Ильмунгван Парамун, с. 241; Имуги, с. 244; Инван, с. 245; Ино, с. 248; Ирвольсонсин, с. 256; Канчхори, с. 276; Карамсин, с. 277; Касин, с. 279; Кванджe, с. 282; Квансеым, с. 282; Квисин, с. 283; Кён Хвон, с. 28; Керим, с. 285; Киджа, с. 287; Ким Альджи, с. 288; Кимби-тэван, с. 288; Ким Суро, с. 289; Кодынсин, с. 292; Коллип, с. 293; Комсин, с. 294; Котхаджи, с. 297; Кумихо, с. 302; Кунун, с. 302; Кунъе, с. 302; Куронъи, с. 304; Кут, с. 304–305; Кымва, с. 306; Кымган ёкса, с. 306; Кымгансан соннё, с. 306; Лохань (совм. с Л. Н. Меньшиковым), 323; Люхва, с. 329; Маго хальми, с. 332; Маджо, с. 332; Мама сонним, с. 336; Мауль, с. 352; Мёнбусин, с. 360; Мёнхёп, с. 361; Мимёнгви, с. 366; Мирык, с. 368; Мульквисин, с. 378; Мунсин, с. 37; Мунсу, с. 379; Ноин-сонсин, с. 402; Обаи синджан, с. 408; Окхван сандже, с. 414; Онджо, с. 416; Оп (Обван), с. 417; Пак Хёккосе, с. 423; Панбэксин, с. 425; Пари-конджу, с. 429; Побу-хвасан, с. 444; Пугын, с. 453; Пукту чхильсон, с. 454; Пульгасари, с. 454; Пулькэ, с. 454; Пхунсин, с. 457; Пэктусан, с. 457; Сагунджа, с. 475–476; Саджиксин, с. 476; Самбуль-Чесок, с. 477; Самсин, с. 478; Самсинсан, с. 478; Самылла, с. 479; Сансин, с. 481 Сасин, с. 484–485; Сачхонван, с. 490; Сибиджисин, с. 497; Синдансу, с. 501; Сип чансэн, с. 502; Согин, с. 505; Содон, с. 506; Сок Тхархэ, с. 506; Сон, с. 508; Сонан, с. 508; Сонджу, с. 508; Сондольсин, с. 508; Сон-какси, с. 508–509; Сонмундэ-хальман, с. 509; Стрелок-Солнце, с. 513; Тангун, с. 529; Таннаму квисин, с. 529; Токкэби, с. 544; Тонмён, с. 545; Тходжу, с. 555; Тхэбэксан, с. 555; Тхэджагви, с.555; Тэгам, с. 556; Хабэк, с. 579; Ханыним, с. 582; Хванин, с. 586–587; Хванун, с. 587; Хогуксин, с. 592; Хэбуру, с. 600; Хэмосу, с. 601; Чансын, с. 610; Чанъин, с. 610; Чесоксин. с. 611; Чосансин, с. 615; Чумон, с. 616; Чхоён, с. 616–617.

По мотивам корейских мифов была подготовлена в поэтической форме и издана книга: *Зимина-Цой Людмила*. Отзвуки *пхансори*. — Ташкент: «Baktria Press», 2014. — 103 с.

Её содержание:

Ностальгия, с.14; Песнь об Ино, с. 15; Песнь о Сондольсине, с. 16; Песнь о Ёый поджу, с. 18; Песнь о Чхоёне, с. 19; Песнь о Мама Сонним, с. 22; Песнь о Пулькэ, с. 24; Песнь о Котхаджи, с. 26; Песнь о Квансеым, с. 32; Песнь о Квисинах, с. 33; Песнь о Пансу, с. 34; Песнь о Чхоннё, с. 37; Песнь об Аран, с. 44; Песнь о Пари-конджу, с.; Песнь о Мульквисинах, с. 51; Песнь о Мимёнгви, с. 52; Песнь о Синдансу, с. 53; Песнь о Тэгамсине, с. 55; Песнь о Сонджусине, с. 57: Песнь о Содоне, с. 58; Песнь об Имуги, с. 63; Песнь о Ёно-ран и Сео-нё, с. 65; Песнь о Мунсинах,

с. 68; Песнь о Ёндоне, с.70;, Песнь о Токкэби, с. 72; Песнь о Сонане, с. 73; Песнь об Арёне, с. 74; Песнь о Пульгасари, с. 76; Песнь о Кирине, с. 79; Деду Пятого апреля, с. 81; Примечания, с. 82.

БИБЛИОГРАФИЯ (к статье «Корейская мифология»)

Источники

Бичурин Н. Я. (*Иакинф*). Собрание сочинений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1–3. М. — Л., 1950–1953.

Болтач Ю. В. Некоторые вопросы текстологии… — «Восток (Oriens)», 2008. № 6.

Джарылгасинова Р. Ш. Миф о Тангуне и его значение для понимания ранней этнической истории Древнего Чосона (Кочосона), — Конференция молодых научных работников и аспирантов. Тезисы докладов, М» 1965, с. 27–30.

Джарылгасинова Р. Ш. Историческая трансформация древнекорейского мифа о Твнгуне. — Симпо-зиум «Роль традиций в истории Китая». Тезисы докладов, М., 1968, с. 25–26.

Джарылгасинова Р. Ш. Древние когурёсцы, М., 1972, с. 102–104.

Джарылгасинова Р. Ш. К изучению ономастикона древнекорейского мифа о Тонмёне (к проблеме протоалтайских параллелей // Имя и этнос. М, 1996, с. 146–152.

Джарылгасинова Р. Ш. Корейские мифы о культурных героях // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970, с. 62–72.

Джарылгасинова Р. Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стелла Квангэтхо-вана»). — М., 2010. (Серия «Российское кореееведение в прошлом и настоящем». — Т. 8).

Древние *фудоки.* / Пер. К. А. Попова. М., 1969.

Идзумо-фудоки. / Пер. К. А. Попова. М., 1969.

Ирён. Оставшиеся сведения о Трех государствах (Самгук юса). Пер. с *ханмуна*, вступит. статья, коммент. и указатели Ю В. Болтач. СПб.,2018.

Какхун. Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря. Исследование, перевод с ханмуна, комментарий и указатели Ю. В. Болтач. СПб., 2007.

Каталог гор и морей (*Шань хай цзин*). / Пер. Э. М. Яншиной. М., 1977.

Ким Бусик. Самгук саги. / Пер. М. Н. Пака и др. Т. 1. М., 1959; Т. 2. М., 1995; Т. 3. М., 2002.

Кодзики. Записи о деяниях древности. / Пер. Е. М. Пинус, А. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова. Т. 1–2. СПб., 1994.

Корейские предания и легенды из средневековых книг. / Сост. Л. Р. Концевич. М., 1980.

Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.

Никитина М. И. Миф о Женщине-Солнце и её родителях и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореию СПб., 2001.

Никитина М. И., *Троцевич А. Ф.* Очерки истории корейской литературы до XIV в. М., 1969, С. 59–67.

Нихон сёки. Анналы Японии / пер. А. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. Т. 1–2. СПб., 1997.

Пак (Пироженко) В. В. Образ дракона через призму ранней истории и историографии Кореи. — «Вестник российского кореееведения», 2015, № 7.

Пак М. Н. Описание корейских племен в начале новой эры (по «*Сань-го чжи*»). — «Проблемы востоковедения», 1961, № 1.

Феи с Алмазных гор. Корейские народные сказки. / Сост. В. Пак. М., 1991.

Чудесная жемчужина. Рассказы о необычном. Корейские предания, легенды, сказки. / Сост. А. Ф. Троцевич. Пер. с кор. СПб., 2014.

The Folk Treasury of Korea: Sources in Myth, Legend and Folktale. / Ed. and transl. by Chang Duk-soon and Kim Tae-sung. Seoul, 1970.

Gale J. S. Tan'gun, «The Korea Magazine», v. 1, 1917.

Gale J. S. Korean Folk Tales: Imps, Ghosts, and Fames. London, 1913; reprint — Токуо, 1963.

Hoyt J. Songs of the Dragons Flying to Haven: a Korean Epic. Seoul, 1971.

Iryon. Samguk Yusa. Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea. / Transl. by Ha TaeHung and G. K. Mintz. Seoul, 1972.

Nihongi. Chronicles of Japan from Earliest Times to 967 / Transl. by Ha Tae-hung and G. K. Mintz. Seoul,1972.

Nikitina M. The Traces of the Myth of the Mother-Tiger and her Son in Korean and Chinese Cultures. — «18th Conference of the Association for the Korean Studies in Europe, Stockholm, April 17–22, 1997. Conference Papers». Stockholm, 1997.

Tayomstavá belasého draka. Korejské mýty a povesti. Bratislava, 1978.

Vodopad Deviti drakŭ. «Korejske myty a povesti / Prev. V. Pucek a J. Genzor. Praha. 1983.

Zong 1n-Sŏb. Folk Tales from Korea. Seou1, 1976.

Ирён. Самгук юса (События, оставшиеся со времен Трех государств. / Пер.на совр кор. яз.). Пхеньян, 1960.

Ке Джонхи, Лю Чхансон. Пхёнъянъ-ый чонсоль (Предания Пхеньяна). Пхеньян, 1958.

Ким Джэвон. Тангун синхва-ый син ёнгу (Новое в изучении мифа о Тангуне), Сеул, 1977.

Ли Санхо. Тангун ко (О Тангуне). — Кочосон-е кванхан тхорон нонмун чип (Сборник дискуссионных статей о Древнем Чосоне). Пхеньян, 1963, с. 173–287.

Ким Тхэгон. Хангук муга чип (Собрание шаманских песен). Т. 1–4. Сеул, 1979.

Кодэ чонги сорхва чип (Собрание древних образцов биографий и прозаических форм корейского фольклора). Пхеньян, 1964.

Корё са (История Корё). Т. 1–3. Пхеньян, 1957–1958.

Куджон мунхак чарё чип. Сорхва пхён (Сборник материалов по фольклору. Прозаические формы фольклора. / Сост. Чхве Джунбэ, Хён Дучхон). Пхеньян, 1964.

Ли Гапки. Чосон сорхва чип (Собрание исторических повествований Кореи). Пхеньян, 1960.

Ли Гюбо. Чакпхум сонджип (Избранные произведения). Т. 1. Пхеньян, 1959.

Ли Ёнчхоль. Хангук чонсоль чип (Сборник корейских преданий). Сеул, 1962.

Накамура Рёхэй. Тёсэн синва дэнсэцу сю (Сборник корейских мифов и преданий). Токио, [Б. г.] (на яп. яз).

Пугеджа. Кювон сахва. / Син Хаккюн ёк (Рассказы на исторические темы Кювона). [1675 г.] / Пер. Син Хаккюна. Сеул, 1968.

Хангуг-ый чонсоль (Корейские предания. Изд. Пак Ёнджун). Т. 1–10, Сеул, 1972.

Пхэсоль чакпхум сонджип (Избранные произведения *пхэсоль)*. Т. 1–2, Пхеньян, 1959–1960.

Пэктусан чонсоль чип (Сборник преданий района Пэктусана). Т. 1. Пхеньян, 1987.

Син Тхэхён. Хянтхо чонсоль чип (Сборник местных преданий). Пхеньян, 1957.

Хангук куби мунхак сонджип (Избранные произведения корейской устной словесности). Сеул, 1984.

Хангук куби мунхак тэге / Хангук чонсин мунхва ёнгувон (Корейский фольклор. Большая серия / Сост. Академия корееведения). 82 т. и 2 т. индексов. Сеул, 1979–1989.

Хангук муга чип (Сборник шаманских песен Кореи). Т. 1. Сеул, 1970.

Хон Саджун. Пэкче-ый чонсоль (Предания Пэкче). Сеул, 1959.

Чаосяньцзу миньцзянь гушисюань (Собрание народных преданий корейцев КНР). Шанхай, 1982 (на кит. яз,).

Чеван унги (Рифмованные записи об императорах и правителях). Пхеньян, 1958.

Чон Инсоп. Ондору ява (Корейские ночные рассказы). Токио, 1927 (на кор. и яп. яз.).

Чосон куджон мунхак чарё чип. Пхёнъян-ый чонсоль (Сборник материалов корейской устной словесности. Предания Пхеньяна /Сост. Ким Мёнхи, Юн Сонок). Пхеньян,1990.

Чосон чонсоль чип (Сборник корейских преданий./ Сост. Ли Хонги). Кёнсон, 1944.

Чхве Сансу. Хангук минган чонсоль чип (Сборник корейских народных преданий). Сеул, 1958.

Шань хай цзин вайбянь (Книга гор и морей. Дополнение). Т. 1–2. Шанхай, 1987 (на кит. яз,).

ЛИТЕРАТУРА:

а) на русском языке

Алексеев В. М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М., 1966.

Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.

Баранов И. Г. Верования и обычаи китайцев. М., 1999.

Болтач Ю. В. Из истории корейского буддизма. — «Вестник Центра корейского языка и культуры». Вып. 2. СПб., 1997.

Болтач Ю. В. Очерк современного состояния корейского буддизма. — «Вестник Центра корейского языка и культуры». Вып. 3–4. СПб., 1999.

Бутин Ю. М. Древний Чосон. Историко-археологический очерк. Новосибирск, 1982.

Бутин Ю. М. Корея: от Чосона к Трем государствам (II в. до н. э. — IV в.). Новосибирск, 1984.

Бутин Ю. М. К проблеме происхождения корейцев и маньчжур. — В сб.: Сборник научных статей. Новосибирск, 1984.

Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857.

Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

Волков С. В. Буддийская сангха в Южной Корее // Религии мира. История и современность. Ежегодник. М., 1985.

Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее (*сангха* и государство). М., 1985.

Воробьев М. В. Древняя Корея. Историко-археологический очерк. М., 1961.

Воробьев М. В. Корея до второй трети VII в. Этнос, общество, культура и окружающий мир. СПб., 1997.

Воробьев М. В. Япония в III–VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир. М., 1980.

Георгиевский С. М. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892.

Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Джарылгасинова Р. Ш. Древние когурёсцы. М., 1972.

Джарылгасинова Р. Ш. Корейские мифы о культурных героях. — В сб.: Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.

Джарылгасинова Р. Ш. Этногенез и этническая история корейцев («Стела Квангэтхо-вана»). М., 1979.

Дмитревский П. Записки переводчика… Отано Кигоро. СПб., 1884.

Елисеев Д. Д. Новелла корейского средневековья. М., 1977.

Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.

Ионова Ю. В. К вопросу о культе медведя, пещер и гор у корейцев. — В сб.: Страны и народы Востока. Вып. 6. М., 1968.

Ионова Ю. В. О культе деревьев в Корее. — В сб.: Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.

Ионова Ю. В. Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев. — В сб.: Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.

Ионова Ю. В. Религиозные возрения корейцев (По материалам МАЭ). — В сб.: Культура народов зарубежной Азии и Океании, Л., 1969.

Ионова Ю. В. Шаманство в Корее. — В сб.: Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

Иофан Н. А. Культура древней Японии. М., 1974.

История Кореи (с древнейших времен до наших дней). Т. I. М., 1974.

Иэнага Сибуро. История японской культуры. М., 1972.

Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.

Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.

Китайская геомантия./ Пер. М. Е. Ермакова. СПб., 1997.

Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.

Конрад Н. И. Избранные труды. История. М., 1974.

Конрад Н. И. Неопубликованные работы и письма. М., 1996 (см. раздел «Очерки социальной организации и духовной культуры корейцев на рубеже XIX–XX веков»).

Концевич Л. Р. Древнекорейский миф о Тангуне и его ономастикой. — В сб.: Этническая ономастика. М., 1984.

Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров И. И. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.

Курбанов С. О. Типы, порядок совершения и сущность жертовприношений духам предков в Корее. — «Вестник Центра корейского языка и культуры». Вып. 2. СПб., 1997

Ланьков А. Н. Корея: будни и праздники. М., 2000.

Маркарьян С. Б., МолодяковаЭ. В. Праздники в Японии. Обряды, обычаи, социальные функции. М., 1990.

Марков В. М. Республика Корея. Традиции и современность в культуре второй половины XX века. Взгляд из России. Владивосток, 1999.

Мацокин И. П. Мифические императоры Китая и тотемизм. Владивосток, 1917.

Мацокин И. П. Японский миф об удалении богини Аматерасу в небесный грот и солнечная магия. — «Известия Восточного факультета Гос. Дальневосточного университета», Т. 26, Вып.3, Владивосток, 1921.

Мещеряков А. Н. Древняя Япония. Буддизм и синтоизм. Проблема синкретизма, М., 1987.

Мещеряков А. Н. Японские легенды «о чудесах. М., 1984.

Мифологии древнего мира. Пер. с англ. М., 1977.

Мифологический словарь. М., 1992.

Мифы народов мира. Энциклопедия, Т. 1–2. М., 1980–1981 (см. статьи по индийской, китайской, корейской, монгольской, японской мифологии).

Народы мира. Историко-этнографический справочник. М., 1988.

Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998.

Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982.

Никитина М. И. Миф о Матери-Свинье и ее Сыне и государственный ритуал переноса столицы в Когурё. — «Вестник Центра корейского языка и культуры». Вып. 1. СПб., 1996.

Никитина М. И. Пэкческий единорог в связи с мифом о Матери-Тигре и ее Сыне-Олене. — «Вестник Центра корейского языка и культуры». Вып. 2, СПб., 1997.

Никитина М. И. Фигура жреца в корейском ритуале VII–XIV вв. — «Кунсткамера. Этнографические тетради». Вып. 7. СПб., 1995.

Носкова Н. Г. Миф о Тангуне в южнокорейской историографии. — «Вестник Томского гос. университета. История». 2015, № 2 (34).

Описание Кореи. Т. 2. СПб., 1900.

Пак М. Н. Очерки ранней истории Кореи. М., 1979.

Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977.

Рифтин Б. Л. От мифа к роману. М., 1979.

Розенберг О. О., Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 1–2. Пг., 1918.

Рю Хакку (*Юриков*). Проблемы ранней истории Кореи в японской историографии. М., 1975.

Самозванцев А. И. Мифология Востока. М., 2000 (см. Корея — с. 283–300).

Светлов Г. Е. Колыбель японской цивилизации. История, религия, культура. М., 1994.

Сидихменов В. Я. Китай. Страницы прошлого. М., 1987.\

Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

Симонова-Гудзенко Е. К. Японский миф и его роль в древней истории Японии. Автореф. канд. дисс. М., 1980.

Стратанович Г. Г. О ранних верованиях древних китайцев (тотемизм). — «Краткие сообщения Института народов Азии», Вып.61, 1963.

Ткаченко Г. А. Культура Китая. Словарь-справочник. М., 1999.

Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993.

Троцевич А. Ф. Корейские легенды о предках-основателях государств Тонмёне и Чумоне (из истории сюжетосложения). — «Народы Азии и Африки», 1968, № 2.

Троцевич А. Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. СПб., 1996.

Троцевич А. Ф. «Поединок Бога Грозы со Змеем» в корейской культуре. — «Петербургское востоковедение». Вып. 3. СПб., 1993.

Человек и мир в японской культуре. Сборник статей. М., 1985.

Широкова М. Д. Категории и типы корейских шаманов. — «Вестник Центра корейского языка и культуры». Вып.2. СПб., 1997.

Шкуркин П. В. Очерки даосизма. Харбин, 1925.

Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей, М., 1988.

Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987.

Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.

Японские легенды о чудесах / пер. А. Н. Мещерякова. М., 1984.»

б) на западноевропейских языках

Birrel A. Chinese Mythology/ An Introduction. Baltimore, 1993.

Bourdaret E. Religion et superstition en Corée. Lyon, 1904.

Buddhism in Korea, A Royal Religion. / Ed. by L. R. Lancaster et al. Stanford, 1996.

Buddhism in Early Chosŏn. Suppression and Transformation. / Ed. by L. R. Lancaster and Yu Chai-shin. Stanford, 1996.

Chang Chugŭn. Fokloristic Study on the Korean Myths. — «Proceedings of the 8th International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences». Tokyo, 1968.

Chang Duk Soon. Transference of the Solar Myth from Korea to Japan. — «The 29th Congrès international des orientalistes. Actes. Section 10A. Corée». Paris, 1977.

Cho Dong-il. Korean Literature in the Cultural Context and Comporative Perspective. Seoul, 1997.

Cho Hung-youn. Koreanische Schamanismus. Hamburg, 1982.

Choe Sang-su. Annual Customs of Korea… Seoul,1983.

Choi In-hak. A Tape Index of Korean Folktales. Seoul, 1978.

Clark Ch. A. Religions of Old Korea. New York, 1932; reptint. Seoul,1961.

Couling S. The Encyclopedia Sinica. Hongkong — Singapore — Yokohama, 1917.

Covell J. C. Ecstasy, Shamanism in Korea. Seoul, 1983.

Covell J. C. Korea's Cultural Roots. Elizabeth — New Jersey — Seoul, 1982.

Covell J. C. and *Covell A*. Korean Inpact to Japanese Culture. Japan's Hidden History. Elizabeth, New Jersey — Seoul, 1984.

Coyaud M., *Li Jin-Mieung*. Contes populaires de Corée. Paris, 1995.

Deschamps Chr. Mingan sinang-ŭi hyŏngt'ae-wa t'ŭksŏng (Формы и особенности верований корейцев) ю Doctor thesis. Seoul National University, 1972.

Djarylgasinova R. Ethnogenetical Myths and Legends of Koreans. M., 1968.

Eichorn W. Die alte chinesische Religion und Staatskultwesen. Leiden, 1976.

Florenz K. Japanische Mythologie. Tokyo, 1902.

Folk Culture in Korea. Seoul, 1980.

Grayson J. H. Myths and Legends from Korea. An Annotated Compedium of Ancient and Modern Materials. Richmond, 2001.

Guide in Korean Culture / Ed. by Ha Tae Hung. Seoul, 1983.

Guillemoz A. Les algues, les anciens, les dieux… Paris, 1983.

Haguenauer Ch. M. Origines de la civilisation japonaise. Introduction l'étude de la prehistoire du Japon. Pt. 1. Paris, 1956.

Ha Tae Yung. Folk Customs and Family Life. Seoul,1958.

Hopes and Aspirations. Decorative Painting of Korea. San Francisco, 1998.

Hong Wontack. Paekche of Korea and the Origin of Yamato Japan. Seoul, 1994.
Hori lchiro. Folk Religion in Japan. Chicago, 1968.
Huhm Holla Pai.Kut. Korean Shamanist Rituals. Elizabeth, New Jersey — Seoul, 1982.
Hwang Rushi. The Role of *kut*r in Contemporary Shamanism. — «Koreana», Vol. 6, No. 2, 1992.
Janelli R. L., Janelli Yim D. Ancestor Worship and Korean Society. Stanford, 1982.
Karlgren B. Legends and Cults in Ancient China. — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquitieu, Vol.l8, Stockholm, 1946.
Kendal Z. Shamans, Housewives.and Other Restless Spirits: Women in Korean Ritual Life. Honolulu, 1985.
Kim Duk-Whang. A History of Religions in Korea. Seoul, 1963.
Kim Harvey Y. Six Korean Women: the Socialization of Shamans. St. Paul — New York — Los Angeles — San Francisco, 1979.
Kim Hong Hak. The Prehistory of Korea. Honolulu, 1970.
Kontsevich L. Reconstructing the Text of the Tan'gun Myth and Its Proper Names. — «Perspectives on Korea». Sydney, 1998.
Korea. Its Land, People and Culture of All Ages. Seoul. 1960.
Korean Folklore. Seoul, 1983.
Kotański W. Japońskie opowieści o bogach. Warszawa, 1983.
Latsch M.-L. Chinese Traditional Festivals. Beijing, 1984.
Lee Jung-young. Korean Shamanistic Rituals. Hawthorne, New York, l98l.
Lee Kyong-hee. Korean Culture. Legacies and Lore. Seoul, 1993.
Lee Ogg. A propos de Chumong. — «International Journal of Korean Studies», Vol. 1, Seoul, 1972.
Lee Ogg. Recherche sur l'antiquite coreenne. Ethnic et socidty de Koguryo. Paris, 1980.
Mackenzie D. I. Myths of China and Japan. London, 1923,
McCune E. The Arts of Korea. Vermont — Tokyo, 1962.
Mudang: Der Werdegangkoreanischer Schamanen am Beispiel der Lebensgeschichte des Yi Chisan. Hamburg, 1983.
Mythologies of the Ancient World. / Ed. by S. N. Kramer. New York, 196l (рус. пер. — М., 1977).
The Mythology of All Races. Vol.8. Boston, 1928.
Ogarek-Czoj H. Mitologia Korei. Warszawa, 1988.
Papinot E. Historical and Geographical Dictionary of Japan.Tokyo, 1972.
Religion and Ritual in Korean Society. Ed. by L. Kendall and G. Dix. Berkeley, California, 1981.
Rutt R. J. S. Gale and His History of the Korean People. Seoul, 1972.
Satow E. Ancient Japanese Rituals. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol.2, Tokyo,1927.
Shamanism: the Spirit World of Korea / Ed. by R. W I. Guisso and Yu Chai-sin. Berkeley, Cal., 1988.
Shiratori K. The Legend of King Tung-ming, the Founder of Fu-yu.kuo. — «Memoirs of the Research Department of the Toyo'Bunko», T.10, Tokyo, 1938.
Siebold P. F. von. Manners and Customs of the Japanese in the19th Century. Rutland, Vermont — Tokyo,1985.
Song Ki Joong. Basic Glossary of Korean Studies. Seoul, 1993.
Song Sun Hee. The Koguryo Foundation Myth. — «Asian Folklore Studies», Vol. 38, No.2, Nagoya, 1974.
Source Book of Korean Civilization. / Ed. by P. H. Lee. T. 1–2. New York, 1993–1996.
Survey of Korean Folk Culture. Seoul, [S.d.].
Vos F. Die Religionen Koreas. Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz, 1977.
Vos F. Die Mythologie der Koreaner. — In: Wörterbuch der Mythologie. Bd.6. Stuttgart, 1988.
Walraven B. C. Muga. The Songs of Korean Shamanism. Dordrecht, 1985.
Werner E. T. Dictionary of Chinese Mythology. Shanghai, 1932.
Werner E. T. Myths and Legends of China. London,1922.
Yoon Hong-key. Geomantic Relationships between Culture and Nature in Korea. Taipei,1976.

в) на корейском, японском и китайском языках

Акиба Такаси. Тёсэн фудзоку-но кэнкю (Исследование шаманизма в Корее) / Токио). Т. 1–2. Кэйдзё, 1937–1938 (на яп. яз.).

Акиба Тидзё. Тёсэн фудзоку-но гэнти кэнюо (Полевое исследование шаманизма в Корее). Тэнри, 1950 (на яп. яз.).

Акамацу Тидзё, Акиба Такаси. Тёсэн фудзоку-но кэнкю (Исследования шаманизма в Корее). Т. 1–2. Кэйдзё, 1937–1938 (на яп. яз.).

Им Донгвон. Хангук минсок мунхва рон (Корейская этническая культура). Сеул, 1983.

Им Донгвон. Хангук минсокхак нонго (Статьи по корейской этнографии). Сеул, 1975.

Ин Гвонхван. Хангук минсокхак са (История корейской этнографии). Сеул, 1983 (см. библиографию работ по корейской этнографии за 1900–1977 гг.).

Ин Гвонхван. Хангук сеси пхунсок (Корейские сезонные обряды). Сеул, 1973.

Каидзука Сигэки. Тюгоку-но синва (Мифы Китая). Токио, 1971 (на яп. яз.).

Кан Инсук. Кодэ конгук синхва-ва чонсоль (Мифы и предания об основании древних государств). Пхеньян, 1987.

Кан Нёнквон. Хянтхо-ый минсок (Местные народные обычаи). Сеул, 1988.

Кан Нэчхан, Сон Хичхан. Чосон-ый минсок (Народные обычая Кореи). Пхеньян, 1986.

Кан Сокчун. Силла конгук чонсор-е тэхан кочхаль (Исследование преданий об основании государства Силла). — «Мунхва юсан» (Пхеньян), 1961, № 3.

Кван-хон-сан-дже каре пэкква саджон (Энциклопедия домашних ритуалов: совершеннолетие, бракосочетание, похороны, жертвоприношения). Сеул, 1995.

Ким Гванъиль. Хангук синхва-ый чонсин пунсокхакчок ёнгу (Психоаналитическое исследование корейских мифов). — «Мунхва иллюхак», сб. 2, 1969.

Ким Джонбэ. Хангук минджок мунхва-ый кивон (Происхождение корейской национальной культуры). Сеул, 1984.

Ким Джэбун. Нансэн синхва-ый пунпхоквон (Сферы распространения [корейских] мифов о рождении из яйца). — «Мунхва иллюхак», сб. 4, 1971

Ким Джэвон. Тангун синхва-ый син ёнгу. Сеул, 1947 / 1977.

Ким Ёльгю. Хангук минсок-ква мунхак ёнгу (Исследования по корейскому фольклору и литературе). Сеул, 1982.

Ким Ёльгю. Хангуг-ый синхва (Мифы Кореи). Сеул, 1975.

Ким Ёльгю. Хангук синхва-ва мусок ёнгу (Изучение корейской мифологии и шаманства). Сеул, 1982.

Ким Инхве и др. Хангук мусог-ый чонхапчок кочхаль (Комплексное исследование корейского шаманизма). Сеул, 1982.

Ким Муджо. Хангук синхва-ый вонхён (Прототипы корейских мифов). Сеул, 1989.

Ким Сеик. Пэкче сиджо чонсор-е тэхаё (Относительно преданий об основателях Пэкче). — «Ёкса квахак» (Пхеньян), 1964, № 1.

Ким Тхэгон. Хангук мусог-ый сингван (Духи в корейском шаманизме). — «Хангук сасан», сб. 11, 1974.

Ким Тхэгон. Хангук минсокхак воллон (Теоретические основы корейской этнологии). Сеул, 1984.

Ким Тхэгон и др. Хангуг-ый синхва (Мифы Кореи). Сеул, 1989.

Ким Хёпхён. Хангук мунхон сорхва (Письменные прозаические формы корейского фольклора). Кн. 1. Сеул, 1998.

Ко Джонок. Чосон куджон мунхак ёнгу (Изучение корейского фольклора). Пхеньян, 1962.

Кочосон мундже ёнгу (Исследование проблем Древнего Чосона). Пхеньян, 1973.

Кымгансан-ый ёкса-ва мунхва (История и культура района Алмазных гор). Пхеньян. 1984.

Ли Гапки. Чосон ёкса сорхва чип (Сборник корейских исторических преданий). Пхеньян, 1960.

Ли Гибэк. Тангун синхва нонджип (Сборник статей о мифе о Тангуне). Сеул, 1988.

Ли Джирин., Кочосон ёнгу (Изучение Древнего Чосона). Пхеньян, 1963.

Ли Духён. Хангук мусок-ква ёнгык (Корейский шаманизм и драматическое искусство). Сеул, 1997.

Ли Духён, Чан Джугын, Ли Гвангю. Хангук минсокхак кэсоль (Очерк этнографии Кореи). Сеул, 1977.

Ли Нынхва. Чосон мусок ко (О корейском шаманизме). Кёнсон, 1927, переизд. в пер. на совр. кор. яз. Ли Джэгон. Сеул, 1976.

Ли Нынхва. Чосон тогё са (Исследование корейского даосизма. / Пер.на совр. кор. яз. Ли Джонъына). Сеул, 1977.

Ли Ок. Кодэ Хангугин-ый тонмульгван-ква кы мёса (Культ животных и их изображение у древних корейцев). — «Тонбан хакчи», Сб. 46, 1985.

Ли Ок, Чу Ённип, Чи Бёнмок. Когурё ёнгу (Исследование Когурё). Сеул, 1999 (см. библиографию, с. 270–293).\

Ли Онён. Хангугин-ый синхва (Мифы корейцев). Сеул, 1978.

Ли Хонджик. Кукса тэ-саджон (Корейская историческая энциклопедия). Т. 1–2. Сеул, 1990 и др. годы.

Лю Хонъёлъ. Кукса тэ-саджон (Корейская историческая энциклопедия). Сеул, 1989.

Мёхянсан-ый ёкса-ва мунхва (История и культура района гор Мёхянсан). Пхеньян, 1983.

Мисина Сёэй. Ромбун сю (Избранные работы). Т. 2–5. Токио, 1972 (на яп. яз.).

Мисина Сёэй. Ниссэн синва дэнсэцу-но кэнюо (Исследование японских и корейских мифов и преданий). Токио, 1943 (на яп. яз.).

Мураяма Дзидзюн. Тёсэн-но кисин (Демоны и духи Кореи). Кэйдзё, 1929. (на яп. яз.).

Мураяма Дзидзюн. Чосоный квисин (Демоны и духи Кореи./ Пер. Но Сонхвана). Сеул, 1990.

Мураяма Дзидзюн. Тёсэн-но фусуй (Геомантия в Корее). Кэйдзё, 1931 (на яп. яз.).

Мураяма Дзидзюн. Тёсэн-но фугуки (Корейские шаманки и шаманы). Кэйдзё, 1932 (на яп. яз.).

Пак Ёнсик. Хангук сорхва-ый воней чонгё сасан ёнгу (Исследование прозаических форм корейского фольклора с точки зрения архаической религиозной идеологии). Сеул, 1985.

Пак Кехон. Хангук минсок ёнгу (Исследования по корейскому фольклору). Сеул, 1973.

Пак Сиин. Альтхаи мунхва са ёнгу (Исследования по истории алтайской культуры). Сеул, 1992.

Пак Сонсок. Хангук муга-ый хигокчок ёнгу (Исследование корейских шаманских песен в драматургическом аспекте). Докт. дисс. Университет Чхуннам, 1991.

Пэ Джонхо. Хангук юхак са (История корейского конфуцианства). Сеул, 1985.

Син Тхэхун. Хангук квисин ёнгу (Исследование о корейских демонах и духах). Сеул, 1989.

Син Чхэхо. Ён-гва ён-ый тэгёкчон (Великая битва драконов). Пхеньян, 1966.

Со Дэсок. Хангук муга-ый ёнгу (Исследование корейских шаманских песен). Сеул, 1980.

Сон Гиёль. Хангук куби чонсын-ый мунхак ёнгу (Исследование корейской устной словесности). Сеул, 1982.

Сон Гиёль. Хангук сорхва-ый ёнгу (Исследование прозаических форм корейского фольклора). Сеул, 1988.

Сон Гиёль, Чхве Инхак. Хангук, Ильбон-ый сорхва ёнгу (Исследование прозаических форм фольклора Кореи и Японии). Сеул, 1987.

Сон Джинтхэ. Хангук минжок сорхва-ый ёнгу (Изучение празаических форм корейского фольклора). Сеул, 1979.

Ури маль кхын саджон (Большой словарь корейского языка). Т. 1–4. Сеул, 1992.

«Хангугин», 1986, № 6. Тхыкчип — Хангуг-ый синхва (Корейцы, 1986, № 6. Спец. вып. «Мифы Кореи»).

Хангуг-ый пхунсок (Корейские обычаи). Т. 1. Сеул, 1979.

Хангук минжок мунхва тэбэкква саджон (Большая энциклопедия корейской национальной культуры). Т. 1–27. Соннам, 1991–1994.

Хангук минсок тэгван (Общий обзор корейской народной культуры). Т. 1–6. Сеул, 1982.

Хангук минсокхак кэсоль (Очерки по этнографии Кореи). Сеул, 1977.

Хангук мунхваса тэге (История корейской культуры. Большая серия). Т. 1–12. Сеул, 1979.

Хангук мунхва санджин саджон (Словарь символов корейской культуры). Т. 1–2. Сеул, 1996.

Хангукхак тэбэкква саджон (Энциклопедия кореeведения). Т. 1–3. Сеул, 1972.

Хан Нёнъок. Ури нара кодэ сорхва (Древние прозаические формы корейского фольклора). Пхеньян, 1958.

Хан Нёнъок. Чосон кодэ сорхва ёнгу. Ёкса сорхва-ва сетхэ сор- хва-рыль чунсим-ыро (Исследование древних прозаических форм корейского фольклора на примере исторических и бытийных преданий). — В сб.: Хагви нонмун чип. Сахве квахак пхён (Сборник диссертационных работ. Общественные науки). Сб. 3. Пхеньян, 1958.

Хван Нуси. Хангугин-ый кут-ква мудан (Шаманский ритуал и шаманизм у корейцев). Сеул. 1988.

Хван Пхэган. Ильбон синхва ёнгу (Исследования по японской мифологии). Сеул, 1996.

Хван Пхэган. Силла пульгё сорхва ёнгу (Исследование буддийских преданий периода Силла). Сеул, 1976.

Хван Пхэган. Хангуг-ый синхва (Мифы Кореи). Сеул, 1988.

Хён Ёнджун. Мусок синхва-ва мунхон синхва (Шаманские и письменные мифы). Сеул, 1992.

Хён Ёнджун. Чеджудо мусок чарё саджон (Свод материалов по шаманизму о. Чеджудо). Сеул, 1980.

Хон Гимун. Чосон синхва ёнгу (Исследование корейских мифов). Пхеньян, 1964.

Чан Бёнгиль. Хангук кою синан ёнгу (Исследование исконно корейских верований). Сеул, 1970.

Чан Джугын. Хангуг-ый синхва (Мифы Кореи). Сеул, 1961.

Чан Джугын. Хангуг-ый хянтхо синан (Местные народные верования Кореи). Сеул, 1984.

Чан Джугын. Хангук синхва-ый минсокхакчок ёнгу (Этнологическое исследование корейских мифов). Сеул, 1995.

Чан Доксун. Сорхва мунхак кэсоль (Введение в корейскую фольклорную прозу). Сеул, 1974.

Чан Доксун. Хангук коджон мунхаг-ый ихэ (Современное понимание корейской классической литературы). Сеул, 1974.

Чан Доксун и др. Куби мунхак кэсоль… (Введение в корейский фольклор…). Сеул, 1973.

Чон Гютхэ. Хангук синхва-ва вончхо ыйсик (Мифы и первобытное сознание корейцев), Сеул, 1985.

Чосон куджон мунхак (Корейский фольклор). Т. 1. Пхеньян, 1982.

Чосонмаль саджон (Словарь корейского языка). Т. 1–6. Пхеньян, 1960–1962.

Чо Сонъиль. Чосон минджог-ый тачхэроун минсок сеге (Многообразный мир обычаев корейской нации). Пекин, 1986.

Чо Хынъюн. Хангук му-ый сеге (Мир корейского шаманизма). Сеул, 1997.

Чо Хынъюн. Хангук му-ый ёкса-ва хёнсан (История и современное состояние корейского шаманизма). Сеул, 1997.

Чха Оксын. Хангугин-ый чонгё кёнхом. Мугё (Религиозный опыт корейцев. Шаманизм). Сеул, 1997.

Чхве Гилъсон. Хангуг-ый чосан сунбэ (Культ предков в Корее). Сеул, 1986.

Чхве Инхак. Хангук минсокхак ёнгу (Исследования по корейской этнографии). Сеул, 1989.

Ю Донсик. Хангук мугё-ый ёкса-ва куджо (История и структура корейского шаманизма). Сеул, 1978.

Юань Кэ. Чжунго шэньхуа чжуаньшо цыдянь (Словарь китайских мифов и преданий). Шанхай, 1985.

Юн Гванбон, Ли Ганнёль. Кут-ква мудан (Шаманский обряд и шаманки). Сеул, 1987 и др.

КОРЕЙСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖАНР ПХЭСОЛЬ И ТРАДИЦИОННОЕ НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Корнеева Инна Владимировна, кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой иностранного языка и страноведения

Сахалинский государственный университет

Сегодня литературное наследие Кореи представляет интерес, в том числе и как источник новых и важных сведений, касающихся проблем образования, поскольку по произведениям, созданным в разные века, практически можно проследить историю развития корейского образования — от самых истоков, от основных постулатов народного образования, когда литература по своей стилистике и структуре была близка еще к фольклорной первооснове, до идей просвещения и учености, внедренных в сознание корейцев благодаря конфуцианским идеям и концепциям.

Однако сразу встает вопрос: «Какие именно жанры корейской литературы оказались наиболее «открыты» теме образования, появление которой может рассматриваться как принципиально новая тенденция развития литературы?» Как известно, по мнению ряда ученых, корейская литература условно делилась на несколько ярусов. Самый верхний ярус занимали «высокая» проза и поэзия на *ханмуне,* в жанровом отношении целиком совпадавшие с китайскими. Ниже располагалась проза малых форм на *ханмуне,* получившая название *пхэсоль* (패설). И, наконец, на нижнем ярусе находилась литература на родном языке, которая в свою очередь делилась на три ряда: верхний — поэзия, средний — своя «высокая проза» (дневники и романы) и нижний — простонародная повествовательная литература (корейские повести и новеллы) [4, с. 368]. При этом основными считались форма и стиль произведения.

В свете нашей проблематики особое значение приобретают прозаические жанры, потому что тема образования нашла свое отражение практически только в произведениях корейской прозы. Более того, проведенный анализ показал, что в корейской литературе эпохи Чосон тема образования и учености, хоть и занимала большое место и нашла свое отражение в значительном количестве произведений, на самом деле была прерогативой лишь некоторых жанров, среди которых особое место занимает жанр *пхэсоль*. Этот жанр по тематике был близок бытописательству, что очень важно для понимания того, почему именно он стал «мостом» при создании связки «образование-литература».

Суть в том, что произведения названного жанра как никакие другие были близки к повседневной жизни корейцев и основывались на эпизодах, более или менее отражающих реальную действительность. Таким образом, *пхэсоль* может рассматриваться как своего рода жанр энциклопедического бытового плана. Отражение в нем разных аспектов темы образования, без сомнения, свидетельствует о том, что на бытовом уровне эта проблема относилась к числу наиболее обсуждаемых, а значит, литературная традиция не случайно сделала тему образования и учености не только фоновой, но и зачастую сюжетообразующей.

Жанр *пхэсоль,* следуя хронологии, был одним из первых прозаических жанров в литературном наследии эпохи Чосон (1392–1910). В классификации, предложенной Л. Р. Концевичем, данный жанр по своей форме принадлежал к «высокой» прозе, так как произведения писались на *ханмуне,* но по содержанию он относился к более низкому рангу, так как авторы писали на бытовые темы. Жанр *пхэсоль* существовал еще в эпоху Корё (X–XIV вв.), предшествовавшей эпохе Чосон, возник на рубеже XII–XIII вв., просуществовав вплоть до XVII в.

Широкое распространение произведения жанра *пхэсоль* получили в эпоху Чосон как новый вид литературы, отличный от научных трактатов и конфуцианских текстов. Причиной

тому стал естественный ход событий, связанный с началом правления в XIV в. династии Ли, ознаменовавшем собой совершенно новый этап в истории Корейского государства. Смена династий повлекла за собой определенные перемены в социально-политической и экономической жизни страны, что не могло не отразиться на литературе, в которой исторические сочинения на китайском языке постепенно уступили место истинно литературным произведениям.

В XV в. произведения жанра *пхэсоль* достигли наибольшей популярности. Этот факт был связан с именем известного писателя Сон Хёна (성 현) (1439–1504), который составил сборник «Беседы Ёнчже». Точная дата составления сборника неизвестна, но первое издание именно на корейском языке вышло в свет лишь в 1934 г. [7, с. 1355]. Сборник состоял из двухсот восьми написанных или обработанных Сон Хёном рассказов. По своей структуре и тематике рассказов сборник вполне вписывался в русло корейской традиции устного сказа.

Естественно, что, будучи основанным на традиции фольклорного сказа, жанр *пхэсоль,* вослед фольклорному тексту, стал представлять собой кладезь народной дидактики, сохраняя народные представления о добре и зле, о том, что можно и чего нельзя совершать в жизни. То есть этот литературный жанр перенял сильный образовательно-дидактический компонент, изначально свойственный народной традиции. Именно поэтому можно, безусловно, говорить о том, что жанр *пхэсоль* более чем какой-либо другой жанр корейской литературы оказался под влиянием народной образовательной традиции, в чем его огромная ценность для современной науки.

Правда у «наполненности» жанра *пхэсоль* есть и другая трактовка. Так, известный исследователь этого жанра Д. Д. Елисеев представлял его как род средневековой литературы малых форм, возникший на базе устного народного творчества и классической историографии и представляющий собой совокупность жанров художественных и нехудожественных [1, с. 18].

При всей разности приведенных определений общим моментом для них является то, что основой произведений данного жанра считается устное народное творчество. Именно связь с устным творчеством, несмотря на приверженность историческим традициям, закрепила за произведениями жанра *пхэсоль* представление как о литературе «второго сорта». Считалось, что эта проза не описывает действительные события, не содержит примеров образцового поведения и не учит «гуманности и справедливости». Хотя именно сочетание, казалось бы, несочетаемого, а именно «высокой формы» изложения материала и повседневной, обыденной тематики, давало и дает право рассматривать *пхэсоль* как специфическое литературное явление эпохи Чосон, появившееся на новом витке развития литературы в Корее.

Проведенный анализ литературных произведений, созданных в эпоху Чосон, показал, что в корейской средневековой литературе сложно было найти другой такой жанр, в котором автор чувствовал бы себя столь же свободно в выборе темы и героя. В этой связи А. Ф. Троцевич отмечала, что одной из главных отличительных особенностей литературы *пхэсоль* была абсолютная свобода в выборе темы и предмета описания [3, с. 14].

Благодаря такому подходу не существовало оппозиции «важное-неважное», «серьезное-несерьезное». Люди писали о жизни, пытались показать ее такой, какая она была на самом деле, не преследуя дидактической, нравоучительной цели. Сами авторы произведений в жанре *пхэсоль* часто подчеркивали, что писали свои сочинения без всякой цели, а, например, просто потому что шел дождь, и нечем было заняться от скуки. Именно поэтому собрания *пхэсоль* иногда так и называли — «записки от скуки» [3, с. 14].

Однако, несмотря на то, что произведения жанра *пхэсоль* не вписывались в установленные литературные нормы эпохи Чосон так как не содержали глубоких нравоучений, они оказались чрезвычайно ценным явлением корейской культуры: стремление записывать все, что «видят глаза и слышат уши» позволило сохранить в произведениях этого жанра не толь-

ко бытовые зарисовки, но и серьезные сведения по истории, литературе и этнографии средневековой Кореи.

Среди самых известных авторов, творивших в жанре *пхэсоль,* можно назвать таких как Со Кочжон (서 거정) (1420–1488), Сон Хён (성 현) (1439–1504), О Сукквон (어 숙권) (годы жизни неизвестны, но есть упоминание о том, что с 1525 г. он посвятил себя литературе), Ким Анно (김 안로) (1481–1553) и Чха Чхонно (차 천로) (1556–1615).

Со Кочжон (서 거정) был известным ученым, писателем и государственным деятелем эпохи Чосон в период правления королей Седжона (세종) (годы правл. 1419–1450) и Сонджона (성종) (годы правл. 1457–1494), то есть именно в то время, когда наука и культура Кореи достигли наивысшего расцвета. Круг интересов ученого был очень широк. Его интересовали такие науки, как история, астрономия, география и даже медицина. Особое место в этом списке занимала литература. Именно Со Кочжону принадлежит известное высказывание о том, что «литература — это верхушка дерева, путь вселенной — его корень, словесность — поток, путь вселенной — его источник, и нельзя доискаться до красоты вершины и потока, не добравшись до корня и источника» (Цит. по: [6, с. 377]). Известно, что в 1478 г. по приказу короля Со Кочжон вместе с другими учеными составил литературный сборник, куда вошли 4302 произведения, созданные на протяжении огромного исторического отрезка, начиная с эпохи Силла (VII–IX вв.) и заканчивая началом эпохи Чосон. Ученый создал и несколько собственных произведений в жанре *пхэсоль*.

Вероятно, занятие литературой помогало высокопоставленному чиновнику государственной службы забыть на время о своих обязанностях и наблюдать реальную жизнь. Несмотря на то, что произведения Со Кочжона — это лишь короткие рассказы, например, такие как рассказ со странным названиием «Забеременела от монахини», а также другие — «Три недостатка», «Попался на хитрость» [3, с. 107–111], каждое из них так или иначе было связано с темой образования и соблюдением конфуцианских канонов.

Другой известный писатель О Сукквон (어 숙권), также творивший в жанре *пхэсоль*, жил в начале правления новой династии Ли (начало XVI в.). Он был учеником известного ученого Чхве Сэджина (최 세진) (1473–1542) и сам занимался преподаванием. О Сукквон был высокоэрудированным человеком и обладал особым талантом к литературе. Хорошее знание китайского языка позволило ему в 1525 г. занять должность чиновника-канцеляриста. Одной из его заслуг считается составленный им в период правления короля Мёнджона (명종) (1546–1567) сборник коротких рассказов в жанре *пхэсоль,* где наряду с обыденными проблемами затрагивались и философские темы об отношении к жизни.

Известным литератором эпохи Чосон считается также гражданский чиновник Ким Анно (김 안로) (1481–1537). Успешно сдав экзамен на получение государственной должности по гражданскому разряду, он продолжил изучение и чтение книг и, наконец, получил должность чиновника пятого разряда в Совете при короле. Он, как и многие государственные деятели, писал рассказы в жанре *пхэсоль*, отражая в них то, о чем думали корейцы. Так, например, в произведении «Студент Чхэ и незнакомка» автор описал историю студента по фамилии Чхэ. Само присутствие в названии произведения слова «студент» уже настраивало читателя на определенный тематический лад.

Особого внимания при изучении жанра пхэсоль (패설) заслуживают также произведения Сон Хёна (성 현) (1439–1504). К сожалению, практически не сохранилось сведений о его жизни, но благодаря литературным произведениям эпохи Чосон, которые зафиксировали то, с каким уважением относились корейцы к заслугам этого выдающегося деятеля, мы узнаем, что само незнание его имени ставилось уже тогда в укор неучам, а незнание его творений считалось признаком абсолютной безграмотности и невежества.

Так, в новелле неизвестного автора (XVII в.) можно прочитать о том, что некий ученый муж, повстречав на дороге молодых людей, которые пытались сжечь книгу Сон Хёна, не мог пройти мимо, не указав им на то, что данный поступок нельзя не расценивать как дурной. Это

было прямым доказательством того, что они ничего не знали об учености и сами являлись безграмотными и необразованными людьми: «Да ведь это же сочинение Сон Хёна! — возмутился Хахён. — Как вы посмели над ним надругаться?!» «А кто такой Сон Хён? — спросили хулиганы» [2, с. 36].

Сон Хён был автором огромного числа произведений, большая часть из которых, так или иначе, имела отношение к теме образования. Некоторые из них сохранили сведения об учебных заведениях, как, например, произведение «Тиран». Есть и другой рассказ — «Ее ответ», в котором раскрывается негативное отношение к образованию. В свете нашей проблематики этот факт представляется весьма интересным, так как указывает на фиксацию литературными произведениями различного отношения к образованию в корейском обществе. На страницах новелл Сон Хёна часто встречаются студенты и ученые в качестве главных героев, а иногда и второстепенных. Но само присутствие ученого сословия на страницах литературных произведений этого автора еще раз подтверждает тот факт, что образование занимало очень важное место в жизни корейцев.

Сон Хён изображал студентов во многих своих произведениях. Герои-студенты или ученые появлялись подчас в подчеркнуто бытовой ситуации. Они не всегда являлись главными героями, но их частое упоминание говорило о том, что в обществе уже набирал силу новый социальный слой. Так, в произведении «Провели слепца» встречается образ студента, который соблазнил замужнюю женщину, в другом рассказе — «Со Тальсон и дочь Хона» повествуется о конфуцианце, посаженном за решетку за провинность по отношению к женщине. Еще один рассказ знакомит с неким конфуцианцем по имени Пак, который «проживал по соседству» [3, с. 175].

Несмотря на то, что в большинстве своем это были лишь эпизодичные упоминания, столь частое появление в литературных произведениях образов студентов и ученых свидетельствовало о том, что эти люди занимали заметную нишу в социальной иерархии корейского общества. Можно сказать, что произведения *пхэсоль* были важным источником сведений о жизни государства и простых людей, запятая, часто содержали народную мудрость и народные представления о «правильности» жизни, чтобы передать грядущим поколениям свои накопленные за века знания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Елисеев Д. Д. Корейская средневековая литература пхэсоль. М., 1968. — 136 с.

2. Записки о добрых деяниях и благородных сердцах. Средневековая корейская проза. Л., 1985. — 464 с.

3. История цветов: корейская классическая проза. Пер. с кор. А. Ф. Троцевич. Л., 1990. — 653 с.

4. Концевич Л. Р. Кореeведение. Избранные работы. М., 2001. — 637 с.

5. Троцевич А. Ф. История корейской традиционной литературы (до XX в.). СПб, 2004. — 320 с.

6. Троцевич А. Ф. Корейский средневековый роман. М., 1986. — 198 с.

7. Чунъанпэкквасаджон (Энциклопедический словарь). Сеул, 1999. — 2785 с.

ЧАСТНЫЙ КАПИТАЛ В ПРИБРЕЖНОМ РЫБОЛОВСТВЕ КНДР

Ланьков Андрей Николаевич, кандидат исторических наук, профессор

Университет Кукмин (Сеул)

This study was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the South Korean Government (NRF-2013S1A3A2042790)

Структура экономики КНДР претерпела кардинальные изменения на протяжении двух с лишним десятилетий. С одной стороны, фактически прекратила функционировать государственная плановая экономика советского образца, а с другой — в стране возник и достиг внушительных размеров частный, рыночно-капиталистический сектор. По разным оценкам, на долю частного сектора сейчас приходится от 25 до 50% всего северокорейского ВНП [2].

Данная статья посвящена ситуации в прибрежном рыболовстве — одной из тех отраслей северокорейской экономики, в которой приватизация началась очень рано, ещё в конце 1980-х гг., и к настоящему времени зашла особенно далеко: практически всё прибрежное рыболовство находится сейчас в частных руках. В основе статьи лежат беседы с девятью северокорейцами, которые ранее работали в этом секторе экономики. Исследовательские интервью проводились в январе-августе 2017 г.

КНДР: стихийная приватизация и её проблемы

Северная Корея 2010-х годов, то есть эпохи Ким Чен Ына, всё больше напоминает Китай времён первых реформ Дэн Сяопина: в стране начались рыночные преобразования, которые уже привели к улучшению ситуации и заметному повышению уровня жизни населения (хотя в целом этот уровень остаётся очень низким). Однако, при всём явном сходстве с Китаем, у КНДР есть ряд особенностей, которые отличают северокорейскую ситуацию от китайской.

В отличие от Китая, рост рыночных отношений начался в Северной Корее в целом спонтанно, в условиях стихийной дезинтеграции командной экономики советского образца, а не в результате сознательных стратегических решений властей. Рыночные отношения стали важнейшей частью северокорейской социально-экономической реальности ещё в 1990-е гг., но на протяжении долгого времени Ким Чен Ир и его окружение не могли решить, как властям следует относиться к стихийному росту рынков. С приходом к власти в 2011 г. сына Ким Чен Ира ситуация прояснилась: Ким Чен Ын в целом позитивно относится к росту рыночной экономики, а отчасти — даже прямо поощряет этот рост. Однако, в отличие от Китая, по ряду идеологических и политических причин руководство КНДР не может открыто признать, что экономика страны быстро превращается в рыночную. Результатом стало возникновение целого ряда гибридных форм, которые призваны придать нужную и «идеологически приемлемую» форму реально существующим капиталистическим и рыночным отношениям.

Разные сектора экономики подверглись приватизации в очень разной степени. Особенно активен частный сектор в сфере транспортных услуг, сфере общественного питания и в сфере обслуживания, а в последнее время также заметно выросла и роль частного капитала в жилищном строительстве. Одним из тех секторов, в которых развитие частного сектора началось рано и зашло особенно далеко, является рыбная промышленность. В этой области частный сектор стал играть заметную роль ещё в конце 1980-х годов, то есть в последние годы правления Ким Ир Сена. К настоящему времени явочная приватизация северокорейской рыбной индустрии фактически завершилась.

Рыба и иные продукты моря (моллюски, водоросли и т. д.) всегда играли большую роль в питании корейцев и служили важным источником животного белка в стране, в которой развитие животноводства было затруднено аграрным перенаселением и нехваткой пастбищ. С конца XIX века морепродукты стали также и важным экспортным товаром (поставлялись они в основном в Японию). Не удивительно, что с первых лет истории КНДР северокорейское руководство уделяло проблемам рыбной промышленности огромное внимание. Выбранная в КНДР в 1960-е годы модель во многом копировала — конечно, в меру ограниченных северокорейских возможностей — ту модель, которая существовала тогда в Советском Союзе. Она предусматривала развитие, в первую очередь, индустриального рыболовства. Подразумевалось, что большая часть рыбы будет вылавливаться в открытом море, на расстоянии от северокорейских берегов, а лов будут вести большие, водоизмещением в 5–10 тысяч тон, рыболовные суда, наиболее крупные из которых также будут проводить переработку улова непосредственно в море.

Одновременно с этим с конца 1960-х годов Ким Ир Сен стал подчеркивать необходимость параллельного развития и малого прибрежного рыболовного промысла, который мыслился тогда как сугубо вспомогательный. В рамках пресловутой «политики опоры на собственные силы» подразумевалось, что крупные северокорейские предприятия и государственные организации могут создавать собственные рыболовные подразделения, а добытые таким образом морепродукты будут в основном использоваться для обеспечения животными белками рабочих и служащих данных предприятий. Более того, примерно с того же времени вспомогательные подразделения, занятые хозяйственной деятельностью (в том числе и рыбным промыслом), стали появляться в составе армейских частей. Тогда предполагалось, что «рыбаки в погонах» будут обеспечивать военнослужащих соответствующих частей и соединений морепродуктами, то есть, в условиях КНДР, главным источником животного белка.

К концу 1980-х годов ситуация существенным образом изменилась. В условиях, когда экономика Северной Кореи вступила в полосу стагнации (за которой последовал острый кризис 1990-х годов), а в непосредственной близости от страны стал быстро расти чрезвычайно привлекательный китайский рынок морепродуктов, многие из жителей прибрежных районов стали заниматься коммерческой рыбной ловлей. Рыбный промысел при правильной постановке и некотором везении был исключительно выгодным. Как выразился по этому поводу F-9: «Если у тебя есть плавсредство, пусть даже и лодка с вёслами, и ты можешь ходить на ней в море, ты всегда сможешь добыть дары моря, которые в мгновение превратятся в деньги!». F-6 вспоминает, как ей, только что приехавшей в приморский посёлок, новые соседи объяснили: «Там, в море — трепанг, мы его ловим, но не едим. Деньги не едят, а трепанг — это хорошие деньги!»

Самые ранние из известных автору случаев появления в прибрежных водах частных рыболовных судов относятся к 1987–89 гг. Учитывая существовавший тогда в КНДР уровень административно-полицейского контроля над населением, можно предположить, что те времена создание первых де-факто частных предприятий было бы невозможно, если бы власти не приняли решение смотреть на их деятельность сквозь пальцы.

В начале 1990-х годов, после развала социалистического содружества, КНДР потеряла доступ к советским субсидиям, результатом чего стал жесточайший экономический кризис. Кризис этот нанес смертельный удар по индустриальному рыболовству, о котором в свое время так много говорил Ким Ир Сен. Построенные или купленные за границей в 1960–90 гг. крупнотоннажные рыболовные корабли и рыбоконсервные плавучие базы в своём большинстве оказались экономически неэффективными и были фактически выведены из эксплуатации. Вслед за этим перестали функционировать и крупные рыболовные предприятия — как чисто государственные, так и формально «кооперативные», и к середине 1990-х годов государственный сектор в рыбной промышленности фактически прекратил своё существование. В новой ситуации решающую роль в рыбной промышленности стал играть частный сектор, на возникновение и рост которого официальные власти с самого начала смотрели сквозь пальцы.

К концу 1990-х годов именно прибрежное рыболовство, оказавшееся в частных руках, стало основой новой северокорейской рыбной промышленности.

Формальный статус

Одной из серьёзнейших проблем, с которыми сталкивается северокорейская частная рыболовная промышленность (равно как и новый частный бизнес в целом) — это отсутствие легального статуса как у фирм и их владельцев, так и у занятых на этих фирмах рабочих. Как уже говорилось выше, северокорейское руководство в последние годы позитивно относится к рыночной экономике, однако оно пока ещё не готово открыто признать тот факт, что такая экономика в Северной Корее существует. В результате все средние и крупные частные фирмы, существующие сейчас в КНДР, должны работать под формальным государственным прикрытием. Иначе говоря, производственное оборудование и помещения таких фирм должны быть формально зарегистрированы в качестве собственности государственных предприятий, у которых они и находятся на балансе [3].

В случае с рыбным промыслом дополнительную роль играет необходимость получать специальное разрешение для выхода в море. Это разрешение не может быть выдано частному лицу, а без такого разрешения нахождение судна в море является незаконным и может привести к серьёзным неприятностям.

В случае с рыбной промышленностью частные предприниматели обычно используют две лазейки, которые позволяют им получать государственную регистрацию без особых проблем.

Во-первых, как уже говорилось выше, с 1960-х гг. в Северной Корее считалась не просто нормальной, но и достойной всяческого поощрения ситуация, когда расположенное в прибрежной зоне предприятие, создавало у себя вспомогательное рыболовное подразделение. Это считалось частью «вспомогательной экономической деятельности» (*nyon*), и воспринималось как проявление «революционного духа опоры на собственные силы» [4].

Относилось это и к воинским частям. В силу этого в КНДР уже давно не вызывает удивления существование рыболовного судна, формально приписанного, скажем, к цементному заводу или к местному армейскому корпусу. Частные предприниматели с момента своего появления стали активно пользоваться этим обстоятельством и регистрировать свои суда в отделах, занимающихся «вспомогательной экономической деятельностью» на том или ином государственном предприятии или в воинской части.

Другой формой, которая позволяет регистрировать частные предприятия, являются внешнеторговые фирмы. Еще в конце 1970-х годов в КНДР был фактически отменён типичный для социалистических стран принцип монополии внешней торговли. Тогда (опять-таки, в соответствии с принципом «опоры на собственные силы») крупные северокорейские промышленные предприятия, партийно-государственные учреждения и даже воинские части получили право создавать свои собственные внешнеторговые фирмы, которые имели возможность без особых ограничений заниматься внешнеторговой деятельностью. Подразумевалось, что внешнеторговые фирмы будут зарабатывать валюту, необходимую для обеспечения нормальной деятельности тех предприятий и организаций, при которых они были созданы. В конце 1990-х гг. количество внешнеторговых фирм было резко увеличено и сейчас их в КНДР существует порядка 300–400. Собственные внешнеторговые фирмы имеют не только те предприятия, которые производят теоретически пригодную к экспорту продукцию, но и такие предприятия или учреждения, которые, на первый взгляд, бесконечно далеки от любой хозяйственной деятельности (например, Главное Политуправление КНА, или Разведуправление Генштаба КНА) [6].

Внешнеторговые фирмы пользуются очень высокой степенью автономии. По сложившейся за многие десятилетия традиции, контролирующие органы, в общем, без особой нужды не вмешиваются в то, каким именно образом фирма зарабатывает деньги — постольку, конечно, поскольку соответствующие валютные платы и в бюджет организации покровителя,

и в государственный бюджет делаются регулярно и в полном объеме. Поэтому внешнеторговые фирмы стали теми институтами, в рамках которых весьма комфортабельно могли существовать и расти частные предприниматели.

До начала 1990-х гг. в своём большинстве внешнеторговые фирмы работали, условно говоря, по советской модели, то есть вели внешнеторговую деятельность, используя государственные фонды (или систему государственных закупок) и кадры чиновников, специализирующихся на внешней торговле. Однако на рубеже 1980-х и 1990-х гг. модель их работы претерпела радикальные изменения: на место чиновников на зарплате пришли независимые операторы, которые, формально числясь государственными служащими, ведут полу-самостоятельную экономическую деятельность. В результате внешнеторговые фирмы, включая и те, что были основаны ещё в семидесятые, превратились в типичные для пост-кимирсеновской Северной Корее гибридные, частно-государственные предприятия.

В большинстве случаев, предприятие или учреждение, зарегистрировавшее внешнеторговую фирму, не имеет ни денег, ни опыта, необходимого для ведения эффективной внешнеэкономической деятельности. Поэтому руководство такой фирмы обычно находит частных лиц, которые обладают достаточным капиталом и экспертизой, и готовы работать под формальным государственным прикрытием. Такие лица становятся операторами, которые на свои деньги покупают или арендуют суда, нанимают экипажи, организуют добычу и сбыт продукции. В целом рыболовные подразделения, созданные на базе (или, скорее, под крышей) внешнеторговых фирм, отличаются бóльшими размерами, чем подразделения, созданные на базе «отделов вспомогательной деятельности» обычных государственных предприятий. С другой стороны, «порог входа» у таких фирм существенно выше — для того, чтобы стать частным оператором внешнеторговой фирмы, необходимо либо иметь основательный, по северокорейским меркам, капитал, либо обладать неплохими связями.

Ситуация с F-9 представляется достаточно типичной. В 1995 г. F-9, в прошлом — морской офицер, уволился из ВМФ, во время службы в котором он иногда сотрудничал с коммерческими подразделениями флота. После этого F-9 вышел на руководство ряда местных государственных предприятий, которые имели в своём распоряжении рыболовные суда, но не могли использовать их из-за нехватки топлива. F-9 договорился с администрацией предприятий об аренде судов, и меньше чем за неделю в его распоряжении оказалось четыре малых рыбацких судна. Затем F-9 обратился к местному богачу, которого он знал уже много лет, и взял у него — под залог собственного дома — в долг 100 000 вон, пообещав через два месяца вернуть 200 000 вон. На эти деньги F-9 приобрёл дизельное топливо, инвентарь и продовольствие на два месяца промысла. После этого F-9 использовал свое главное преимущество — связи в ВМФ, благодаря которым он получил доступ к участкам акватории, закрытым для гражданской деятельности. Средний улов крабов в этих районах, недоступных для обычного лова, был в 2–3 раза выше, чем на других участках. За два месяца интенсивного лова F-9 смог погасить все долги и получить чистый доход в 20 000 долларов. Эта сумма, весьма впечатляющая по стандартам Северной Кореи в 1995 году, помогла F-9 запустить более крупный постоянный бизнес: он вскоре стал оператором внешнеторговой фирмы, имея под своим контролем три рыболовных судна (все они были построены F-9 на его собственные деньги).

Вне зависимости от того, зарегистрировано ли судно формально в качестве собственности «вспомогательного подразделения» крупного завода, или же в качестве собственности внешнеторговой фирмы, общие принципы сотрудничества государственной бюрократии и частного капитала остаются неизменными.

Владелец на свои деньги покупает или заказывает судно, нанимает экипаж, организует рыбную ловлю и занимается реализацией улова. Его отношение с предприятием, на имя которого зарегистрировано судно, сводится к регулярной — обычно, ежемесячной — выплате определённой, заранее оговоренной, денежной суммы. Необходимо понимать, что речь при этом идёт не о взятках или поборах: деньги, переданные частным предпринимателем, по-

ступают в бюджет того предприятия, которое обеспечивает его юридическое прикрытие, законным образом, с надлежащим оформлением.

При этом руководители предприятия или внешнеторговой фирмы, согласившиеся предоставить регистрацию частному рыбопромышленнику, сталкиваются с серьёзной проблемой: они не могут с приемлемой достоверностью определить уровень реальных доходов своего подопечного предпринимателя. Поскольку практически все расчёты в частной экономике КНДР проводятся наличностью (обычно — в юанях или долларах) и поскольку сколь-либо достоверная бухгалтерская отчетность отсутствует в принципе, менеджерам предприятия-покровителя можно только примерно догадываться о том, какие деньги зарабатывает находящийся под их крышей частный предприниматель. Для того, чтобы подобная ситуация не создавала почву для конфликтов, в подавляющем большинстве случаев предприниматель и предприятие-покровитель договариваются о фиксированных (в валюте) платежах. В рыбной промышленности сумма этого фиксированного платежа примерно соответствует 20–40% от той суммы, которую, как ожидается, будет зарабатывать предприниматель. В том случае, если предприниматель работает особо эффективно, то в его распоряжении остаются существенно бОльшие деньги, а если, наоборот, дела у него идут не очень хорошо, он может получать существенно меньшую прибыль и даже вовсе разориться. Однако главный принцип остается неизменным: выплаты фиксированы в валюте и их размер не меняется без веских причин.

Наши информанты и их работодатели использовали для регистрации самые разные организации, в том числе и довольно экзотические. В частности, информант F-1, сын владельца небольшого судна, занимавшегося сбором трепанга в Западном (Жёлтом) море, вместе со своим отцом работал под прикрытием так называемого «отдела связи» ЦК ТПК, то есть организации, занимающейся разведывательными и иными специальными операциями в Южной Корее. Подобная регистрация стоит дорого: около 2003–04 г. она обходилась примерно в 130 американских долларов в месяц, то есть полтора раза дороже, чем регистрация при штабе располагавшегося в том же районе армейского корпуса, и в два раза дороже, чем регистрация под эгидой местных органов власти. Тем не менее, сам владелец бизнеса считал, что подобная регистрация имеет смысл, ибо представление бумаг, подписанных «отделом связи» ЦК КПК, снимало многие вопросы, и надёжно защищало бизнес от давления и поборов со стороны местных административных и правоохранительных органов.

Информант F-4 вёл свои операции под прикрытием местного строительного управления, в котором он, до того как занялся бизнесом, проработал много лет. На вопрос о том, почему он в качестве учреждения-покровителя выбрал именно эту, не слишком могущественную, организацию, F-4 ответил, что ему было удобнее иметь дело с людьми, которых он хорошо знал и которым он доверял — а также добавил, что ему казалось «по-человечески правильным» помогать организации, которой он отдал много лет. F-4 подчеркнул, что выплачиваемые им деньги не разворовывались руководством управления, а направлялись на решение текущих хозяйственных задач этой организации.

Несколько курьёзным случаем была ситуация у информанта F-5. Сама F-5 была членом семьи офицера ВМФ, который служил в части, занимающейся патрулированием прибрежных вод на предмет недопущения китайского браконьерства. На практике на борт уходящего в очередное патрулирование сторожевика поднимались несколько женщин из числа членов семей офицеров базы. Во время патрулирования корабль периодически уходил в благоприятные для рыбной ловли районы, где эти женщины, которым помогали и члены экипажа, занимались ловлей рыбы и сбором морепродуктов. Часть пойманной рыбы сдавалась в часть, где использовалась для питания личного состава, а наиболее ценные виды морепродуктов непосредственно в море продавались китайским рыбакам за валюту. В целом, сторожевик проводил около трети всего времени, решая задачи охраны границы, в то время как в остальное время его главной задачей была рыбная ловля. Не ясно, до какой степени эта практика поощрялась высшим командованием, но на уровне командования базы она не вызывала никаких

проблем и была отчасти формализована: перед тем, как жёны и дочери офицеров отправлялись на сторожевике в море на рыбную ловлю, их размещение на корабле формально согласовывалось с командованием части и органами контрразведки.

Аналогичной была ситуация у информанта F-9, который до того, как стал предпринимателем, был строевым офицером ВМФ. В начале 1990-х голов его часть, в составе которой имелись легководолазные подразделения, регулярно мобилизовалась на сбор крабов и иных морепродуктов. Собранные таким образом дары моря продавались японским посредникам. Операции эти проводились под эгидой известной внешнеторговой фирмы «Пирабон», учредителем которой является Разведуправление Генштаба КНА. Прямая мобилизация военных моряков прекратилась в конце 1990-х, однако наш информант за время участия в таких мобилизациях сумел для себя организовать неплохие «откаты», а также обзавестись полезными связями, которые после демобилизации позволили ему основать собственное дело.

Суда для прибрежного рыболовства

Большинство кораблей, занимающиеся прибрежным рыболовным промыслом, отмечаются небольшими размерами. По сложившейся в Северной Корее традиции рыболовные суда квалифицируются не в соответствии с размером корпуса и водоизмещением, а в соответствии с мощностью двигателя. Для частного рыболовного сектора характерно использование кораблей водоизмещением от 8 до 28 л. с. Мощность двигателя коррелирует и с физическими размерами корпуса: корабль с двигателем в 28 л. с. имеет длину 15–17 метров, а корабль с двигателем 8 л. с. обычно имеет корпус длиной 6–7 метров (F-1, F-2, F-3, F-4, F-8).

Большинство судов, используемых в прибрежном промысле, имеет деревянные корпуса. Строятся они индивидуальными мастерами-плотниками по заказу владельца и служат всего лишь 5–7 лет. Для постройки корабля не требуется верфь — работы идут в полукустарных условиях, а заказчик оплачивает работу наличными. Кораблей с металлическими корпусами в эксплуатации находится существенно меньше — в первую очередь потому, что металлический корпус стоит дороже деревянного (разрыв в цене при одинаковых размерах судна — примерно двух- или трёхкратный). Корабли с металлическими корпусами также строятся по индивидуальному заказу, но работа идёт на верфях, причём в последние годы, в условиях выздоровления северокорейской экономики и активизации частного сектора, частные заказы стали играть заметную роль в работе судостроительных предприятиях страны (F-1, F-2, F-3, F-4, F-8).

В целом оборудование судов прибрежного лова весьма примитивно. Из навигационного оборудования там присутствует только компас. Наличие GPS является незаконным и чревато неприятностями, хотя в последние годы некоторые рыбаки стали игнорировать этот запрет. На корабле также есть радиоприёмник со свободной настройкой, который используется для получения прогнозов погоды, в первую очередь — передаваемых южнокорейскими станциями. Наличие такого приёмника является незаконным (такие приёмники, способные принимать передачи иностранных радиостанций, в КНДР формально запрещены), но на практике игнорируется контролирующими инстанциями, которые отлично понимают, насколько важен для экипажа доступ к качественным прогнозам погоды. Двигатели обычно сделаны в Китае, хотя двигатели мощностью в 28 л. с. зачастую — северокорейского производства, первоначально предназначенные для тракторов. Как признаёт большинство информантов, в последние годы и качество, и экономичность, и надёжность импортных двигателей существенно возросли. В Китае же закупается и бОльшая часть необходимого оборудования, включая, в частности, и водолазное снаряжение, необходимое для сбора трепанга и моллюсков. Сети производятся из китайских материалов, но на месте, в небольших частных мастерских, где и приобретаются рыбаками (F-1, F-2, F-3, F-4, F-7, F-8).

Численность экипажа рыболовного судна зависит как от его размера, так и от типа добычи. На судах, занимающихся ловлей лосося масу, минтая, осьминогов и кальмаров, экипаж

может достигать 10–15 человек, но стандартная численность составляет 3–5 человек, включая капитана, который обычно, но не всегда, является и владельцем судна.

Экипаж судна, специализирующегося на добыче трепанга или моллюсков, обычно состоит из трёх человек: капитана (*сончжанъ*), который в большинстве случаев является также и владельцем судна, водолаза (*чамсуконъ*) и оператора водолазного оборудования (*сэнъмёнъсу*). В некоторых случаях с одного судна могут работать два водолаза (по ряду технических причин это количество водолазов считается максимальным), причем у каждого обычно есть свой оператор. Аквалангии практически не применяются, и водолазы работают, используя водолазные костюмы и компрессоры, подающие воздух на глубину. Обычная глубина, на которой идёт сбор трепанга, составляет 10–15 метров, но в некоторых случаях водолазы могут работать и на глубине 20 метров (F-1, F-7).

Суда, предназначенные для прибрежного лова, отличаются низкой мореходностью и в большинстве случаев ведут промысел, уходя в море от берега на расстояние не более 40–50 км (на этом расстоянии в хорошую погоду ещё видны прибрежные горы). Обычно судно уходит на промысел на раннем рассвете, а возвращается около 17 часов, незадолго до темноты, проведя таким образом в море менее суток. В последнее время, впрочем, улучшение технического оборудования, равно как и истощение морских ресурсов в непосредственной близости от берегов, привели к тому, что в некоторых случаях рейс может длиться до двух суток — но это уже считается пределом, в том числе и потому, что на малых судах не предусмотрено никаких условий для отдыха экипажа, да и мореходность этих кораблей оставляет желать лучшего (F-2, F-3, F-4, F-8). Именно то обстоятельство, что в последние годы корабли уходят дальше в море, привело к тому, что на японских берегах после 2010 г. всё чаще стали появляться «корабли-призраки», выброшенные на берег северокорейские рыболовные суда с останками членов экипажа, которые в силу отказа двигателя, погоды или навигационных ошибок не смогли вовремя вернуться на базу и погибли в море. В одном только 2015 г. на берегах Японии было обнаружено 12 таких «кораблей-призраков» [1].

Лов идёт на протяжении всего года, за исключением января и февраля, когда частые и сильные шторма делают работу в море затруднительной. Обычно судно ходит в море через день, хотя при благоприятных условиях возможны и ежедневные рейсы.

Экипаж и условия его работы

Экипаж рыболовного корабля состоит из капитана и нескольких членов команды, основная работа которых заключается в работе с рыболовными снастями (на кораблях, занимающихся ловлей трепанга и моллюсков, имеется и водолаз). Северокорейские рыбаки на частных судах работают не за зарплату, а за долю добычи. Конкретные размеры доли рыбака зависят от типа промысла, в котором он участвует, причём в разных районах существуют разные традиции, касающиеся раздела добычи. Тем не менее, общие тенденции, кажется, прослеживаются хорошо.

В районе Тончхона (Сев.Хамгён), например, стандартной считается ситуация, когда на корабле с экипажем в 3–6 человек добыча делится между капитаном и рыбаками непосредственно после возвращения из рейса, после продажи улова ожидающим на пирсе оптовикам. На долю рыбаков приходится от 20 до 40% выручки, которая делится между рядовыми рыбаками поровну (тот член экипажа, который отвечает за эксплуатацию двигателя, получает небольшую дополнительную премию), то есть на рядового члена команда приходится 5–10% выручки (F-2). В районе Чхончжина считается, что справедливой платой для рядового рыбака является 5% общего улова (F-3). Подразумевается, что рыбаки будут за свои деньги приобретать не только спецодежду, но и рыболовные снасти.

Работа рыбака прибрежного промысла (*ссакс-пари*) не требует особой квалификации и доступна любому мужчине, находящемуся в неплохой физической форме. В некоторых случаях работа в море является дополнительным заработком — например, информант F-3, в обычное время являвшийся крестьянином, или, точнее, работником сельскохозяйственного кооператива, нани-

мался на сезон на рыболовные суда. Трудился он там во время путины, когда на судах не хватало рабочих рук, а потом — возвращался к работе в свой кооператив. F-2, вернувшись на родину после срочной службы в армии, стал работать в частном рыбном промысле на постоянной основе, и проработал там пять лет. Хотя теоретически капитан всегда может найти нового члена команды около пирсов, где собираются ищущие работу моряки, в большинстве случаев и капитан, и остальные рыбаки предпочитают работать в привычном коллективе. Например, F-2 за пять лет работы сменил только два судна, а F-3 менял судно только с началом очередного сезона.

Рядовые рыбаки сталкиваются со своим собственным вариантом той проблемы само-легализации, о которой говорилось выше в применении к предпринимателям: любой совершеннолетний гражданин КНДР мужского пола (а также незамужняя гражданка женского пола) должен иметь официальную работу в каком-либо государственном учреждении. Отсутствие такой работы делает крайне затруднительным или вовсе невозможным решение многочисленных формально-административных вопросов, и может быть наказано административным заключением сроком до нескольких месяцев (северокорейский вариант советских законов о «борьбе с тунеядцами»). Для решения этого вопроса, впрочем, также существует отлаженный и хорошо всем известный полуофициальной механизм, так называемые «взносы 3 августа» (*8.3 тон*) (F-1, F-2, F-3,).

Первоначально «взносы 3 августа» были формой платежей в бюджет предприятия, которые делали члены надомных бригад. Однако с течением времени так стала называться сумма, которую совершеннолетний гражданин КНДР вносит в бюджет того предприятия, сотрудником которого он формально числится, за право не появляться на работе, а в некоторых случаях — и пропускать часть политических занятий. Важно подчеркнуть, что речь не идёт о взятке — платежи оформляются совершенно официально, а конкретный размер «взноса 3 августа» оговаривается с администрацией предприятия. Фиксированных размеров платежей нет — в определении размера «взносы 3 августа» администрация опирается на приблизительную оценку платёжеспособности работника. Выплата «взносов 3 августа» позволяет корейцам, формально числясь в государственном секторе, активно работать на частных предприятиях и даже, при необходимости, заниматься собственным бизнесом.

Информант F-2 договорился о выплате «взносов 3 августа» с местным почтовым отделением. Размер ежемесячного взноса составлял в 2005 г. 10 тысяч вон, то есть превышал официальную зарплату примерно в пять раз. За эти деньги F-2 получал возможность оформлять все необходимые официальные бумаги, и не создавать проблем с полицией. Предусматривалось, что он не будет обычно появляться на своей фиктивной работе, но всё-таки раз в месяц будет посещать обязательные собрания взаимной критики и самокритики (в нормальной ситуации — еженедельные) и политзанятия. Информант F-3 не нуждался в фиктивном трудоустройстве, так как имел постоянную работу, которой реально и занимался значительную часть времени, и пользовался «взносом 3 августа» для того, чтобы быть освобождённым от работы в сельхозкооперативе на те несколько месяцев, которые он проводил в море во время путины.

Несколько иначе организована работа водолазов, которые занимаются сбором трепанга и моллюсков. Главным лицом на таких судах является водолаз. Работа водолаза является квалицированной, тяжёлой и потенциально опасной, поэтому на таких судах капитан получает 50% выручки, водолаз — 40% и оператор — 10%, а особо опытный водолаз может получать даже и 50% выручки — то есть больше, чем сам владелец-капитан. Любопытно, что водолазы в своём большинстве люди молодые, в возрасте от 18 до 30 лет, а капитаны, наоборот — люди достаточно приличного возраста, часто — бывшие водолазы (F-1, F-7).

В тех случаях, когда рыболовное оборудование выходит за пределы базового — например, если речь идёт о больших и дорогих сетях, то разделение улова между капитаном и рыбаками проводятся в иных пропорциях. В частности, около 2010 г. на Восточном (Японском) море предусматривалось, что при использовании сетей во время ловли кальмаров, владелец сети получал 70% всего, что выловлено этой сетью, а в распоряжение капитана поступало все-

го лишь 30% (F-3). Однако, при всех различиях неизбежным остаётся принцип субподряда, то есть оплаты труда не фиксированной зарплатой, а долей добычи.

Владельцы судов

Одной из особенностей, которая сделала рыбный промысел столь популярным у северокорейских частных предпринимателей, являются низкие барьеры для вхождения на этот рынок. Полная стоимость постройки судна с деревянным корпусом и двигателем в 12 л. с. около 2005 г. составляла примерно 800–1000 долларов США (F-1). Это, безусловно, сумма, недоступная простому корейцу, но вполне приемлемая для тех, кто ранее занимался мелким бизнесом. На покупку судна своему мужу вполне может накопить рыночная торговка (это, кажется, воспринимается как самая типичная ситуация). Более того, на покупку судна можно даже заработать — правда, только в том случае, если удалось попасть на работу по контракту за границей. Одно из изученных нами судов, например, принадлежало человеку, который в начале 2000-х гг. работал на российском Дальнем Востоке в качестве рабочего-строителя (на этом судне проработал несколько сезонов информант F-3).

Информант F-4 был мелким чиновником, потом, в конце 1990-х занялся бизнесом: вместе с женой и её родственниками он ввозил в Северную Корею линолеум из Китая. Заработанные таким образом деньги позволили ему в 2003 г. приобрести первое судно. F-6 оказалась на побережье Жёлтого моря после того, как в середине 1980-х гг. она вышла замуж за жителя прибрежного посёлка, вольнонаёмного служащего северокорейского ВМФ. Сразу по прибытии на новое место она вместе с мужем занялась сбором трепанга, а в 1987 г. приобрела первое в посёлке частное судно, которое использовалось для ловли трепанга. Отец информанта F-1, в прошлом — офицер, выйдя в отставку, долго не мог приспособиться к гражданской жизни, и фактически существовал на деньги жены, которая вместе со своей роднёй изготовляла дома обувь на продажу. На вырученные таким образом деньги семье удалось купить первое судно, на котором сам он был капитаном, а его сын — водолазом.

При этом можно отметить, что большинство владельцев рыболовных судов не являются выходцами из старой, государственно-социалистической, рыбной промышленности. Более того, владельцы, обычно также являющиеся и капитанами кораблей, зачастую не имеют никакого специального образования. Один их наших информантов даже счёл необходимым специально подчеркнуть, что наличие предыдущего опыта в рыбной ловле и кораблевождении вовсе не является важным условием для того, чтобы стать успешным рыбопромышленником: по его мнению, наличие связей и умение строить отношения с людьми, куда важнее, чем опыт работы или образование (F-8).

При всей прибыльности рыбного бизнеса возможности роста частного капитала в рыболовной промышленности ограничены. Все наши информанты согласны с тем, что максимальное количество рыболовных судов, которыми реалистически могут быть у одного владельца, не превышает трёх-четырёх (F-4, F-1, F-6, F-8). Среди наших информантов больше всего кораблей имел F-9, у которого было три корабля максимальных для прибрежного лова размеров — с мощностью двигателя 28 л. с. Информанты объясняют ограничения на количество судов практическими соображениями, в первую очередь — тем, что контроль над размером улова и выручкой затруднён, если владелец непосредственно не присутствует во время лова и продажи добычи. Если у владельца есть два или три судна, то на них в качестве капитанов работают его ближайшие родственники или особо доверенные люди. Однако при большем количестве судов затруднительно предотвращать систематические хищения со стороны команды. Поэтому считается нормальным, что предприниматель, заработавший заметные деньги на рыбной ловле, потом вкладывается в иные отрасли деятельности (именно это случилось с информантом F-9).

По прибытии в порт корабль выгружает добычу на пирсе, где его обычно ожидают торговцы-оптовики. Многие из капитанов имеют прочные долговременные связи с определенными рыботорговцами — оптовиками, а у многих оптовой торговлей морепродуктами зани-

маются жёны и иные члены семьи женского пола (присутствие женщин на рыболовных судах в море считается крайне нежелательным, и прибрежное рыболовство остаётся сугубо мужским занятием). В тех случаях, если корабли работают под прикрытием какой-то внешнеторговой фирмы, они могут сдавать улов в промышленные холодильники, которые имеются у наиболее успешных внешнеторговых фирм. В отдельных случаях улов может контрабандно перегружаться на китайские корабли непосредственно в море, но в целом такая практика, как представляется по имеющимся материалам, сейчас не очень распространена (в 1990-е гг., судя по всему, такой контрабандной продажей в открытом море занимались много чаще).

Внешнеторговые фирмы реализуют продукцию по несколько иной схеме. Их статус позволяет им получать т. н. «вакх» (этимология этого слова, хорошо известного всем северокорейским предпринимателям и хозяйственным работникам, не ясна, но оно, скорее всего, является заимствованием). «Вакх» представляет собой экспортную лицензию, но, одновременно, и экспортное обязательство. Получившее «вакх» предприятие имеет и право, и обязанность в текущем году отправить на экспорт указанное в документе количество продукции указанного там типа (например, 50 тон крабов). Выдаётся «вакх» решение Госплана, но на практике соответствующее согласование проводится обычно в аппарате ЦК.

Любая легальная экспортная операция может осуществляться северокорейским предприятием или организацией только при наличии «вакх» у экспортёра. Следует, однако, иметь в виду, что получение «вакх» является делом не простым — многие внешнеторговые фирмы, несмотря на свой формальный статус, либо вовсе не имеют «вакх», либо не имеют «вакх» на ту продукцию, которая в данный момент у них есть в распоряжении и готова к экспорту. В результате уже с начала 1990-х годов лицензии «вакх» стали объектом купли-продажи: фирма, не имеющая лицензии «вакх» на готовую к продаже продукцию, договаривается с фирмой, у которой есть «вакх», но нет предусмотренной в этом документе продукции. За использование «вакх» платятся комиссионные, размер которых может варьироваться очень широко: от 2% до 20%, в зависимости от конкретной ситуации. Использование чужого «вакх» является совершенно стандартной практикой, но доступна эта схема только внешнеторговым фирмам. Более мелкие операторы вынуждены продавать улов (сами или через посредников-оптовиков) таким фирмам, либо же китайским предпринимателям (F-4, F-8, F-9, одно из многочисленных описаний системы «вакх» см.: [5, с. 14–20]).

Прибрежное рыболовство в КНДР является сектором экономики, ориентированным почти исключительно на экспорт, и не удивительно, что основные расчёты в этом секторе осуществлялись в иностранной валюте (преимущественно, в китайских юанях) ещё до того, как неудачная денежная реформа 2009 г. подорвала доверие к северокорейской валюте и привела к тому, что вонами в КНДР сейчас пользуются лишь при мелких повседневных расчётах. Большая часть деликатесных морепродуктов (трепанги, крабы, кальмары, равно как и некоторые сорта рыбы) экспортируется в Китай. Раньше, до того, как «дело похищенных» привело к прекращению экономических контактов между Японией и Северной Кореей, часть улова поступала в Японию напрямую. Сейчас продажи в Японию продолжаются, но осуществляются они уже не напрямую, а через Китай. При этом, чтобы обойти существующие ограничения, сертификаты приходится подделывать, так что по документам выходит, что японцы покупают морепродукты китайского производства. Часть улова из Китая по такой же схеме, с подложными сертификатами, перепродаётся в Южную Корею. Менее ценные породы рыбы — минтай, японский анчоус, наименее качественный кальмар — реализуются на внутреннем рынке. В настоящее время в КНДР существует разветвлённая сеть оптовых и розничных торговцев, деятельность которых, впрочем, выходит за рамки данной статьи.

Заключение

Частные рыболовные промыслы были созданы в Северной Корее практически с нуля, после того как на протяжении почти 30 лет правительство последовательно и, в целом, успеш-

но искореняло любые проявления рыночных отношений в рыбной промышленности. Однако после того, как административное давление было ослаблено, частный сектор не только возник, но и довольно быстро выработал свои традиции и нормы работы, которые сейчас хорошо известны всем, кто занят в этом секторе экономики.

Частное прибрежное рыболовство формировалось, так сказать, «с чистого листа», так как в данном случае не происходило присвоения государственной собственности, столь характерного для приватизации в других областях северокорейской экономики. В силу своей относительной дешевизны, малых размеров и недолговечности, суда, используемые для прибрежного рыболовного промысла, были построены на деньги инвесторов-предпринимателей и специально для них, в то время как крупные государственные суда, используемые в предшествующий период, оказались невыгодными в эксплуатации. Относительная дешевизна судов и отсутствие особых требований к квалификации как рыбаков, так и капитанов, также означали, что заняться данным промыслом мог любой житель КНДР, у которого были деньги для первоначальных инвестиций.

Частный сектор выстроил с государственной бюрократией отношения, которые позволяют ему существовать, не нарушая идеологически полезную фикцию «чучхейского социализма». При том, что часть чиновников обогащается в результате коррупции, в целом взаимодействие государства и частного сектора, несмотря на несколько причудливое идеологическое оформление, является не только взаимовыгодным, но и вполне официальным, и осуществляется оно по правилам, которые хорошо известны и понятны обеим сторонам.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Kaori Enjoji and James Griffiths. Ghost ships wash up in Japan with skeletons on board // CNN December 5, 2017, http://edition.cnn.com/2017/11/28/asia/north-korea-japan-ship/index.html

2. Lankov Andrei. Is Byungjin Policy Failing? Kim Jong Un's Unannounced Reform and its Chances of Success // The Korean Journal of Defense Analysis, vol.29 (2017), no.1, pp. 25–45.

3. Lankov Andrei, Ward Peter, Yoo Ho-yeol, Kim Ji-young. «Making Money in the State: North Korea's Pseudo-State Enterprises in the Early 2000s.» // Journal of East Asian Studies, vol.17 (2017), no.1, pp. 51–67

4. 김일성. 수산업발전에서 새로운 비약을 일으키기 위하여: 동해지구수산부문일군협의회에서 한 연설 / 1968년 6월 4–5일 (Ким Ир Сен. Для нового скачка в развитии рыбной промышленности: речь на совещании работников рыбной промышленности регионов Восточного моря, 4–5 июня 1968 г.). // 김일성전집. 제41권 (Полное собрание сочинений Ким Ир Сена, том 41). 평양, «조선로동당출판사», 2002.

5. 양문수. 북한 무역의 제도와 실태 (Система и практика северокорейской внешней торговли). 서울, «북한대학원대학교», 2008.

6. 정은이. 북한무역회사에 관한 연구 (Чон Ын-и. Исследование северокорейских внешнеторговых фирм). 서울, «통일부», 2012.

Список информантов

F-1 водолаз, рыбак, сын владельца корабля (западное побережье)
F-2 рыбак (восточное побережье)
F-3 рыбак (восточное побережье)
F-4 владелец судна (восточное побережье)
F-5 член семьи морского офицера, рыбачка
F-6 торговка рыбопродуктами, жена владельца корабля (западное побережье)
F-7 водолаз (западное побережье)
F-8 владелец судна
F-9 владелец рыболовной фирмы (три корабля)

СИНСОЛЛО — ПИЩА ВАНОВ И СВЯТЫХ ОТШЕЛЬНИКОВ

Осетрова Мария Евгеньевна, PhD in Korean Studies
Центр корейских исследований Института Дальнего Востока РАН

В корейской кухне есть блюдо, которое в Южной Корее сегодня можно увидеть чаще в рекламных роликах и на страницах туристических брошюр, нежели в меню ресторанов или дома у корейцев. В Северной Корее оно чуть более распространено, однако и там это далеко не повседневная еда. Речь идёт о *синсолло* (신선로) — удивительном кушанье, в состав которого могут входить до 25 ингредиентов, включая говядину, свинину, мясо фазана, рыбу, морепродукты, орехи, грибы, овощи и др. Всё это в определённом порядке кладётся в специальную круглую жаровню и тушится, для чего в центре жаровни есть труба, куда помещают раскалённый уголь, поэтому русским подобное кулинарное устройство может напоминать самовар.

Рис. 1. ***Синсолло*** *— блюдо корейской придворной кухни. (Источник фото: Фонд корейской кухни)*

По мнению южнокорейских этнографов, *синсолло* пришло в Корею из Китая в XVII–XVIII вв. [7, с. 185–186], и изначально его подавали только при дворе. Действительно, для приготовления этого блюда требуется столько деликатесов, что очевидно — позволить его себе могли лишь избранные. Однако существует и другая, более поэтическая версия происхождения *синсолло*. В книге 1940 г. «Кулинария Чосона» [Чосон ёрихак 朝鮮料理學] её автор, литератор и борец за независимость родины Хон Сонъпхё (洪選杓) пишет, что *синсолло* изобрёл Чон Хирянъ (鄭希良) — учёный муж, живший во времена вана Ёнсангуна (1476–1506 гг.). Разочаровавшись в нравах света (а по другим данным, опасаясь репрессий со стороны властей), Чон Хирянъ ушёл в горы, где жил отшельником, питаясь тем, что давала природа. Для этого он придумал специальный сосуд-жаровню, в котором готовил свою нехитрую снедь. Потому и в дальнейшем это устройство стали называть *синсолло* (神仙爐), что дословно переводится как «жаровня святого отшельника» [4].

Сегодня словом «синсолло» называют и жаровню, и само кушанье, которое в ней готовится. Однако в XVII–XVIII вв. у блюда было и своё собственное название, а именно *ёльгучжатхан* (悅口資湯), что переводится как «суп, услаждающий уста». Под таким запоминающимся названием можно найти описание этого блюда, например, в средневековом кулинарном трактате «Сомунсасоль» (謏聞事說) или руководстве по домоводству начала XIX века «Кюхапчхонъсо» (閨閤叢書).

После открытия портов в 1876 г. и появления в Корее большого количества иностранцев, в первую очередь японцев, *синсолло* обрело широкое признание и почти международную славу. Так, например, оно стало одним из самых популярных угощений в развлекательных заведениях *чосон-ёриок* — предшественниках современных роскошных ресторанов корейской традиционной кухни *хансик-чип*. В *чосон-ёриок* подавали лучшие блюда корейской кухни, в том числе из королевского рациона, однако неправильно было бы называть их ресторанами в современном смысле этого слова. В первую очередь это были места встреч представителей элиты, знатных и состоятельных людей (исключительно мужчин), а также их гостей, где те в непринужденной обстановке могли обсудить дела, выпить-закусить и насладиться исполнительским искусством профессиональных *кисэн*. Некоторые японцы, посещавшие Корею в начале XX в., отмечали, что *синсолло* — это лучшее, что есть в корейской кухне [7, с. 189], хотя в целом многие из них находили исконную корейскую кулинарию недостаточно изысканной, ароматы — излишне насыщенными, а вкусы — слишком простонародными [6, с. 251–277]. И только *синсолло* вызывало их восхищение как со вкусовой, так и с эстетической точки зрения.

Подтверждение тому, что в начале XX века *синсолло* считалось лучшим блюдом корейской кухни, можно найти и в свидетельствах на русском языке. Так, в 1903 году Корею посетил российский путешественник и этнограф польского происхождения Вацлав Серошевский, оставивший о своей поездке воспоминания под названием «В стране утреннего спокойствия». В них он пишет: *«Раз в Сеуле я пошёл в лучшую корейскую кухмистерскую и потребовал «настоящего, природного корейского ужина». Кроме неизбежного риса, кислой редьки, сырой и солёной репы да разных жгуче-горьких маринадов из огородных овощей, грибов, рачков, морских и лесных водорослей, лишайников и насекомых, которых я уже успел отведать в разных уголках Востока, мне было предложено наконец «древне-корейское национальное блюдо», — так по крайней мере уверял меня сопутствовавший мне корейский, не менее «древний» дворянин. Блюдо представляло нечто в роде сложной окрошки из бобов, салата, репы, кусочков мяса и птицы, ломтиков груши, грецких орехов, изюма, фисташек и мелких бледно-зелёных зёрен дерева «ынъ-хеу», с которого «плодов нельзя рвать лицам, посадившим его дичок». Блюдо было подано нам в оригинальной посуде, похожей на маленький самоварчик, с наложенною обратно, вогнутостью вниз крышкой, в которой и варилось в пару кипящей постоянно воды вышеупомянутые лакомства. Слуга неустанно подбавлял жару в крошечную трубу прибора. Блюдо оказалось очень недурным на вкус, и я отметил было себе в уме соображение по поводу «истинно-корейского» вкуса, испорченного китайским и японским влиянием. К сожалению, несколько месяцев спустя в Шанхае китаец, родом из Кантона, предложил угостить меня «истинно-кантонским» кушаньем и заказал точь в точь такую же окрошку, которую подали нам в точно точь в точь таком же самоварчике»* [3, с. 71–72].

Примечательно, что, хотя Серошевский лишь описывает испробованное им блюдо, не называя его конкретно, по описанию совершенно очевидно, что это именно *синсолло*.

Таким образом, заметно, как на рубеже XIX–XX вв. *синсолло* из прерогативы придворного стола постепенно превращалось в главный символ корейской кухни нового времени и её главную гордость. Именно изображение *синсолло* использовалось в рекламе известной пищевой добавки *ачжиномото* (глутамат натрия), до сих пор известной в Республике Корея под торговым именем *мивон*, а в КНДР — под словом *маннэги* (дословно — усилитель вкуса). Обложку одной из первых корейских кулинарных книг нового времени — «Новые беспримерные

методы корейской кулинарии» [Чосон муссан синсик ёри чебоп 朝鮮無雙新式料理製法], увидевшей свет в 1924 году (автор Вигван Ли Ёнъги 韋觀 李用基), также украсило изображение *синсолло*. Эта книга помимо прочего известна тем, что при её создании была впервые использована цветная печать, благодаря чему мы можем увидеть *синсолло* первой четверти XX века в цвете (см. рис. 2).

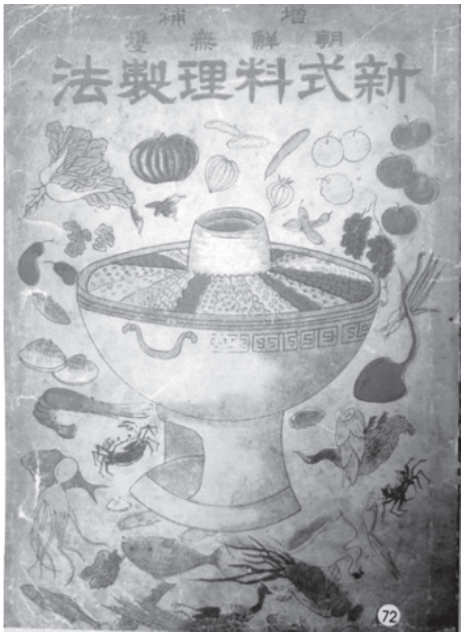


Рис. 2. Обложка кулинарной книги «Новые беспримерные методы корейской кулинарии» [Чосон муссан синсик ёри чебоп 朝鮮無雙新式料理製法 *1924]. (Источник фото: Большая энциклопедия корейской национальной культуры)*

После Освобождения Кореи *синсолло* ещё некоторое время продолжало служить украшением праздничного стола и одним из главных угощений для почётных (всё чаще — иностранных) гостей. Однако готовить его в те непростые годы было накладно — и по денежным, и по временным затратам. Да и рядовые корейцы тех лет всё больше начинали интересоваться западной кулинарией. В 1969 году южнокорейские инженеры даже разработали электрический вариант жаровни, чтобы упростить приготовление блюда, но и это не спасло *синсолло* от постепенного забвения в Республике Корея. Незаметно оно ушло со столов корейцев, превратившись в блюдо-символ, которое сегодня с гордостью демонстрируют иностранцам как свидетельство выдающего статуса корейской кухни, но, к сожалению, почти не готовят в обычной жизни.

А что же на Севере? Там *синсолло* повезло чуть больше: оно продолжает оставаться живой частью национальной кулинарии, хотя и относится к её праздничной составляющей. Одна из причин этого — особое внимание, которое уделяли блюду вожди. Вообще, северокорейское руководство всегда поощряло развитие национальной кулинарии, видя в ней средство воспитания патриотизма и национальной гордости. Но больше других сделал в этом отношении Ким Чен Ир, который был известен также как большой гурман [5, с. 143–144]. В июне 2004 года после осмотра кулинарной выставки в Пхеньяне он обратился к членам центрального комитета Трудовой партии Кореи с речью под заголовком «Нам следует активно развивать национальную кухню» [2, с. 237–244]. Она до сих пор считается в КНДР программной в области гастрономической политики. В этой речи Ким Чен Ир назвал *синсолло* «уникальным блюдом нашего народа, прославившимся по всему миру», но подчеркнул необходимость точно следовать рецептуре. Он напомнил, что Ким Ир Сен в своё время указывал, что в *синсолло* должны обязательно входить трепанги и креветки и что не следует класть туда все подряд, нарушая тем самым традиционный вкус. Кроме того, Ким Чен Ир дал точные инструкции относительно посуды, в ко-

торой следует подавать *синсолло*: сам сосуд должен быть латунным, но рис нужно непременно класть в фарфоровые чаши. По мнению Любимого Руководителя, слишком много латунной посуды может производить «реакционное» впечатление [2, с. 239–240].

Таким образом, благодаря личной и очень конкретной поддержке со стороны руководства страны, в КНДР сегодня *синсолло* не перешло в разряд кулинарных редкостей и музейных экспонатов, как на Юге, и продолжает занимать почётное место на торжественных банкетах и праздничных столах зажиточных северокорейцев. А сосуд-жаровню, кстати, можно купить в некоторых крупных магазинах (см. рис. 3). *Синсолло* включают и в меню северокорейских ресторанов, работающих за рубежом, поэтому возможность попробовать его есть и у иностранцев.

Рис. 3. Латунный сосуд ***синсолло*** *на витрине крупного пхеньянского универмага. Цена — чуть больше 60 американских долларов — недешёво для рядового северокорейца, но в качестве подарка на свадьбу или юбилей вполне приемлемо. (Фото автора, октябрь 2017 г.)*

ЛИТЕРАТУРА:

1. Джарылгасинова Р. Ш. Корея // Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М.: ГРВЛ, 1981.

2. Ким Чен Ир (Ким Чонъ Иль). Минчжок мунхва юсан-гва минчжокчок чонтхонъ-е тэхаё [К вопросу о национальном культурном наследии и национальных традициях]. Пхеньян: Чосон родонъданъ чхульпханса, 2006.

3. Серошевский Вацлав. В стране утреннего спокойствия: путешествие по Корее 1903 г. Санкт-Петербург: Издание редакции журнала «Всходы», 1905.

4. Хангук минчжок мунхва тэбэкква [Большая энциклопедия корейской национальной культуры]. Соннам: Хангук чонъсин мунхва ёнгувон, 1991–2001.

5. Хучжимотхо, Кенчжи (Фудзимото, Кэндзи). Ким Чонъ Ир-ый ёриса [Повар Ким Чен Ира]. Сеул: Вольган-чосонса, 2003.

6. Чу Ёнха. Ымсик инмунхак: ымсик-ыро пон Хангук-ый ёкса-ва мунхва [Изучение пищевых культур: история и культура Кореи сквозь призму еды]. Сеул: Хюмонисытхы, 2011.

7. Чу Ёнха. Сиктхак ви-ый хангукса: меню-ро пон 20 сеги Хангук ымсик мунхваса [История Кореи на обеденном столе: история корейской пищевой культуры 20 века сквозь призму пищевого рациона]. Сеул: Хюмонисытхы, 2013.

НЕФРИТОВЫЙ ПОЯС ВАНА ЧИНПХЁНА И ИСТОРИОГРАФИЯ ПЕРИОДА КОРЁ

Пак (Пироженко) Виктория Викторовна

Международный центр кореeведения МГУ им. М.В. Ломоносова

Эта статья — дань памяти удивительному человеку и любимому учителю — Розе Шотаевне Джарылгасиновой. Для своих учеников эта необыкновенная женщина стала образцом для восхищения и подражания во всем, включая манеру преподавания и научный стиль. В основе каждого ее исследования лежит кропотливая работа с письменными источниками и археологическим материалом, помноженная на четкое понимание исторического процесса, — и вместе с тем особенная, одной ей присущая поэтичность восприятия, любовь к изучаемому предмету и людям, составляющим его основу, — качество не только исторического антрополога или востоковеда-этнографа, но и, заимствуя выражение П.В. Шкуркина, истинного «востоколюба».

Мне хотелось, чтобы речь в этом маленьком исследовании шла о предмете осязаемом, реально существовавшем, пусть и мифологизированном и до наших дней не дошедшем; имевшем отношение к конкретным людям своей эпохи, с их привычками, интересами и страстями. Так в центре моего внимания оказался «нефритовый пояс вана Чинпхёна».

Одна из глав летописи «Самгук юса» («Забытые деяния Трех государств»), составленной буддийским деятелем Ирёном в конце XIII в., носит название «Небо дарует нефритовый пояс» и содержит описание двух необычайных событий из жизни вана Чинпхёна (579–632), двадцать шестого правителя Силла. Текст этой небольшой главы предваряется комментарием составителя:

В четвертом году эры Цин-тай, году чонъю (937 г.), в пятом месяце, Первейше следующий князь Ким Бу преподнес пояс с прямоугольными звеньями, вырезанными из золота и украшенными нефритом, длиной в десять саженей и числом резных украшений — шестьдесят два, со словами: «Сие пояс, дарованный Небом вану Чинпхёну». [Корёский] Тхэджо принял его и поместил во Внутреннюю сокровищницу [1, 309].

Далее следует собственно текст главы памятника, повествующий о событиях, связываемых с биографией вана: случае, когда под весом монарха раскололись каменные ступени во дворце, а также о небесном происхождении вышеописанного пояса:

Посмертное имя двадцать шестого [правителя Силла], вана Пэкчона, — Великий ван Чинпхён; фамилия его была Ким. Он взошел на престол в восьмом месяце одиннадцатого года эры Тай-цзянь, года кихэ (579 г.). Рост его составлял одиннадцать футов. [Однажды], высочайше посещая Внутренний дворец Индры <его также называют монастырь Чхонджуса, и заложен он был ваном>, он наступил на каменную лестницу, и три камня разом раскололись. Ван сказал своим приближенным: «Не убирайте эти камни, но покажите их потомкам». Это — одно из пяти [мест] в крепости, где запрещалось двигать камни.

В начальном году правления [вана] в государев двор спустился небесный посланник и сказал вану: «Верховный император повелел мне вручить вам нефритовый пояс». Ван сам опустился на колени и принял [дар], и тут же посланец поднялся [обратно] на небо. [Ван] всякий раз надевал этот пояс во время больших жертвоприношений Небу, Земле и духам предков.

Позже ван Корё задумал напасть на [Сил]ла, но [ему] сказали: «В Силла есть три сокровища, из-за которых его невозможно победить» — «О чем же речь?» [Ему ответили:] «Первое — это статуя Будды в сажень и шесть [футов] монастыря Хваннёнса, второе — девятиэтаж-

ная пагода того же монастыря, а третье — это дарованный Небом нефритовый пояс вана Чинпхёна». Тогда он оставил свое намерение.

Славословие гласит:

Небо, что за облаками, явило нефритовый пояс.

Он к высочайшим одеждам великолепно подходит!

Оттого государя нашего тело стало еще тяжелее.

Не пришлось бы теперь из железа дворцовые делать ступени! [1, 309]

Существовал ли на самом деле пояс вана Чинпхёна, каково было его происхождение и значение для силласких ванов, для получившего его позже в подарок основателя государства Корё, для историографов той эпохи? Попытка ответить на эти вопросы и восстановить историческую последовательность событий приводит нас к необходимости сопоставления данных письменных памятников друг с другом и с данными археологии, сколь бы скупы и немногочисленны они ни были.

Основными источниками, в которых упоминается нефритовый пояс вана Чинпхёна, являются «Самгук саги» («Исторические записи Трех государств», 1145), «Самгук юса» («Забытые деяния Трех государств», 1281), а также «Корёса» («История Корё», 1451). При этом сообщения «Самгук саги» (Летописи Силла, кн.12) и «Корёса» (кн. 2) дополняют уже увиденную нами картину с другой стороны, подробно документируя большой интерес, проявленный Тхэджо к «трем сокровищам Силла», который и привел к последующему повторному обретению пояса ваном Кёнмёном, пятьдесят четвертым правителем Силла (917–924). Так, «Самгук саги» под пятым годом вана Кёнмёна (921 г.) сообщают следующее:

Весной, в первом месяце, [ачхан] Ким Юль в разговоре с ваном сказал: «В прошлом году, когда ваш слуга был отправлен послом в Корё, корёский ван спросил меня: «Слышал [я] о трех сокровищах в Силла: изображении Будды в сажень и шесть футов, девятиэтажной пагоде, а также о священном поясе. Известно о сохранности статуи и пагоды, но не знаю, сохранился ли теперь священный пояс?» И я не смог ответить». Услышав об этом, ван спросил сановников: «Что за сокровище священный пояс?» — но никто не знал, что это такое. В то время в храме Хваннёнса жил старый монах, которому минуло более девяноста лет, и [только] он сообщил: «Слышал я когда-то, что сокровищем этим был пояс, который носил великий ван Чинпхён. Затем пояс передается из поколения в поколение, и хранится он в южной кладовой [казны]». Ван сразу же приказал открыть кладовую, но там ничего не смогли найти. И лишь в другой день, после того как были совершены жертвоприношения, смогли найти этот пояс, украшенный золотом и яшмой, весьма длинный и неподходящий для ношения обыкновенными людьми [2, т. 1, 285–286].

Ким Юль был направлен ваном Силла Кёнмёном ко двору основателя Корё в 920 г. для установления «дружественных отношений» в условиях ускорившегося распада Силла и междоусобных войн Поздних Трех государств. Сам разговор, состоявшийся в 920 г. между Ким Юлем и правителем Корё при дворе последнего, с небольшими разночтениями воспроизводится в «Корёса» под 20-м годом правления Тхэджо (937 г.):

В пятом летнем месяце, дня кечхук, Ким Бу преподнес пояс с прямоугольными звеньями, вырезанными из золота и выложенными нефритом, длиной в десять саженей и [числом] резных украшений — шестьдесят два. В Силла берегли эту драгоценность, почти четыреста лет передавая из поколения в поколение как «пояс священного государя». Ван принял его и приказал первому начальнику (вонюну) Ик Хвону поместить его в сокровищницу казны. Ранее, когда из Силла прибыл послом Ким Юль, ван спросил его: «Слышал [я], что в Силла есть три великих сокровища: золотой Будда в сажень и шесть футов, девятиэтажная пагода, а также пояс священного государя. Пока целы три сокровища, не падет и государство. [Известно о] сохранности статуи и пагоды, но не знаю, сохранился ли теперь священный пояс?» [Ким] Юль ответил: «Я никогда не слыхал о священном поясе». Ван со смехом сказал: «Вы, сударь, высокопоставленный сановник, как же не знаете великих сокровищ своей страны?» [Ким] Юль усты-

дился и по возвращении доложил государю. Ван стал расспрашивать сановников, но никто не знал, [что это за пояс]. В то время в храме Хваннёнса жил старый монах, которому минуло более девяноста лет, и он сообщил: «Слышал я, что священный пояс — тот, что носил великий ван Чинпхён. Передаваясь из поколения в поколение, хранится он в южной кладовой [казны]». Ван послал открыть кладовую, но внезапно налетели дождь и ветер, белый день погрузился во мрак, и ничего не было видно. Тогда, выбрав день, совершили очистительные обряды, и лишь после этого смогли его обнаружить. Люди страны говорили, что ван Чинпхён был ван «священной кости», потому и пояс прозвали «поясом священного государя» [3].

Позже из «Корёса» эта запись перекочевала и в «Корёса чорё» («Извлечения из истории Корё», сост. 1452) [4, 80]. «Корёса» поясняет, что название «пояс священного государя» (聖帝帶) было дано «людьми страны» оттого, что носивший его ван Чинпхён происходил из сословия *сонголь* (聖骨, «священная кость»): очевидно, здесь имеется в виду, что он был последним мужчиной-монархом Силла, принадлежавшим к этому сословию. Наступивший после его смерти кризис престолонаследия привел к воцарению женщин-ванов Сондок (632–647) и Чиндок (647–654) и последующему исчезновению сословия *сонголь* как такового.

Итак, обобщив данные трех основных источников, мы можем предварительно заключить, что некий пояс принадлежал вану Чинпхёну в VI–VII вв., был заново обретен в 921 г. и затем передан Тхэджо в 937 г.

При этом соответствие «пояса священного государя» поясу вана Чинпхёна устанавливается со слов «старого монаха, более девяноста лет от роду, из монастыря Хваннёнса». Символично, что упомянутый монах является насельником того же монастыря, где находятся остальные два из трех «сокровищ Силла». Мы видим, что к X в. представление об общности трех сокровищ в дворцовой среде было уже утеряно. Возвращение этого представления из небытия и передача одного из них, нефритового пояса вана Чинпхёна, основателю династии Корё Ван Гону (Тхэджо), очевидно, должна была символизировать преемственность власти в процессе объединения Поздних Трех государств. Источники говорят о большом интересе, который был проявлен Ван Гоном к «трем сокровищам». Составитель «Самгук саги» Ким Бусик даже берет на себя смелость осудить основателя Корё за излишнее внимание к ним, посвящая этому вопросу свой «комментарий историографа» (кн.12, 5-й г. вана Кёнмёна):

Так называемые три сокровища Силла, порожденные роскошью людей, насколько могли быть необходимыми для государства? Мэнцзы говорил: «Сокровищами князей являются [только] три [вещи]: земля, народ и [мудрое] управление страной», а в «Истории (царства) Чу» сказано: «В государстве Чу нет того, что называют сокровищем, но единственным сокровищем является добродетель» [2, т. 1, 286].

Свое рассуждение Ким Бусик завершает выводом: «То, что Тхэджо, услышав рассказы [сил] ланских людей, спросил о них (сокровищах), не может быть признано достойным подражания» [2, т. 1, 286]. Реакция Ким Бусика на упоминание о трех сокровищах понятна в свете его критического отношения к влиянию буддизма, прежде всего сангхи, на государственное управление.

В условиях уже привычного исследователю значительного расхождения в сообщениях основных источников друг с другом правомерен вопрос: есть ли у нас основания доверять тексту главы «Самгук юса», повествующей о появлении пояса уже в начальном году правления вана Чинпхёна (579 г.)? По понятным причинам это сверхъестественное событие не зафиксировано в погодных записях «Самгук саги», а второй эпизод — расколовшиеся ступени — можно связать разве что с весьма лаконичной записью под 52-м годом правления вана Чинпхёна (630 г.):

Образовалась трещина во дворе Большого дворца (Тэгун) [2, т. 1, 144].

Если допустить, что появление нефритового пояса все же имело место при ване Чинпхёне, встает вопрос о том, кто и в какой момент изготовил предмет, который можно было представить в качестве небесного дара.

Культура ношения королями богато украшенных драгоценными металлами поясов сложилась во всех Трех государствах уже к IV в., что подтверждают и данные археологии [5]. О том, что в Когурё кожаные пояса украшались золотом, свидетельствует запись «Синь таншу» («Новой истории Тан», цз.219), процитированная в «Самгук саги» (Разные описания, кн. 33): «Ван Когурё [носил] одежду пяти цветов; его головной убор был сделан из белого шелка *ра* (кит. *ло*); кожаный пояс весь покрыт золотыми украшениями» [2, т. 3, 58]. Вообще же у когурёсцев традиция «украшать себя золотом и серебром» зафиксирована уже в середине III в. н. э. [6, 120]. Несмотря на крайне малое количество памятников материальной культуры Пэкче, там также подтверждается существование культуры поясов из драгоценных металлов [7, 53–54; 8, 99–101].

Несколько золотых поясов было найдено в королевских захоронениях Силла. Сохранившийся лучше других пояс из Гробницы золотой короны (Кымгванчхон, 金冠塚, V–VI вв.) отличается высоким уровнем обработки листового золота и обилием мелких деталей. Пояс состоит из 40 квадратных золотых звеньев с «сердцевидными» подвесками, к которым, в свою очередь, крепятся длинные подвесные цепочки с украшениями в виде ритуальных предметов из золота и цветного стекла, а также хорошо известные «изогнутые самоцветы» (曲玉, кор. *когок*, яп. *магатама*) из золота и нефрита, форма которых, прослеживаясь с глубокой древности, имитирует клыки животных. Рядом находился и плохо сохранившийся серебряный пояс. Два других золотых пояса аналогичного вида были найдены при раскопках Большого кургана Хваннам (皇南大塚, IV–VI вв.) в Кёнджу; все три пояса находятся в коллекции Национального музея Кореи, Сеул.

Корейские ученые предполагают, что в Силла добывался свой зеленый нефрит либо жадеит, однако места разработок этих минералов пока не были обнаружены [9]. Несмотря на то, что листовое золото намного мягче и легче в обработке, чем камень с такой высокой плотностью, как нефрит (что наряду с красотой и редкостью этого минерала способствовало тому, что в китайско-даосской культуре он начал ассоциироваться с бессмертием), все же нельзя исключать вероятности, что в VI в. уровень мастерства силласких ювелиров уже позволял им производить изделия из нефрита в сочетании с золотом. Если пояса такого типа и существовали, до наших дней они не дошли. Нельзя не учесть и того обстоятельства, что в VII в. изменение погребального обряда под влиянием буддизма привело к исчезновению захоронений, богатых художественными и бытовыми изделиями [7, 90].

Использование статусных золотых и серебряных поясов началось в древних государствах под влиянием культурных обменов с материковыми соседями, прежде всего Лоланом, в ранний период формирования государственности и, видимо, было широко распространено в Силла еще во времена правления вана Чинпхёна в VI в. Пояс из нефрита, напротив, мог рассматриваться как диковинная драгоценность очевидно внешнего происхождения. Со временем, должно быть, под влиянием постоянных контактов с танским Китаем, нефритовые пояса заняли свое место среди статусных предметов одежды. В 834 г. ван Хындок был вынужден издать указ, согласно которому чинам *тэдын* из сословия *чинголь* «[при изготовлении] пояса запрещался орнамент из белой яшмы (腰帶禁研文白玉)» [2, т. 3, 54]. Таким образом, использование нефрита на поясах среди аристократии к этому времени уже было распространено в достаточной степени, чтобы правящая фамилия почувствовала необходимость в его ограничении и включении в число прерогатив монарха.

Здесь следует сказать несколько слов о кажущемся несоответствии при обозначении нефрита как минерала термином «яшма», исторически принятым в отечественном востоковедении для перевода знака 玉 (кор. *ок*, кит. *юй*). По словам М.Е. Кравцовой, минералогические характеристики *юй* все же «оказываются более чем неопределенными. Иероглиф *юй*, имея значения «драгоценность», «красивый камень», в принципе мог прилагаться к любым минералам, обладавшим особой внешней привлекательностью, в том числе змеевику, яшмам и даже некоторым сортам мрамора. Вот почему в отечественной литературе в течение долгого времени господствовал вариант перевода *юй* как «яшма» [10, 224].

Пояс вана Чинпхёна, фигурируя в основных исторических сочинениях периода Корё, а затем в «Истории Корё», в позднейших источниках более не упоминается. Должно быть, он был утрачен уже во время сожжения Кэгёна киданями в 1011 г.

Самые ранние из дошедших до нас элементов собственно нефритовых поясов, обнаруженных в Корее, относятся к эпохе Корё (коллекция Национального музея Кореи) и имеют вид простых прямоугольных пластин без следов резьбы и драгоценных металлов. Если говорить о появлении пояса из нефритовых пластин в конце VI в., то весьма вероятным является его китайское происхождение, особенно с учетом того факта, что именно при предшественниках вана Чинпхёна (Чинхыне и Чинджи) дипломатические и культурные связи Силла с китайскими государствами заметно укрепились.

Производство нефритовых изделий на северо-востоке Китая прослеживается приблизительно с VI тыс. до н. э., постоянно развиваясь и совершенствуясь. Нефритовые пояса издревле принадлежали в Китае к числу императорских регалий и предметов ритуального назначения. В эпоху Шести династий (III–VI вв.) появляется техника резной обработки при изготовлении поясных пряжек и «сердцевидных» подвесок, а главной новацией ювелиров танской эпохи (618–907) стала отделка нефритовых изделий золотом и серебром [10, 228]. Пояс, каким он представлен на момент передачи Тхэджо: «с прямоугольными пластинами из резного золота/металла, украшенными нефритом (鐫金粧玉排方腰帶)» — по описанию «Самгук юса», или же «пояс с прямоугольными пластинами из резного золота, выложенными нефритом (鐫金安玉排方腰帶)» — по описанию «Корёса», — не мог быть изготовлен во второй половине VI в.

Представить, как мог бы выглядеть нефритовый пояс вана Чинпхёна на момент его предполагаемого появления в 579 г., помогают дошедшие до нас образцы китайских нефритовых поясов того времени. Прежде всего, «современником» нефритового пояса вана Чинпхёна может быть прекрасно сохранившийся пояс, найденный в 2013 г. при открытии гробницы печально известного суйского императора Ян-ди (604–617) в городском округе Янчжоу пров. Цзянсу, КНР. Все элементы нефритового пояса хорошо сохранились, и помимо двух резных пластин с узором «сушеной хурмы» он в основном состоит из гладких элементов: двух стрельчатых пластин (служивших для оформления концов пояса), двух элементов пряжки, 13 квадратных пластин с круглыми подвесками и 13 кольцевидных пластин с несимметрично расположенным отверстием. Отдельные элементы, вырезанные из нефрита, прикреплены к золотым пластинам гвоздиками из того же металла. Несимметричность поясов определялась тем, что прямоугольные пластины украшали левую часть пояса, тогда как округлые кольца, изначально служившие для крепления подвесных элементов, располагались под правой рукой из соображений удобства. Звенья пояса не скреплялись между собой, а фиксировались на основе из кожи или ткани (в эпоху Шести династий в Китае также появились пояса, полностью составленные из металлических пластин [10, 292]). Основываясь на данных о качестве материала, характере обработки камня, форме и размерах пояса, китайский исследователь Лю Сычжэ делает вывод, что пояс из гробницы Ян-ди был изготовлен мастерами Северного Чжоу (557–581) [14, 71–72]. Лаконичность форм присуща всем поясам до-танской эпохи, а также многим образцам, относимым к позднейшему времени (примером может служить танский нефритовый пояс, находящийся в коллекции Музея провинции Хунань). Именно на этот крупный исторический период приходится очередная стадия расцвета камнерезного искусства [10, 228], в результате чего можно наблюдать значительные изменения в технике производства поясов. Так, богато украшенные нефритовые пояса из коллекции Музея восточного рынка Тан (г. Сиань пров. Шэньси) и Столичного музея (Пекин) производят совсем другое впечатление. Они состоят из прямоугольных, круглых и сложных фигурных звеньев, где нефрит используется как основа и одновременно обрамление для золотых пластин с выполненным филигранью цветочным орнаментом и вставками из разноцветных камней. Большинство сохранившихся танских нефритовых поясов с полным набором элементов содержат по 13 резных прямоугольных пластин. Неудивительно поэтому, что в огромном поясе, подаренном

Ван Гону, уместилось 62 резных украшения, хотя и его длина в 10 саженей (30 м) представляется все же несколько преувеличенной.

Сопоставив сообщения источников с данными археологии, мы приходим к выводу, что представленный ваном Чинпхёном в качестве дара небесного владыки в год восшествия на престол (579 г.) нефритовый пояс китайского происхождения и обнаруженный при ване Кёнмене в 921 г. в «Южной кладовой» украшенный золотом пояс длиной в 10 саженей, который затем был преподнесен последним ваном Силла Кёнсуном корёскому основателю Тхэджо в 937 г., скорее всего, не являлись одним и тем же предметом.

«Самгук саги», а затем «Корёса» сообщают о том, что к моменту постановки вопроса о природе «священного пояса» как одного из «трех сокровищ Силла» пояс вана Чинпхёна уже не почитался в качестве реликвии и был основательно забыт. Примечательна и «задержка» в его поисках: по открытии Южной сокровищницы там «ничего не могли найти» («Самгук саги»); «белый день погрузился во мрак» («Корёса»), и лишь после совершения очистительных обрядов, «выбрав счастливый день», пояс все же смогли извлечь. Он и оказался «весьма длинным, неподходящим для ношения обычными людьми». Думается, ван Кёнмён намеревался использовать чудесное обнаружение третьего из сокровищ для укрепления пошатнувшегося авторитета силласких правителей.

И хотя летописи утверждают, что ван Чинпхён «со дня рождения имел удивительный облик, высокий рост и сильное телосложение» [2, т. 1, 137], необыкновенная длина новообретенного пояса связана скорее не с этим, а с попыткой придать неземной характер «дару небес». Если же считать, что необыкновенная длина выступает символом мощи государя [11, 58], теряет смысл сообщение автора «Самгук юса» о том, что ван «обычно всякий раз» надевал этот пояс во время жертвоприношений Небу, Земле и духам предков. В «Самгук саги» зафиксирована лишь одна такая церемония: традиционное посещение ваном «Священного дворца» (Сингун, 神宮), совершавшееся силласкими ванами начиная с VI в. весной второго или третьего года правления, однако маловероятно отсутствие других подобных церемоний на протяжении 57-летнего правления вана Чинпхёна.

«Самгук юса» открывает нам тот факт, что краткое правление предшественника Чинпхёна, его дяди вана Чинджи (576–579) омрачилось тем, что ван «предавался праздности и распутству», поэтому «люди страны низложили его» [1, т. 1, 301]. Информация об этом перевороте, весьма ценная для нас, опущена Ким Бусиком в «Самгук саги». Должно быть, молодой ван Чинпхён считал, что получение сокровища от небесного владыки могло бы укрепить его положение. На это же, как справедливо указывает Ким Санхён, были направлены и административные реформы первых лет его правления [11, 59].

Южнокорейские историки считают, что под «верховным императором» (上皇), чей посланец «передал» пояс вану Чинпхёну, следует понимать Индру буддийского пантеона, царя мира тридцати трех богов (帝釋天) [12, 67]. В пользу этого говорит тот факт, что в честь Индры на территории королевского дворца ваном был построен монастырь Нэджесоккун («Внутренний дворец Индры», 內帝釋宮, другое название — Чхонджуса, 天柱寺), где под весом вана и проломились три каменные ступени. Таким образом, и дарованный Индрой пояс приобретает характер буддийской реликвии, что иллюстрирует процесс превращения сангхи в VI–VII вв. в социальную организацию, дополняющую систему политических институтов Силла [13, 17], а буддизма — в религию, «охраняющую государство».

Возможно, что под влиянием предания о поясе вана Чинпхёна возникла и другая легенда, упоминаемая в «Самгук юса» («Флейта, усмиряющая десять тысяч волн»): пояс из черного нефрита преподнесен морским драконом вану Синмуну (681–691) по приказу его покойного отца, вана Мунму (661–681), переродившегося после смерти в дракона, «охраняющего государство». Позже одно из звеньев пояса, будучи брошенным в воду, превратилось в дракона, который взмыл в небо [1, т. 2, 46]. Благодаря любви составителя «Самгук юса» к сверхъестественному, которая побудила его собрать сохранившиеся от периода Трех государств пре-

дания и легенды, эти ценные крупицы фольклорного и литературного наследия корейского народа дошли до наших дней. Вообще же интерес историографов периода Корё (особенно в XII–XIII вв.) к истокам собственной истории, культуры и мифологии следует рассматривать как проявление самосознания формирующегося корейского этноса [15, 28].

То же можно сказать и об интересе, проявленном к «трем сокровищам» Ван Гоном: едва ли он был продиктован любопытством собирателя древностей. Хотя на момент прекращения своего существования в 935 г. Силла представляло собой лишь анклав в виде столичной области посреди владений феодалов, перешедших на сторону Ван Гона, вопрос собственной легитимности, очевидно, имел для основателя молодого государства Корё довольно большое значение. В этой связи интересен, например, эпизод, зафиксированный в «Самгук саги» под 2-м годом вана Кёнэ (925 г.):

Зимой, в десятом месяце, правитель Коульбу Нынмун [прибыл в Корё] и отдался [под власть] Тхэджо, но [Тхэджо] возвратил его [назад] с ласковыми словами благодарности, потому что его крепость находилась вблизи от столицы Силла [2, т. 1, 287].

По этой же причине и для историографов эпохи Корё утверждение законности и мирного характера перехода власти от последнего вана Силла к основателю новой династии было естественной необходимостью. Последняя книга «Летописей Силла» завершается рассуждением Ким Бусика о правильности решения последнего правителя Силла «вручить свою судьбу Тхэджо», чем «обрел он огромные заслуги перед царствующим домом». Об этом говорит и его титул Первейше следующий князь (Чонсын, 正承), ставивший его сразу за королем и выше наследника престола. Здесь же подробно описано установление родства вана Кёнсуна и его дяди Окрёма с Тхэджо, у которого «было множество жен и наложниц, и также обширным и многочисленным было его потомство, но Хёнджон (восьмой правитель Корё), являвшийся потомком ванов Силла по материнской линии, взошел на драгоценный престол, и после этого [линию] правителей все продолжали его потомки» [2, т. 1, 293–294], включая вана Инджона, при котором и были составлены Ким Бусиком «Исторические записи Трех государств».

В том, что некий пояс существовал и был передан в X в. Ван Гону Ким Бу, не возникает сомнений. Сложный состав материалов «священного пояса», каким он детально описан на момент передачи его корёскому основателю в «Самгук юса» и «Корёса», соответствует аналогам танской эпохи, странной кажется лишь необыкновенно большая длина этого предмета, явно не предназначенного для непосредственного ношения вокруг талии. Возможно, именно огромная длина могла бы придать силласкому «новоделу» характер некой «божественности» происхождения этого предмета.

Критическое рассмотрение данных источников, свидетельствующих об истории обретения «священного пояса», подталкивает нас к выводу, что интерес, проявленный Ван Гоном к «трем сокровищам» Силла, и в частности, к «поясу священного государя», побудил вана Кёнмёна возродить забытый и скорее всего утерянный в ходе естественного изменения политической конъюнктуры пояс вана Чинпхёна, вероятно, путем замены его новым и более нарядным и длинным экземпляром. А через два года после добровольной капитуляции вана Силла Кёнсуна перед основателем династии Корё Ван Гоном пояс этот был преподнесен в качестве одного из символов силлаской государственности и священности власти вана. Мирная передача этой регалии Тхэджо могла способствовать легитимизации власти корёского монарха и символизировать его победу в борьбе за централизованное государство.

В то время как восприятие в Силла «трех сокровищ» было тесно связано с идеологией «буддизма, защищающего государство», зародившейся при ване Попхыне и утвердившейся при его потомках, основателем династии Корё «три сокровища» Силла воспринимались в том же ключе, что и, например, японскими правителями «три императорские регалии», символизирующие право управлять страной [16, 167].

В периоды политической нестабильности, чувствуя потребность в дополнительных способах упрочения своих позиций, корейские правители обращались к сюжетам, связанным

с дарованным небом поясом. Что касается составителей исторических сочинений в период Корё, то в их представлении Силла занимает среди Трех государств главное место, прежде всего как победитель в борьбе за объединение в VII в. Автором «Самгук юса» пояс воспринимается в едином ключе с буддийскими реликвиями — 9-этажной пагодой и статуей монастыря Хваннёнса. Все три памятника объединяются в идею «трех сокровищ», с которыми связано благополучие государства.

Несмотря на то, что авторы двух основных дошедших до нас исторических хроник периода Корё — «Самгук саги» и «Самгук юса» — по-разному оценивали значимость «трех сокровищ Силла» и принадлежавшего к их числу нефритового пояса, обе летописи не избежали упоминания об этой реликвии в связи с установлением на полуострове власти новой династии — Корё.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Ёкчу Самгук юса. 譯註 三國遺事. (Забытые деяния Трех государств, комментированный перевод), в 5 т. Сеул, 2002.

2. Ким Бусик. Самгук саги. Т. 1. Летописи Силла. Издание текста, перевод, вступит. статья и коммент. М. Н. Пака. — М.: Восточная литература, 2001; Т. 3. Разные описания, биографии. Издание текста, перевод, вступит. статья, коммент., приложения под общей редакцией М. Н. Пака и Л. Р. Концевича. — М.: Восточная литература, 2002.

3. Корёса. 高麗史 (История Корё). Токио, 1908.

4. Синпхён Корёса чорё. 新編 高麗史 節要. 上. (Извлечения из истории Корё. Новое издание, т. 1). Сеул, 2004.

5. Хангук минджок мунхва тэбэкква саджон (Энциклопедия корейской национальной духовной культуры) [Электронный ресурс]. URL: http://encykorea.aks.ac.kr/ Contents/Item/ E0068710 (дата обращения: 16.05.2018).

6. Описание корейских племен начала нашей эры (по «Сань-го Чжи») // Проблемы востоковедения, 1961, № 1.

7. Глухарева О. Н. Искусство Кореи с древнейших времен до конца XIX в. М.: Искусство, 1982.

8. Воробьев М. В. Древняя Корея (историко-археологический очерк). М.: Издательство восточной литературы, 1961.

9. Хангук минджок мунхва тэбэкква саджон (Энциклопедия корейской национальной духовной культуры) [Электронный ресурс]. URL: http://encykorea.aks.ac.kr/ Contents/Item/ E0038643 (дата обращения: 16.05.2018).

10. Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. 6. Искусство. М., Восточная литература, 2010.

11. Ким Санхён. Силла самбо-ый соннип-ква кы ыи. 金相鉉, 新羅 三寶의 成立과 그 意義 (Создание и значение «трех сокровищ» в государстве Силла) — «Тонгук сахак» 東國史學, № 14, 1980.

12. Ким Ёнтхэ. Силла пульгё чхонсин го. 金暎泰, 新羅佛教天神考 (Исследование буддийских божеств Силла) — «Пульгё хакпо» 佛教學報, № 15, 1978.

13. Волков С. В. Социально-политическая роль буддийской сангхи в Корее на рубеже древности и средневековья. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. / АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1982.

14. Лю Сычжэ. Суй Ян-ди му фасянь-дэ шисань хуан десе цзинью юдай цзи сянгуань вэньти яньцзю (Исследование обнаруженного в гробнице суйского Ян-ди нефритового с золотом пояса с 13 кольцами и поясными украшениями и смежных вопросов) 刘思哲, 隋炀帝墓发现的十三环蹀躞金玉带及 相关问题研究 — Каогу ю вэньу 考古与文物, 2015, № 5.

15. Джарылгасинова Р. Ш. Этническое самосознание корейцев в раннефеодальную эпоху: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д. и. н. / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 1986.

16. Дьяконова Е. М. Императорские регалии — зерцало, яшма, меч // Синто. Путь японских богов. — СПб, Гиперион, 2002, т. 1.

ВКЛАД ЭДУАРДА ШАВАННА В ИЗУЧЕНИЕ КОГУРЁ

Стоякин Максим Александрович, Phd in Art

Институт культурного наследия Республики Корея

Введение

Эммануэль-Эдуард Шаванн (1865–1918 гг.) — один из столпов французской и европейской школы китаеведения. «Отец научной историографии Китая», как называл его академик В. М. Алексеев, внес большой вклад в изучение Китая. К его монументальным работам можно отнести перевод части труда Сыма Цяня «Исторические записки»; перевод китайских документов, обнаруженных А. Стейном в Восточном Туркестане; комментированный перевод пятисот рассказов и притч, избранных Шаваном из китайской Трипитаки. Кроме этого, являлся редактором известного журнала по китаеведению «Тун бао». Благодаря этим достижениям европейское китаеведение вышло на более высокую ступень развития [1; 2; 3; 4].

В то же время его можно отнести к одним из пионеров европейского кореeведения. Однако, работы этого направления не используются в полной мере, чем другие его известные научные труды. Между тем, исследования Шаванна помогут в раскрытии и дополнении малоизвестных данных, укажут на новые аспекты исследования культуры Когурё. Поэтому в этой работе мы попытаемся осветить вклад, который Шаванн внес в изучение Северо-Восточного Китая, кореeведения, в особенности культуры Когурё.

По следам Шаванна в страну Когурё

Заинтересовавшись докладом М. Курана — предшественника Шаванна, исследовавшего эстампы, снятые японцами со стелы Квангэтхо-вана, а также возможностью собрать новый материал, Шаванн решает организовать археологическую экспедицию в Китай. Выехав 27 марта 1907 г. из Парижа, он уже 14 апреля достиг г. Шэньян. После обследования стелы Нурцахи и других памятников начального периода Цин его научный отряд через г. Дуньхуа направился в район Туньгоу, где 8–12 мая 1907 г. провел исследования уезда Цзиань — места расположения большого количества памятников Когурё начального и среднего периода, а также его столицы Куннэ [9, с. 78]. Предварительно ознакомившись с расположением известных на то время памятников, он смог за короткое время объехать огромную территорию и осмотреть большое количество объектов. После этого он посетил Юго-Восточную Азию. Результатом путешествия стали несколько статей-отчетов, большеформатный альбом, состоящий из 1179 фотоснимков древних памятников китайской скульптуры, запечатленных исследователем во время его археологической экспедиции по Северному Китаю в 1907 г. (издавался частями в 1909, 1913 и 1915 гг.).

Одной из основных целей поездки Шаванна было изучение стелы Квангэтхо-вана и снятие эстампа для более подробного исследования в Европе. Он измерил стелу, сделал несколько самых первых ее снимков. Шаванн предположил, что материалом при изготовлении являлся гранит потому, что на трещинах проявлялся зеленый цвет. Известный японский археолог Тории Рюдзо также придерживался этого мнения. В то же время Сэкино Тадаси, как и последующие исследователи относят материал к туфу [9, с.80]. Тем не менее, Шаванн не сам снял эстампы, а получил в качестве подарка от военачальника Чжао [4, с. 58]. Причина может крыться в том, что 2 из 5 дней, проведенных в Цзиани, шел дождь, помешавший снять большой эстамп.

Прочитав надпись на стеле, подробный анализ которой в России осуществила великий знаток когурёской культуры Р. Ш. Джарылгасинова [4], Шаванн подтвердил работу, проведенную ранее М. Кураном, указав, что в тексте содержится важные данные об истории Восточной Азии. Кроме военных походов «Великого вана» нашел упоминание про Хольбон — якобы пер-

вой столицы Когурё, и соотнес ее месторасположение с районом Тунгоу, предположив, что р. Пирюсу — это современная р. Ялуцзян (судя по записи из «Саньго чжи»), а Хольбон — Шаньчэнцзы (где находится горная крепость Ваньду) [9, с. 84]. Этой гипотезой он положил начало полемики о расположении первой столицы Когурё.

При этом довольно удивительно, что, проявляя интерес к древностям, Шаванн вообще почти ничего не упоминает про крепости Куннэ и Шаньчэнцзы, расположенные в этом районе. Пройдя по р. Тунгоу, он достиг южного прохода в горную крепость Шаньчэнцзы (кит. Ваньду). «Это место в древности было стратегическим пунктом — поэтому на скалах по повелению вана простым народом, живущим здесь, была построена великолепная каменная крепость» [10, с. 149]. Расспросив лишь кого-то из местных крестьян, он не провел и небольшого осмотра столь важной крепости. Кроме этого, он не смог опознать в качестве древнего города остатки крепости Куннэ (кит. Гоннэйчэн). «Город Тунгоу… находится в 100 м на север от р. Ялуцзян. В 1902 г. он становится административным центром уезда Цзиань. Для порядку на полях была воздвигнута четырехугольная каменная стена, внутри которой между пашнями местами стоят только несколько крестьянских домов. Это называют «городом», но видимо сильно приукрашивают реальность. Если бы убрать стены, то по виду будет обычная деревня». Один из жителей сообщил ему, что в «городе» проживало 400 человек. Численность всего уезда составляла около 48 тыс. чел. Среди них 7000 китайских семей, 1000 корейских семей и 200 военных [10, с. 146–147]. На этих землях, относимых к «запретной» с приходом к власти новой маньчжурской династии в Китае в XVII в., почти никто не селился. Постепенно этот запрет ослабевал, сюда начинают активно переселяться корейцы и китайцы. В результате внешней политики они оказались в непосредственной близости от территорий, переданных иностранным державам. Поэтому для власти, видимо, необходимо было установить официальный контроль, создав уезд и уездный город, хотя бы и в деревенской местности. Таким образом, Шаванн посчитал крепостные стены достаточно новыми объектами.

Следующим объектом пристального внимания французского исследователя стал курган «Чангунчхон» — «гробница генерала» (или «гробница полководца»). Из 26 страниц отчета, составленного Шаванном, свыше 11 страниц, среди 17 фото — 8 фото и 5 планов были посвящены «гробнице полководца». Он называл ее «усеченной пирамидой» из-за отсутствия верхушки. Китайские исследователи именуют ее «цзиньцзыта Востока», где 金字塔 (Jīnzìtǎ) — «башня формой как у иероглифа золото». В Корее к ее названию добавляют 총 «чхон» (могила, курган).

Это семиступенчатая пирамида высотой 13 м, квадратная в плане со стороной равной 31 м. К гробнице были прислонены по три больших камня высотой свыше 3 м, однако в наше время не хватает одного из них. Склеп, состоящий из коридора и квадратной камеры, находится в центре кургана. Внутри отсутствовал и саркофаг, и инвентарь, за исключением двух каменных полукруглых подставок для саркофагов [4, с.61]. Шаванн не знал их точного назначения и решил, что на этих плашках, расположенных с двух сторон камеры, возжигали благовония. На них были прочитаны надписи: «поминальные таблички, преподнесенные предыдущему Хотэвану». Таким образом, по его мнению, они являлись небольшими алтарями, а сама камера была сооружена для проведения обрядов [10, с. 127]. Наверно, такое предположение было вызвано отсутствием гробов внутри камеры, т. к. они уже давно истлели или были ограблены.

На самом верху кургана Шаванн зафиксировал отверстия для деревянных столбов, расположенные через определенное расстояние. На наличие четырехугольного сооружения с черепичной крышей указывают и разбросанные вокруг гробницы фрагменты черепицы [10, с. 125]. Мы считаем, что заключение французского исследователя, представлявшего курган в виде усеченной пирамиды с постройкой наверху, завершавшую общую форму конструкции в обычную форму пирамиды, имеет право существовать. Однако как назначение, так и существование постройки пока определить трудно.

Ранее китайские исследователи склонны были видеть в постройке подобие алтаря для проведения церемоний. Однако, для чего еще могла использоваться черепица, если она не исполь-

зовать для покрытия крыши? Можно привести пример обнаружения черепицы сверху плиты потолка кургана с земляной насыпью Кёнсилли № 1, расположенного в районе г. Пхеньяна [8, с. 130]. Возможно, это было сделано для предотвращения попадания в камеру дождевых вод, т. к. постройка была невозможна ввиду наличия земляной насыпи над каменной конструкцией.

Тут стоит отметить и результаты раскопок, проведенных китайскими археологами в начале 2000-х гг. на когурёских гробницах для включения их в список объектов культурного наследия ЮНЕСКО. На большинстве из 10 курганов ванского уровня, таких как «курган полководца» и могила «Великого вана», встречались экземпляры черепицы. Тем не менее, курганы не имеют наверху ровной площадки для возведения постройки. Кроме того, на восточной стороне от некоторых ванских курганов были найдены каменные «оградки» — огороженное большими камнями пространство, засыпанное битым камнем или галькой, которые многие китайские археологи отнесли к алтарям или местам, где совершались обряды [7, с. 20–23].

По поводу «хозяина» кургана Чангунчхон существует много версий. Северокорейские ученые указывают на Сансан-вана, правившего в начале III в. Однако преобладают две другие точки зрения, причисляющие ее либо к гробнице Чансу-вана, либо Квангэтхо-вана (Хотэвана) [7, с. 9]. Несмотря на наличие «родовых табличек», Шаванн полагал, что курган не относится к последнему вану, т. к. «это ошибка местных жителей». Для него могила «Великого вана» — это и есть курган, где погребен Квангэтхо-ван. Для выяснения личности хозяина «гробницы полководца», по его мнению, необходимо исследовать нижнюю камеру, о местонахождении которой никто не знает [10, с. 128]. Между тем, многочисленные археологические работы не смогли подтвердить наличие такой скрытой камеры.

С этнографической точки интересны несколько местных легенд о могиле Чангунчон, которые записал французский исследователь. «Эта могила — одноглазого великана — постоянно возбуждала фантазию жителей. Например, некоторых людей страшил факт сооружения кургана человеком ростом в 2 раза выше обычного. По рассказам других людей, после того как один хитрый человек проник в могилу, он больше не появлялся. И еще была история о том, как два человека после посещения могилы вскоре ослепли» [10, с. 121]. Как видим, не только своими размерами, но и рассказами она внушала страх и большое уважение.

Вблизи от кургана находится частично разрушенная «сопутствующая могила», которая, видимо, имеет какую-то связь с этим погребением. Шаванн отметил ее пирамидальную форму, наверху которой было сооружение наподобие дольмена. По этому поводу он оставил замечание, что путешественники отмечают наличие многих дольменов в Корее [10, с. 130]. Очевидно, так выглядела камера разрушенной гробницы, у которой хорошо сохранились три стороны.

С противоположной западной стороны им была зафиксирована гробница по форме, аналогичная «кургану полководца», состоящая из 8 ступеней общей высотой 3 м. Кроме нее «есть много невысоких курганов с земляной насыпью, расположенных на огромном поле». Однако сейчас ни одной из них не сохранилось, что подтверждает плохую сохранность данного типа могил и необходимость охранных мер [10, с. 131].

Естественно, что Шаванн не смог пройти мимо Тхэванрын — могилы «Великого вана». При этом он не исследовал ее подробно, как «курган полководца» из-за сильно разрушенного состояния, вызванного, по его мнению, не временем, а результатом деятельности людей. Например, за год до его приезда, в 1906 г. камни из базы могилы использовалась при возведении двух небольших даоских храмов, а в его присутствии были выдраны камни из могилы для 2 жерновов. Видимо, она была своеобразной каменоломней для местных жителей. Поэтому, он отмечал необходимость срочных мер, чтобы окончательно ее не потерять.

Шаванн утверждал, что Тхэванрын является курганом Квангэтхо-вана на основании того, что неподалеку располагается стела Квангэтхо-вана [10, с. 169]. Кроме этого, им были найдены фрагменты пары кирпичей, текст которых изначально выглядел так: «Пусть гроб-

ница Великого вана стоит неподвижно, как гора, и незыблемо, как горный утес» [3, с. 21]. Таким образом, для него, как и для многих исследователей, Великий ван — это Квангэтхо-ван.

Обнаружив на месте «могилы Великого ван» концевую черепицу и др. фрагменты черепицы, наподобие находок с «могилы полководца», он закономерно предположил, что наверху кургана могла быть какая-то деревянная постройка с черепичной крышей [10, с.170]. Кроме этого, у курганов прослежена схожая деталь в конструкции — по бортам пирамиды были приставлены по три огромных валуна для закрепления кладки.

После осмотра «гробницы Великого вана» Шаванн направился на запад в сторону горной долины, располагающейся на расстоянии 2–3 км, где находилось курганное поле могильника Юйшанься. Шаванн привел описание больших курганов с каменной насыпью, по форме аналогичных «могиле полководца». Некоторые превышают ее по размерам, что дает право относить их к ванским, или связанным с ним. Есть среди них и могилы, известные своими фресками, например, курган Сасинмё («курган с изображением 4 духов»). Рядом с этими большими курганами располагалось большое количество небольших по размеру с земляной насыпью могил, в основном, в плохом состоянии. Он много внимания уделил курганам пирамидального типа, другие для него были второстепенной задачей. Хотя именно они знамениты своими фресками, о которых он не знал до своего приезда [10, с. 141–142].

Тем не менее, Шаванн известен тем, что первым (в научном плане) открыл фрески в этих памятниках. Так он обнаружил могилу № 1896 могильного комплекса Юйшанься или «Саллёнхванчхон» («курган опадающих лотосов») с фреской, где изображено большое количество цветков лотоса. «После дромоса длиной 0,9 м, шириной 1,13 м начиналась передняя камера (3,2 Х 1 м). На покрашенной известью стене и сейчас можно увидеть следы в виде сетки, нанесенные красной краской. Через 80 см начиналась сама погребальная камера четырехугольной формы со стороной равной 3,4 м. На верху стены через 35 см были нарисованы 16 цветов наподобие розы. Потолок у камеры сужался вовнутрь к самому верху. На нем древний художник начертал еще 13 цветов перевернутой лилии. Все рисунки были выполнены на желтом фоне красной и черной краской. Состояние фрески очень плохое, видны только слабые контуры». Шаванн, видимо, точно не знал название цветка и определил его в качестве лилии вместо лотоса. Поднявшись по правому берегу р. Тунгоу, он добрался до курганного комплекса Шаньчэнся, где в кургане № 983 с земляной насыпью им были замечены следы еще одной фрески. Скорее всего, она также была с лотосами [10, с. 142–143]. Несмотря на эти небольшие описания он положил начало исследованию одной из отличительных черт духовной культуры и искусства Когурё, как погребальная фреска.

Артефакты из экспедиции

После этой экспедиции Шаванн передал в дар национальному музею искусств Востока Гимэ в г. Париж 48 предмета когурёского времени, датированные им V в. Большинство предметов составляют фрагменты черепицы. Среди них 4 экземпляра красного цвета с «вафельным» оттиском в виде плетенки. Красный цвет изделия является отличительной особенностью когурёской черепицы. Существует несколько мнений, касательно ее красного цвета: 1) глина изначально была красной; 2) под влиянием разной температуры изделие приобретало такой цвет; 3) в тесто добавляли какое-то вещество для окрашивания. Рентгенофазовый и микроскопический анализы черепицы, проведенные в 1999 г., показали, что когурёсцы специально добавляли мелкие фрагменты металла, который, окисляясь, придавал тесту красный цвет. На внутренней стороне изделий видны оттиски от конопляного сукна. Им подстилали полукруглое основание, на которое при формовке клали глину. Это традиционный технический орнамент для всего периода Трех Государств [10, с. 162–163].

Шаванн обнаружил 11 экземпляров черепицы конца стрехи крыши (**С. М.**: возможно, нижней черепицы). Среди них можно выделить 2 типа по штампу на конце. Первый выполнен

пальцевым вдавлением, второй — каким-то инструментом наподобие пилочки, в результате чего получились вдавленные бороздки с мелкими и косыми линиями. У 3 фрагментов черепицы присутствовал хвостовик для лучшего крепления с другой черепицей. На 3 экземплярах черепицы узким, острым предметом были прочерчены иероглифы («середина» и «пять») [10, с. 163–165].

Среди черепицы особый интерес вызывает концевая черепица красного цвета с изображением устрашающей морды-личины. Она обычно использовались в дворцовых или административных постройках, поэтому высока вероятность того, что Шаванн поднял ее либо в крепости Куннэ или Ваньду, где и в результате раскопок в 2003 гг. были найдены подобные типы концевой черепицы [5; 6; 10, с. 152–157]. Остальные 11 черепичных дисков серого цвета с лотосовым орнаментом были подобраны на ванских курганах. В 2003 г. в ходе раскопок на могиле «Великого вана» было обнаружено свыше 80 экземпляров концевой черепицы. Китайские исследователи выделяют 7 типов на основе количества цветков лотоса — 6 и 8, а также по форме листа лотоса [10, с. 157–160]. Судя по ним, для каждой из гробниц характерен свой тип дисков. Поэтому некоторые ученые выделяют временную разницу в сооружении «могилы полководца» и могилы «Великого вана».

Кроме этого, привлекает внимание находка тушечницы, сделанная из черепичного диска пепельного цвета. При этом лотосовый орнамент со стороны донышка был специально затерт, а с другой стороны отверстие было немного углублено так, чтобы не вылилась тушь. В районе Цзиани ранее были найдены тушечницы, сделанные из керамики, но данная находка единственная [10, с. 161]. Сложно определить, сформировали ли ее после того, как использовали в постройке, либо она специально была изготовлена из черепичного диска и случайно (?) оставлена на могиле «Великого вана».

Как мы уже отмечали, на могиле «Великого вана» найдены 2 фрагмента кирпича с вырезанными на них иероглифами 願安如山 и 願安. Ранее был обнаружен целый кирпич, текст (благодарственное пожелание) которого помог расшифровать эти надписи: «Пусть гробница Великого вана стоит неподвижно, как гора, и незыблемо, как горный утес». Это не единственные кирпичи, выявленные в когурёских могилах. На кирпичах из гробницы «Чхончхучхон» (кит. Цяньцючжун 千秋塚) высечена надпись, гласящая, что «курган будет стоять незыблемо тысячу лет и десять тысяч веков» [3, с. 22].

Среди находок Шаванна отмечена своеобразная вещь — фрагмент небольшого кварцитного булыжника, возможно, из могилы «Великого вана». Для постройки курганов, расположенных в районе Цзиань, в основном использовался гранит, кварц встречается очень редко. При исследовании в 1990-х гг. погребальной камеры «Великого вана» находили много кварца зеленого цвета. Скорее всего, он мог использоваться для украшения камеры, т. к. хорош в обработке [10, с. 165].

Заключение

Широко известный своими работами по Китаю Эдуард Шаванн, тем не менее, внес большой вклад и в кореееведение, а именно в изучение Когурё. В течение пяти дней в мае 1907 г. он посетил уезд Цзиань пров. Цзилинь КНР, где увидел и детально описал несколько значимых памятников периода Когурё. Это, прежде всего, стела Квангэтхо-вана. Велика его заслуга в том, что он привез с собой эстампы стелы, являющимися единственными в Европе. Французский исследователь уделил большое внимание «могиле полководца» и могиле «Великого вана» — одним из самых крупных курганов пирамидальной формы в том районе, попытался определить их конструкцию и «хозяина». Среди отмеченных им некоторых могил выделяется одно из первых описаний курганов с фресками. В ходе экспедиции был собран небольшой, но представительный набор когурёской разнообразной черепицы. Интересуясь в основном скульптурой и курганами, Шаванн, к сожалению, не смог определить в каменных стенах административного центра г. Цзиань памятник Куннэ (древнюю столицу Когурё). Мало обра-

тил внимания и на горную крепость Ваньду, указав лишь, что, скорее всего, она была первой столицей Когурё.

В результате его поездки опубликован ряд докладов, альбом фотографий. Однако, как отмечал В. М. Алексеев, в связи с большой занятостью Шаванн не смог нормально вовлечь в историческую науку данные, привезенные с путешествия 1907 г. «Пробираясь с ним по бесконечным дорогам Северного Китая, настойчиво отыскивая в каждом археологическом углу какой-нибудь шедевр, эксплуатируя каждый момент, каждый памятник… я являюсь свидетелем того, о чем Шаванн не успел поведать миру в обещанном дневнике и в тексте к великолепным альбомам» [1, с. 72]. К сожалению, не только Шаванн, но и отечественный исследователь не смог этого сделать, что не позволило еще более увековечить их славные имена в китаеведении и корееведении.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексеев В. М. Наука о Востоке: статьи и документы. — М., 1982. — 535 с.

2. Алексеев В. М. Письма к Эдуарду Шаванну и Полю Пеллио / сост. И. Е. Циперович. — СПб., 1998. — 230 с.

3. Джарылгасинова Р. Ш. Древние когурёсцы. — М.: Наука, 1972. — 203 с.

4. Джарылгасинова Р. Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхо-вана»). — М.: Наука, 1979. — 183 с.

5. Ваньду шаньчэн — 2001–2003 нянь цзиань ваньду шаньчэн дяоча фацзюэ (Горное городище Ваньду: Доклад об исследованиях и раскопках в 2001–2003 гг. горной крепости Ваньду в г. Цзиань). — Пекин: Вэньу, 2004. — 424 с. (кит. яз).

6. Гонэйчэн — 2000–2003 нянь цзиань гонэйчэн юй миньчжу ичжи шицзюэ баогао (Городище Гонэйчэн: Доклад о раскопках в 2000–2003 гг. городища Гонэйчэн и памятника Миньчжуи в г. Цзиань). — Пекин: Вэньу, 2004. — 235 с. (кит. яз).

7. Кан Хёнсук. О конструкции когурёских ванских курганов в районе г. Цзиань пров. Цзилинь КНР // Хангук кодэса ёнгу (Изучение древней истории Кореи). — Т. 41. — 2006. — С. 5–45. (кор. яз.).

8. Мун Ынсун. Сравнение конструкции ванских курганов Когурё 6–7 вв. с ванскими курганами Пэкче и Силла // Когурё Пархэ ёнгу (Изучение Когурё и Бохая). — Т. 30. — 2008. — С.121–152. (кор. яз.).

9. Со Гильсу. Изучение и исследования европейскими исследователями стелы Квангэтхована // Когурё ёнгу (Изучение Когурё). — Т. 21. — 2005. — С.33–105. (кор. яз.).

10. Со Гильсу. Изучение экспедиции 1907 г. Эдуарда Шаванна когурёского Куннэсона // Когурё ёнгу (Изучение Когурё). — Т. 22. — 2006. — С.91–177. (кор. яз.).

11. Chavannes E. Les monuments de l'ancien royaume coree de Kao-Keou-Li (Памятники древнего корейского королевства Когурё) // T'oung Pao. — Ser.2, vol.9. 1908, No.2 p.236–265; Chavannes E. Mission archaelogique dans la chine septentrionale (Археологическая миссия в Северный Китай). Paris, 1909; Chavannes E. Rapport sure les Monuments de l'ancien Royaume Coree de Kao-Keou-Li (Отчет о памятниках древнего корейского королевства Когурё) // Academie des Inscriptions & Belles-lettres, Comtes Rendus des Seances de L» annee, Paris, Labrairiee Alphonse Picard et fils, 1907, September, 549 p.

THE ISSUE OF "FACTIONALISM" IN THE KOREAN COMMUNIST MOVEMENT OF THE 1920S

Тихонов Владимир Михайлович (Vladimir Tikhonov), кандидат исторических наук
Университет Осло (Pak Noja, Oslo University)

The present article will focus on the widely-debated issue of "factionalism" inside the Korean Communist movement in the 1920s. For the Comintern, "factionalism" was a major problem of its nascent Korean section. It was seen as a fruit of the "petty-bourgeois' class origins of the most leading Communists of Korea and their unfortunate lack of organic connections to the incipient working class. While this analysis was based on the sociologically verifiable facts, it overlooked a certain productive role the factional struggles played in the deepening of the theoretical discussions among the emergent Korean Left. As is well known (see, for example, the classical research on Korean Communist history: 22, pp. 11, 25), the factional strife had its origins in the divergent backgrounds of different Communist groups, as well as tactical differences. However, as I will attempt to demonstrate, the disputes over tactics were conducive to a deeper understanding of the Communist theory and its implications for the Korean national and class liberation movements. They also offered an opportunity to train in articulating differences — often amounting to dissent on certain issues — while retaining the loyalty to the basics of the Communist orthodoxy (as one of Korea's pioneering Communist leaders, Kim Tanya, 1899–1938, wrote in his overview of Korean Communist movement's history, factions did not differ from the very beginning on the most principal political issues: 21).

Theorising on the issues of factions and factionalism in modern Europe began, among others, with David Hume (1711–1776) who had a chance to observe the workings of the factional dynamics in the British parliamentary parties. He famously divided the factions into "personal" (coalescing around personal friendships and animosities) and "real", that is, these which are divided by such significant variables as "interests", "principles' or "affections." [11, p. 34–38]. Interestingly, he considered "principle" — driven factional rivalries more harmful than "interest" — based ones, on the understanding that interest conflicts may be natural and inescapable while the ideological — and religious — animosities might end up in the violent extremes of hatred, bias and persecution. Hume's classic classification is important in that it emphasises such decisive underpinnings of political factionalism as personal networks of connections and patronage, as well as ideological cleavages and down-to-earth interest conflicts. In many cases, however — Korean Communists of the 1920s included — all these elements overlap in a complex fashion. In a relatively small and closed milieu — which, as Comintern cadres had all right to point out, was mostly of elite extraction, educated elite per se being a relatively thin layer in 1920s' Korean society — factions necessarily functioned as personal networks, with easily identifiable leaders and their followers. Their competition around the issues of Comintern recognition and financing was intense. At the same time, as I will attempt to demonstrate in this article, this competition also had all the traits of ideologically driven rivalry. The differences in strategy and tactics, as well as general understanding of Korean anti-colonial movement's nature, development stage and urgent tasks, were all "real", in Hume's terms, and concerned the key issues of Korean Communism.

It was, however, not necessarily as destructive as Hume suggested. As Françoise Boucek argues in her summary of the modern and contemporary factionalism research, ideologically underpinned factional disputes may play an important role in providing a channel for the necessary political debates in the process of agenda-setting. Factionalism brings fragmentation and hampers the political effectively of a party or movement if not kept in check inside certain boundaries; however,

allowing for the existence of the factions may also help diverse ideological and interest groups to cooperate under the aegis of a unitary party organization, thus strengthening their political potential [3]. I will argue that the cooperative aspects of factionalism, as well as its role in stimulating the process of ideological articulation on all the sides of the factional divides, were sufficiently important in the early history of the Korean Communist movement. Indeed, factionalism, in a way, was a price the Communist movement had to pay for bringing highly divergent nascent Communist groupings together as parts of one movement or party. Concurrently, it provided the framework for communist political debates, in which diverse groupings could air their differences, formulating their disagreements in the terms of the imported Leninist ideology and Party organizational theory. These discussions, acrimonious as they were, were at the same time conducive to deeper and more nuanced understanding of both the ideology which Korea's nascent Communists strove to appropriate, and the concrete situation in Korea in which they had to operate.

It may be instructive to make some careful comparisons between the factional dynamics in the Communist movements of Korea and its closest geographical and cultural neighbour, China. Whereas Korean Communist movement was from the very beginning a conglomerate of highly divergent groups which easily developed into organizationally distinctive factions with different visions of the current situation and dissimilar tactical approaches, Chinese Communist movement had to operate from a number of countryside bases since the end of the 1920s, after the 1927–8 Guomindang (nationalist) coup made legal Party work in the cities impossible. The leaders of each base had to build their own power bases in their locality, establishing trust-based personal relationship (*guanxi*) with sub-leaders and followers — that is, in a way, functioning as military and political patrons for their local clients [16, pp. 6–7]. The factionalism with roots in such a modus operandi was to a certain degree checked by the common interests which all the factions had in the success of the revolution (10, p. 10). However, in the situation of the post-revolutionary one-party rule, factions inside the only party in power became the only channels of group and sectoral interest articulation, as well as clientelist groups central for individuals' careers inside the Party [15, pp. 33–66]. In this case too, factionalism emerges simultaneously as a background for rather destructive internal strife and an important venue of policy articulation and political competition, a source of political dynamism.

Factionalism was primarily rooted in the heterogeneous origins of different Korean Communist groups. While a number of the leading members of Korean Socialist Party (Hanin Sahoedang, formed in April 1918) had their background as nationalist resistance activists, the leaders of the "Irkutsk" Communist Party (formed in May 1921 on its inaugural congress in Irkutsk, hence the name) were mostly Russified Korean emigrants from the Maritime Province, better versed in the socialist doctrine. While much of the strife between the two groups was in reality centred on the "interests," namely the distribution of the resources which Moscow was going to use for supporting the Korean Communist movement, the competition had to be articulated ideologically. In this process, the issues of nation, nationalism, or the role of the religion and religious organizations in the class and national struggle came to the forefront. The debates around these issues positively contributed to the further development of Korean Communists' positions on the complicated problems of the interrelationship between socialist independence movements and nationalistic anti-imperialism in the colonized societies. For example, Nam Manch'un's (1892–1938) theses, adopted by the inaugural congress of the "Irkutsk" Communist Party, voiced support for the tactical alliances with the "authentic" liberation-oriented nationalists, but at the same time signalled its strong antipathy towards the "opportunistic" nationalists attempting to disguise themselves as Communists as well as the "mediaeval" influences of the religious organizations. Concurrently, "Irkutsk" Communists proclaimed their intention to maintain the organizational autonomy of the "proletarian" movement, so that to make possible a struggle against "bourgeois-democratic nationalism" for the acquisition of the hegemony *inside* the Korean anti-Japanese movement.

However, several Russia-based Korean revolutionary emigres sympathetic to the Korean Socialist Party — which reconstituted itself into "Shanghai" Communist Party (formed in May 1921 on

its inaugural congress in Shanghai, hence the name) wrote in June 1921 a longish letter to the leadership of Comintern attempting to counter both the tactics and the strategy of the "Irkutsk" Communists. While being highly critical towards what they saw as anti-democratic, authoritarian pressure by the "Irkutsk" Communists (and the Russian Communists acting as their political patrons), the "Shanghai" group sympathisers also mentioned what they regarded as the particular specificity of the Korean case. According to their vision of Korea's modern history, the antagonism between bourgeoisie and proletariat was less developed in Korea than the "national contradictions' vis-à-vis the Japanese colonizers, since Korea was colonized before the industrial capitalism had a chance to develop there. Therefore, a broad national anti-colonial alliance was seen as the way to go for Korea's Communist activists [17]. It must be noticed that the discussions between the adepts of "pure" class struggle as the main content of any progressive or revolutionary movement and the proponents of a broader pan-national alliance aimed at struggling against foreign imperialism first and foremost have been continuing in Korea until the present days. After all, the asymmetric relationship vis-à-vis South Korea's American patrons were easily seen as a form of neo-colonialism, a contemporary substitute for the Japanese colonial yoke, while the growth of the industrial working class and its workplace movements in the 1970–80s provided good grounds for the arguments in favour of the primary importance of the class conflicts. In the 1980s, the discussions between left-nationalist opponents of the American imperialism and these more interested in South Korea's internal social contradictions constituted the gist of the polemics between the NL ("national liberation") and PD ("popular democracy") factions of the underground anti-systemic movement [14, p. 180]. These polemics indeed have their remote historical origins in the discussions between the adepts of "Irkutsk" and "Shanghai" factions.

While starting with the polemics between mostly foreign-based "Irkutsk" and "Shanghai" factions of the early 1920s, the disputes putting national vs. class approach continued in the mid-1920s between different factions in the Communist movement inside Korea. The main protagonists were "Tuesday" faction directly related to the "Irkutsk" Communists, "Sun and Moon" faction created by Korean students in Tokyo in 1925 on strictly Leninist ideological basis, "Seoul" faction with its "Shanghai" ties and "ML" (Marxist-Leninist) faction, a loose network of the militants who attempted to organize the unified, post-factional ("Third", if one follows the accepted classification) Korean Communist Party on orthodox theoretical grounds in the end of 1926. The main bone of contention were still the issues of the alliances with the nationalist groupings, especially with the religious ones: "Seoul" faction, following the tradition established by "Shanghai" Communists and acting on Comintern's advice, was cautiously welcoming such tactical alliances, while the other factions were more sceptical. The other important issues included the linkages between economic and political struggles, as well as the permissibility of the political participation inside the legal framework established by the Japanese colonial administrators — that is, the issue of the limits of acceptable compromise with the realities of the administratively managed, highly unfree "public" sphere. All these issues retained their importance for the Korean progressive movements until the recent days.

It is interesting to notice that, due to the relative relaxation of the colonial censorship in the 1920s, the tactical issues of the radical movement could be even debated in the open press. That such debate was finding its way to the pages of newspapers and journals implied that they were of interest to their readership. For example, as Japan was preparing to implement the extremely restrictive Public Security Preservation Law (*Chian Iji Hō*) in 1925, a popular magazine, *Kaebyŏk*, surveyed the opinions of the influential Communist leaders on the potential impact of the new law and, concurrently, on the perspectives of the collaboration between the radical ("social") and general national movement. That such collaboration was needed was obvious to all the leaders surveyed, including these from the more orthodox "Tuesday" faction. One of its major standard-bearers, Kwŏn Osŏl (1897–1930), mentioned that both nationalists and "social movement" activists had to collaborate when subjected to the same pressures; another "Tuesday" group militant, fresh from his studies in Moscow, Cho Pong'am (1898–1959), agreed in principle but with one caveat: "compromising" (moderate) nationalists were to be

excluded. "Seoul" faction expressed itself in a way more enthusiastic manner. One of its founders, Kim Saguk (alias: Kim Haegwang, 1892–1926), went as far as to say that originally, national and social movements have the same interests, so in the case (moderate) nationalists would end up converting to "neo-Japanism" (pro-Imperial beliefs) "we" (Communists) should help to reconstruct the genuinely nationalist movement [6]. While "Seoul" Communists were hardly different from more orthodox factions in distinguishing themselves very clearly from the nationalists (who were understood to be unable to "bring authentic liberation" to Korea), they put much clearer emphasis on perceiving the latter as partners and collaborators, albeit for a limited historical period of time. On the pages of the same *Kaebyŏk*, in the same year (1925), a well-known Communist publicist, Kim Kyŏngjae (1899-?), was appealing to different "social movement" (Communist) factions for unity, maintaining that their differences are of more tactical than strategic sort and that unity would greatly benefit the movement as a whole [12]. The topic of Communist factional discussions was obviously of interest to Korea's educated readership of the 1920s.

One important example of the discussion culture that developed among Korea's Communists already by the mid-1920s are the polemics surrounding the formation of Sin'ganhoe (1927–1931), the famed "unitary national party" supposed to be the analogue of China's Guomindang-Communist alliance in colonial-era Korea. One of the salvos that opened the discussion which eventually led to Sin'ganhoe being formed, was the November 17, 1926 declaration by Chŏng'uhoe — the front group created by more orthodox "Tuesday" and "Sun and Moon" factions — which urged Korea's Communists to overcome their factional divisions and join the ranks with the "uncompromising" nationalists, at least temporarily. The noteworthy part in the rhetoric of this declaration was the broad use of signifiers and ideological expressions which were supposed to be generally shared across the leftist political spectrum — and, indeed, by a major part of nationalists as well. For example, Chŏng'uhoe suggested "liberating masses from their ignorance (…) and organizing them through education" — something that not only leftists but also nationalists were traditionally aspiring to. Concomitantly, some important articles of the radical leftist faith, such as "daily struggle", "theoretical struggle", or "class- and mass-based political struggle" were mentioned too. An invocation of the general Communist consensus concerning the importance of "struggle" and the desirability of its particular forms ("theory", "masses", "classes' and "daily life" were all to be included) was the necessary pre-requisite for advancing any novel practical proposal — in this case, a temporary alliance with "uncompromising" (and thus less unacceptable) "nationalists' [4].

The reaction to this declaration from the more nationalist "Seoul" faction came in little more than a month. Chŏnjinhoe, "Seoul" faction's own legal front group, published a longish response to the declaration of their rivals in the same press medium (daily *Chosŏn Ilbo*). While Chŏng'uhoe, in a good Leninist spirit, defined the avoidance of "political struggle" as a "juvenile disease", their rivals from Chŏnjinhoe charged them with yet another major sin in the Leninist doctrine, namely "rightist deviation". After all, in colonial-era Korea, "political struggle" could easily "degrade" to the level of petitions for self-rule or bestowal of suffrage upon the Korean subjects of the Japanese Empire. The use of highly morally charged language ("degradation") — yet another rhetoric trait common to Communists and nationalists — is to be detected in both Chŏng'uhoe's declaration and Chŏnjinhoe's response. In a nutshell, both sides were following the rules of the same political-rhetoric grammar and appealing to the same set of common political values, while making clear their important differences. Chŏng'uhoe, for example, saw Korean social movement as hitherto more economical — and thus under-developed (in the Leninist political values hierarchy shared by both factions, "political movement" was the evolutionary pinnacle of the social movement development) — while more nationalist Chŏnjinhoe emphasized the inevitability of more nationally oriented social movement in a colony struggling for its liberation and defined the pre-existing Korean social movement as mainly national in inspiration [5]. Chŏng'uhoe deplored the "spontaneity" (*chayŏn saengsansŏng*) of the existing mass movement, while such "Seoul" faction theoreticians as Hong Yangmyŏng were keener to emphasize the importance of practical, rather than purely theoretical struggle.

The differences between more nationalistically oriented and more orthodox Marxist Left were not limited to the issue of how to assess the early 1920s' social movement in Korea. In less official messages intended for the internal readers, the status of Korean Communist movement was hotly debated as well. One of the arguments which the nationalist Left used while proposing a broader alliance with diverse nationalist groupings, was the "immaturity" of the Korean Communist movement, and, hence, its inability to connect to the masses and lead their struggles on its own. As Pak Chinsun (1897–1938), one of the main "brains" of "Shanghai" Communists argued in a letter to the Korean Commission of the Comintern Executive (February 16, 1926), Korea still possessed very few modern factory workers — ca. 40 thousand — to develop a viable Communist movement on the working-class basis. According to Pak, 95%, if not 99%, of all the Korean Communist activists had intellectual, rather than working-class, background. While that could explain the ubiquity of the "juvenile disease" of ultra-leftism, it also necessitated a broad alliance with "mass organizations," including the native Ch'ŏndogyo religion. Interestingly, Pak artfully utilized particularly Russian historical vocabulary, obviously in order to "universalize" the short history of Korean Communist movement in the terms of what was considered in the Comintern circles the criterion of universality, namely Russia's revolutionary history. Korea's revolutionary intellectuals were defined as "raznochintsy" (literally, "people of miscellaneous ranks") — that is, an analogue of the "raznochinnyi" (non-noble) revolutionaries of Russia's own nineteenth-century history, the heirs to noblemen revolutionaries (Decembrists) and the predecessors of the proletariat-based Social Democrats. Korean leftist intellectuals' contemptuous attitude vis-à-vis the "spontaneous' movements of the "masses' was characterized as "komchvanstvo" (literally, "Communist swagger"), a self-critical term rather popular in 1920s' USSR [19]. Korea was being represented as Russia of the past — long before the age when a successful "proletarian revolution" became feasible.

In some months after Pak Chinsun gave his, rather sobering account of the past and present of the Korean Communist movement, his perennial opponent, "Irkutsk" faction's Nam Manch'un, reported from Shanghai, where the Foreign Bureau of the "Tuesday" faction-headed underground Communist Party of Korea was located (May 17, 1926). In his interpretation, the "juvenile diseases' of the past — when Communist intellectuals devoid of direct linkage to the masses, dreamt of immediate "proletarian revolution" — were now left beyond. Korea's underground Communist Party was becoming "mass-based and Bolshevik." In Nam's over-optimistic estimation, it was "to become one of the strongest sections of the Comintern in two-three years." Nam was hoping that the Party would be able to use the planned June 10, 1926 demonstrations timed to the funerals of the last Chosŏn king, Sunjong (r. 1907–10) in order to "rise and educate the masses." While the mass demonstrations were to become "a rehearsal for the uprising," Party's support for urban strikes and tenants in disputes with the landlords was to provide it with a popular basis. As "Korean businessmen tended to solidarize with the Japanese entrepreneurs' in case of the strikes, Nam emphasized the "mass work" rather that the perspectives of an alliance with "bourgeois' nationalists, although he was somewhat supportive of an alliance with "Ch'ŏndogyo's leftist group." While his assessment was definitely more sanguine and his political line sounded significantly more radically than Pak's, he too artfully employed the particularly Russian idioms, so that to make his rhetoric universal enough for his Comintern interlocutors. He defined, for example, the inadequate leadership capability of early 1920s' Communists as a form of "khvostizm" (literally, "tailing behind [the masses]) — Lenin's expression for "opportunism devoid of revolutionary leadership" which was popular among Russian Communists of the 1920s. Otherwise, however, Korea, in his view, was more and more resembling Russia on the eve of 1917 revolution [18].

Nam mentioned in his account that factionalism — of the kind which Hume might have labelled "personal" — was being overcome in Korea, internal strife being now much more of the matter of principal disagreements around the political line rather than simple group or personal squabbles. To a degree, it was not untrue. The faction did remain, but their mutual ideological disagreements, often focused on the practical issues in the relationship between the Communists and the rest of

anti-colonial movement, were increasingly articulated in quite sophisticated language of the Leninist theoretical debates. The factional struggles were the matter of theoretical and practical differences already in the early 1920s, nationalists and orthodox Communists disagreeing on the present status, tasks and desirable allies of their nascent movement. The main arenas for disagreements remained the same in the late 1920s as well, but the mode of their articulation was becoming increasingly refined in theoretical terms. In this way, factional discussions obviously contributed to greater theoretic and rhetoric sophistication inside the communist milieus.

As is mentioned above, one focal point of the heated discussions between nationalist and orthodox Communists was the issue of Sin'ganhoe, Korea's own "united front" of Communists and anti-colonial nationalists. An Kwangch'ŏn (1897–?), the former founder of more orthodox "Sun and Moon" faction, published an article on Communists' duties in relationship to Sin'ganhoe work, in which — following the current Comintern line — posed the "acquisition of hegemony" over the "petty bourgeois elements' inside Sin'ganhoe as the chief task of the Communists working as a part of this "united front" organization. Following the spirit of successive Comintern resolutions and instructions, An demanded that Communists maintain their "proletarian character" inside the "united front" framework [1]. One of his major theoretical opponents, "Seoul" faction's Hong Yangmyŏng, responded to this thesis in a longer treatise on the particularity of Korea's socio-political movements which he serialized in January 1928 in *Chosŏn Ilbo*. Hong saw any talks about "proletarian hegemony" as tactically erroneous since they were dividing the nascent and still weak "united front" movement. On a deeper plane, he regarded Korean proletariat as too weak to exercise hegemony in the national movement, which, under the colonial conditions, had to put the priority on the pan-national issues [9].

A youthful orthodox Marxist, Ko Kyŏnghŭm (1909–1963), soon entered the polemics, accusing Hong and others of "*Narodnik*-like position" and lack of understanding of the particular historical role of the working class and the "petit bourgeois nature" of the non-communist national movement of which Hong and his kindred spirits were supposedly not sufficiently critical (13). While dealing with the practical issue of Communists' tactics inside Sin'ganhoe, An, Hong and Ko also had to outline their position on the broader problems, from the degree of "maturity" of Korean working-class consciousness as seen through the demands voiced during workers' strikes, to the global question of the balance of objective and subjective factors in the making of a successful revolution. Their tone and style of their debates suggested a mode of deepening reflectiveness among the Communists of Korea, who, in the end of the first decade of Korean Communist movement's existence inside Korea proper, had enough experience to posit the question of which class they represent and how to combine their struggle to construct workers' identity as a class-for-itself with the demands of the broader anti-colonial movement.

After Comintern cancelled its recognition of the Korean Communist Party in December 1928 and appealed to its Korean followers to re-organize the Party on the mass basis from below, different factions offered divergent analysis of what went wrong with their movement in the past and diverse visions of movement's reconstruction in the future. Criticism of "factionalism" was the common thread in all these accounts; their attentive reading, however, demonstrates important differences in content under the layers of common and obligatory Leninist rhetoric. For example, "Shanghai" faction's Kim Kyuyŏl (1893–?), who, with a number of his comrades from "Seoul" faction, organized their own self-styled "Preparatory Committee for Re-establishment of the Korean Communist Party" in Kando (Jiandao), North-eastern China, on June 25, 1929, saw Korean Communist movement as still "lagging behind" the "masses" who were supposedly evolving in more revolutionary direction as Japanese imperialism was strengthening its oppression amidst its "deepening crisis." Communist factions, still "groupings of intellectuals (…) with their specific organizational forms," were inadequately prepared to lead the radicalized masses; factions had to be completely disbanded rather than "mechanically" fused together in order to enable the Communists to cope with the tasks of the "transitional period" of the revolutionary upsurge (see Committee's Manifesto: 20).

Just as the criticism of "factionalism" was now a commonplace, the expectations of an imminent radical upsurge were quite common among the Korean Communists of the late 1920s — early 1930s. However, in an article on Korean political situation and Communists' tasks published in the same year, An Kwangch'ŏn placed more positive emphasis on intellectuals' role in the Korean Communist movement. While the basis for the popular movement was still in the process of being formed and working class has just entered the arena of the political struggles, intelligentsia — here An uses this term, derived from Russian, with its specific connotations — had to play "an important role", both in nationalist and in Communist movements. While An acknowledged its weaker side — constant organizational fractures and the tendency of more moderate intellectuals to "degrade into reformists and compromise with bourgeoisie" — he also accentuated its stronger sides. After all, unlike their counterparts in "advanced countries," the intellectuals of industrially underdeveloped, colonial Korea had little direct relationship with the process of capitalist production and thus did not have to develop subservient attitudes to the capitalist masters. They, on the contrary, tended to "harbour relatively strong discontent about various social contradictions." While agreeing that intellectuals' domination was Korean Communism's weakness, An saw certain inevitability in intellectuals' exaggerated role. After all, workers' organizations and their political involvement in Korea were still at their "juvenile stage," despite the growth in the number of strikes and strikers [2]. Not unlike Nam, An was somewhat upbeat about the potential of revolutionary intelligentsia in "leading the masses," and, in a way similar to Chŏng'uhoe's declaration, expressed little belief in the spontaneous movement from below. "Bourgeois nationalists," even the more radical ones coalescing around *Chosŏn Ilbo*, were seen as having no revolutionary potential.

Other adepts of the orthodox Leninist line were keen to put the criticism of their more nationalistic opponents into a global context. Han Wigŏn (1896–1937), a member of the "ML" (Marxist-Leninist) faction uniting more orthodox militants (often with educational background from the Comintern schools in Moscow) and one of the authors of Chŏng'uhoe's declaration in the past, published a lengthy treatise on the "specific features of Korea's revolution and current tasks of the working-class vanguard" in 1929, while in exile in China. Prophetically anticipating — two years before the Japanese occupation of Manchuria — the coming of a large-scale world war between the "have" and "have-not" powers, and even mentioning the Pacific as one of the future theatres of this war (which is termed "future's Pacific War" in the text), Han defines the most essential "duty of proletarian vanguard" as internationalist. Besides the struggle against the war crisis and for turning the imminent imperialist war into a revolutionary civil conflict, this "duty" included the "defence of world socialist homeland, the USSR" and "support for the workers' and peasants' revolution in China," which Han — who himself entered the Chinese Communist Party in 1930 and subsequently played an important role there — considered the centrepiece of the world revolution in the East. According to Han, it was precisely the failure to develop the internationalist outlook, attitudes and propaganda work that was the biggest undoing of the "Korean proletarian movement" so far — obviously, nationalist factions' lack of attention to the international context of the Korean communist struggles is being meant here. Han accuses the "factional leaders' of abusing Comintern's authority for their own partisan aims, and without dutifully following Comintern instructions. The connections to Chinese and Japanese movement were to be strengthened, and «[Korean] national exclusiveness' opposed, "theoretically and in political struggle," with renewed vigour. The leadership in the "political struggles' in Korea was to be exercised by the working class (with its peasant allies), which was, however, still "extremely young" and numerically small, numbering only approximately 70 thousand ethnic Korean workers. Given its growing economic immiseration and lack of legal space for political self-expression, Korean working class was unlikely to develop "social democratic and national reformist" deviations. Still, it needed intellectuals, whose "role in the Korean revolutionary movement" was "extremely important." The top layers of the intelligentsia were too close to landlords- already being co-opted by the Japanese imperialism — to avoid "falling off" from the revolutionary ranks; "a part of the intelligentsia", however, was still expected "to fight for the interests of the working class to the very

end" [7]. While adhering to the Marxist thesis on "proletarian hegemony" in the revolution, Han" treatise also emphasizes the role of the "vanguard" — de fact mostly composed of the intellectuals — in fulfilling the international tasks of the Korean Communist movement which, as more orthodox Communists saw it, were under-prioritized by their more nationalist opponents.

As "elimination of factionalism" (*p'abŏkjuŭi ch'ŏngsan*) was seen as a major pre-condition for Party's successful re-organization from below, on the basis of militant shop floor movement, the early 1930s saw some attempts at in-depth, theory-based approach to the faction issue. One of such attempts was yet another lengthy analysis by Han Wigŏn, which specifically focused on the "criticism of the theoretical and practical mistakes' made by Korea's proletarian movement around 1926, when Comintern demanded that Korean Communists "change the direction" and re-invent their party as a militant working-class organization — rather than intellectuals' gathering — able and willing to engage in broad alliance-building with anti-colonial nationalists while preserving its organizational independence. The criticism was simultaneously self-criticism, since Han had to acknowledge the birth defects of the orthodox factions — responsible for forming the Korean Communist Party in April 1925 — the legacy of which his own ML faction has inherited. As Han, quite realistically, observed, the factions were intellectuals' groupings unable and unwilling to even penetrate the masses on whose behalf they were going to struggle against the imperialist enemies. Factions' ambitious leaders, with very limited grasp of Marxist theory, were often running their groupings in almost "feudal" style and always busy competing against each other for members and influence. On a deeper level, Han attributed Korean movement's problems to "abnormality" of colonial-era Korea's capitalist development imposed by the outside colonizers, as well as the fact that socialist theory had to be imported to Korea, rather than being developed locally, on the basis of the domestic class struggle experiences. Still, Han considered Korean Communist Party's political line, despite all the "mistakes' which it had supposedly committed, relatively more faithful to the "correct" Marxist-Leninist route compared to the "opportunist" tendencies of the nationalist Communist groups, whim he accused of attempting to destroy the Party and inability to overcome "non-Communist traditions' [8].

To summarise, in this article I dealt with both the content of the polemics between various factions of the Korean Communist movement of the 1920s and the forms and methods in which these polemics were articulated. My aim was to understand the context and significance of the issues which the objects of the polemics were, and at the same time to account for the ways in which legitimate disagreements could be voiced in the Communist milieu of the 1920s. The polemics, which laid the fundament for the theoretical and discursive development of Korea's anti-systemic movements for the coming decades, were an inevitable element in the development of the early Communist movement given the divergent ideologies and interests of the groupings involved, and greatly accelerated the ideological, political and tactical maturation of the radical militancy.

The polemists were indeed making broadly similar observations on the issues of Korea's modern development in general, and the dynamics of different social forces involved in Korea's liberational movements. Using the common Leninist methodology, both more nationalist and more orthodox Communists identified colonialism as the main issue behind Korea's "backwardness' in economic and social terms, and understood the "infantile" level of capitalist development, the underdevelopment of workers' consciousness and movement, and the necessarily exaggerated role of the intellectuals in what was supposed to be a working-class militancy as consequences of this "colonial deformation." The intellectuals were commonly defined in terms of what they, as non-workers, lacked — from the ability to penetrate and organize "masses' to "feudal" mores and the consequent personalization of factional politicking. At the same time, both more nationalist and more orthodox Communists tended to find different sorts of silver linings in otherwise excruciatingly difficult situation of Korea's radical leftist movement. The former were emphasizing the prospects of mass anti-colonial upsurges born out of national oppression while the latter were accentuating the lack of grounds for Social Democratic "reformism" among poor and politically oppressed Korean workers and the limits to Korean bourgeoisie's ability to co-opt and buy off the intellectuals of underdeveloped Korea given

their lack of direct connections to the capitalist production process. For the lack of better alternatives, radicalized intelligentsia was still seen as the main tool of the working-class-based Communist Party building under the Korean conditions, but more nationalist and more orthodox Communists disagreed on how this organizational work was to proceed and what were the permissible limits of the alliance with non-Communist nationalist (including religious) forces. Given Korea's particular circumstances, with its complicated overlap of nationalist animosity vis-à-vis the foreign colonial rule, radical intelligentsia's quest for the alternative Socialist modernity and its struggles against the entrenched local and foreign elites and manifold conflicts around land and working conditions in the countryside and urban settings, there hardly existed any single "correct" answer to the questions which the factional polemics of the 1920s have posted. In fact, further indigenization of Communism in Korea in the 1930s included both penetration into the factory "masses' of the sort the orthodox Communist argued for and attempts to formulate the Marxist position on the issues of national language, literature and culture. The debates of the 1920s were, first and foremost, important in that they provided the venues through which the essential questions could be publicly asked and honed the language of Communist self-reflection and theoretical analysis. In this way, they played a significant constructive role in the development of the Korean communist movement.

BIBLIOGRAPHY:

1. An Kwangch'ŏn. "Sin'ganhoe wa kŭ e taehan Immu" (Sin'ganhoe and the Duties related to it) *Chosŏnchigwang* 73, November 1927: 1–7.

2. An Kwangch'ŏn. "Chosŏn Chŏngse wa Chosŏn Kongsanjuŭija ŭi Tangmyŏn Immu" (The Political Situation in Korea and the Present Duties of Korea's Communists) *Leninjuŭi* 1, May 1929. Reprinted in Pae Sŏngch'an, ed. *Singminji Sidae Sahoe Undongnon Yŏn'gu* (Research on the Theories of the Social Movement during the Colonial Period [in Korea]). 65–131. Seoul: Tolpegae, 1987.

3. Boucek, Françoise. "Rethinking Factionalism: Typologies, Intra-Party Dynamics and Three Faces of Factionalism" *Party Politics* 15.4, 2009: 455–485.

4. Chŏng'uhoe, "Sŏnŏn" (Declaration) *Chosŏn Ilbo*, November 17, 1926.

5. Chŏnjinhoe, "Kŏmt'omun" (Text of Response) *Chosŏn Ilbo*, December 26, 1926.

6. Editorial Office, "Ch'ian Yuji Pŏp ŭi Silsi wa Kŭmhu Chosŏn Sahoe Undong" (The Implementation of the Public Security Preservation Law and Korea's Social Movement from Now) *Kaebyŏk* 60, June 1925: 10–18.

7. Han Wigŏn. "Chosŏn Hyŏngmyŏng ŭi T'ŭkchil kwa Nodong Kyegŭp Chŏnwi ŭi Tangmyŏn Immu" (The Specific Features of the Korean Revolution and the Present Duties of Workers' Vanguard) *Kyegŭp T'ujaeng* 1, May 1929. Reprinted in Pae Sŏngch'an, ed. *Singminji Sidae Sahoe Undongnon Yŏn'gu* (Research on the Theories of the Social Movement during the Colonial Period [in Korea]). 131–181. Seoul: Tolpegae, 1987.

8. Han Wigŏn. "Chosŏn e issŏsŏ P'ŭrollet'aria Undong ŭi Panghyang Chŏnhwangi ŭi Ironjŏk Silch'ŏnjŏk Kwao wa kŭ Pip'an" (Theoretical and Practical Mistakes during the Period of Proletarian Movement's Direction Shift in Korea and their Criticism) *Kyegŭp T'ujaeng* 3, January 1930. Reprinted in Pae Sŏngch'an, ed. *Singminji Sidae Sahoe Undongnon Yŏn'gu* (Research on the Theories of the Social Movement during the Colonial Period [in Korea]). 181–209. Seoul: Tolpegae, 1987.

9. Hong Yangmyŏng, "Chosŏn Undong ŭi T'ŭkchil — Pŏnyŏkchuŭi Kŭkpok kwa T'ŭksu Chosŏn ŭi Insik" (The Specific Features of the Korean Movement: the Genuine Overcoming of them, and the Perceptions of Korea's Particularity) *Chosŏn Ilbo*, January 13–23, 1928.

10. Huang, Jing. *Factionalism in Chinese Communist Politics*. Cambridge University Press, 2000

11. Hume, David. *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

12. Kim Kyŏngjae, "Sahoe Undongja ga pon Sahoe Undong" (Social Movement as seen by a Social Movement Activist) *Kaebyŏk* 57, March 1925: 8–14.

13. Ko Kyŏnghŭm. "*Chosŏn Undong* Pal'gan Sŏnŏn ŭi Pip'an" (Criticism of the Publication Statement by the *Korean Movement*) *Hyŏntan'gye* 1, August 1928. Reprinted in Pae Sŏngch'an, ed.

Singminji Sidae Sahoe Undongnon Yŏn'gu (Research on the Theories of the Social Movement during the Colonial Period [in Korea]). 209–219. Seoul: Tolpegae, 1987.

14. Lee, Namhee. *The Making of Minjung Democracy and the Politics of Representation in South Korea*. Ithaca: Cornell University Press, 2007.

15. Nathan, Andrew. "A Factionalism Model for CCP Politics," *The China Quarterly* 53, 1973: 33–66.

16. Pye, Lucian W. *The Dynamics of Chinese Politics*. Oelgeschlager: Gunn & Hain, 1981.

17. RGASPI, F.495, Op. 135, D. 22. pp. 66–9. Pis'mo gruppy delegatov koreiskikh kommunisticheskikh organizatsiy Primorya i Sakhalina v Ispolkom Kominterna o resheniyakh Uchreditel'nogo syezda Koreiskoi Kommunisticheskoi Partii (A Letter from a group of delegates from Russian Maritime Province and Sakhalin-based Korean Communist organizations to the Comintern Executive, on the resolutions of the Initial Congress of the Korean Communist Party), June 1921. Reprinted in Shirinya, Kirill, and Haruki Wada, eds.. *VKP (b), Komintern i Koreya,. 1918–1941* (All-Russian Communist Party of Bolsheviks, Comintern and. Korea, 1918–1941). 134–140. Moscow: ROSSPEN,2007.

18. RGASPI, F.495, Op. 135, D. 117. pp. 57–60 Pis'mo Pavlova (Nam Manch'un'a) v Vostochnyi Otdel IKKI B. Vasilyevu o rabote Zaganbyuro KKP v Shanhae (A Letter from Pavlov (Nam Manch'un) to B. Vasilyev in the Oriental Bureau of Comintern Executive on the work of Korean Communist Party's Foreign Bureau in Shanghai), May 17, 1926. Reprinted in Shirinya, Kirill, and Haruki Wada, eds.. *VKP (b), Komintern i Koreya,. 1918–1941* (All-Russian Communist Party of Bolsheviks, Comintern and. Korea, 1918–1941). 371–376. Moscow: ROSSPEN,2007.

19. RGASPI, F.495, Op. 135, D. 127. pp. 30–33 Dokladnaya zapiska Pak Din Shun'ya v Koreiskuyu Komissiyu IKKI (Pak Chinsun's Report to the Korean Commission of the Comintern Executive), February 16, 1926. Reprinted in Shirinya, Kirill, and Haruki Wada, eds.. *VKP (b), Komintern i Koreya,. 1918–1941* (All-Russian Communist Party of Bolsheviks, Comintern and. Korea, 1918–1941). 351–354. Moscow: ROSSPEN,2007.

20. RGASPI, F.495, Op. 135, D. 162. pp. 24–7 Manifest Podgotovitel'noi Komissii po vossozdaniyu KKP "Ko vsem tovarishcham kommunistam Korei" (The Manifesto of the Preparatory Committee for Re-establishment of the Korean Communist Party "To all the Communist Comrades of Korea'), June 25, 1929. Reprinted in Shirinya, Kirill, and Haruki Wada, eds.. *VKP (b), Komintern i Koreya,. 1918–1941* (All-Russian Communist Party of Bolsheviks, Comintern and. Korea, 1918–1941). 577–580. Moscow: ROSSPEN,2007.

21. RGASPI, F.495, Op. 135, D. 168. p. 87 Kim Tanya, Istoriya komdvizheniya nachinaya s 1921 g. — ot koreiskikh emigrantov v Rossii I Kitae (The History of the Communist movement beginning from 1921 — from the Russia- and China-based Korean immigrants). Cited in Lyudmila Usova, *Koreiskoe Kommunisticheskoe Dvizhenie, 1918–1945* (Korean Communist Movement, 1918–1945). Moscow: Vostochnaya Literatura, 1997, p. 32.

22. Scalapino, Robert A. and Lee, Chong-Sik. *Communism in Korea: The Movement*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.

The present contribution is an abridged version of my article, "The Issue of Factionalism in the Korean Communist Movement of the 1920s — early 1930s." *Marŭk'ŭsŭchuŭi Yŏn'gu* 15.2 (2018): 92–122.

ЦЗИАНЬСКАЯ СТЕЛА — НОВЫЙ ПАМЯТНИК ЭПИГРАФИКИ ГОСУДАРСТВА КОГУРЁ

Хазизова Ксения Владимировна, магистр востоковедения и африканистики
Международный центр кореeведения МГУ им. М.В. Ломоносова

Изучение истории раннесредневекового корейского государства Когурё сопряжено с целым рядом трудностей, связанных прежде всего с недостатком письменных источников. В распоряжении историков находятся только отрывочные сведения из китайских династийных хроник и различного рода памятники эпиграфики: надписи на стенах гробниц, кирпичах, печатях, керамической и бронзовой утвари, оружии, бытовых и ритуальных предметах [1, с. 6], а также каменных стелах. Наиболее известной из них является Стела вана Квангэтхо (廣開土王, 391–412/413), открытая еще в 1874 г. [1, с. 71–72]. Эта стела (кор. *Квантгэтхо-ван нынби* 광개토왕릉비 廣開土王陵碑) в Китае и Японии известна под названием «Стела Хотхэ-вана» (호태왕비 好太王碑); также иногда ее называют «Записями года *синмё*» (*синмё* — 391 год).

Рис. 1. Стела вана Квангэтхо

В 1979 г. была обнаружена еще одна когурёская стела, обычно именуемая Чунвонской (중원고구려비 中原 高句麗碑), причем для корейцев важность этой находки заключалась прежде всего в том, что, в отличие от Стелы Квангэтхо, расположенной в китайской провинции Цзилинь, она была установлена на территории Республики Корея в Чхунджу (忠州) пров. Северная Чхунчхон. Кроме того, находка позволила уточнить и подтвердить датировки ряда важных событий истории Когурё и таким образом способствовала всплеску интереса к истории этого государства, который продолжался до начала 2000-х годов, ведь до этого работ, посвященных Когурё, было сравнительно немного. В 2002 году в Китае начал свою работу «Проект по исследованию северо-восточного региона» (кит. «Дунбэй гунчэн» 東北工程), в Корее и в Китае было выпущено множество докладов, посвященных Когурё [5, с. 97, 100].

Новым прорывом в изучении истории Когурё стала находка третьей стелы — т. н. Цзиньской, о которой и пойдет речь ниже. К сожалению, в России пока нет исследований, посвященных этому памятнику, только несколько упоминаний на научных форумах в интернете, а южнокорейские работы и доклады конференций отсутствуют в сетевом доступе, поэтому

настоящая статья носит скорее информационно-ознакомительный, а не исследовательский характер.

Рис. 2. Чунвонская стела

Рис.3. Первичное исследование Цзианьской стелы на месте находки в деревне Масянь

Сообщение об обнаружении третьей когурёской стелы было опубликовано китайским изданием Zhongguo wenwu bao («Новости культурного наследия») 4 января 2013 г., несмотря на то, что она была найдена еще 29 июля 2012 г. Обнаружил памятник Ма Шаобин, житель китайской деревни Масянь (麻線) городского округа Цзиань (集安) пров. Цзилинь (吉林), который отправился к реке Масяньцзян за камнями и примерно в 100 метрах от старого моста увидел на дне большую каменную плиту, на поверхности которой угадывались какие-то знаки. Он вытащил плиту и на грузовике перевез ее к себе домой, после чего сообщил о находке в местное Управление по охране культурных памятников. После экспертизы Ван Жиминь, член Комиссии по идентификации памятников культурного наследия пров. Цзилинь и директор Муниципального института Тунхуа, заявил, что анализ материала, из которого изготовлена плита, ее форма и содержание надписи позволяют с огромной долей вероятности отнести ее к раннему периоду Когурё, предшествовавшему правлению вана Квангэтхо. Позднее группа китайских экспертов под руководством Линь Юня провела более тщательное исследование и заявила, что стела была создана в период правления вана Квангэтхо или его сына вана Чансу (長壽王, 413–490) [4].

К слову, некоторые южнокорейские ученые сетовали, что китайцы намеренно скрывали информацию о находке в течение почти полугода, очевидно, до последнего рассчитывая, что она является памятником истории Китая, а не Кореи. Стела так не была передана Корее: как и многие другие находки, относящиеся к периоду Когурё, после завершения исследования она заняла почетное место среди экспонатов музея округа Цзиань [2].

Рис. 4. Местоположение комплекса когурёских гробниц

Река Масянь, где была найдена стела, берет начало в горах Ляонин и впадает в реку Амноккан (кит. Ялуцзян). В бассейне Масяньгоу находятся тысячи когурёских погребений, в том числе шесть крупных курганов, имеющих статус памятников мирового значения, среди которых Гробница тысячи осеней (Чхончхучхон 千秋塚, 456 м к юго-востоку от места обнаружения Цзианьской стелы) и Великая восточная гробница (Содэмё 西大墓, 1149 м к западу).

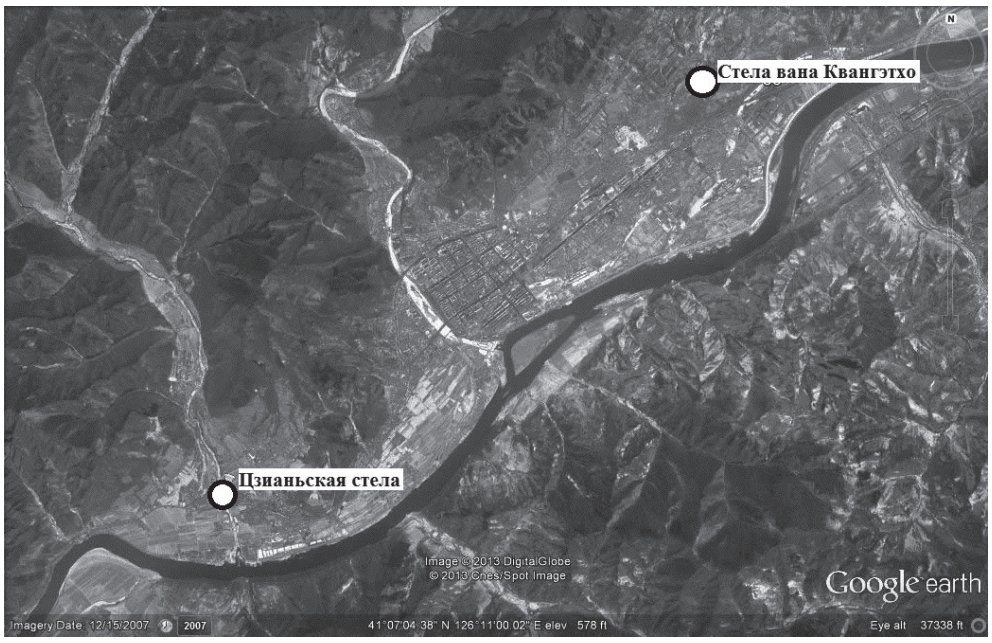


Рис. 5. Местоположение комплекса когурёских гробниц в бассейне Масяньгоу

Стела представляет собой плоскую, изначально гладко отполированную плиту высотой 173 см, шириной от 60,6 до 66,5 см с сужением кверху и толщиной 12,5–21 см, имеется крепежный выступ в нижней части высотой 15–19,5 см, шириной 42 см и толщиной 21 см. Верхние углы стесаны, фрагмент верхней правой части разрушен. Вес стелы 464,5 кг [11]. Камень,

из которого она изготовлена, был добыт поблизости и идентичен тому, который использовался при строительстве Могилы полководца (Чангунчхон 將軍塚) [4].

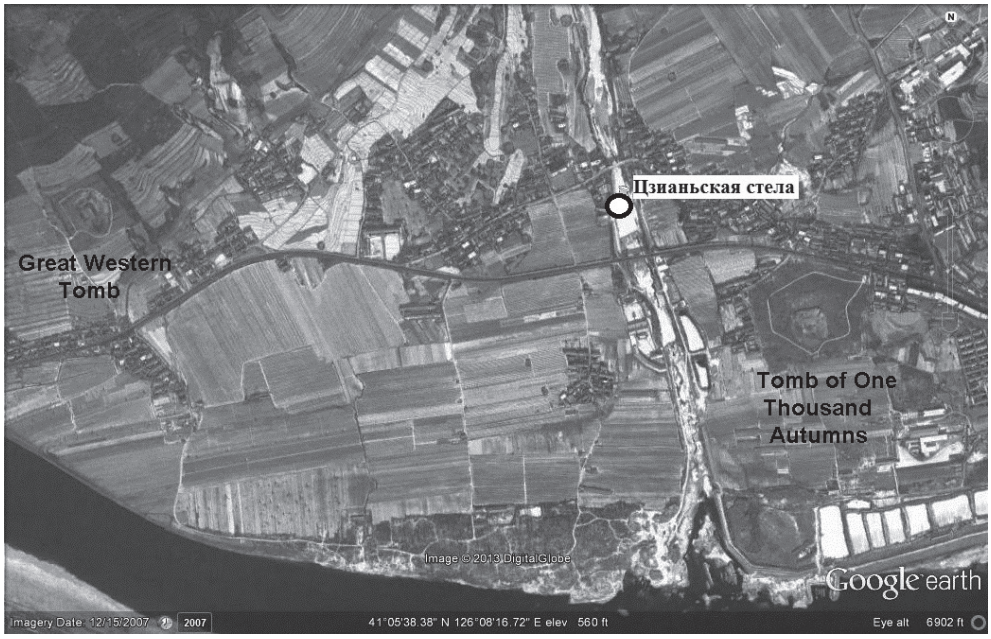


Рис. 6. Местоположение Цзианьской стелы

Рис. 7. Цзианьская стела (эстамп)

Текст стелы состоит из 218 иероглифов (для сравнения, Стела Квангэтхо состоит из 1775 знаков), однако поскольку на речном дне она в течение неопределенно долгого времени подвергалась агрессивному воздействию воды и природных абразивов (камней, песка), значительная часть знаков в верхней части не поддается расшифровке. Нижняя часть памятника

пострадала меньше, однако и там некоторые знаки распознать невозможно. Всего повреждено более трети иероглифов — 78 (правда, к апрелю 2013 г. корейским ученым удалось увеличить число распознанных знаков со 140 до 156 [10]). Несмотря на это, стиль каллиграфии и распознанные фрагменты текста однозначно позволяют отнести Цзианьскую стелу к периоду Когурё; это подтверждается и тем, что стела была найдена на территории, где расположено огромное количество когурёских захоронений и памятников.

Таблица 1

Иероглифический перевод надписи на Цзианьской стеле (□ — знаки, не поддающиеся расшифровке, по состоянию на январь 2013 г.) [2; 13]

10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	
賣	守	□	□	□	□	□	□	□	□	1
□	墓	□	□	□	□	□	□	□	□	2
□	之	□	□	□	□	□	□	□	□	3
違	民	□	□	□	□	□	□	子	□	4
令	不	立	□	□	□	烟	□	河	世	5
者	得	碑	□	□	□	□	□	伯	必	6
後	□	銘	□	追	□	□	烟	之	□	7
世	□	其	□	述	□	□	户	孫	天	8
□	更	烟	自	先	□	□	以	神	道	9
嗣	相	户	戊	聖	太	□	□	□	自	10
□	轉	頭	□	功	□	富	河	□	承	11
□	賣	廿	定	勛	□	足	流	□	元	12
看	雖	人	律	彌	□	□	四	□	王	13
其	富	名	教	高	□	轉	时	蔭	始	14
碑	足	□	□	悠	□	賣	祭	開	祖	15
文	之	示	發	烈	王	□	祀	國	鄒	16
與	者	後	令	繼	神	□	然	辟	牟	17
其	亦	世	□	古	□	守	□	土	王	18
罪	不	自	修	人	□	墓	□	繼	之	19
過	得	今	復	之	與	者	倫	胤	創	20
	其	以	各	慷	東	以	長	相	基	21
	買	後	於	慨	西	銘	烟	承	也	22

Не ставя перед собой цель проанализировать весь текст надписи, остановимся на нескольких небольших фрагментах, которые в наибольшей степени демонстрируют научную значимость Цзианьской стелы и ее непосредственную связь со Стелой Квангэтхо. Южнокорейские и китайские исследователи, проанализировав следующие фразы: «Первый ван, прародитель ван Чхумо (Чумон, основатель Когурё. — *Авт.*) основал государство» (元王始祖鄒牟王之創基也), «Великий ван» (太王) и «Мудрец(ы) прошлого» (先聖), пришли к выводу, что они, с большой долей вероятности, не являются изречениями самого вана Квангэтхо. Последний термин встречается во фразе: «Следуя великим деяниям мудреца(ов) прошлого, всеобъемлющим и возвышенным, огромным и достойным, стремясь уравняться в героизме с тем(и), кто ушел» (追述先聖 功勛彌高悠烈繼古人之慷慨), которая, очевидно, принадлежала вану Чансу и представляет собой оценку великих достижений правления его отца вана Квангэтхо. Не исключено, что накануне переноса столица Когурё из Куннэсона на юг в Пхеньян (ок. 430) ван Чансу приказал установить в бассейне реки Амноккан стелу, охраняющую гробницу (либо комплекс

гробниц), в соответствии с прижизненными распоряжениями Квангэтхо [4]. Эта и ряд других фраз идентичны надписи на Стеле вана Квангэтхо.

Также в тексте Цзианьской стелы дважды упомянуты «стражи гробниц» (кор. сумё 수묘 [자] 守墓), представляющие собой крайне любопытный феномен. В последней части текста Стелы Квангэтхо они также фигурируют: «Ван-Основатель и ваны-предки наставляли брать для ухода и охраны гробниц [только] подданных [из наших] исконных земель (кумин), живущих как далеко, так и близко. Однако мы обеспокоены тем, что подданные [наших] исконных земель могут со временем стать слабыми и бедными. [И вот для того], чтобы и через десять тысяч лет было кому охранять гробницу, [повелеваем] взять [семьи и дворы] из земель [народов] хан и е, которые были [нами] завоеваны и покорены. Повелеваем им быть готовыми охранять гробницу и содержать ее должным образом» [1, 108]. Кроме того, в надписи на Цзианьской стеле в числе прочего фигурирует ссылка на приказ вана (очевидно, имеется в виду сам Квангэтхо), гласящий, что «нельзя беспорядочно продавать и покупать стражей [гробниц]» [4; 8]. Из этих слов можно сделать вывод, что «стражи» относились к подневольному сословию, однако имели особый статус, закрепленный на официальном уровне. Р. Ш. Джарылгасинова, анализируя запись на Стеле Квангэтхо, отмечает: «К сожалению, ничего не говорит о повинностях дворов-хозяйств свободных общинников разной степени зависимости. В центре внимания *Автора* текста — прикрепление 330 семей и дворов-хозяйств для ухода за гробницей Квангэтхо-вана. Семьи были включены в новую категорию зависимых дворов-хозяйств — «сумёин» (дословно «люди, охраняющие могилы») — и были насильственно переселены в район, прилегающий к среднему течению р. Амноккан» [1, с. 123], то есть изначально «стражи» принадлежали к свободному населению, а потом были переведены в особое, частично зависимое состояние. Ученые предполагают также, что помимо собственно охраны гробниц «сумё» должны были отправлять на могильных курганах обряды годового цикла, прежде всего поминальные [8].

Цэн Техуа, директор Центра исследования Когурё института Тунхуа, также отметил, что, поскольку до правления вана Квангэтхо на могилах когурёских правителей не устанавливали стелы, Цзианьская стела, очевидно, была призвана прежде всего закрепить статус «стражей гробниц» и решить проблему купли-продажи этих семей, то есть имела прежде всего практическое, а не политическое значение. Китайский исследователь подчеркнул, что именно этот небольшой фрагмент надписи позволяет однозначно утверждать, что Цзианьская стела была установлена по повелению Квангэтхо [4]. И здесь уместно вновь процитировать текст Стелы вана Квангэтхо в переводе Р. Ш. Джарылгасиновой: «Начиная с Вана-Основателя и во времена ванов-предков на их усыпальницах не были установлены каменные стелы. Поэтому в списки дворов ёнхо, людей, призванных охранять их гробницы (сумёин), вкрались ошибки. [Вот почему] Куккансан Квангэтхогён Хотхэ-ван, исполняя свой долг перед предками, установил стелы на курганах-усыпальницах предшествующих ванов. На них были высечены без единой ошибки [названия] всех приписанных дворов ёнхо. [Вновь и вновь] утверждаем положение людей, охраняющих усыпальницу» [1, с. 109]. Профессор университета Хангук Ё Хогю также высказал предположение, что целью установки стелы было упорядочение положения «стражей» [3]. Не исключено, что существовали и другие стелы с аналогичным текстом, однако их обнаружение — дело будущего.

И в конце стоит отметить реакцию южнокорейских СМИ на обнаружение стелы: сразу после публикации статьи о находке в китайских интернет-изданиях несколько новостных порталов РК, начиная с Yonhap News, разместили информацию о стеле, причем кто-то просто пересказал китайское сообщение, кто-то дополнительно взял интервью у корейских ученых [8]; весьма авторитетное издание Hankook Ilbo вообще разместило новость на дочернем портале, предназначенном для детей и подростков [6]. Все это происходило в январе 2013 года в течение буквально недели, после чего СМИ полностью утратили интерес к стеле; исключением стал сайт 고구려역사저널 («Журнал по истории Когурё»), где был опубликован краткий отчет о китайско-корейской конференции, посвященной стеле [10]. Очевидно, что эта находка представляла интерес только для ученых, но отнюдь не для обычных граждан, тем более что ее текст не содержит

принципиально новой информации о государстве Когурё, а лишь подтверждает уже существующую. Но даже несмотря на это, научная и историческая ценность Цзианьской стелы неоспорима.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Джарылгасинова Р. Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхо-вана»). — М.: «Первое марта», 2010.

2. Discovery of a Koguryŏ Stele in Ji'an (Обнаружение когурёской стелы в Цзиане) // Early Korea Project, Korea Institute, Harvard University [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://sites.fas.harvard.edu/~ekp/news/20130115-Koguryo-Stele1.html (дата обращения: 20.01.2018).

3. Goguryeo stele found in northern China (В Китае обнаружена когурёская стела) // The Korea Herald, Jan. 16, 2013 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.koreaherald.com/view.php?ud=20130116000954 (дата обращения: 20.01.2018).

4. Jilin: Koguryŏ-Period Stele Discovered at Ji'an (Цзилинь: в Цзиане найдена стела периода Когурё) // Early Korea Project, Korea Institute, Harvard University [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://sites.fas.harvard.edu/~ekp/news/20130115-Stele%20Jian%20Chinese.html (дата обращения: 20.01.2018).

5. 김현숙. 한국의 고구려사 연구 쟁점와 성과 (*Ким Хёнсук.* Изучение Когурё в Южной Корее: текущая ситуация) // Сборник материалов Корейско-российского международного симпозиума «Новые достижения и перспективы исследований истории российско-корейских отношений». М., 2017.

6. [저학년이 읽어요!] 중국 지안서 «제2 광개토 대왕비» 발견 ([Чтение для младших классов!] В китайском Цзиане обнаружена «вторая стела вана Квангэтхо») // 소년한국일보 (Хангук ильбо для детей), 2013.01.17 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://kids.hankooki.com/ArticleView/ArticleView.php?url=news/201301/kd20130117165109125690.htm&ver=v002 (дата обращения: 20.01.2018).

7. 중국 고구려비 발견, 고대사학계 «획기적» 발견 (В Китае обнаружена когурёская стела, ученые назвали находку «революционной») // Чундо ильбо, 2013.01.17 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.joongdo.co.kr/main/view.php?key=201301170386 (дата обращения: 20.01.2018).

8. 중국 고구려비 발견, 학계 «역사적 가치 매우 높아» (В Китае обнаружена когурёская стела, ученые говорят о б «огромном научном значении») // Interview 365, 2013.01.17 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.interview365.com/news/articleView.html?idxno=43966 (дата обращения: 20.01.2018).

9. 중국, 고구려비 연구에 동북공정 학자 투입 (В Китае ученые ведут совместное исследование когурёской стелы [в рамках] Северо-Восточного проекта) // Yonhap News, 2013.01.25 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.yonhapnews.co.kr/bulletin/2013/01/25/0200000000AKR20130125091500083. HTML (дата обращения: 20.01.2018).

10. «中 지안 고구려비 광개토대왕이 건립»??? (Стела, найденная в китайском Цзиане, была установлена ваном Квангэтхо???) // 고구려역사저널 (Журнал по истории Когурё), 2013.04.12 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.greatcorea.kr/sub_read.html?uid=269 (дата обращения: 20.01.2018).

11. 吉林集安发现高句丽时期记事碑 (В Цзиане провинции Цзилинь обнаружен памятник эпохи Когурё) // Ifeng Talk, 2013.01.15 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://news.ifeng.com/society/2/detail_2013_01/15/21190141_0.shtml (дата обращения: 20.01.2018).

12. 集安现高句丽记事碑 立于好太王至长寿王间 (В Цзиане обнаружена когурёская стела, возможно, установленная ваном Чансу) // 新文化 (Новая культура), 2013.01.15 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://news.xwh.cn/news/system/2013/01/14/010319191.shtml (дата обращения: 20.01.2018).

13. [ニュース] 集安高句麗石碑 (Новость: когурёский памятник в Цзиане) // Hatena Diary, 2013.01.20 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://d.hatena.ne.jp/nagaichi/20130120/p1 (дата обращения: 20.01.2018).

СПОРНЫЕ ВОПРОСЫ ФОНЕТИЧЕСКОГО СТРОЯ КОРЕЙСКОГО ЯЗЫКА НА ПРИМЕРЕ ВОКАЛИЗМА

Юн Людмила Гиеновна

Фуданьский университет (г. Шанхай, КНР)

Как известно, корейский язык является одним из доминирующих языков коммуникации в современном мире, поскольку он используется почти 60 млн, человек. Однако несмотря на такую коммуникативную востребованность, корейский язык до сих пор недостаточно изучен и теоретически описан.

Звуковая система корейского языка мало исследована, а описания некоторых явлений системы корейского вокализма и консонантизма в имеющейся фонетической литературе противоречивы, либо неполны. В первую очередь это связано с неустоявшейся нормой корейского языка. Несмотря на принятую в 1982 году государственную реформу, в которой нормой южнокорейского литературного языка было признано произношение г. Сеула, в лингвистической литературе до сих пор нет однозначного ответа на вопросы как о количественном составе фонем корейского языка, так и о фонематическом статусе некоторых корейских звуков.

Проблема фонематического статуса корейских звуков в основном решается историко-лингвистическим методом, а состав фонем приводится авторами без рассмотрения спорных вопросов. Лишь работы Л. Р. Зиндера и Л. Г. Скалозуб основываются на естественнонаучном экспериментальном методе.

Спорность и противоречивость при описании фонетической системы корейского языка требуют объяснений и анализа спорных вопросов в определении состава корейских фонем.

Разногласия при исследовании корейского вокализма в основном возникают по поводу количественного состава гласных фонем корейского языка и по поводу фонематической трактовки дифтонгов и дифтонгоидов. Причем, расхождения встречаются у одного и того же автора. Так, ведущий кореевед XX века А. А. Холодович, описывая вокализм корейского языка, высказывает две противоположные точки зрения. В работе «Строй корейского языка» (1938) он пишет, что в корейском языке 9 гласных фонем, 2 дифтонга: */ьі/* (неслогообразующее */i/*) и */ui/* (неслогообразующее */u/*) [13]. А в «Очерке грамматики корейского языка» (1954), А. А. Холодович утверждает, что в корейском языке 8 простых гласных и 12 дифтонгоидов, ни слова не говоря о наличии дифтонгов [16].

Как известно, дифтонг и дифтонгоид имеют принципиальные артикуляторно-акустические различия. Если дифтонг — это сложный гласный, состоящий из двух элементов, образующих один слог, чем и обеспечивается его фонетическая целостность, то дифтонгоид представляет собой качественно неоднородный гласный, имеющий в своем составе призвук, артикуляторно близкий к основному. Помимо этого, среди дифтонгов различают ложные и истинные дифтонги.

Необходимо отметить, что в большинстве работ, посвященных составу гласных корейского языка, отсутствует понятие «дифтонгоид». Так, например, Е. Д. Поливанов в небольшой работе о гласных корейского языка насчитывает 10 монофтонгов и 6 дифтонгов. К первым он относит гласные */i, u, a, ш, o, ɔ, e, ɛ, ø, y, /*, ко вторым — дифтонги */wa, wo, we, wɛ, wi, oe/* [8].

В. А. Хван Юндюн (1952) определяет состав монофтонгов точно так же, как Е. Д. Поливанов; дифтонгов же он насчитывает пять: четыре восходящих: */wo, wɛ, we, wa/* и один нисходящий */ьj/* [12].

Очевидно, что спорные вопросы по поводу наличия и количества дифтонгов и дифтонгоидов возникли из-за нечеткой трактовки фонематического статуса некоторых корейских со-

гласных, а именно сонантов */j/* и */w/*, а также того, являются ли дифтонгические сочетания сочетаниями двух фонем, вариантами сочетаний сонантов с гласными или представляют собой сочетания полугласных с гласными.

Л. Р. Зиндер в статье «Гласные корейского языка», касаясь фонематического статуса */j/* и */w/*, отмечает, что они являются согласными, а именно */j/* — это среднеязычный сонант, */w/* — это круглощелевой двугубной сонант [3]. В то же время он отмечает, что поскольку [*j*] и [*w*] встречаются только перед гласными, можно допустить, что они не являются самостоятельными фонемами в корейском языке и сочетания типа [*ja*], [*wa*] и т. п. и дифтонгоиды [^{i}a], [^{u}a] представляют собой соответственно оттенки одной фонемы. Фонетическое различие между этими двумя аллофонами объясняется соответствующими позиционными условиями. В начале слова или слога первый компонент звучит более отчетливо и воспринимается на слух как самостоятельный сонант или полугласный; в положении после согласного он звучит менее явственно, сливаясь в большей или меньшей степени с предшествующим звуком вследствие палатализации последнего.

Если сочетания типа [*ja*], [*wa*] и подобные им представляют собой аллофоны дифтонгоидов, то это означает, что дифтонгоиды могут встречаться и в независимом для гласных положении, а именно в абсолютном начале. Таким образом снимается возражение против признания фонематичности противоположения дифтонгоидных и недифтонгоидных гласных.

Рассматривая фонематическую целостность дифтонгических сочетаний и их морфологическую неразложимость, Л. Р. Зиндер доказывает, что сочетания */ja/*, */wa/* и т. п. не представляют собой сочетание двух фонем, а также, что дифтонгоиды не являются вариантами сочетаний сонантов с гласными.

Л. Р. Зиндер устанавливает фонематическую тождественность сочетаний типа */ja/*, */wa/* дифтогоидам /^{i}a/, /^{i}u/, доказав, что дифтонгоиды фонематически неразложимы, т. к. морфологическая граница никогда не проходит между их компонентами.

Признавая монофонематичность дифтонгоидов, Л. Р. Зиндер, а вслед за ним А. Г. Васильев, выделяют в корейском языке 8 монофтонгов: */a/*, */i/*, */e/*, */o/*, */ô/*, */u/* */ɛ/*, */ɯ/*, 12 дифтонгоидов: /^{i}e/, /^{i}ô/, /^{i}a/, /^{i}u/, /^{i}o/, /$^{i}ɛ$/, */ui/*, */ue/*, */uô/*, */ua/*, */uo/*, */uɛ/* и один ложный падающий дифтонг */ɯi/* [1].

Абсолютно иначе определяют состав гласных южнокорейские фонетисты Чо Сонг Бог и Ли Чолсу. Причем Чо Сонг Бог в работе «A phonological study of Korean» вводит термин «монофтонгоид», подразумевая под ним сочетание монофтонгов с полугласными */j/* и */w/* [24]. Чо Сонг Бог выделяет 11 монофтонгов: */!*, *i*, *y*, *ɯ*, u, *e*, *ø*, *ô*, *o*, *æ*, *a/*; 10 монофтонгоидов: */ė*,, *u*, *æ*, *a*, *o*, (*e*), *ô*, *æ*, *a/* и один дифтонг */ɯi/*. При этом он вводит систему обозначений, которую трудно достоверно интерпретировать из-за отсутствия примеров. Однако, исходя из таблицы 1, можно предположить, что */!/* — гласный переднего ряда, верхнего подъема, более открытый, чем */i/*; */y/* — гласный переднего ряда, соответствующий по положению языка неогубленному */i/*; */ø/* — гласный переднего ряда, средневерхнего подъема, огубленная параллель */e/*.

В свою очередь современный южнокорейский фонетист Ли Чолсу в работе «Фонология корейского языка» (1985) отмечает, что в корейском языке существуют 9 монофтонгов */a/*, */i/*, */e/*, */ɛ/*, */u/*, */o/*, */y/*, /ʌ/, /ы/ и 14 дифтонгов */ju/*, */je/*, */jô /*, */jo/*, */jɛ/*, */ja/*, */wi/*, */wɛ/*, */we/*, */wô/*, */wo/*, */wa/*, */ыj/*, которые образуются путем соединения полугласных */j/*, */w/* и гласных монофтонгов [6].

Такое расхождение в количественном составе корейских гласных объясняется, как уже было сказано выше, отсутствием устоявшейся литературной нормы корейского языка и экспериментально проверенных данных. Подобное объяснение можно найти у самих носителей языка. Так, Хон Йонсук, описывая корейские гласные, отмечает, что «гласных */y/* и */ø/* не существует для многих говорящих корейцев, вместо них они произносят [*wi*] и [*we*] «[17].

Л. Р. Зиндер также отмечает, что «в сеульском произношении (насколько оно представлено в произношении нашего испытуемого т. Хона) монофтонгов *ø* и *у* нет; в соответствующих словах вместо них встречаются дифтонгоиды ^{u}e *и* ^{y}i» [3].

Следует отметить, что и С. Мартин, включающий в число монофтонгов гласный */ø/*, делает оговорку, что для некоторых говорящих (его испытуемыми тоже были сеульцы) фонемы */ø/* не существует — ей соответствует сочетание */we/* [21, с. 521].

В рамках нашего исследования мы больше склоняемся к точке зрения Л. Р. Зиндера о количественном составе монофтонгов и дифтонгоидов корейского языка, которая, на наш взгляд, является наиболее верной, так как основывается на экспериментально проверенных данных. Таким образом, состав гласных фонем корейского языка можно представить в следующем виде: 8 монофтонгов: */a/*, */i/*, */e/*, */o/*, */ ы /*, */u/*, */ɛ/*, */ш/,* 12 дифтонгоидов: */ʲe/*, */ʲы/*, */ʲa/*, */ʲu/*, */ʲo/*, */ʲ ô/*, */ui/*, */ue/*, */uɛ/*, */ua/*, */uo/*, */uô /*, и один ложный падающий дифтонг */ши/*.

Хон Йонсук и Энтони В. Ванденсанде (1992), проводя аналогию с русским языком, приводят 3 степени подъема корейских монофтонгов: верхний подъем, средний подъем, нижний подъем.

Л. Р. Зиндер насчитывает также 3 степени подъема, однако при этом он вводит понятие «более низкий подъем» (1956). Так, к верхнему подъему Л. Р. Зиндер относит монофтонги: */i, ш, и/*; к среднему: */e, o, ɛ, ô/*, к нижнему: /а/, отмечая при этом, что гласные */ô/* и */ɛ/* — «более низкого подъема», чем соответствующие им /о/ и /е/ (см. таблицу 1).

Таблица 1

Характеристика корейских гласных-монофтонгов по подъему

Подъем		***По Ли Чолсу (1985)***	***По Л. Р. Зиндеру (1956)***	***По Чо Сонг Богу (1967)***	***По Хон Йонсуку и Э. Ванденсанде (1992)***
верхний		*i ы и у*	*i ш и*	*! i у ш и*	*i и и*
средний	полузакрытый	*e о*	*e о*	*e ø о*	*e о*
	средний		ɛ *ô*	*ô*	
	полуоткрытый	> ɛ			
нижний		*a*	*a*	*æ a*	*æ a*

Мы в свою очередь, считаем, что выделение трех и более степеней подъема достаточно условно и возможно лишь при сопоставлении артикуляции гласных в пределах конкретного ряда.

Экспериментальные данные рентгенографического исследования корейских гласных, полученные Л. Р. Зиндером, позволяют расположить их в следующем порядке по степени подъема, начиная с самого высокого: [*i*], [*ш*], [*u*], [*e*], [*o*], [ɛ], [*ô*], [*a*].

По степени продвинутости языка вперед от более переднего к более заднему положению корейские гласные располагаются следующим образом: [*i*], [*e*], [ɛ], [*a*], [*ш*], [*o*], [*ô*], [*u*].

Для полноты анализа спорных вопросов в определении фонематического статуса корейских гласных следует сказать несколько слов о мнениях, представленных в литературе по поводу количества ДП корейских монофтонгов.

Практически все исследователи корейского языка признают наличие трех основных ДП гласных-монофтонгов: ряд, подъем, лабиализация.

Большинство западноевропейских ученых: Г. Ундервуд, Г. Рамстедт, С. Мартин, Г. Юнкер и др. в качестве четвертого ДП выделяют долготу.

В ряде трудов советских исследователей по фонетике корейского языка, в частности, в работах Е. Д. Поливанова, А. А. Холодовича, Л. Р. Зиндера, по-видимому, из-за отсутствия обозначения долгот в обычном корейском письме либо отрицается наличие долгих гласных, либо этот вопрос обходится молчанием.

Между тем, все западноевропейские ученые, начиная с первых исследователей корейского языка (Yokohama, 1881, J. Scott, 1893), признавали существование долгих и кратких гласных в корейском языке. При описании корейского национального алфавита и звуковой системы они обычно констатировали долгое и краткое звучание гласных в корейских словах. Некоторые из них сделали интересные наблюдения.

Так, А. Экардт в «Грамматике корейского разговорного языка» указывал на случаи удлинения гласных в корейском языке и в упражнениях обозначал долгое звучание гласных буквой *l.* (*lang*), а краткое — буквой *k.* (*kurz*) [19].

Известный финский исследователь корейского и урало-алтайских языков Г. Рамстедт также признавал долгие и краткие гласные в корейском языке. В своей «Грамматике» Г. Рамстедт частично решил вопрос о происхождении долгих гласных в современном корейском языке, а в этимологическом словаре корейского языка, привел множество примеров с долгими гласными [22].

Представитель американской дескриптивной лингвистики С. Мартин, определяя систему фонем корейского языка, указывал на противопоставления долгих гласных кратким; причем краткие гласные в словах *il* «*один*», *pam* «*ночь*» и других произносятся всеми говорящими, тогда как долгие в соответственных парных словах *îl* «*работа*», *pâm* «*каштан*» и других произносятся лишь рядом говорящих. «Переменная долгота гласных встречается только в рамках одной морфемы; гласные, которые являются долгими у большинства говорящих, обычно включают морфемную границу» [21].

В свою очередь немецкий языковед Г. Юнкер фонематически подходит к решению данной проблемы, приводя стройную систему долгих и кратких гласных монофтонгических фонем (их число — 19, кроме ü:, для которого Г. Юнкер не смог найти примеров с коррелятивным противопоставлением) [25].

Помимо пар слов, различающихся длительностью гласных, и упоминания вскользь роли этимологии в определении долгот в корейских словах, Г. Юнкер не приводит больше никаких аргументов, не раскрывает фонематической длительности гласных во всей ее полноте; иллюстративный материал у него также беден.

Из советских специалистов по корейскому языку вопроса о различии гласных по долготе и краткости касались, хотя и в сдержанных выражениях, В. А. Хван Юндюн (1952), О. П. Петрова (1954), Ю. Н. Мазур (1954). Однако они не занимались специально данной проблемой и в своих работах придерживались мнения того или иного корейского ученого, не высказывая собственной точки зрения.

Подавляющее большинство исследователей корейского языка считают количество одним из важных признаков корейских гласных. Однако в целом этот вопрос не стал предметом серьезного изучения в плане теории фонем.

Более подробно и основательно этот вопрос освещен в статье Л. Р. Концевича «Природа фонематической длительности гласных-монофтонгов корейского языка», который с помощью историко-лингвистического метода, а также нескольких экспериментов, подвергнутых только слуховому анализу, попытался доказать наличие долгих гласных в корейском языке [5].

Противоречия и отсутствие единства во взглядах на фонематический статус долгих гласных имеет своим источником различие критериев при решении фонологических вопросов. Убедительным представляется мнение Л. Р. Зиндера, согласно которому основным критерием фонематической трактовки сложных звуковых образований, в том числе и долгих гласных, может быть только морфологический (1979, с.189). Наличие морфологической границы определяет и фонематическую членимость. Поэтому долгие гласные на стыке морфем следует рассматривать как бифонемные сочетания. Однако в корейском языке долгие гласные встречаются только в пределах одной морфемы и никогда не появляются на стыке морфем. Например: [*k'i: l*] — «*длина*», [*s'i: n*] — «*вера*», [*urш: da*] — «*называть*». В связи с этим «нет никакого

повода к фонематическому разложению долгого гласного на две единицы; здесь долгий гласный монофонемен» [4, с. 189].

Р. Якобсон в свою очередь считал, что существует обязательный закон, по которому в языках, характеризующихся свободным динамическим ударением, не может быть фонематического различения долгих и кратких гласных [18].

На наш взгляд, долгота в корейском вокализме- это недифференциальный (интегральный) признак, потому что фонематическая длительность корейских гласных не всегда влияет на смыслоразличение. Данная точка зрения — лишь предположение, поскольку проблема количества (длительности) гласных пока что является одной из наименее изученных в области корейского вокализма.

Не решены еще вопросы о фонематической значимости долгих гласных корейского языка, о связи количества гласных с ударением, о взаимоотношении качества и количества при характеристике гласных, о генезисе долгих и некоторые другие.

Подводя итог вышесказанному, необходимо отметить, что тема данной статьи входила в круг научных интересов автора до недавнего времени. По этой причине в статье представлены исследования по фонетической системе корейского языка, ограниченные XX веком.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Васильев А. Г. Артикуляция корейских звуков речи. В кн.: Вестник корейского языка и культуры. СПб., 1996.

2. Зиндер Л. Р. Вопросы фонетики. Л., 1948.

3. Зиндер Л. Р. Гласные корейского языка. — «Советское востоковедение», 1954.

4. Зиндер Л. Р. Общая фонетика. М., 1979.

5. Концевич Л. Р. Природа фонематической длительности гласных-монофтонгов корейского языка. Л., 1968.

6. Ли Чол Су Фонология корейского языка. Инчон, 1990.

7. Мазур Ю. Н. Краткий грамматический очерк корейского языка в «Русско-корейском словаре». М., 1952.

8. Поливанов Е. Д. Гласные корейского языка. «Восточный сборник», кн. 2., Петербург, 1916.

9. Рамстедт Р. Грамматика корейского языка. М., 1951.

10. Скалозуб Л. Г. Палатограммы и рентгенограммы согласных фонем русского литературного языка. Киев, 1963.

11. Скалозуб Л. Г. Сопоставительное описание согласные современных русского и корейского языков. Авротеф. канд.дис. Киев, 1958.

12. Хван Юн Дюн В. А. Фонетический строй корейского языка. М., 1952.

13. Холодович А. А. Строй корейского языка. Л., 1938.

14. Холодович А. А. Корейско-русский словарь (около 600 слов). М., 1959.

15. Холодович А. А. О латинизации корейского письма // Советское языкознание. М., 1935, № 1.

16. Холодович А. А. Очерк грамматики корейского языка. М., 1954.

17. Энтони В. Ванденсанде, Хон Йонсук. Учебник корейского языка. Сеул, 1992.

18. Якобсон Р. О. Избранные работы: пер. с англ., нем., фр. яз. М., 1985.

19. Eckardt A. Koreanische Konversations-Grammatik, Heidelberg, 1923.

20. Iang Y. Two types of guestion and existential guantification // Linguistic: An interdisciplinaryj of the land. — B. Etc., 1999, Vol. 37. № 5. Стр. 847–869. Различные типы вопросительных предложений в корейском языке и вопросы их квантификации.

21. Martin S. E. Korean phonemics («Language», vol. 27, № 4, Baltimore, 1951).

22. Ramstedt G. J. A Korean grammar, Helsinki, 1939.

23. Ramstedt G. J. Studies in Korean etymology, Helsinki, Pt. 1, 1949.

24. Seung-Bog Cho. A phonological Study of Korean. Uppsala, 1967.

25. Junker H. Koreanische Studien. Berlin, 1955.

Раздел 2. ЯПОНИСТИКА

ОСОБЕННОСТИ СОХРАНЕНИЯ И ТРАНСЛЯЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НА ОКИНАВЕ (НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННОЙ МУЗЫКИ)

Баженова Жанна Михайловна, кандидат исторических наук

Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (Владивосток)

Тема сохранения традиционной культуры как важнейшего условия обеспечения исторической преемственности и стабильности социальной группы в рамках глобализационных процессов не теряет своей актуальности. Культурное наследие глобализации уже получило всестороннюю оценку научного гуманитарного сообщества, многие представители которого дают негативные прогнозы воздействия глобализации на традиционную культуру, делая акцент на унификации и утрате самобытности. По этому поводу К. фон Барлевен точно заметил, что «сегодняшняя культура — это уже не культура какой-то местности, а культура времени». [Цит. по: 4, с. 67]. Однако глобализация с её «прозрачностью» границ предоставила невиданные ранее возможности для межкультурной коммуникации, для получения знания об альтернативных ценностях и картинах мира. Безусловно, взаимодействие культур, в ходе которого возникали новые формы и традиции, происходило и раньше, но никогда еще скорость этих изменений не была столь велика как в глобальную эпоху. Современный технологический прогресс и инновации многократно усилили темп нашей жизни, поэтому и традиционная культура, чтобы выжить, должна приобретать определенный динамизм, усваивая «уроки» современности и используя преимущества глобализации. Еще в большей степени требуются гибкость, адаптивность, селективное восприятие и освоение иного опыта для сохранения локальных культур, культур этнических групп, испытывающих не только глобализационное воздействие, но и давление доминирующей культуры большинства.

Примером такого рода локальной культуры является рюкюская (окинавская) культура. Рюкюсцы (окинавцы) * — группа этнического меньшинства в Японии, основное население префектуры Окинава, расположенной на территории архипелага Рюкю, дугой протянувшегося от южной оконечности о-ва Кюсю до северо-восточного побережья Тайваня. Из четырех крупных групп островов в префектуру Окинава входят Центральная (острова Окинава) и Южная (острова Сакисима) группы. Окинава — единственная территория в составе Японии, которая находится в зоне субтропического климата, характеризующегося повышенной влажностью, довольно высокими температурами, длинным летом, короткой зимой и слабыми различиями между сезонами.

Несмотря на этническое родство и длительный процесс ассимиляции в составе Японского государства, рюкюская культура и в настоящее время отличается значительным своеобразием, позволяющим выделять ее в общем поле японской культуры. Поскольку история наряду с географией выступает главным фактором, влияющим на формирование традиционной культуры, необходимо отметить самые важные вехи на долгом историческом пути рюкюсцев.

Процесс государствообразования на архипелаге Рюкю начался гораздо позже, чем на территории «основной» Японии, только в начале XIV в. здесь отмечается возникновение трех

сложных вождеств — т. н. княжеств. К 1372 г. относится одно из самых знаменательных событий в истории Рюкю: вступление княжеством Тюдзан в вассально-даннические отношения с Китаем. Запрет на морскую торговлю, введенный для китайских подданных основателем династии Мин, позволил Тюдзан включиться в посредническую торговую деятельность, для которой Китай обеспечил корабли, стартовый капитал и товары. Китайские иммигранты: специалисты в навигации, кораблестроении, дипломатии, торговле, основали поселение близ столицы княжества Сюри. Впоследствии в китайской провинции Фудзянь была создана рюкюская фактория, просуществовавшая в течение 500 лет. В Пекин ездили на учебу молодые рюкюсцы. Многочисленные и разнообразные связи с Китаем в течение длительного периода времени привели к тому, что китайский компонент в культуре Рюкю выражен гораздо отчетливее, чем в японской культуре.

Результатом удачных военных кампаний лорда княжества Тюдзан против соседних княжеств Хокудзан и Нандзан стало образование в 1429 г. централизованного Королевства Рюкю, в политическую орбиту которого к сер. XVI в. были включены также группы островов Амами и Сакисима. Основу благосостояния бедного природными ресурсами королевства составляла посредническая морская торговля. Королевство связывали торговые отношения с Китаем, Японией, Кореей, Сиамом, Аннамом, Патани, Малаккой, королевствами Явы. Морская торговля приносила не только экономическое процветание, но и не менее значимые дивиденды в виде технологических и культурных заимствований.

В 1609 г. Королевство Рюкю было захвачено японским княжеством Сацума и оказалось в вассальной зависимости от Японии. В условиях самоизоляции страны главным стимулом для покорения Рюкю стала торговля королевства с Китаем, поскольку японо-китайские торговые переговоры закончились в 1613 г. провалом. Поэтому обеспечив жесткий контроль над внешнеторговой деятельностью и обложив Рюкю данью, князья Симадзу и японское правительство бакуфу не только не возражали против сохранения сложившейся конфигурации взаимоотношений королевства с Китаем, но и всячески стремились скрыть факт своего вмешательства в дела государства, поддерживая иллюзию его независимости. Однако установление новых, более тесных связей с Японией, не могло не усилить влияние японской культуры на культуру Рюкю.

В 1879 г. Королевство Рюкю было включено в состав Японского государства как префектура Окинава. Проведены политико-административные, экономические, социальные реформы, конечной целью которых являлось встраивание префектуры в рамки национального государства. В основе реформ лежала жесткая программа ассимиляции, реализация которой подразумевала насильственное приведение ключевых культурных характеристик (прежде всего языка, одежды, манер, ценностных ориентиров, санитарных норм и др.) в соответствии с японскими. Стоит отметить, что окинавцы, наблюдая успехи Японии, надежды на собственное модернизационное развитие связывали со скорейшей японизацией, поэтому идея полной ассимиляции нашла в их среде широкую поддержку.

После Второй мировой войны на Окинаве, как и на территории остальной Японии, был установлен американский оккупационный режим. Однако если по условиям Сан-Францисского мирного договора 1951 г. Япония восстанавливала свою независимость, то Окинава передавалась в «доверительное управление» США, и возвращение ее под юрисдикцию Японии произошло только в 1972 г. С нач. 1950-х гг. США начали здесь широкомасштабное развертывание комплекса военных баз. В свою очередь, вокруг баз строились магазины, ателье, кинотеатры, бары, рестораны, ночные клубы, предназначенные для обслуживания американских военнослужащих и членов их семей. Так окинавцы познакомились с массовой американской культурой.

Таким образом, формирование рюкюской культуры происходило путем активного заимствования иноэтничных элементов, успешно адаптировавшихся на местной почве. Для определения современной окинавской культуры часто используется слово *тянпуру***, тем самым

подчеркивается синкретизм, который отличает окинавскую культуру от собственно японской, традиционно характеризующейся высокой гомогенностью.

Ярким выражением гибридности окинавской культуры является музыкальное направление, которое американский исследователь Джеймс Роберсон обозначил как *Утина-поп*. Утина-поп представляет комбинацию традиционных окинавских музыкальных элементов (гаммы, язык текстов), инструментов (самый важный и символичный — *сансин*, окинавские барабаны *тайко*, кастаньеты *санба*, ручные барабаны *паранку*, струнные *кото* и *эрху*), западных музыкальных инструментов (электрогитары, клавишные, синтезаторы и др.) и стилей (поп, рок, рэгги, джаз, даже рэп). Такой творческий микс отличает Утина-поп от традиционной народной и классической музыки***, а также от другой рок и поп музыки, исполняемой окинавскими музыкантами. Широкую популярность в Японии, и в определенной степени за рубежом, Утина-поп приобрела с начала 1990-х гг., когда на «основной территории» стали массово выпускаться CD Кина Сёкити и его группы «Тямплуз», Тэруя Ринкэн и группы «Ринкэн бэнд», «Ненес», Ара Юкито Parsha club и многих других. Кина Сёкити, идейный вдохновитель группы «Ненес» Тина Садао, а также некоторые японские музыканты начинали работать в этом направлении еще в 1970-х гг., но настоящий бум пришелся на 1990-е гг. Британский исследователь Мэтт Гиллан, автор монографии, посвященной музыке Окинавы и Яэяма, так описывает свое знакомство с группой «Ненес» в Осака в сер. 1990-х гг.: «В сравнении с известной строгостью и относительной простотой японской музыки, с которой я уже успел познакомиться, «Ненес» с их комбинацией старого и нового, Востока и Запада, энергии и мягкости стали открытием для взора и слуха… Могла ли японская музыка звучать подобным образом? И была ли это японская музыка?» [5, p. 4].

С одной стороны, привлекательность Утина-поп заключается в инновацинном синтезе окинавской народной музыки и западных инструментов и музыкальных стилей, а также современным спросом на «этническое», который характерен и для японского общества. Стив Макклур в разделе «Этническая музыка» своей книги «Ниппон-поп» пишет: «Некоторые японские музыканты предпринимают попытки использовать местные ритмы и инструменты, чтобы придать своей музыке этнический колорит. Но только небольшому количеству японских групп удалось адаптировать традиционные музыкальные элементы и вписать их в современный контекст без того, чтобы они не звучали фальшиво или нарочито. На первом месте среди них «Тямплуз» под руководством Сёкити Кина». [7, p. 47]. Однако в Утина-поп существуют и другие уровни культурной и политической значимости, по наблюдению Джеймса Роберсона, «как правило, ускользающие от зрителей и критиков, чей фокус внимания сосредоточен на ее яркой «этнической» привлекательности. Утина-поп является также набором звуков, текстов, образов, через которые конструируется современная окинавская культурная идентичность, стоящая в оппозиции, а иногда и в сопротивлении могущественным национальным и транснациональным силам». [9, p. 195]. Другими словами, принимая во внимание современные глобализационные тенденции стандартизации и унификации, а также сложность взаимоотношений между Окинавой и Японией, можно охарактеризовать Утина-поп как одну из культурных практик, вовлеченных в создание локальных окинавских идентичностей в рамках более широких культурных и политических контекстов.

Дискуссии вокруг взаимоотношений музыки и идентичности часто склоняются к эссенциализму, связывающему определенный стиль музыки с определенной социальной группой. Привнесение западных элементов дало повод критикам упрекать музыкантов Утина-поп в том, что их музыка больше не является «настоящей» окинавской, в их неспособности сохранить традицию. Но, как отмечает известный английский музыковед Кит Негус, «многие так называемые традиционные музыкальные культуры, почитаемые за их чистоту или аутентичность, на самом деле представляют «гибридные формы». [8, p. 175]. Более того, эта гибридность бывает не просто результатом культурной креолизации, но часто продуктом (иногда очень суровой) политико-экономической истории колониализма или империализма. Сами музыканты

Утина-поп, подобно музыкантам других стран, экспериментирующих с комбинацией традиционного и нового, подчеркивают взаимную важность перемен и традиций в той музыке, которую они создают. Например, Дайку Тэцухиро, признавая прелесть и красоту традиционных песен, говорит, что он «всегда хочет сломать приверженность форме, называемую традицией. «Традиция», утверждает он, «в наших сердцах, и на каких инструментах вы бы не играли, если ваш дух — окинавский, она (*традиция*) не сломается. Гордость окинавским языком и культурой не обязательно означает отрицание перемен. И напротив, перемены не всегда означают отказ от традиции» [Цит. по: 9, с. 199]. В подобном ключе следует воспринимать и творчество Ара Юкито и его группы Parsha club — микс народных песен, джаза и поп-музыки. Музыкант родился на о-ве Исигаки (архипелаг Яэяма), игре на сансине учился у своего отца, исполнителя народных песен. Первый полномасштабный диск группы состоял практически единственно из традиционных народных песен южного района Яэямы. Однако на обложке диска 1995 г. (на английском языке) значилось: «окинавская музыка нового поколения». Ара никогда не говорит о себе как о продолжателе традиции народного искусства. «Я делаю свое дело, совсем не имея такого намерения (продолжать традиции народного искусства — *Б. Ж.*). Просто я умею делать свое дело только так, как я люблю, как чувствую». [Цит. по: 9, с. 199]. Очевидно, что окинавские музыканты, в том числе и молодые, сохраняют приверженность традиционным музыкальным формам, если не самой традиции по существу, то в рамках того пути, который они ощущают как окинавский. Их пример еще раз подтверждает многократно доказанный тезис о том, что «наиболее устойчивой и жизнеспособной частью культуры является традиция, противопоставляемая новациям, с одной стороны, и обогащенная ими, с другой». [2, с. 61]. Традиция осовременивается и заново создается, но вместе с тем остается культурно и социально значимой.

Самым выразительным маркером этничности и самоидентичности является язык. Преимущественное использование текстов на рюкюских языках — одна из наиболее узнаваемых отличительных характеристик Утина-поп. Тэруя Ринкэн объясняет это так: «Наилучшим образом ты можешь выразить себя только на языке, который действительно твой. Ты не можешь изменить этого или избежать этого, или ты потеряешь суть того, что ты делаешь». [Цит. по: 9, с. 203]. Здесь необходимо пояснить, что рюкюский язык зачастую характеризуется как диалект японского, но, в свою очередь, подразделяется на языки Амами, Кунигами, Окинава, Мияко, Яэяма и Ёнагуни. Таким образом, рюкюские языки охватывают следующие культурные зоны: о-ва Амами (язык Амами), о-ва Окинава (языки Окинава и Кунигами), о-ва Мияко (язык Мияко), о-ва Яэяама (языки Яэяма и Ёнагуни). [3, с. 193]. Исполнение окинавскими музыкантами песен на диалектах имеет особое значение по ряду культурных и политических причин. Многие окинавцы могут вспомнить *хогэн-фуда* — деревянные таблички, которые вешались на грудь окинавским школьникам или студентам, уличенным в использовании местного диалекта. Впервые хогэн-фуда появились в окинавских школах в нач. XX в., в период активной ассимиляции, одним из основных инструментов которой стало повсеместное распространение «стандартного» японского языка (*хёдзюнго*). Его изучению отдавался приоритет в системе обязательного школьного образования. Возвращение хогэн-фуда произошло в нач. 60-х гг., когда оккупационные американские власти, пытаясь заручиться лояльностью местных жителей для строительства военных баз, проводили на Рюкю политику т. н. «деассимиляции», поощряя изучение в местных школах родного языка. Однако островитяне, стремясь избавиться от оккупационного режима, всячески позиционировали свою японскую идентичность, в том числе отстаивали право учить школьников и студентов как граждан Японии, т. е. на государственном японском языке. Предубежденное отношение к рюкюским языкам не совсем исчезло и в современный период. По свидетельству Тэруя Ринкэн, целый ряд японских компаний звукозаписи сначала отказывались выпускать диски с песнями на рюкюских языках и требовали, чтобы они исполнялись на японском [9, с. 203]. Нельзя также отрицать, что в связи со снижением использования рюкюского языка в повседневной жизни**** тек-

сты песен на диалектах приобретают особый смысл для его сохранения. Не все песни пишутся на диалектах, некоторые написаны на японском, встречаются вставки на английском и португальском языках, но и этом случае присутствуют слова или фразы на окинавском.

Другой значимой характеристикой Утина-поп является использование различных аспектов традиционной обрядовой культуры. Многие группы, например, имеют в своем репертуаре песни, сопровождающие танцы Эйса, которые исполняются во время праздников поминовения предков для приглашения и проводов духов. Группа «Ринкэн» записала песню «*Нэндзюкудути*» («Песня о ежегодных событиях»), в которой отражен цикл ежегодно проводимых традиционных культурных мероприятий. Визуальным маркером окинавскости выступают и костюмы музыкантов: кимоно в стиле бингата или костюмы для танцев Эйса.

Важной основой идентичности выступает геопоэтика. Среда обитания, ее наполненность смыслами, инспирированными в том числе и культурно-историческим контекстом, является одним из важнейших факторов формирования наших представлений об идентичности, как индивидуальной, так и групповой. Действительно, место в значительной степени предписывает способы поведения, мышления, организацию жизни и отношения людей и в то же время определяет картину мира, являясь естественным источником метафор для социального конструирования мира. Место формирует человека, но и человек, в свою очередь, конструирует идентичность места, придает ему уникальность, выявляет его аутентичность. [1, с. 184–185]. Поэтика места пронизывает музыку, в значительной степени формируя контексты ее создания и восприятия. Музыканты используют тексты, музыкальные формы или специфические стили исполнения, которые выказывают привязанность или связь с определенными местами. Для исполнителей Утина-поп это место — Окинава. Из разнообразных транслируемых образов Окинавы наиболее узнаваемым является остров, где сохраняется природная красота. На обложках CD обычно изображены музыканты и певцы, окруженные буйной тропической растительностью, или позирующие на фоне пляжа, моря и неба. Тексты песен изобилуют упоминаниями о голубом океане, окружающем Окинаву, небесах, волнах, ветрах и цветах, особенно *акабана* (*гибискус*). «Природная» Окинава появляется в композициях, воспевающих мужчин и женщин, которые в повседневной жизни, работе, религиозных ритуалах, или по своему характеру близки к природе. Например, в песне группы «Ринкэн» «*Сабани*» поется об океане и местных рыбаках. В саунд-трэк песни вмонтированы звуки океана, а в живом исполнении члены группы изображают рыбаков, гребущих в своих лодочках *сабани*, тянущих сети, пересвистывающихся и перекликающихся друг с другом. Здесь Окинава выступает как место, где люди и природа сосуществуют вместе естественно и бесконечно. В природный контекст часто «вписаны» исторические и культурные достопримечательности: дома, покрытые традиционной окинавской черепицей, или замок Сюри.

Другой популярный образ — космополитичной Окинавы — нашел свое отражение в песне группы «Ненес» «*Америка дори*» («*Америка авеню*»). В ней поется о городе Кодза*****, в котором слышатся языки многих стран; льются звуки рока, рэпа, сима-ута, рэгги; современные магазины электроники, освещенные неоновыми огнями, соседствуют с маленькими старинными лавочками; в витринах отражаются влюбленные пары: белокожие женщины, чернокожие мужчины, желтокожие островитяне. В подобном контексте Кодза имеет несколько фантазийный облик: город счастливых людей, полный ярких огней и звуков, где американские военные самолеты не создают оглушительный шум и не падают на школы, а военнослужащие не совершают многочисленные преступления, и дети смешанного происхождения не сталкиваются с дискриминацией. Но главный акцент в песне делается на смешении культур, и это смешение (*тямпуру*) креативно конструирует Окинаву как разнообразную и отличную от гомогенной Японии.

Ряд окинавских песен напрямую отсылают к истории Окинавы, которая формировалась во взаимодействии с могущественными внешними «другими». Самой известной в этом плане является песня «*Дзидай но нагарэ*» («*Течение времени*»), впервые записанная Кадэкару Рин-

сё в нач. 1960-х гг., когда Окинава еще находилась под контролем США. Авторами современной её версии являются сын Ринсё Риндзи и Хираясу Такаси. Начинается она следующими словами:

От правления Китая к правлению Ямато,
От правления Ямато к правлению Америки.
Какие удивительные перемены происходят в нашей Окинаве!

Далее в песне говорится о том, что в жизни окинавцев после войны постоянно происходили какие-то перемены, порождающие неразбериху: от йены они перешли к доллару и обратно, от правостороннего движения вернулись к левостороннему; когда-то горы и леса принадлежали островитянам, но теперь они заняты под военные базы; и моря тоже принадлежали им, но сейчас на побережье раскинулись курорты. В конце песни высказывается опасение, что перемены — это судьба окинавцев, неизменными на острове останутся только базы. [6, p. 2].

В композиции группы «Ринкэн» «*Ю! Ю! Ю*» («*Ты!, Ты!, Ты*!») также поется о том, что в истории окинавцев «была китайская, окинавская, американская, японская эра», но в «огромном, вращающемся мире», Окинава остается вечной, и окинавцы остаются все теми же. В песне звучит призыв не терять свое добросердечие, сохранять оптимизм: «Но даже если мир меняется, даже если все меняется, не забывай своё добросердечие». [9, p. 208]. По признанию многих исследователей, неизменный оптимизм и добросердечие являются характерными чертами окинавского характера, окинавской идентичности.

Учитывая исторический опыт и современное положение островитян, ведущих непрекращающуюся борьбу против американских военных баз, протестные настроения не могут не присутствовать в творчестве окинавских музыкантов. Например, Кина Сёкити написал песню, посвященную трагическому случаю с изнасилованием 12-летней школьницы, «Пока над слезами девушки не встанет радуга». И хотя в тексте не содержится прямого указания на ужасный инцидент, причины слёз девушки слушателям совершенно ясны, и эта в целом очень лиричная композиция является ярким примером так называемой музыки протеста. Кина Сёкити, как и многие другие представители окинавской интеллигенции, занимает активную гражданскую позицию, выступая не только за полное удаление баз с Окинавы, но и за всеобщее разоружение и мир во всём мире. В 1998 г. он организовал тур по США под названием «Белые корабли мира». «Белые корабли» символически противопоставлялись «чёрным кораблям» американского коммодора Перри, которые несли угрозу колониальной экспансии Королевству Рюкю и Японии; «корабли» Кина, напротив, привезли идеи мира с Окинавы в США. Начав тур с концертов в Университете Калифорнии и Беркли, Кина Сёкити и его группа «Тямплуз» 9 декабря посетили штаб-квартиру ООН, где он вручил Генеральному секретарю *сансин* как символ того, что войска ООН должны быть вооружены не автоматами, а музыкальными инструментами. [10, p. 65].

Наиболее выдающейся песней в «музыке протеста» является композиция «*Окинава о каэсэ*» (*Верните Окинаву!*), которую написал Дайку Тэцухиро. В первоначальном варианте она была записана в 1950-х гг. в период движения за возвращение Окинавы под контроль Японии. Дайку вновь записал эту песню дважды — в 1994 и 1997 гг., причем оба эти варианта очень разные. Вторую перезапись Дайку исполнил 21 октября 1995 г. во время марша протеста в г. Гинован, который собрал около 85 тысяч человек, протестующих против изнасилования девочки и требующих сократить количество американских баз. По признанию специалистов, песня простая, но в исполнении очень мощная. В ней поется об острове, «горящем людским гневом», на котором росли многие поколения окинавцев, защищая его, поливая его своим кровью и потом.

И мы крикнем — Окинава!
Она наша — Окинава!
Верните Окинаву!
Верните ее Окинаве! [9, p. 217]

Несмотря на глубокую трансформацию традиционных форм культуры в современном мире, народное творчество остается вдохновителем современных исканий во всех областях культуры. Это актуально и для такого музыкального направления как Утина-поп, которое является эффективным инструментом сохранения и трансляции традиционной окинавской культуры. Различные исторические этапы, через которые прошла Окинава, оставили свой след в формировании ее культурного потенциала. Являясь результатом смешения различных культур, рюкюская культура сегодня позиционируется как тямпуру (гибридная). Образы Окинавы, как места и как пространства, которые конструируются в рамках музыки Утина-поп, характеризуют Окинаву как внутренне гибридную, тем самым дифференцируя ее от основной Японии, включая лингвистическое и культурное отличие, исчезающую чистоту сердца, близость к природе, гордость, и иногда явно политическую защиту окинавской идентичности. Другими словами, Утина-поп должна быть понята не только как модная и коммерчески рентабельная «этническая» музыка, но и как важный механизм, через который окинавцы могут локализовать себя в отношении к местным, национальным и транснациональным контекстам. Подчинение Окинавы Японии и Соединенным Штатам — выражаемое как геополитика, социальная идеология или культурная практика — делают эти музыкальные репрезентации окинавского места и идентичности особенно значимыми.

Примечания

* В отечественной историографии закрепилась дефиниция «рюкюсцы»; западные исследователи используют оба термина как взаимозаменяемые (Ryukyuan/Okinawan). В строгом смысле рюкюсцы — жители Королевства Рюкю, некогда расположенного на всей территории архипелага Рюкю, включая Северную группу островов Амами. После вторжения японского клана Сацума острова Амами отошли под юрисдикцию княжества, и в настоящее время административно входят в состав префектуры Кагосима. Рюкю — японизированный вариант китайского названия Лючю (Lew Chew, Loochoo, Luchu). В трудах российских ученых конца XIX — начала XX в. островитяне именуются как лючюсцы, лиукийцы, ликейцы. Сами окинавцы называют свою родину Утина, себя утинантю, а японцев «основной территории» — яматонтю.

** Традиционное окинавское блюдо, состоящее из смеси различных ингредиентов: тофу, сезонных овощей, свинины, приправ.

*** Истоки классического песенно-танцевального искусства ведут к придворному театру Королевства Рюкю. Народные песни (*сима ута*) остаются важной частью повседневной жизни островитян: они исполняются на свадьбах, празднествах, фестивалях, различных песенных конкурсах. Популярны и *минъё сакаба* (бары с фольклорной музыкой), где выступают полупрофессиональные исполнители. В индустрии караоке фолк-музыка также является неотъемлемым атрибутом Окинавы.

**** Мэтт Гиллан, проводивший свои исследования на Яэяма в нач. 2000-х гг., отмечал, что в целом островитяне, рожденные в период Тайсё (1912–1926), предпочитают говорить на диалекте, особенно со своими ровесниками. Те же, кто родился в период Сёва (1926–1989) и позднее, говорят преимущественно на стандартном японском. Несмотря на попытки учить диалекту в школе или его популяризации путем проведения т. н. «соревнований по диалекту», молодые люди не говорят на нем и испытывают большие трудности в его понимании. Один из его пожилых информантов сказал, что говорит на диалекте со своими друзьями не потому, что так ему легче, а чтобы не забыть язык. [5, p.58].

***** В 1974 г. в результате слияния г. Кодза и Мисато был образован г. Окинава, в районе которого располагается крупнейшая в АТР военно-морская база США Кадэна.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Богомяков В. Г., Чистякова М. Г. Паблик-арт в контексте идентичности //Вестник Тюменского государственного университета, 2014. № 10. Философия. — С. 183–190.

2. Демина Л. В. Сохранение и способы трансляции традиционной народной культуры в современном обществе (Западно-Сибирское Зауралье) //Вестник МГУКИ, 2011. № 2 (40). — С. 61–66.

3. Каримата Кэйити. Очерк устного народного творчества Рюкю //Николай Невский: жизнь и наследие /сборник статей/сост. и ответ. ред. Е. С. Бакшеев и В. В. Щепкин. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2013. — С. 193–203.

4. Ушанова И. А. Перспективы развития теории аккультурации в глобализованном мире // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. 2003, № 24. — С. 65–70.

5. Gillan Matt. Songs from the edge of Japan: music-making in Yaeyama and Okinawa. — Great Britain: Ashgate Publishing Limited. — 240 p.

6. Issues in identity and independence of Okinawa: Talking Points for a Presentations at the University of Hawai'i — West O'ahu, September 2007 //The Ryukyuanist. A Newsletter on Ryukyu/Okinawa Studies. № 76/77, Summer/Autumn 2007 Доступно из URL: http://www.uchinanchu.org/uchinanchu/ryukyuanist.htm. Дата обращения: 17.04.2016.

7. McClure Steve. Nippon Pop. — Tokyo: Tuttle Publising, 1998. — 162 p.

8. Negus Keith. Popular Music in Theory: An Introduction. — Cambridge: Polity Press, 1996. — 243 p.

9. Roberson James E. Uchina pop: place and identity in contemporary Okinawan popular music / Islands of Discontent. Okinawan responses to Japanese and American power / ed. by Laura Hein & Mark Selden — Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, inc., 2003. — P. 192–227.

10. Yokota Ryan Masaaki. The Okinawan (Uchinanchu) Indigenous Movement and Its Implications for Intentional/International Action //Amerasia Journal, 2015. Vol.41. November 1. — P. 55–73.

ИСКУССТВО ГАРМОНИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЯПОНСКОГО ПОЭТА

Бреславец Татьяна Иосифовна, кандидат филологических наук, профессор

Дальневосточный федеральный университет

Японский поэт Фудзивара Тэйка (Садаиэ, 1162–1241) в совершенстве владел разными стилями — от архаичного до нового, несущего очарование «сокровенной красоты» (*югэн*). Основные стилевые отличия лирики Тэйка могут быть продемонстрированы стихотворениями, вошедшими в императорские антологии как выдающиеся достижения поэта.

По наблюдению японского исследователя Акаханэ Сюку, в творчестве Тэйка утвердился стиль, демонстрирующий достижения эпохи «Синкокинвакасю» («Новое собрание старых и новых японских песен», 1205). Он отличается бережным отношением к поэтической традиции, выявляющим искусство гармонии. В стихах поэта появилась особая лирическая глубина, стремление к совершенству слова и образа [1, с. 226]. Остановимся на некоторых *танка* (пятистишие с чередованием слогов по стихам 5–7–5–7–7) с целью выяснения ведущих качеств японской средневековой поэзии, представленных Тэйка.

Аратама но	Новый год,
Тоси но акуру о	Как раковина с жемчугом, распахнут…
Матикэраси	Ты ожидал его, наверно, соловей,
Кёо тани но то о	Что из долины выпорхнул сегодня,
Идзуру угуису	Гнездо покинув?.. [12, с. 26].

Использованный в пятистишии мотив заставляет обратиться к стихотворению известного поэта Сосэй (ум. ок. 909 г.):

Аратама но	Новый год,
Тоси татикаэру	Как раковина с жемчугом,
Асита ёри	Опять раскрылся —
Матаруру моно ва	И ожидаю с самого утра,
Угуису но коэ	Когда же запоешь ты, соловей… [10, с. 5].

Тэйка использует устойчивый образ-метафору «аратама но тоси» — «новый год, как раковина с жемчугом», который является конвенциональным, а следовательно, безатрибутным. Таким же свойством обладает и образ соловья как традиционный поэтический символ весенней тематики. Сочетание двух образов, предложенное Сосэй, оригинально преломляется в насыщенной обертонами структуре стихотворения Тэйка. Заменяется субъект в мотиве ожидания («матаруру» — «матикэраси»), уже не человек, а птица с восторгом встречает весну, — известные образы и лексика включаются в канву другого повествования.

Тэйка принципиально меняет исходные позиции поэтического сюжета, согласно своим правилам *хонкадори* — следования изначальной песни, но сохраняет мотив ожидания, хотя и в иной ситуации. В его варианте устойчивая поэтическая формула «аратама но тоси» имплицирует исторический опыт поэзии, истоки которой обнаруживаются в древней словесности, и произведение оказывается в двух контекстах одновременно — в прошлом и настоящем.

Стихотворение Тэйка выдержано в архаичном стиле (*кокатэй*), однако старая лексика и художественные средства сочетаются в нем с новыми элементами. Слово «аратама» обозначает «необработанный жемчуг», но метафорически переосмысленное, оно становится поэтическим определением к таким словам как «месяц», «год», подчеркивая новизну явления.

«Аратама» относится к категории древних *макура-котоба* — поэтических зачинов. Устойчивый эпитет «аратама» придал стихотворению Тэйка возвышенный смысл, внес мотив непосредственной, искренней радости в духе эстетического восприятия древних — *макото* (правдивость, искренность). Форма «матикэраси» — «ожидал, наверно» также принадлежит возвышенно архаичному словарю и встречалась в антологии «Манъёсю» («Собрание мириад листьев», 759).

На фоне архаики контрастно проступают черты иного стиля, утвердившегося в «Кокинвакасю» («Собрание старых и новых японских песен», 922), — «стиля Фудзивара». Он отмечен изысканностью, утонченностью (*мияби*), а также сложностью поэтического языка, которая продуцируется введением комплексных средств поэтики. К их числу относится прием ассоциативной метафоры *энго*, в котором участвуют слова, соотнесенные по принципу лексических, тематических или поэтических ассоциаций. Например, «акуру» (наступать, начинаться) взаимодействует с «идзуру» (выходить) как антоним.

При этом тематическая общность лексики выявляется в контексте приема омонимической метафоры *какэкотоба*, который функционирует на основе омонимии, омофонии или полисемии слов. Прием *энго* механистический при отдельном употреблении в соединении с *какэкотоба* обретает гибкость как действенное средство консолидации поэтического текста. Глагол «акуру» оказывается двузначным — «наступать», «начинаться» (о новом годе) и «открываться», «распахиваться» (о двери). Вот почему вслед за ним возникает и метафора «дверь» (то). В последнем значении «акуру» оказывается родственным слову «то» — «дверь» в сочетании «тани но то» — «дверь долины», что обозначает гнездовье соловья в долине и используется метонимически. Кроме того, «акуру» рождает дополнительный ассоциативный образ распахнутых створок раковины, в которой находится живой жемчуг. Так в стихотворении Тэйка в одном слове совмещается несколько метафорических смыслов.

«Аратама» определяет слово «тоси» — «год», которое по звучанию ассоциируется с глаголом «тогу» — «полировать» (жемчуг) и демонстрирует использование частичной омонимии (*какэкотоба*) для конструирования образа в духе нового времени. Происходит взаимодействие традиционных и новаторских приемов письма.

Необходимо обратить внимание и на заключительное слово «угуису». Это короткохвостая камышовка — лучшая певчая птица Японии, отсюда и принятый перевод — «соловей». Образ соловья как вестника Нового года закреплен поэтической традицией со времен «Манъёсю», и не случайно в предисловии Ки Цураюки к антологии «Кокинвакасю» соловей называется одним из символов одухотворенной природы, поющей свою песню.

Область поэзии мыслится безграничной, она обнимает не только сферу человеческих переживаний, но охватывает всю живую природу, которая наделена поэтическим чувством, согласно анимистическим представлениям, заложенным в синтоистских верованиях. Одновременно с этим природа является источником вдохновения для японских поэтов.

Тэйка использует и прием *тайгэндомэ* — завершение стихотворения неспрягаемой частью речи. В нем участвует заключительное слово «угуису» — «соловей». Этот прием, популярный среди авторов «Синкокинвакасю», был направлен на достижение эффекта недосказанности, который возникает в результате отсутствия предикативной части высказывания. Фигура умолчания служила стимулом для эмоционального ответного всплеска. Прием встречался и ранее, но стал особым средством поэзии в конце XII столетия, способствуя повышению суггестивности. На первый взгляд обыкновенное стихотворение Тэйка обнаруживает искусную игру образами и мотивами.

Считается, что источником непосредственного заимствования для сочинения Тэйка послужило стихотворение Оэ Тисато (810–905):

Угуису но	Если б не раздалась
Тани ёри идзуру	Звонкая песнь соловья,
Коэ наку ва	Что выпорхнул из долины,

Хару куру кото о — То о приходе весны
Тарэ ка сирамаси — Как бы мы сумели узнать?.. [4, с. 67].

Стихотворением-прототипом могло стать и сочинение Фудзивара Митинага (966–1027):

Тани но то о — Гнездо в долине,
Тодзи я хатэцуру — Вероятно, давно заброшено…
Угуису но — Если не раздается
Мацу ни ото сэдэ — Желанной песни соловья,
Хару мо сугинуру — То и весна к концу подходит… [10, с. 305].

На эти стихи Фудзивара Кинто (966–1041) написал «ответную песню» (*каэсиута*):

Юкикаэру — Не припомню,
Хару о мо сирадзу — Чтобы ушедшая весна
Хана сакану — Вдруг возвратилась
Мияма га курэ но — И в горах, где нет цветов,
Угуису но коэ — Вечером запел бы соловей… [10, с. 305].

Следующее стихотворение также написано в архаичной манере и восходит к антологии «Манъёсю». Однако архаичная стилистика до конца не выдерживается и нарушается в заключительной строке.

Сиракумо но — Белых облаков
Хару ва касанэтэ — Прибавила весна
Тацута яма — Горе Тацута.
Огура но минэ ни — Вероятно, на вершине Огура
Хана ниоураси — Вишневые цветы благоухают… [7, с. 62].

Белые облака неизменно стоят над горой Тацута, что следует из вещественного значения топонима как варианта приема омонимической метафоры (*какэкотоба*) с частичной омонимией. «Тацу» означает «подниматься» или «стоять». Весной новые облака появляются над горой Тацута — это облака вишневых цветов, которые, видимо, и благоухают на вершине Огура.

Хотя в поэзии чаще воспевали осеннюю красоту горы Тацута, известна *нагаута* (длинная песня) из «Манъёсю», в которой говорится о горе Тацута и вершине Огура, покрытой вишневыми цветами:

Сиракумо но — В белых облаках
Тацута но яма но — Высится гора Тацута,
Таки но э но — И у водопада,
Огура но минэ ни — На вершине Огура,
Сакиоиру — Распускаются
Сакура но хана ва — Вишневые цветы… [5, т. 2, с. 389].

Тэйка вслед за поэтом «Манъёсю» использует двоякий смысл топонима и в своем пятистишии. В первые строки *танка* он вводит столь же устойчивое выражение «хару но сиракумо ва» — «весенние белые облака», лишь переставляя компоненты этого словосочетания, что оказывается достаточным, чтобы произвести впечатление новизны. Последовательно архаичная стилистика нарушается в заключительной строке словом «ниоу» — «благоухать», «источать аромат», которое выступает метафорой пышного цветения и свойственно новой поэзии с ее утонченным мировосприятием. В целом стиль *танка* оценивается как «возвышенный» (*такэтакакитэй*) с присущей ему торжественностью. Сюжет, избранный Тэйка, отличен от старинной песни и подается как игра воображения, в которой цветы кажутся благоуханными облаками.

Так, прибегая к традиционному стилю, поэт не ограничивается характерными для него простыми формулами, установленными рамками выбора, но привносит свежесть и оригинальность в старые клише, усложняя рисунок стиха. Как признак утонченного мировосприятия, свойственного новой поэзии, возникает мотив «призрачного очарования» — зыбкости, непрочности красоты.

Следующая *танка* написана в стиле *ёэн* — красоты призрачной, эфемерной, чарующей, она насыщена обертонами с преобладанием мотивов любви и печали, сожаления о прошлом.

Умэ но хана — Сливы цветы
Ниои о уцусу — Аромат источают,
Содэ но уэ ни — И на рукаве
Ноки мору цуки но — Сквозь застреху льющийся
Кагэ дзо арасоу — Свет луны с ним спорит!.. [7, с. 50].

Нитями разнообразных ассоциаций стихотворение связано с сочинениями многих авторов, хотя и не содержит очевидных реминисценций. Его мотивы можно увидеть в *танка* неизвестного поэта:

Умэ га ка о — Рукав благоухает,
Содэ ни уцуситэ — Пропитанный ароматом
Тодомэтэба — Цветущих слив.
Хару ва сугу то мо — Пусть быстролетная пройдет весна,
Катами нарамаси — Но только б этот дар ее остался… [4, с. 77].

Японский исследователь Мураяма Сюити, говоря о подобных сочинениях поэта, писал: «Они чувственны, обладают очарованием, похожи на видения, подернутые тонкой дымкой, как бы заставляют ощутить, что поверх роскоши легко наброшена фантастическая вуаль» [6, с. 91].

В *танка* запечатлен сумеречный час, когда лучи луны просачиваются сквозь щели в застрехе. Они падают на рукав кимоно, где изображены цветы сливы, и отражаются в росе, увлажнившей рукав. Растущее у ветхого дома дерево сливы льет аромат, который смешивается со слезами на рукаве, как бы споря с лунным светом. Так причудливо сочетается с лунным сиянием образ аромата сливы, пропитавшего рукав. Однако неясно, о каких цветах говорит поэт — действительно цветущих или изображенных на одежде, благоухающей ароматом. Картина возникает прихотливая, призрачная, она ассоциативно возвращает к образу рукавов, струящих аромат, из стихотворения неизвестного поэта:

Сацуки мацу — Ждущих лета
Ханататибана но — Цветов померанца
Ка о кагэба — Аромат вдыхаю —
Мукаси но хито но — И рукавов далекого друга
Содэ но ка дзо суру — Чувствую аромат!.. [4, 105].

Можно провести аналогию и со стихотворением известного поэта Аривара Нарихира (825–880):

Умэ но хана — Сливы цветы
Ка о номи содэ ни — Лишь аромат на рукаве
Тодомэокитэ — Оставили,
Ва га омоу хито ва — А та, о ком мечтаю,
Отодзурэ мо сэну — Даже вестей не шлет… [7, 423].

Воспоминания о прошлом звучат как тоска по возлюбленной, которая уже не вернется. В японской поэзии разлука неизменно соотносится с образом увлажненного от слез рукава — и в стихотворении Тэйка на рукав падают слезы сожаления о прошлой любви, в которых отражается свет луны и соперничает с ароматом сливы.

Упоминание о застрехе вводит в контекст пятистишия Тэйка намек на прозаическое сочинение, содержащее аналогичный мотив (*санкосэцу*). Очевидна соотнесенность с повестью «Исэ моногатари» («Повесть из Исэ», X в.), которая описывает жизнь хэйанского кавалера. В 4-м эпизоде книги кавалер оказывается у заброшенного дома возлюбленной и предается печальным воспоминаниям. «Слезы полились, поник на грубый пол дощатой галереи кавалер и пробыл так, доколе не склоняться начал месяц; в тоске любовной о минувшем он сложил» [3, с. 40]. *Перевод Н. И. Конрада.*

Цуки я арану — Луна не та уж?
Хару я мукаси но — А весна — не прежняя
Хару нарану — Весна встречает?
Ва га ми хитоцу ва — Лишь я один как будто
Мото но ми ни ситэ — Не изменился с той поры… [4, с. 292].

Так в тему весны у Тэйка включаются любовные переживания. В целом стихотворение обладает сложной структурой наслаивающихся мотивов из различных источников — поэзии и прозы.

Кома томэтэ — Коня придержать
Содэ утихарау — И рукава отряхнуть —
Кагэ мо наси — Не сыскать приюта
Сано но ватари но — На дальней переправе Сано
Юки но юугурэ — Снежным вечером глухим… [7, с. 213].

Стихотворение неизменно определяется как высшее достижение поэта и воплощение эстетики *югэн* — красоты таинственного, внутренней глубины. Путник в снежный вечер не может найти пристанища, чтобы остановить коня и отряхнуть налипший снег. Танака Нориминэ предлагает трактовать выражение «кагэ мо наси» — «нет приюта» как «хитокагэ мо най» — «нет ни души» [8, с. 36]. Аллюзия восходит к *танка* из антологии «Манъёсю»:

Нага Окимаро

Курусику мо — О, как неприятен
Фурикуру амэ ка — Хлынувший вдруг ливень
Мива но саки — На распутье дальних и чужих дорог!
Сано но ватари ни — Возле мыса Мива, переправы Сану
Иэ мо аранаку ни — Нету даже дома, где б укрыться мог!

[5, т. 1, с. 155]. *Перевод А. Е. Глускиной.*

Сочинение Тэйка можно сравнить с живописной картиной, но есть мнение, что оно было вызвано действительными впечатлениями. Поэт Иио Соги определил его содержание как замечательный пейзаж [11, т. 1, с. 489].

В. Н. Горегляд приводит еще одну интерпретацию стихотворения: «Стихи Тэйка в Новом «Кокинсю» на привычном тесном стихотворном пространстве в 31 слог несут повышенную смысловую и эмоциональную нагрузку, требуя от читателя высокой культуры для адекватного их восприятия:

Схожу конем,
Рукав встряхну, —
И нет следа.
В Сано на переправе снег
В вечерних сумерках.

Речь, как будто, идет об игре в японские шахматы, *сёги* (все фигуры в них одинаковой формы и размера, а значение каждой фигуры обозначено на ней соответствующим иероглифом). Сразу же обращает на себя внимание цезура после третьей строки (она очень распространена в стихотворениях антологии) и отсутствие очевидной связи между первой и второй половиной стихотворения: шахматная фигура конь в начале и снег на переправе Сано в конце. Непонятно окончание стихотворения на словосочетание «вечерние сумерки». Дело оказывается в том, что все это стихотворение ориентировано на *танка* Нага Окимаро… Фудзивара-но Тэйка использовал здесь прием *хонкадори*. Шахматный конь напомнил ему живого коня, его образ вызвал в воображении картину переправы Сано (древнеяп. Сану), а снег, который легко («без следа») можно стряхнуть с рукава, — ливень, от которого негде укрыться» [2, с. 333–334].

Кубота Дзюн рассматривает это стихотворение в качестве образца метода *хонкадори* [11, т. 1, с. 489]. Окуда Хисатэру, подчеркивая творческую индивидуальность Тэйка, замечает, что в действительности обращение к песне из антологии «Манъёсю» вызвано только выраже-

нием «Сано но ватари» — «переправа Сано», которое обладает свойством топонимической метафоры (*утамакура*) как известный топоним, вызывающий различные ассоциации, пробуждающий ответный эмоциональный всплеск [9, с. 6].

В лирике японского поэта искусство гармонии достигается слиянием различных стилевых полей — традиционное и простое находят отклик в новаторском и утонченном.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Акаханэ Сюку. Фудзивара Тэйка но кафу (Поэтический стиль Фудзивара Тэйка). — Токио, 1985.

2. Горегляд В. Н. Японская литература VIII–XVI вв. — СПб., 1997.

3. Исэ моногатари. Повесть древней Японии / пер. с яп., предисл. и коммент. Н. Конрада. — Пг., 1921.

4. Кокинвакасю (Собрание старых и новых японских песен) // Нихон котэн бунгаку дзэнсю (Полное собрание японской классической литературы). Т. 7. — Токио, 1975.

5. Манъёсю (Собрание мириад листьев). Т. 1–4 // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Серия памятников японской классической литературы). — Токио, 1970–1971.

6. Мураяма Сюити. Фудзивара Тэйка. — Токио, 1971.

7. Синкокинвакасю (Новое собрание старых и новых японских песен) // Нихон котэн бунгаку дзэнсю Т. 26. — Токио, 1979.

8. Танака Нориминэ. Фудзивара Тэйка. — Токио, 2015.

9. Окуда Хисатэру. Синкокинтэки хассорон (Поэтика «Синкокинсю»). — Токио, 1981.

10. Сюивакасю (Собрание японских песен, не вошедших в прежние антологии). — Токио, 1990.

11. Фудзивара Тэйка дзэнкасю (Полное собрание стихотворений Фудзивара Тэйка). Т. 1–2 / Коммент. Кубота Дзюн. — Токио, 1985.

12. Фудзивара Тэйка дзэнкасю дзэнкусакуин. Хоммонхэн (Полный указатель полного собрания стихотворений Фудзивара Тэйка. Сборник текстов) / сост. Акаханэ Сюку. — Токио, 1973.

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ БУДДИЗМА НА ФОРМИРОВАНИЕ ПОЭТИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ ПЕСЕН-*БАНКА* АНТОЛОГИИ «МАНЪЁСЮ» (VIII В.)

Бушнева Татьяна Владиславовна, соискатель

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Влияние буддизма на японскую поэзию, главным образом погребальные плачи, было заметно уже с конца VII в., с началом распространения обряда кремации, принятого в буддийской культуре. В погребальных песнях-*банка* того времени, вошедших в первую японскую поэтическую антологию «Манъёсю» (VIII в.), постепенно начали появляться описания нового для японцев обряда.

Важно отметить, что буддийский погребальный обряд сожжения не противоречил традиционным японским представлением о душе. Согласно японским архаичным верованиям, в теле человека находилась душа-*тама*. С момента рождения человека вплоть до его смерти *тама* поддерживала в нем жизненные силы. Если древний японец падал в обморок, был серьезно болен или находился при смерти, считалось, что его душа покинула тело. Для того, чтобы «вернуть» *тама* обратно, над человеком, главным образом правителем, совершались необходимые обряды, возвращающие его к жизни. По словам Е.С. Бакшеева, «в Японии VII в. архаичные синто-шаманистские обряды «во здравие» правителя все больше сочетались с буддийскими» [1, электронный ресурс]. Если же японец умирал, это означало, что его душа переселилась в тело другого. Поэтому, древние японцы верили в то, что во время обряда кремации душа-*тама* уже отлетела от тела и не испытывала мучений. Таким образом, новый буддийский обряд органично влился в японскую культуру и уже в VII–VIII в. проводился почти по всей территории Японии [5, с. 210].

Несмотря на то, что японцы восприняли идею погребального обряда, совершавшегося путем кремации, без сопротивления, тем не менее, все еще были сильны архаичные верования и соответствующие им обряды. В результате длительной совместной практики произошло «наложение» друг на друга древнеяпонской погребальной системы представлений и буддийских обрядов. Это нашло свое отражение и в поэтической традиции. Так, дым или облако погребального костра стали отождествлять с обликом усопшего [3, с. 50–51]. Идея уподобления души покойного дыму и облаку нашла свое отражение и в песнях-*банка*.

Заметим, что к этому моменту в японской поэтической культуре уже существовал образы «тумана» (*кири* 霧) и «туманной дымки» (*касуми* 霞). С одной стороны, в народной и литературной поэзии Японии данные образы нередко выступали в качестве сезонных ориентиров: туман указывал на осень, а легкая дымка символизировала раннюю весну. С другой стороны, образование тумана связывали со вздохами возлюбленной, которые она издавала, будучи в разлуке с милым сердцу человеком. Поэтому образ тумана в песнях антологии «Манъёсю», главным образом, в песнях странствования и в песнях разлуки, также обозначал тоску по любимому человеку [2, электронный ресурс].

Под влиянием буддизма романтичный образ тумана и туманной дымки, был пересмотрен по-новому и начал ассоциироваться также и с дымом погребального костра, который в плачах-*банка* свидетельствовал о смерти человека. Появились новые поэтические выражения. Так, например, в плаче №429, который сложил поэт Какиномото Хитомаро во время кремации девушки из Идзумо, утопившийся в реке, (имя ее неизвестно) встречается выражение «стать туманом» (*кири нарэ* 霧なれ): 山の際ゆ出雲の子らは霧なれや吉野の山の嶺にた

なびく — «О дева юная из Идзумо — страны, // Страны, что облаком меж гор спустилась, // Не стала ли туманом ты, // Что в Ёсину плывет // Средь пиков горных?» (пер. А. Глускиной) [4, № 429].

А в анонимном плаче № 2455 автор сравнивает уход из жизни своей возлюбленной с «утренним туманом» (*асагири* 朝霧), который «безвозвратно исчез» (*сугиникэму* 過ぎにけむ): 我がゆゑに言はれし妹は高山の嶺の朝霧過ぎにけむかも — «Любимая моя, что здесь молвою // Из-за меня была осуждена, // Туманом утренним // Средь пиков гор высоких // Исчезла ныне навсегда…» (пер. А. Глускиной) [4, № 2455].

Поднимающийся дым во время кремации образовывал над погребальным костром облако, которое дуновением ветра уносило вдаль. В связи с этим в песнях-*банка* образ покойного, его душа стали ассоциироваться не только с дымом, но и с облаком. Особенно отчетливо это видно в анонимном плаче № 3325, где умерший принц, имя которого неизвестно, сравнивается с «белотканным облаком» (*сиротаэ-ни какарэру кумо* 白栲にかかれる雲): つのさはふ磐余の山に白栲にかかれる雲は大君にかも — «Обвита плющом скала… // Там, где горы Иварэ, // Белотканое стоит // Облако среди небес. // То не ты ли это там, мой великий государь?» (пер. А. Глускиной) [4, № 3325].

А в ответной поминальной песне № 444 к плачу, сложенному судебным чиновником Отомо Минака на смерть писца Хасэцукабэ Тацумаро, говорится о том, что покойный «плывет в облаках» (雲にたなびく): 昨日こそ君はありしか思はぬに浜松の上に雲にたなびく — «О, ведь вчерашний день // Ты был еще здесь с нами! // И вот внезапно облаком плывешь // Над той прибрежною сосной // В небесной дали…» (пер. А. Глускиной) [4, № 444].

Принцесса Курахасибэ в плаче № 441 при описании смерти принца Нагая использует выражение *кумо какуру* («скрыться в облаках», 雲隠る): 大君の命畏み大殯の時にはあらねど雲隠ります — «Чтя волю государя своего, // Приказу ты повиновался. // И потому, хоть срок не вышел для тебя // Быть в усыпальнице священной, // В далеких облаках ты скрылся навсегда!» (пер. А. Глускиной) [4, № 441].

Также с обрядом кремации связано выражение «смешаться с пеплом» (*хаи-нитэ масэру* 灰にませる), которое находим в последних строках плача № 213 из неизвестной книги, сложенного автором на смерть возлюбленной: …なづみ来しよけくもぞなきうつそみと思ひし妹が灰にてませば — «… Счастья нету на земле, // Раз она, моя жена, // Что была любимым мной человеком на земле, // Стала пеплом навсегда…» (пер. А. Глускиной) [4, № 213].

А обычай разбрасывать прах после обряда кремации, выразился в выражении *тама-ва мидарэру* (玉は乱れる) — «жемчуг рассыпанный» в песне № 424 и в выражении *тама маку* («рассыпать жемчуг», 玉撒く) в песне № 1415 [4, № 213; № 1415].

Заметим, что обряд рассеивания праха покойного мог происходить не только на суше, но и в воде, отсюда выражение «с ракушками смешаться» (*каи-ни мадзиру,* 峡（貝）に交る) [5, с. 213]. В качестве примера приведем плач жены поэта Какиномото Хитомаро, который госпожа Ёсами сложила после смерти мужа: 今日今日と我が待つ君は石川の峡（貝）に 交りてありといはずやも — «О, разве люди не сказали мне, // Что ты, кого я ожидала, // О ком я думала: вот-вот придет домой, — // На берегах далеких Исикава // С ракушками смешался навсегда…» (пер. А. Глускиной) [4, № 224].

Буддийская концепция переселения душ, вера в различные формы существования, в которые эти души перерождаются, а также невозможность объяснить различные природные феномены, такие как землетрясения, ураганы, цунами добавили новые представления о том, что все не постоянно в этом мире. Такие буддийско-философские идеи недолговечности человеческого мира и бренности бытия (яп. *мудзё* 無常) наполнили некоторые песни антологии «Манъёсю», большинство из которых относится к плачам японских поэтов VIII в.

Один из плачей, сложенных под влиянием учений о бренности человеческого существования, принадлежит принцессе Оку, оплакивавшей принца Оцу: うつそみの人にある我れや明日よりは二上山を弟背と我が見む — «И разве я не бренный человек, // Лишь временно живу-

щий в этом мире? // О, с завтрашнего дня // Гору Футаками // Считать горой сестры и брата буду!» (пер. А. Глускиной) [4, № 165].

А вот как те же представления были отражены в песне неизвестного автора, оплакивавшего смерть принца Касивадэбэ: 世間は空しきものとあらむとぞこの照る月は満ち欠けしける — «Недаром говорят, // Что бренный этот мир — // Непрочная такая вещь, пустая! / Вот и луна, сияющая здесь, — // То малая она, то вновь она большая! // Хоть ушел навеки государь… (пер. А. Глускиной) [4, № 442].

По словам А. Е. Глускиной, в песнях «мотив бренности подчас выступает главной темой всего поэтического произведения, иногда только зачином или концовкой, иногда же воплощается в каком-либо образе» [2, электронный ресурс]. Среди образов, выражающих подобные настроения в плачах, можно выделить, например, образ «росы» (*цую* 露) как олицетворение мимолетности и эфемерности жизни.

Образ «росы» также был переосмыслен под влиянием буддийской доктрины. Первоначально роса в раннеяпонской поэзии была сезонным словом и обозначала осень. Только после принятия буддизма поэты начали видеть в ней не только связь с определенным временем года, но и недолговечность: роса появляется на зелени перед рассветом и с первыми лучами солнца исчезает. Период ее существования очень короткий, поэтому именно раса стала одним из самых ярких японских поэтических образов, символизирующих быстротечность всего сущего.

В песнях-*банка* слово «роса» могла употребляться вместе с такими глаголами как *кию* («растаять», «исчезнуть», 消ゆ), *кэну* или *кэнуру* («безвозвратно исчезнуть», 消ぬ) а также с глаголом *сугиру* («миновать», «истечь», «кончиться», 過ぎる), что указывало на смерть человека. Вот как это описано поэтом Какиномото Хитомаро в отрывке из его плача о гибели одной придворной красавицы: …その夫の子は不怜しみか念ひてぬらむ悔しみか念ひ恋ふらむ時ならず過ぎにし子らか朝露のごと夕霧のごと — «… Неутешен, верно, он, // Вечно в думах об одной, // Что безвременно ушла, // Что растаяла росой // Поутру, // Что исчезла, как туман, // В сумеречный час…» (пер. А. Глускиной) [4, № 217]. Как видно, глагол *сугиру* стоит в определительной позиции в выражении *сугиниси* (過ぎにし) к слову *ко* («дитя», «девушка», 子), что можно перевести как «умершая».

Итак, буддизм оказал большое влияние на формирование поэтики плачей-*банка*. Благодаря буддийскому учению в погребальной поэзии были не только переосмыслены уже существующие к тому времени поэтические образы, но и возникли новые поэтические выражения, характерные только для песен-*банка*.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бакшеев Е. С. Обряд могари в истории японской культуры. Электронный ресурс. URL: http://ru-jp.org/yaponovedy_baksheev_01r.htm.

2. Глускина А. Е. Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам «Манъёсю») // Заметки о японской литературе и театре. — М., 1979. — С. 147–168. Электронный ресурс, URL: http://www.philology.ru/literature4/gluskina-79c.htm.

3. Ермакова Л. М. Речи богов, песни людей: (ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики). М.: «Восточная литература» РАН, 1995. 272 с.

4. Манъёсю («Собрание мириад листьев»): в 3 т. / перевод с яп., вступл., ст. и коммент. А. Е. Глускиной. М.: «Наука», 1971.

5. Мотрохов А. И. Погребальный обряд сожжения в Японии и его отражение в плачах поэтической антологии «Манъё: сю:» / Материалы IV Международной научной конференции «Проблемы литератур Дальнего Востока». Т. 3. Издательство С.-Петербургского университета, 2010 г. С. 209–214.

ТОПОНИМЫ АЙНСКОГО И ДИАЛЕКТАЛЬНОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В ЯПОНСКОМ ЯЗЫКЕ

Быкова Стелла Артемьевна, кандидат филологических наук,
доцент, зав. кафедрой японской филологии

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Топонимика как раздел «ономастики, исследующий географические названия (топонимы), их функционирование, значение и происхождение, структуру, ареал распространения, развитие и изменение во времени» [1, с. 515], подразумевает изучение нескольких видов топонимов, выделяемых по характеру объектов. В данной статье, анализируя топонимы, автор ограничивается, за редким исключением, анализом ойконимов, т. е. названий населённых пунктов как наиболее частотных образований айнской и диалектальной этимологии, далее именуемых топонимами. Абсолютное большинство японских топонимов, как это характерно и для других языковых систем, представляет собой единицы, появлявшиеся и закреплявшиеся в японской языковой системе в ходе многовекового исторического развития. Эти географические названия являются продуктом общественно-языковой практики японского народа, естественно-историческими образованиями, в которых нашли своё отражение наблюдения обитателей той или иной местности за окружающим миром. Топонимы в качестве лексических единиц, позволяющих в наши дни судить об особенностях культурно-исторического развития страны в далёкие от нашего времени эпохи, рассматриваются в японских лингвистических кругах как чрезвычайно ценная категория лексики, которую следует сохранять для последующих поколений. Доказательством такого отношения к топонимам следует считать создание в 1979 г. «Обшества в защиту топонимов» (Тимэй о мамору кай) [3, с. 238].

Топонимы, являющиеся продуктом общественно-языковой практики народа, условно можно классифицировать как первый и основной тип топонимов. В подобных топонимах запечатлена история страны, в частности нередко обнаруживается связь с историческими эпизодами, которые зачастую не сохранила официальная история страны, а также характеризуются, пусть и косвенно, географические и климатические условия жизни людей, населявших Японские острова в различные эпохи, что позволяет получать необходимую информацию для научного анализа во многих областях. Прежде всего топонимы первого типа являются ценнейшим источником для проведения исследований в области истории языка, этимологии, исторической лексикологии, диалектологии. Вместе с тем они привлекаются как важнейший ресурс для исследования истории страны, тенденций расселения и миграции населения, анализа климатических и географических процессов в различные исторические эпохи. Другой тип топонимов, менее распространённый, представляет собой категорию единиц, созданных сознательно.

Этот вид топонимии получил значительное распространение в современной Японии, где возникают топонимы, называющие новые поселения, линии железных и автодорог, аэропорты и пр.

Топонимы айнского и диалектального происхождения относятся к первому типу, естественно-историческим образованиям.

Топонимы айнской этимологии следует рассматривать как, возможно, наиболее древние топонимические образования, сохранившиеся с тех далёких времён, когда айны населяли не только Хоккайдо, но и Хонсю, а также, возможно, другие острова. Несомненно, в лексическом фонде современного японского языка основную часть топонимов составляют единицы

исконно японского происхождения, но и айнские образования достаточно многочисленны. Этимология айнских названий, несомненно, непонятна носителям современного японского языка. Однако, говоря о чисто японских топонимах, следует отметить, что среди них также немало единиц, которые, хотя и не являются айнскими по происхождению, тем не менее состоят из компонентов, не являющихся единицами стандартного языка и, следовательно, также непонятны для большинства жителей Японии. К этому разряду топонимов относятся географические названия, этимология которых носит диалектальный характер [2, с.235–238].

Так, в районе Тохоку существует посёлок Вано 和野, расположенный вдоль побережья. Местные жители разделяют посёлок на две части, каждая из которых носит своё название и является самостоятельным топонимом. Часть поселения, расположенная на стороне побережья, обращённой в сторону центра Тохоку, именуется *Уинисё:* (= *уэ но исо* букв. «верхнее взморье», *уи* –тохокский эквивалент слова стандартного языка *уэ* «верх», *н* — эквивалент форманта *но*, *исё:* — эквивалент исо «взморье»); часть, обращённая к юго-западу от района, называется *Сянисё* (=*сита но исо* букв. «нижнее взморье», *ся* –эквивалент слова *сита* «низ» стандартного языка). Аналогичным образом горы, расположенные к северо-востоку от поселения, местные жители именуют *Уи: бурарэ* (= *уэ тиики* букв. «верхняя территория»), низину, расположенную к юго-востоку, — *Ся: бурарэ* (= *симо тиики*) букв. «нижняя территория». Это различие в местных названиях отражает характерное для всех диалектов японского языка разделение территории страны на *ками* букв. «верх» и *симо* букв. «низ». Словом *ками* обозначались области, близкие к Киото, бывшему в эпоху Хэйан столицей Японии, и, что очень важно в этом случае, её культурным центром, словом *симо* — области, расположенные в восточной части Японии. В префектуре Аомори обнаруживаются два уезда, Симохоку и Камихоку, где *хоку* означает «северная часть», в названиях которых отражаются подобные тенденции (букв. «нижний север» и «верхний север»). В префектуре Ниигата вблизи реки Итоигава располагаются посёлки Симоханю: и Камиханю, получившие свои названия по той же причине. В случае с поселением Вано часть Уинисё названа именно так, поскольку располагается ближе к центру района Тохоку и, следовательно, прилегает к области с более высоким культурным уровнем в местном масштабе. Здесь местная ориентация на более высокий уровень культуры в сущности воспроизводит, пусть и в «региональном» виде, вышеописанное деление районов Японии на *ками* и *симо*. Иными словами, компонент *уи* в топониме Уинсё фигурирует как диалектальный семантический эквивалент для слова *ками* и обозначает близость к центру района Тохоку как к территории с более высоким уровнем культуры.

Не менее интересно с точки зрения семантической коннотации и другое географическое название, также связанное с поселением Вано. Несмотря на то, что поселение невелико по площади и количеству населения, через него протекают четыре реки. Две из них, пересекающие Вано в центральной части, носят сугубо диалектальные названия. Речка, берущая начало в гористой части и текущая далее к юго-западу от посёлка, именуется Мэнко (= *маэ но кава* букв. «передняя река»; *мэ* — тохокский эквивалент *маэ*, ко — эквивалент *кава*). Речка, которая течёт по направлению к центру Тохоку, носит название Кусинко (= *усиро но кава* букв. «задняя река»; к*уси* — тохокский эквивалент слова *усиро*, исторически восходящий к омонимичному слову *куси*, тохокскому же эквиваленту общеяпонского слова *коси* «поясница»). В данном случае направление течения в сторону Тохоку трактуется как не слишком хорошее, т. к. река с соответствующим названием течёт за домами жителей и не видна из окон. Фасады домов обращены к юго-западу, и, естественно, река, текущая перед домами также в сторону юго-запада и постоянно видимая жителями, оценивается положительно. Таким образом, в данном случае направление в сторону Тохоку и юго-восточное направление противопоставляются как «плохое» и «хорошее», что явно вступает в противоречие с анализом ранее приведённых топонимов, где «верх» обозначал в сущности более культурную территорию, т. е. нечто положительное, а «низ» — менее культурную, уступающую.

Одной из интереснейших с точки зрения этимологического анализа категорий топонимов являются единицы айнского происхождения. Как можно было бы предположить и без какого-либо специального исследования, наибольшее количество топонимов айнского происхождения отмечается на Хоккайдо, где этот народ живёт до сих пор. Однако данные, которые далее будут приведены в соответствии с «Большим этимологическим словарём японского языка» (Нихонгогэн дайдзитэн»), свидетельствуют, что айнские топонимы фиксируются и на острове Хонсю, и на некоторых других, причём там, где в существование такого факта трудно поверить. В современной Японии, где повсюду распространён стандартный язык хё: дзюнго, а, правильнее сказать, его разговорный вариант кё: цу: го, айнский язык даже на Хоккайдо используется достаточно ограниченно, хотя в последние годы после длительного периода полного пренебрежения его начали преподавать детям школьного возраста в местах проживания айнов, издаются учебники айнского языка и ведутся передачи местного телевидения на айнском языке. Всё это происходит под влиянием двух факторов: подъёма национального самосознания айнов и изменения политики центрального правительства, осознавшего необходимость иного, неколониального подхода к этому малому народу и его языку. До конца 90-х гг. прошлого века айны не были представлены в парламенте Японии, но именно эти годы стали поворотным моментом в политике, когда в парламенте появились первые депутаты-айны, представлявшие интересы своего народа.

Сибата Такэси, проводя обследование топонимов острова Хоккайдо, установил, что вместе с заселением острова японским населением, вытеснением айнов с их исконных территорий и всё большим распространением японского языка менялось и количественное соотношение японских и айнских топонимов [3, с. 265]. К началу 90-х гг. XX века топонимов чисто японского происхождения насчитывалось 7035 (54,6%), топонимов, представляющих собой перевод на японский язык или аккомодацию к фонетике японского языка айнских названий, — 376 (2,9%), топонимов чисто айнского происхождения — 5059 (39, 3%), топонимов неясной этимологии — 411 (3,2%). Эти данные говорят о том, что процент айнских топонимов на Хоккайдо остаётся достаточно высоким, составляя примерно половину всех топонимов (376 переводных и 5059 сугубо айнских названий в сумме незначительно уступают количеству японских названий).

Анализ японских топонимов айнского происхождения проводился на основании труда Сибата Такэси «Сибата Такэси нихонго эссэй 1» («Эссэ по японскому языку Сибата Такэси») [3, с. 262–265] и «Большого этимологического словаря японского языка» («Нихонго гогэн дайдзитэн»), составленного коллективом под руководством Маэда Томоёси [2, с.24, 43, 52, 58, 74, 122, 211, 232, 255, 349, 369, 487, 746, 886, 903,963, 978]. Большинство подобных топонимов, как уже указывалось выше, фиксируется на Хоккайдо, где и в наши дни существуют селения, населяемые айнами.

Абсолютное большинство айнских по происхождению топонимов ныне записывается иероглифами, благодаря чему в современной Японии эти названия зачастую воспринимаются как японские по своей этимологии. Подобное ошибочное толкование объясняется тем, что топонимы, записанные иероглифами, могут быть разделены на части, каждая из которых имеет свою семантику в японском языке и, соответственно, значение. Но в действительности подобные трактовки в сущности не имеют никакого отношения к истинной этимологии соответствующих географических названий. В процессе освоения Хоккайдо японскими переселенцами использовались два основных способах отбора иероглифов для записи айнских названий.

Первый из них подразумевал подбор иероглифов, которые в кунных чтениях воспроизводили айнское звучание топонима. Приведём несколько примеров с использованием этого способа. Так, существуют две версии о происхождении названия самого крупного города Хоккайдо, Саппоро 札幌, при этом обе трактующие его как айнское. По одной из них современное название восходит к айнскому топониму Сатипоропэт, в котором была усечена часть *пэт*, а впоследствии подобраны иероглифы [3, с. 265]. По другой [2, с. 557] топоним Саппоро вос-

ходит к другому, более сложному, айнскому названию Сатипоро котан, где *сатипоро* означает «большая равнина», *котан* — посёлок. Позднее были подобраны используемые ныне иероглифы, воспроизводящий звуковой состав айнских слов. Следует отметить, что способ подбора иероглифов на основе принципа фонетического сходства с исходным названием либо с сохранением всех частей исходного названия, либо с частичным их усечением достаточно часто использовался при формировании «псевдояпонских» топонимов. Так, на Хоккайдо существует перевал Бую: 武勇, который разделяет поселение Буси 武士 и городок Ю: бэцу 湧別. В древние времена Буси был заселён айнами и назывался Пусуй, а Ю: бэцу стал так называться и, соответственно, записываться на основе айнского названия Юубэцу.

В обоих случаях были подобраны иероглифы, подходящие для передачи фонетической формы айнских слов [3, с. 262] с некоторыми отклонениями от неё в записи названия (*пу* превратилось в *бу*, *суй* — в *си*). Аналогичным образом можно истолковать и название деревушки Вакасато 若里, которое может быть переведено как «молодая деревня». Однако никакого отношения к «молодой деревне» название не имеет, исторически деревушка называлась Вака, что на айнском языке означает «вода». Японские переселенцы подобрали иероглиф с соответствующим кунным чтением для первой части названия и добавили морфему «сато». Название посёлка Котани 小谷 восходит к айнскому названию Котаннай, в котором часть *котан* означает «посёлок», часть *най* — «река». Часть *най* была усечена, а слово *котан* трансформировалось в *котани* по принципу сходства с японским словом *котани* «маленькая долина».

Название города Отару 小樽 восходит к айнскому Отарунай, где *отару* означает «побережье», *най* — «болото». Городок Титосэ 千歳 на юго-западе Хоккайдо в давние времена назывался Сикот, что на айнском языке означает «большая территория». Название города Абасири 網走 в центральной части Хоккайдо состоит из двух частей, предположительно *ара* «вход» (на айнском языке) или *ава* «болото» и *сири* «территория»; название города Асибэцу 芦別 восходит к айнскому слову *аси* (*асибэ*) «река без притоков».

Второй способ закрепления айнских названий в японском языке заключался в том, что айнские названия и их части переводились на японский язык. Примером такого образования может служить название города Асахикава 旭川 (букв. «река восходящего солнца») в центральной части Хоккайдо. В древние времена на месте города находилось айнское поселение Чиапэт «река с быстрым течением», где компонент *чиа* означало «восходящее солнце», *пэт* — «река».

Существование айнских по своей этимологии топонимов на Хоккайдо представляется вполне естественным, но, пожалуй, больший интерес вызывает то, что топонимы айнского происхождения отмечаются в префектурах, находящихся на значительном расстоянии от этого острова. Наиболее частотны подобные топонимы в районе Тохоку, расположенном на севере-востоке основного острова Японского архипелага Хонсю и наиболее близкому к Хоккайдо. Так, название преф. Аомори 青森 (букв. «зелёная роща») восходит к айнскому топониму с тем же фонетическим составом, где *а* означает «получать», *о* — «держать», *мори* — «хрупкий, слабый», т. е. «с трудом удерживаемый».

Однако наибольший интерес представляют собой айнские названия, которые можно найти в ещё более отдалённых от Хоккайдо районах. Можно предположить, основываясь на этом, что айны заселяли и Хонсю, и другие острова. Более того, в данном случае топонимы следует рассматривать как подтверждение этого тезиса, а, следовательно, существование подобных единиц может играть определённую роль в описании исторического процесса заселения Японского архипелага. Несомненно, что неспециалисту, будь он даже носителем японского языка, сложно представить себе, что некоторые топонимы в центральной части Японии, звучащие столь привычно и понятно на японском языке, этимологически не имеют к нему никакого отношения. Название городка Хираката 平方 (букв. «равнинная сторона») восходит к айнскому слову *пираката* «обрыв; утёс», название городка О: мори 大森 (букв. «большой лес») — к айнскому слову с той же звуковой оболочкой *о: мори* «холмистая местность», и, нако-

нец, что действительно вызывает крайнее удивление, даже на севере Кюсю, расположенного чрезвычайно далеко от Хоккайдо, существует айнский по своей этимологии топоним Кокура 小倉 (букв. «маленькая кладовая»), который состоит из двух айнских компонентов, *ко* «изгиб» и *кура* «подъём», и является сокращенной формой айнского слова *куруан* «гора».

Для всех вышеуказанных топонимов в источниках приводится лишь одна, айнская версия их происхождения. Однако среди японских топонимов выделяется ограниченная группа единиц, где гипотеза айнского происхождения не рассматривается как единственная, а фигурирует лишь как одна из нескольких. Количество этих гипотез варьируется от двух до пяти и более, при этом большинство подобных топонимов в отличие от ранее описанных характерно вовсе не для Хоккайдо, а для областей, находящихся в других частях Японии, в т. ч. на Кюсю. На Хоккайдо примером топонима, для которого существуют по крайней мере две версии происхождения, может служить название одной из областей этого острова, Ното 能登 (иероглифы со значением «мочь, быть в состоянии» и «подниматься»).

Айнская гипотеза происхождения этого названия предполагает его связь с айнским словом с тем же звуковым составом, означающим место, где есть мыс, а японская — с японским словом *нодо* «горло», поскольку в этой области существует залив, углубляющийся в сушу, напоминающий форму горла. Далее укажем несколько топонимов, веками существующих на других территориях страны, для объяснения этимологии которых приводится несколько версий. Все эти топонимы характерны для Хонсю и Кюсю, как ни удивительно на первый взгляд, тем более когда речь идёт о хорошо известных географических названиях и даже о национальных символах. Название Бэппу 別府, города, расположенного в области Оита на северо-востоке Кюсю, по японской версии происхождения основано на существование в феодальные времена особого разрешения *бэппу*, выдававшегося для размежевания рисовых полей, по айнской — восходит к айнскому слову *пэпэпу* «лужа», которое с течением времени трансформировалось в топониме в *бэппу*. Название горы Асо [сан] в центральной части Кюсю по японской гипотезе происхождения восходит к архаизму *кумасо*, когда-то означавшему укрытие от медведей, в котором впоследствии был эллиптирован звук *к*. Айнских гипотез происхождения две: по одной *а* — айнский префикс с ныне неясным значением, *со* означает «укрытие». По другой айнской гипотезе название восходит к айнскому слову *аso* «вулкан», состоящему из двух компонентов: *а* со значением «гореть» и *со* «пылать».

Несколько гипотез происхождения приводится для топонима Каруидзава, зимнего курорта в преф. Нагано. Одна из гипотез связывает это название со старояпонским словосочетанием *карухи: сава* カルヒ一沢, где *карухи* означало «нести на спине», *сава* — «болото». Перед существовавшим в далёкие времена болотом высился перевал, на который люди поднимались с грузом на спине. По другой гипотезе название восходит к сложному слову *карусава* 涸渓 «сухая горная долина», По третьей, этимология названия связана с айнским сочетанием с тем же фонетическим составом, где *кару* означает «лёгкий камень», *и* — «большой», *сава* — «долина», т. е. «[небольшой] камень в большой долине». Ещё больший интерес вызывают трактовки этимологии нескольких топонимов, которые занимают столь значительное место в истории страны, что никакая иная, кроме японской, трактовка их происхождения представляется маловероятной. Тем не менее для них тоже обнаруживаются различные гипотезы происхождения, из которых по крайней мере одна связывается с айнским языком.

Так, для топонима Исэ приводятся четыре версии происхождения: по первой название берёт начало в древние времена, когда *сэ* означало «брод», а *исэ* 五十瀬 — «много бродов». По второй происхождение связано с омонимичным историзмом *исэ* «окультивированный рис», по третьей — со словом *исо* 磯 «взморье», наконец, по четвёртой этимология слова возводится к омонимичному айнскому словосочетанию, где *и* означает «звук», *сэ* — «издавать, испускать», т. е. «[место, где] слышатся звуки». Для топонима Камакура предлагаются четыре этимологические версии: по первой название связано с существовавшим в давние времена словом *камико* 神庫 «святилище», по второй — со словом *камикура* 上座 (иероглифы «верх» и «сидеть»,

второй иероглиф в соответствующую эпоху обладал указанным кунным чтением), которое представляет собой транформацию ранее употреблявшегося слова *такакура* 高座 (первый иероглиф также означает «высокий»). Далее, по третьей версии город назван так, поскольку расположен в местности, напоминающей по форме котёл, и в старину его название записывалось другими иероглифами, которые имели те же чтения, что и фигурирующие в современной языковой системе: 釜谷 (*камакура* «долина в форме котла»). Наконец, по айнской гипотезе название восходит к словосочетанию *кама* «изгиб»+ *кура* «гора», т. е. «гора с изгибом». Для горы Фудзи [сан], которую считают своеобразным символом Японии, также предлагаются четыре версии происхождения: от слова старояпонского языка *ходэ* 火出 «выход огня»), трансформировавашегося в *хидэ;* от словосочетания старояпонского языка *кэбури* 煙り (совр. кэмури) «дым» + *сигэси* «иметься в большом количестве»; от слова старояпонского языка *фудзина* 吹臭穴 «яма, из которой идёт запах»; от айнского слова *кути*, означавшего бога огня, со временем обретшего трансформированную звуковую оболочку *фудзи*. Несколько версий происхождения предлагается для прежнего названия столицы Японии Эдо 江戸. По первой название связывается с тем, что город обращён к *э* 江 «бухте», по второй название деревушки во времена, когда город ещё не существовал, записывалось 津江 («порт в бухте») с тем же звуковым составом; по третьей название означало «шлюз на небольшом заливе», записывалось как 水門 и имело ту же звуковую оболочку; по четвёртой — во внимание принимается только элемент *до* 戸, который когда-то означал не только «дверь», но ещё и «порт»; по пятой, также ориентирующейся только на второй иероглиф, последний и в этой комбинации иероглифов означал, как и в наше время, «дверь, вход»; шестая версия предполагает, что в старину так называли место, где растёт много бобов *эдома*; последняя, айнская версия происхождения, предполагает, что название связано с айнским словом того же звукового состава *эдо*, что означало «грязное болото».

Выше анализировались топонимы, записываемые иероглифами, но эпизодически фиксируются географические названия, записываемые либо смешанно, каной и иероглифами, либо только каной. Примером смешанной записи может служить название поселения Поннитаитинай ポン仁達内 на Хоккайдо, восходящее к айнскому топониму Поннитатнай. Эпизодически отмечаются названия, записываемые только каной, без иероглифов, например, одинаково называемые гора и посёлок Пиннэсири ピンネシリ, без каких-либо изменений воспроизводящих фонетическую форму исторического айнского названия. В обоих случаях обоснованная версия происхождения в источниках не приводится, хотя айнское присхождение не подвергается сомнению. В то же время для горного района Хакэ はけ к западу от Тохоку и Канто, название которого записывается хираганой, айнская гипотеза происхождения существует: этимология топонима связывается с айнским словом *бакэ* «край, конец».

Таким образом, анализ этимологии айнских и отчасти диалектальных топонимов позволяет заглянуть в далёкое прошлое страны и подтвердить, пусть и опосредовано, не только языковые, но и исторические гипотезы и факты.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Большой энциклопедический словарь Языкознание. М., 1978.

2. Маэда Томоёси-хэн. Нихонгогэн дайдзитэн (Большой этимологический словарь японского языка). Токио, 2005.

3. Сибата Такэси. Сибата нихонго эссэй I (Эссе Сибата о японском языке I). Токио, 1987.

К ВОПРОСУ О ЯПОНСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА

Грунина Ольга Николаевна, кандидат педагогических наук, доцент

Институт стран Востока (г. Москва)

Современное общество, существующее в условиях интенсивных интеграционных процессов, как никогда ранее нуждается в подготовке специалистов, владеющих иностранным языком. При этом, в русле общей гуманизации образования, во главу угла методики обучения иностранным языкам все чаще ставится не семиотическая система, а носитель этого языка с его мировидением. Появляются и приобретают все большую актуальность такие науки, как этнолингвистика, этнопсихолингвистика, лингвокультурология и т. д. Становится очевидным, что изучение и преподавание каждого из иностранных языков имеет свои особенности, обусловленные не только структурой языка, но и его существованием в рамках определенного социума, его культуры, психологии, религии, философии, этики.

Непонимание социокультурных особенностей, незнание лексики и иероглифики в достаточном объеме не только существенно замедляют процесс перевода, но и провоцируют смысловые и оценочные ошибки, препятствующие пониманию смысла интерпретируемой информации.

Говоря об отражении национально-психологических особенностей японцев в языке, как отечественные японоведы, так и сами японские исследователи (которые много и охотно рассуждают о «неповторимой японской душе»), как правило, ограничиваются областями лексики и фразеологии. Безусловно, в них национальные стереотипы отражены наиболее ярко. Однако не следует упускать из виду и грамматический строй языка, а в применении к текстовым документам — принципы построения текста. На это указывал еще Б. В. Беляев: «Понятия, с помощью которых мыслит человек, выражаются в речи не только с помощью одних только лексических единиц…, но и с помощью грамматических форм» [2, с. 146].

Б. В. Беляев особо подчеркивает роль грамматики для практического овладения иностранным языком: «Пользоваться иностранным языком можно лишь при условии мышления на нем. А обучить иноязычному мышлению можно лишь путем постоянного пояснения его смысловых особенностей. Эти особенности оказываются весьма значительными уже при сопоставлении лексических единиц разных языков. Но они оказываются значительно увеличивающимися при сопоставлении грамматических форм, которые свойственны разным языкам» [2, с. 147].

Здесь приходится констатировать, что грамматический стой японского языка в качестве отражения национального стереотипа практически выпал из поля зрения современных исследователей. В частности, В. М. Алпатов упоминает о нем лишь одной строкой: «Вопрос о влиянии японских грамматических категорий, набор которых значительно отличается от привычного для нас, на картину мира, исключительно важен, но требует дополнительных исследований» [1, с. 77]. Нам же представляется, что грамматический строй языка не менее, чем его лексический состав, отражает особенности языковой картины мира носителей языка, хотя, возможно, проявление этих особенностей в грамматике довольно трудно выявить. При этом мы исходим из замечания В. М. Алпатова о том, что «… при современном широком и нестрогом понимании этого термина [языковая картина мира] можно считать, что любая специфика данного языка, проявляющаяся в разном членении окружающего мира, может сюда относиться» [1, с. 72].

Одним из важных факторов языковой картины мира являются природные условия, в которых формировалась нация и вместе с ней язык. Как отмечает В. М. Алпатов, «длительная жизнь на одной и той же территории, природа которой за это время мало менялась, не могла не отразиться в языке» [1, с. 68]. При этом, в своей статье «Японская природа и японский

язык» он, как и цитируемые им японские и западные лингвисты, исследует отражение природных особенностей лишь в лексике японского языка. Однако нам представляется, что природные особенности находят свое отражение и в грамматическом строе.

В частности, одним из основных проявлений языковой картины мира в грамматике служит система времен языка. Скажем, для русского языка естественной является система трех времен — прошедшее, настоящее и будущее. В японском языке лингвисты выделяют от одного до четырех времен (см., в частности, работы Н. А. Сыромятникова, И. В. Головнина), но такая градация больше касается теоретических исследований, в практической же грамматике и методике принята двухвременная система — прошедшее время и непрошедшее. В практических грамматиках и учебных пособиях его принято называть настоящее-будущим, но по сути это — форма настоящего времени, которым, в зависимости от контекста, можно обозначить и будущее. Как отмечает автор наиболее полной грамматики японского языка Киэда Масуити, «настоящее время иногда употребляется как неопределенное, иногда как будущее. Однако для грамматики первую роль играет форма, так что время … глаголов считается настоящим» [6, с. 83].

На фактическое подчинение будущего времени настоящему обращали внимание русские японоведы еще в конце 19 — начале 20 века. Так, первый из отечественных составителей грамматики японского языка 1890 г. Д. Д. Смирнов писал: «Различие между настоящим и будущим, как утвердительным, так и отрицательным, не столь резко, как в русском языке; оно не столько во времени, сколько в свойственном каждому из них особом оттенке выражения: первое заявляет о том или другом действии или состоянии как о факте, последнее выражает лишь мнение о нем. Они оба могут быть одинаково переводимы как настоящим, так и будущим временем, смотря по обстоятельствам» [6, с. 83].

На эту же особенность временных категорий указывал и основатель российской школы японоведения на Дальнем Востоке Е. Г. Спальвин: «Настоящее, в особенности в простом предложении, соответствует более или менее нашему настоящему, но может также относиться и к достоверному будущему… Будущее время меньше всего отвечает своему названию. Более правильно его можно назвать предположительным временем… оно выражает вероятность или предположение как в настоящем, так и в будущем» [6, с. 83].

Современные лингвисты, в частности, И. В. Головнин, также выделяют две категории времени в японском языке: «Абсолютное грамматическое время в японском языке характеризуется оппозицией двух (а не трех) временных планов: 1) настоящее-будущего (непрошедшего) и 2) прошедшего. … Настоящее и будущее воспринимается как единый план; их дифференциация осуществляется лексически и контекстуально» [3, с. 137–138].

Разумеется, выразить точный момент действия можно и с помощью других грамматических средств — наклонений, сложноподчиненных предложений, серединной формы глагола, наконец, вводных слов — но для нас в данном случае определяющим является тот факт, что **в процессе формирования японского языка в нем так и не выделилась специальная глагольная форма для обозначения будущего времени**. На практике, будущее время чаще всего выражается различными формами предположительного наклонения.

Это позволяет выдвинуть следующую гипотезу. Природные условия, в которых формировалась японская нация и вместе с ней язык — частые землетрясения, обилие действующих вулканов, наводнения, опасность цунами и т. п. — обусловили взгляд на будущее, как на нечто неопределенное, то, что может и не случиться, причем, не по воле говорящего или каких-либо других лиц. Поэтому все, что еще не произошло или не происходит в настоящий момент, можно только предположить.

Такому фаталистическому взгляду на природу соответствовал и буддизм с его идеями иллюзорности земного существования и определения человека лишь как части природы, но никак не «венца творения». Не случайно внедрение этой религии, привнесенной с материка в начале VI века, не встретило сопротивления населения.

Если следовать этой гипотезе и дальше, то мы увидим, что фатализм японской языковой картины мира проявляется не только в отсутствии формы будущего времени.

Например, из нескольких существующих форм условного наклонения для нас в этой связи представляет особый интерес условно-временное придаточное предложение с союзом と. Обучающиеся часто путают ее с синонимичной временной конструкции с союзом 時, поскольку перевод обеих конструкций по-русски звучит как «когда». Первая из этих конструкций, в отличие от других форм условного наклонения, используется, когда речь идет о неизбежных событиях, например, 春に成ると. Однако стоит объяснить студентам, что за этой временной констатацией в сознании, а точнее, даже в подсознании японца прячется еле заметное сомнение («а ведь весна может и не наступить…»), как разница в употреблении условно-временной и временной конструкций становится очевидной.

С точки зрения этой же гипотезы могут быть объяснимы и многие правила языкового этикета. В частности, речь идет о требовании некатегоричности и незавершенности высказывания. С точки зрения современного японца, это требования вежливости: считается неприличным «давить» на собеседника и читателя, навязывая ему свои выводы. Незавершенность предложения в устной коммуникации в сочетании с неуверенностью интонации также считается проявлением уважения к собеседнику; женщинам вообще предписано высказываться максимально неуверенно, это считается «женственным» и даже «милым». Европейцы часто забывают об этом требовании этикета, для них такая «вежливость» представляется непонятной, а порой даже унизительной. (Пренебрежение этим правилом, особенно со стороны европейских женщин, часто заставляет японцев воспринимать европеек как «грубых» женщин). Однако если принять во внимание общий фаталистический взгляд японцев на мир, эти требования языкового этикета сразу обретают смысл. Можно даже предположить, что в них проявляется почтение не только и не столько даже к собеседнику, сколько к неподвластным человеку иррациональным силам природы, способным в любой момент стереть с лица земли любого человека со всеми его мнениями, утверждениями и планами.

Более того. Общий национальный фатализм, как нам представляется, наложил отпечаток и на общественные отношения, этические и эстетические принципы. Как указывает психолингвист А. Д. Палкин: «Языковая картина мира не только определяет восприятие мира человеком, но и задает нормы поведения, формируя специфику отношения человека к миру» [5, с. 56].

Таким образом, одной из важнейших задач преподавателя японского языка и особенно курса перевода и реферирования становится учет особенностей языковой картины мира носителей японского языка при формировании иноязычной коммуникативной компетенции обучающихся. При этом, по нашему мнению, следует уделить внимание не только лексической составляющей этой картины, но и грамматической, учитывая первостепенное значение овладения грамматикой неиндоевропейского языка для понимания и интерпретации получаемой на этом языке информации.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алпатов В. М. Япония: язык и культура. М.: Языки славянских культур, 2008. — 206 с.

2. Беляев Б. В. Очерки по психологии обучения иностранным языкам. М.: Просвещение, 1965. — 227 с.

3. Головнин И. В. Грамматика современного японского языка. М.: Изд-во Московского университета, 1986. — 315 с.

4. Киэда, М. Грамматика японского языка: в 2 т. / пер. с яп. Б. П. Лаврентьева, С. В. Неверова и др. / под ред. Н. И. Фельдман. М.: Издательство ЛКИ, 2010. — 675 с.

5. Палкин А. Д. Россия и Япония: динамика нравов. М.: Наталис, 2010. — 432 с.

6. Сыромятников Н. А. Система времен в новояпонском языке. М.: Наука, 1971. — 336 с.

7. Тер-Минасова С. Г. Война и мир языков и культур: Вопросы теории и практики межъязыковой и межкультурной коммуникации. М.: СЛОВО/SLOVO, 2008. — 344 с.

8. Иноуэ М. Нихонго бумпо: — но сикуми (Структура японской грамматики) // Токио: Кэнкю: ся, 2002. — 193 с.

КОЛОНИАЛЬНАЯ КОРЕЯ ГЛАЗАМИ ЯПОНИСТА

Овчинникова Любовь Всеволодовна, кандидат исторических наук, доцент
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Вспоминая Розу Шотаевну, еще раз хотелось бы поблагодарить её за то, что она, в числе других моих учителей — Фани Исааковны Куликовой-Шабшиной, Михаила Николаевича Пака, Юрия Васильевича Ванина и других — направили меня, историка-япониста, преподавателя японского языка и на путь корееведения. Думая над темой статьи настоящего сборника, мне показалось уместным выбрать тему колониальной истории — проблематику, связанную с историей Японии и Кореи. Захотелось рассказать о положении дел на Корейском полуострове сто лет назад — в 10–20-е гг. XX века, т. е. о том времени, когда Корея стала японской колонией. В своих исследованиях я, как японист и историк-востоковед, опиралась на оказавшиеся доступными мне служебные материалы японского генерал-губернаторства.

Даже в научных исследованиях историка возможно такое понятие, как подарок судьбы. Вдруг оказывается, что случайное приобретение потом станет поистине сокровищем для будущих изысканий. Моя родственница, Ф. И. Куликова-Шабшина в период с 1940-го по 1946 гг. провела несколько лет (с небольшим перерывом) в Сеуле, где её супруг был вице-консулом СССР. В драматические дни, когда завершилась вторая мировая война, советский дипломат приобрел через букиниста чемодан сброшюрованных текстов на японском языке, от которых спешили избавиться чиновники колониальной администрации. Эти документы были привезены в Москву, и чемодан с бумагами несколько десятилетий пролежал на антресолях. Оказалось, что большая их часть — это не что иное, как закрытые материалы и секретные архивы японских спецслужб. Ф. И. Куликова-Шабшина первая среди отечественных кореистов исследовала некоторые из этих материалов, приводила отдельные данные из них в своих книгах «Очерки новейшей истории Кореи», «В колониальной Корее». Однако без знания японского языка работать ей с этими материалами было трудно. И она передала содержание заветного чемодана автору этих строк. Вполне очевидно, какую огромную ценность представляют эти архивы для современных историков-востоковедов. Ведь они, словно зеркало, отражают как деятельность японских колониальных властей, так и настроения корейской общественности, ее отношение к японскому колониальному господству, проливают свет на многие вопросы национально-освободительной борьбы, на ситуацию на Корейском полуострове в целом.

Представляется, что тема колониальной истории Кореи и Японии недостаточно хорошо исследована, однако проблематика её достаточно обширна. Итак, обратимся к ситуации на Корейском полуострове в 10–20-е гг. XX века. В частности, к мероприятиям колониальных властей, которые касались всех сторон жизни корейского общества — экономики и промышленности, сельского хозяйства, образования и культуры, на те методы управления и контроля в колонии, которые занимали центральное звено во всём комплексе этой политики. Хотелось бы рассказать и о сопротивлении населения колониальному господству. Как уже говорилось, рассмотреть это автор постарается сквозь призму изданий японского генерал-губернаторства, т. е. закрытых материалов полиции, суда, прокуратуры, предназначенных для узкого круга чиновников японской колониальной администрации и изданных в Сеуле на японском языке в 20–30-х — начале 40-х гг.

Что представляла из себя Корея сто лет назад? Договор об аннексии, навязанный Корее 22 августа 1910 г., закрепил и юридически оформил позиции, которых Япония добилась на полуострове до и в период протектората (1905–1910 гг.). После аннексии Корея была превращена в генерал-губернаторство. По рескрипту, подписанному микадо, генерал-губернаторству передавалась законодательная и исполнительная власть, ему подчинялись оккупа-

ционные войска и военно-морские силы, дислоцированные у берегов Кореи. В его ведении находились жандармерия, полиция, суд и тюрьмы. Генерал-губернатор назначался из среды военных и подчинялся непосредственно императору. Центральное место в экономической политике в колонии занимали аграрные мероприятия, прежде всего проведение земельного кадастра. В ходе него произошло юридическое оформление прав на крупную земельную собственность. Росла численность крупных собственников земли, часть которых составляли прибывшие из Японии переселенцы. В ходе земельного кадастра аграрные отношения были модернизированы. После аннексии Кореи колониальная политика была направлена на то, чтобы превратить страну в источник продовольствия (риса, соевых бобов и т. д.) для метрополии; важными статьями вывоза из Кореи явились и продукты морских промыслов, лесного хозяйства. Вопрос о превращении Кореи в основной источник промышленного сырья встал со всей остротой в период первой мировой войны, когда резко увеличился спрос на военно-стратегическое сырьё. Не менее важное значение имела Корея и как рынок сбыта японских промышленных товаров. Широко велось железнодорожное строительство, корейский полуостров постепенно покрывался сетью железных дорог. Наибольшее развитие получила пищевая промышленность. Капиталы вкладывались в добывающую и другие отрасли.

Аннексировав Корею, колониальные власти настойчиво проводили насильственную японизацию страны. Корейцы были объявлены подданными японской империи, официальным языком стал японский. Особенно большое значение они придавали перестройке народного образования; введенная новая система сводилась к тому, чтобы через сеть общеобразовательных, промышленных и специальных школ готовить рабочих с элементарными техническими познаниями. Одновременно под контроль ставились все школы; вся система образования должна была служить задаче воспитания верноподданных Японской империи. Было приложено немало сил, чтобы ассимилировать корейский народ. Несмотря на жестокие репрессии, в массах росли антияпонские настроения. В 1910–1917 гг. национально-освободительная борьба корейцев не прекращалась, хотя и пошла временно на убыль.

Уже в первое десятилетие после аннексии деятельность японской колониальной администрации велась в разных сферах — политической, экономической, идеологической. Власти стремились расширить свою социальную опору в колонии, оказывая поддержку группам населения, лояльно относящимся к японцам. Создавались всякого рода институты, имеющие целью упрочения колониального господства, лояльные к новому режиму корейцы допускались к государственной службе. По сведениям «Статистического ежегодника генерал-губернаторства», выпущенного в Сеуле в 1930 г., аппарат колониальной администрации состоял главным образом из японцев, которые составляли всего около 2% населения Кореи [2, с. 21]. Вместе с тем именно они занимали руководящее положение в промышленности, на транспорте, в торговле, других сферах экономики, а также культуры. Уже в эти годы велась активная деятельность по разобщению масс и их идеологической обработки, начали использоваться идеи паназиатизма и расовые теории. Однако основным методом колониального господства в первое десятилетие после аннексии был военно-полицейский террор. Не случайно это десятилетие именуется периодом военного управления, «сабельного режима».

Материалы исследуемых изданий свидетельствуют, что в первое десятилетие японского господства в стране сложилась взрывоопасная ситуация, острого накала достиг протест против национального гнета и социального бесправия, что предопределяло неизбежность взрыва народного недовольства. Это вылилось в мощное общенациональное освободительное выступление 1919 г., которое было жестоко подавлено.

Сведения, содержащиеся в исследуемых служебных изданиях японского генерал-губернаторства, представляют ценный фактический материал. Оценки и характеристики, даваемые в них, выводы, вытекающие из общего контекста материалов, способны помочь исследованию политики колониальных властей, их оценки происходящих событий, а также исследованию корейской освободительной борьбы. В первую очередь это касается внешних и внутренних

факторов, как стимулировавших, так и ограничивающих эту борьбу. Обращаясь к ситуации на корейском полуострове в конце 10-х — 20-х гг. XX в. интересно посмотреть, как оценивают ее японские издания, прослеживают ли они связь между активизацией антияпонской борьбы с революционными событиями в России, имевшими место сто лет назад.

В изданиях генерал-губернаторства, в частности книге «Состояние общественного спокойствия в Корее в последнее время» [5], говорится об этих внешних факторов. При этом особо отмечается большое влияние на Корею революционных событий в России. Хотя в работах отечественных корееведов можно увидеть завышение, а то и абсолютизацию влияния октябрьских событий в ущерб другим внешним факторам, например, вильсоновским принципам, из полицейских изданий все же следует, что это влияние было сильным по ряду причин. Среди них — соседство стран; наличие в России большого числа корейских отходников, сезонных рабочих, политических эмигрантов; участие корейцев в гражданской войне на Дальнем Востоке.

Выше уже упоминалось о волнениях 1919 г. Это было мощное общенациональное, самое крупное на колониальном Востоке в конце 10-х — начале 20-х гг. освободительное движение. Материалы закрытых японских изданий — с таблицами, схемами, приводимой персоналией борьбы за независимость, судебными делами о многочисленных процессах, арестах, всеми этими фактами — дают основание не согласиться, что все это только насаждалось извне. Один из главных, проходящих через все рассматриваемые издания тезис сводится к тому, что в Корее не было внутренних условий для активной освободительной борьбы, что она экспортировалась Москвой, что искусственно внедрялась.

Итак, что касается внешних факторов, то источники указывают на воздействие Октябрьской революции на ситуацию в Корее; их материалы подкрепляют мнение тех, кто признает большую объективно обусловленную ее роль, но не абсолютизирует ее, учитывая и отрицательные черты большевистского опыта. Под ними имеются в виду в широком плане жесткая бескомпромиссность, приверженность к радикальным действиям, перенесение в Корею, перед которой стояли национально-освободительные требования, непосредственно социалистических задач. Конечно, насильственные, «бескомпромиссные» (по терминологии японских полицейских изданий) были ответом на репрессии властей, но издания помогают как бы смоделировать альтернативные варианты, исключающие многочисленные жертвы.

Вместе с тем источники пишут о воздействии на Корею не только Советской России, но и США, в частности «14 пунктов Вильсона». Из всей совокупности материалов следует, что для значительной части корейского населения, среднего класса, особенно интеллигенции, была характерна ориентация на США. И это не мешало оставаться ей на позициях активного патриотизма.

Такое соотношение внешних и внутренних факторов освободительной борьбы в Корее присуще и трактовкам народного движения 1919 г. Специально о нем в рассматриваемых изданиях материалов немного, но есть отдельное закрытое издания (вероятно, не единственное), отрывками из которого автор располагает. Оно называется «Беспорядки в Корее» [2] и свидетельствует, что выступление это серьезно беспокоило японскую администрацию. Однако влияние революционных событий в России было тоже достаточно серьезным, что не могло не беспокоить колониальную администрацию, о чем в книгах говорится неоднократно. Так издание «Корейская полиция» отмечает: «В начале 1-й мировой войны в Корее было много недовольных. Но особенно это недовольство и движение народных умов возросло после второй русской революции 1917 г., а также интервенции в Сибири. Стало нарастать движение за независимость, разжигаемое корейцами, находящимися заграницей» [2, с. 49]. В закрытых японских изданиях оно неизменно связывалось с «рукой Москвы», утверждается, что среди народа насаждаются идеи о том, что только решительной борьбой, насилием можно добиться независимости. Характерно, что движение за независимость внедряются интеллигенцией и подхватываются массами». Выступления с освободительными лозунгами, в той или иной степе-

ни связанные с революционными событиями в России, стали именоваться «идеологическими преступлениями». Кстати, значительно умереннее и скупее отмечается воздействие на корейцев вильсоновских принципов, что позволяет предположить, что и само влияние не в такой степени беспокоило колониальные власти.

В издании «Корейская полиция» содержатся материалы об активизации партизанской и других форм борьбы в период после революционных событий в России. «С февраля 1919 г., — говорится в нем, — партизаны действовали небольшими группами в районе гор и лесов. Очень часто местное население содействовало их борьбе, укрывало их и даже помогало разрушать полицейские посты и официальные учреждения. Это имело большое политическое значение и власти усилили надзор за этими районами. Были проведены аресты и очищение районов путем неоднократных облав» [3, с. 49]. Авторы другого закрытого издании «Словарь тайной полиции» («Ко: то: кэйсацу ё: годзитэн») также пишет, что «идеи независимости в конце 10-х гг. XX века получили распространение среди широких народных масс» [4, с. 275].

Не поддерживая безоговорочно основной тезис японских изданий о диктате Москвы при полном отсутствии внутренних условий для освободительного, в частности леворадикального, движения в стране, автор все же считает необходимым напомнить о существенной помощи со стороны Москвы, Советской России. Не говоря уже о большой роли Коминтерна, Профинтерна, других международных революционных организаций. Их решения, указания, рекомендации, как известно, были далеко неоднозначны: наряду с дельными советами и практической помощью в Корее насаждались большевистские приемы, советский опыт, механически воспринимавшийся патриотами, что вело к огромным издержкам и жертвам. В этом плане источники приводят особенно много сведений.

Можно не полностью согласиться с подходом и характеристикой японских закрытых изданий о всеобъемлющей роли Москвы как экспортера всего леворадикального движения в Корее при отсутствии там внутренней почвы. Но материалы способствуют научным поискам, сбору фактов и оценкам, касающихся, в частности, негативных черт деятельности зарубежных корейских коммунистических баз или групп в России, в насаждении и механическом копировании ими большевистского опыта в разные периоды новейшей истории Кореи.

Источники подкрепляют тезис о тесном переплетении в корейской освободительной борьбе двух внешнеполитических ориентаций, что убедительно засвидетельствовали события 1919 г. Они же подтвердили и наличие внутренних условий борьбы. Реформы, на которые была вынуждена пойти Япония, — одна из побед народного движения 1919 г. Одновременно они показали многоплановость системы мер, предпринятых Японией, маневренность и гибкость ее политики. Это время реформ было названо периодом «культурного управления». После народных волнений 1919 г. японские власти встали перед необходимостью реформ. (Об этом, в частности, свидетельствует и отмеченная выше специальная секретная публикация издания штаба японской жандармерии «Беспорядки в Корее» [1]. Старые методы управления в колонии в новых мировых и внутренних условиях требовали значительных изменений, и реформы были проведены. Они охватывали различные области общественной жизни, урезанные, но вместе с тем ощутимые для народа. Была провозглашена так называемая «эра культурного управления».

Наиболее существенным результатом реформ было некоторое расширение сфер деятельности корейской буржуазии — укрепление социальной опоры японских властей. В 1920 г. был отменен «Закон о компаниях», существенно ограничивавший возможность создавать компании, торгово-промышленные общества, банки, что дало толчок к росту корейской буржуазии. Реформы коснулись и политической сферы: была создана система «местного самоуправления».

В качестве самой радикальной реформы объявлялось предоставление политических свобод. Разрешался выпуск некоторых новых корейских газет, свободу организаций власти пы-

тались свести к созданию спортивных, деловых и научных обществ. При всей ограниченности курса реформ они вызвали определенную либерализацию режима, облегчали условия антияпонской борьбы.

В справочнике «Корейская полиция» содержится материал, касающийся широко разрекламированной реформы «ликвидация жандармерии». Данные материалы показывают, что на самом деле произошло укрепление и расширение полицейского корпуса. В результате реорганизации в 1921 г. число полицейских управлений — по сравнению с 1917 г. — было увеличено на 155%, участков — на 52%, постов — на 36%. Как указывает вышеупомянутое издание, почти на 50% — по сравнению с периодом до реформ — возросла численность и полицейского корпуса [3, с. 65]. В связи с тем, что охрана границы в 1923 г. перешла в ведение полиции, число полицейских увеличилось на 3254 чел. и достигло к 1923 г. 20758 чел. [3, с. 5–6]. Расширилась и сеть тайной полиции.

По утверждению японской администрации с введением реформ 1919 года, окончился период военно-полицейских методов контроля и началась «эра культурного управления». Основные акции колониальные власти направили в сферу укрепления своей социальной опоры, нейтрализацию недовольства и сопротивления национальной буржуазии.

В то же время при некоторой либерализации режима наблюдалась активизация антияпонской борьбы. При этом аппарат подавления японской администрацией еще более был укреплен и продолжал функционировать. Основное внимание он сосредоточил не на легальной деятельности патриотов, а на подпольных леворадикальных организациях, большинство которых назывались «коммунистическими». В японских источниках, как говорилось, их деятельность рассматривается исключительно как продукт экспорта Москвы, непосредственно, через Китай и Японию при отсутствии для нее внутренней почвы в стране.

В японских изданиях содержится тезис, что в первую половину 20-х гг. леворадикальное или «коммунистическое», как его именуют авторы японских изданий, «преобладало над националистическим», подавляя его. Тезис этот требует корректировки. Рассматриваемое пятилетие было временем т. н. «культурного управления», реформ, проведенных после событий 1919 г. Несколько расширились возможности легальной деятельности левых сил. В условиях большого влияния на Корею революционных событий в России, многие националисты потянулись в марксистские кружки, леворадикальные группы. То была дань моде. Думается, источники все же завышают степень влияния леворадикальных групп в массах, оно было сильным, но не преобладало над другими организациями, выступающими с антияпонскими лозунгами. Материалы источников показывают, что в данный период националистические организации и деятели блокировались с леворадикальными, коммунистическими группами, в частности во время июньских событий 1926 г. Они говорят о высоком патриотическом подъеме разных слоев населения, в первую очередь интеллигенции, учащейся молодежи. Накал антияпонских настроений в это время был особенно велик. Активную роль играло и религиозное общество Чхондогё, руководство которого было представлено его левым крылом Чхонудан; во время июньских событий они выступили совместно с леворадикальными силами. Несмотря на массовые аресты борьба прогрессивных сил за единство действий, за сотрудничество патриотических организаций продолжалась, на что указывает, в частности, и деятельность общества Синганхве. Источники называют его организацией «бескомпромиссной», т. е. прокоммунистической, также прослеживая в его деятельности «руку Москвы». Говоря о едином корейском антияпонском фронте, точнее о его зачатках, в 20-е гг. надо охарактеризовать его как объединение усилий снизу, как урезанный единый фронт. Удар по нему был нанесен решениями VI конгресса Коминтерна, в котором содержались левацкие, сектантские установки.

Дальнейшее развитие антияпонского сопротивления проходило в Корее в условиях мирового экономического кризиса, нарастающей милитаризацией Японии и нового курса Коминтерна. В конце 20-х гг. произошел ряд крупных выступлений рабочих, крестьян, интелли-

генции. Возникнув на базе ухудшающегося положения масс, усиливающейся дискриминации корейцев, они вместе с тем — в той или иной степени — явились результатом деятельности патриотических сил. Но уже начали ощущаться в антияпонской борьбе отзвуки левацких установок VI конгресса Коминтерна. Происходило смещение акцентов в задачах борьбы с национально-освободительных на классовые, отход от позиций единого антияпонского фронта патриотических сил.

Тема колониальной истории Кореи и Японии продолжает оставаться актуальной и в наши дни. Вместе с тем она требует дальнейшего исследования, новых подходов. Не подлежит сомнению факт, что японский колониальный режим рассматривал Корею в качестве плацдарма для экспансии в Восточной Азии, использовал ее как колониальный рынок. В то же время не следует забывать, что именно в период генерал-губернаторства в Корее началось строительство современной инфраструктуры; были созданы предпосылки для развития государственности, здравоохранения, образования. Тогда же появились железные и шоссейные дороги, начали выходить первые газеты, были изданы древние литературные памятники. Несомненно, что главной и превалирующей частью колониальной политики Японии была колонизаторская, эксплуатационная составляющая, но с ней соседствовали элементы модернизации экономической и общественной жизни.

Служебные издания японского генерал-губернаторства в Корее представляют значительную ценность для исследования разных аспектов истории колониального периода Кореи и Японии. Они рассказывают о ситуации в Корее, о социальных, культурных, идеологических процессах, происходящих в этой стране, повествуют о формах и масштабах антияпонского сопротивления. Кроме того, эти издания содержат информацию и о методах управления и контроля японской колониальной администрации в Корее. Эти публикации дают большой материал для научного исследования и объективного анализа спорных вопросов, для дальнейших научных изысканий.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Беспорядки в Корее («Тё: сэн со: дзё: дзё: кё:» 朝鮮騒擾状況), Сеул, 1930.
2. История Кореи, т. 2, М.: Наука, 1974.
3. Корейская полиция («Тё: сэн кэйсацугайё:» 朝鮮警察概要), Сеул, 1938.
4. Словарь тайной полиции, («Ко: то: кэйсацу ё: годзитэн» 高等警察用語辞典), Сеул, 1935.
5. Состояние общественного спокойствия в Корее в последнее время («Сайкин-ни окэру тё: сэндзиан дзё: кё:» 最近における朝鮮治安状況), Сеул, 1939.

«ВОСЕМЬ ПЕСЕН СТРАНСТВИЯ ТАКЭТИ КУРОХИТО» В КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ ЯПОНСКОЙ ДНЕВНИКОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ПУТЕШЕСТВИЙ

Садокова Александра Евгеньевна, магистр востоковедения и африканистики

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Одной из самых устойчивых, «сквозных» тем японской литературы считается тема путешествий. Начиная с эпохи Хэйан (IX–XII вв.), литературные произведения, в основном дневниковая литература, нередко содержали описания тех или иных путешествий, чаще всего — поездок к месту паломничества. Для многих хэйанцев, и, прежде всего, придворных дам, такие путешествия становились важными вехами в их жизни, впечатления от которых еще долго давали материал для прозаических записок и стихотворений. Развитие дневникового жанра в японской литературе и, вероятно, природная страсть японцев к путешествиям сделали рассказ о путешествиях неотъемлемой частью литературы всех без исключения эпох.

Однако начало литературе путешествий положила не хэйанская проза, а древняя и ранняя средневековая поэзия, которая может считаться родоначальницей всей японской литературы путешествий.

Конечно, путешествия периода Нара (VIII в.) имели ряд специфических особенностей: это были в основном путешествия императорских и других важных особ, а также поездки чиновников разных рангов по делам службы. Но система передвижения по стране уже начала складываться, сформировались главные принципы дорожного строительства, были заложены основы дорожной инфраструктуры. Все это привело к тому, что путешествия, хотя еще и не носили массового характера, охватили большое количество аристократов, чиновников, а также придворных поэтов.

Самым крупным поэтическим памятником, в котором содержится значительное количество разных по тематике и поводам сложения песен путешествий, является антология древней японской поэзии «Манъёсю» (VIII в.) [4]. Отдельные свитки, посвященные теме путешествий, содержались и в последующих поэтических антологиях, например, в антологии «Кокинсю» (X в.). Уже на примере этих памятников можно говорить о формировании специальных поэтических циклов путешествий, которые складывались во время пребывания императорской особы или самого поэта в известных своей красотой местах. Эти циклы в разной степени содержали описание самого путешествия и субъективную оценку поэта, но, представляя собой «цепочку» из нескольких текстов, практически всегда создавали тематически единую картину путешествия.

Именно благодаря этим песням можно определить не только географический ареал путешествий в древней Японии, но и выделить те объекты (места), которые в силу разных причин становились предметом отражения в поэзии. Причины, вероятно, были разные. Может быть, через этот объект (местность) постоянно проходил путь, отчего объект становился символом путешествия, или объект был связан с древними поверьями, и оттого приобретал магическую силу. Объект мог напоминать об историческом или мифологическом прошлом, и потому рождал в душе поэта патриотические и иные чувства. Или же объект поражал свое красотой и рождал в душе поэтов лирические образы.

Эти песни с большей степени вероятности, чем остальные, связаны с реальными путешествиями и сложены непосредственно в пути. Их тексты содержат некую констатацию факта продвижения с кратким описанием или упоминанием увиденного в пути. Зачастую взгляд поэта направлен на сиюминутную картину и эмоции, возникшие непосредственно от уви-

денного в пути. В этом смысле показательны песни, объединенные в цикл «高市連黒人羈旅謌八首» («Восемь песен странствия Такэти Курохито») (№ 270–277).

Такэти Курохито был в свое время известным поэтом, современником самого великого японского поэта древности Хитомаро (конец VII — начало VIII в.), и служил при дворе императоров Дзито и Момму. В «Манъёсю» помещено 18 его песен, 13 из которых — песни-путешествия. При этом 8 песен составляют рассматриваемый цикл. Все песни, в том числе и песни данного цикла, представляют собой песни-путешествия по провинциям Оми, Микава, Ямасиро и Сэтцу, которые находились в непосредственной близости друг к другу, а три из них — Оми, Ямасиро и Сэтцу граничили друг с другом.

Не исключено, что данный цикл представляет собой «отчет» об одном конкретном путешествии по названным провинциям. В пользу этого говорит и тот факт, что именно эти восемь песен собраны вместе, в то время как оставшиеся пять других песен-путешествий помещены разрозненно в других книгах. Кроме того, практически все упоминаемые в этом цикле географические названия сохранились до сих пор, поэтому можно без особого труда воссоздать путь поэта по провинциям. За небольшим исключением стихи дают возможность следовать за поэтом из пункта в пункт.

Первые три песни цикла (№ 270–272) дают достаточно точную географическую ориентацию. Понятно, что путешествие проходило вблизи моря или по морю. Поэт описывает увиденное им на море, но не очень понятно, откуда он наблюдает эту картину. В первой песне он видит, как из-за гор показался корабль, и поэту становится не так одиноко, потому что до этого ему в пути было тоскливо. Во второй песне он описывает журавлей, который слетелись на морской отлив, а в третьей песне он наблюдает за небольшой лодкой, которая показалась вдалеке, но потом скрылась за островом.

Интересно, что в двух из трех песен упоминаются географические названия пунктов, находящихся недалеко друг от друга. Это современная преф. Аити, окрестности г. Нагоя. Так, в песне № 271 речь идет о бухте Аютигата: «В Сакура на поля/ Журавли надо мной пролетают крича…/ Верно, в бухте **Аютигата**/ С берегов теперь схлынул прилив:/ Журавли надо мной пролетают, крича… (Пер. А. Е. Глускиной) // 桜田部 (さくらたへ) 鶴 (たづ) 鳴き渡る年魚市 (あゆち) 潟 (かた) 潮干 (しほひ) にけらし鶴 (たづ) 鳴き渡る. Считается, что поэт наблюдал типичную для морского побережья картину: во время отлива дно обнажается, и журавли устремляются на поиски пищи [4, 1971, т. 1, с. 550]. Однако интерес здесь представляет не только запечатленная поэтом зарисовка японской действительности, кстати, неоднократно зафиксированная в песнях «Манъёсю», но и само географическое название бухты Аютигата. Оно известно еще из мифологического свода «Нихон сёки» и даже считается, что благодаря ему возникло нынешнее название префектуры Аити (Аюти — Аити).

Большую сложность в определении реального географического положения поэта представляет песня № 272. Там упоминаются два географических названия — горы Сихацу (四極山 (しはつやま) и остров Касануи (笠縫 (かさぬひ). «Когда я миновал в Сихацу горы/ И посмотрел кругом — увидел я вдали/ Челн небольшой, что был без прекладин,/ И плыл, скрываясь с глаз,/ За остров Касануи…» (Пер. А. Е. Глускиной). // 四極山 (しはつやま) うち越え見れば笠縫 (かさぬひ) し島榜 (こ) ぎ隠 (かく) る棚なし小舟.

Два этих географических названия уже давно стали предметом научного исследования, однако, однозначно ответить на вопрос, какие географические объекты скрываются за этими названиями, так и не удалось. Горам Сихацу и острову Касануи была даже посвящена в свое время специальная статья известного японского ученого, крупного специалиста по антологии «Манъёсю» Мацуда Ёсио (松田 好夫, 1904–1988) «Теоретическое [осмысление] «гор Сихацу» и «острова Касануи» в «Манъёсю» [5, с. 312–324]. Автор приводит большое количество возможных реальных мест, под которыми скрываются упомянутые названия, проводит сопоставительный анализ с упоминанием этих и похожих названий в других поэтических памятниках древней и средневековой Японии, однако, точного ответа на вопрос о местонахождении этих объектов так и не дает.

Этот вопрос остается открытым и сегодня. И если обратиться к одному из самых известных научно-популярных сайтов по изучению антологии «Манъёсю», там все также будут рассматриваться версии, предложенные более полувека назад проф. Мацуда Ёсио. В свете анализа песен странствий поэта Такэти Курохито они заслуживают внимания. Наиболее вероятным местонахождением этих географических объектов называются три района тогдашней центральной Японии: окрестности города (заставы) Осака, окрестности гор Ёсино и современная преф. Аити. Все эти места широко представлены в антологии «Манъёсю» и многократно воспеты в японской классической поэзии. Для нас же важен сам факт возможного нахождения этих объектов в нынешней преф. Аити. Таким образом, песня № 272 может оказаться логическим продолжением песни № 271 не только по своему номеру в антологии, но и по маршруту следования поэта в своем путешествии.

Три следующие песни (№ 273–275) сложены, по всей видимости, на корабле. И может показаться, что речь идет о морском путешествии. В этих песнях Такэти Курохито описывает, как его корабль огибает каменистый мыс, а также замечает, что его «челн» входит в гавань Хара. При этом он обращает внимание, что у «множества причалов» кричат журавли. И еще опасается, что негде будет остановиться на ночлег.

Нам бы хотелось обратить внимание на географические названия, которые встречаются в этих песнях. Если посмотреть на них с исторической точки зрения, то станет очевидно, что свое путешествие поэт совершал не по морю, а по озеру Бива, которое воспринималось не только этим поэтом, но и вообще в поэзии древности как море. Все три песни связаны с путешествием по озеру Бива. Здесь следует пояснить, что озеро Бива — самое большое пресноводное озеро Японии, оно находится недалеко от города Киото — древней столицы Японии. Это большое озеро, имеющее площадь более 670 *кв.км* и глубину более 100 м.

Так, в песне № 273 читаем следующее: «Когда плыл, /огибая каменистый мыс, / у многих причалов/ в море Ооми / кричали журавли» // 磯し前 (さき) 榜 (こ) ぎ廻 (た) み行けば近江 (あふみ) 海 (うみ) 八十 (やそ) し湊 (みなと) に鶴 (たづ) さはに鳴く. Выражение *ооми-но уми* (近江の海) встречается не только в этой песне, но и еще, по меньшей мере, в пятнадцати песнях памятника, сложенных разными поэтами. Существует мнение, что это древнее название озера Бива специально записывалось первым иероглифом «близкий», чтобы отличать это озеро от озера Хаманако, которое находилось дальше от столицы, и которое поэтому было принято записывать с первым иероглифом «дальний», а произносить как *тоотоми-но уми.* Озеро Бива также называли в те времена и *Тикацуафуми*近淡海 (ちかつあふみ), что имело значение «ближнее пресное море».

Далее в песне № 274 Такэти Курохито продолжил свое путешествие по озеру Бива, о чем свидетельствует другое географическое название — гавань Хара: «Корабль мой (*челн* — в переводе А. Е. Глускиной), давай пристанем к гавани Хара. Не удаляйся в море. Уже приходит ночь и темнота» // 吾が船は比良 (ひら) の湖 (みなと) に榜 (こ) ぎ泊 (は) てむ沖へな避 (さか) りさ夜更けにけり.

Продолжает поэтическое путешествие поэта Такэти Курохито по озеру Бива и следующая песня № 275. В ней упоминается два географических названия, а именно долина Катино в местечке Такасима (в переводе А. Е. Глускиной «В долине Катину в стране Такасима»). На самом деле речь идет о западном побережье все того же озера Бива. Эта песня интересна также тем, что содержит, по всей видимости, не поэтическое, а реальное опасение поэта о месте остановки на ночлег. Как известно, инфраструктура путешествия в VIII в. была еще далека от совершенства, и потому вопрос о том, где придется остановиться на ночлег, был далеко не праздным. Вполне могло так статься, что в случае невозможности добраться до какого-то постоялого двора, ночевать пришлось бы на природе. В песне № 275 представлена очень реалистичная картина быта древней Японии, хоть и облаченная в романическую поэтическую форму: «О, где же я/ Найду себе приют, / Когда зайдет за горизонтом солнце/ В долине Катину, / В стране Такасима» (Пер. А. Е. Глускиной) // いづくにか吾し宿 (やど) らむ高島の勝野 (かちの) し原にこの日暮 (く) れなば.

Завершают исследуемый цикл песен странствий поэта Такэти Курохито песни № 276 и № 277. Они интересны и показательны, с одной стороны, с точки зрения развития роли топонима в древней поэзии, с другой — развития специфических художественных приемов.

Так, песня № 276 считается единственной в данном цикле, о которой известен более-менее достоверный повод ее сложения. В «Комментариях» А. Е. Глускиной находим такое пояснение: «Песня сложена Курохито, когда он, окончив службу в провинции Микава, возвращался в столицу» [4, т. 1, с. 550]. В самой песне нет упоминания никаких деталей путешествия, которые обнаруживались в предыдущих песнях цикла, она построена на размышлении о себе и своей любимой: «Любимая и я — / Одно теперь. Не потому ли / В Микава, / На дороге от Футами / Расстаться трудно нам?» (Пер. И. А. Борониной) [1, с. 202] // 妹もかもひとつなるかも三河(みかは) なる二見 (ふたみ) し道ゆ別れかねつる.

С точки зрения поэтики, это стихотворение может стать примером происходящих в приеме *ута-макура* перемен. Так постепенно функция зачина, в особенности общего, уступает место атрибутивной, пояснительной функции. Это видно по изменению местоположения *ута-макура* в стихотворении. *Ута-макура* составляет теперь второй стих и практически уже не является «изголовьем песни». При этом «работает» этот прием «по-старому»: например, известный топоним Микава служит для пояснения топонима Футами, малоизвестного и имеющего локальное значение. Однако этого мало. Стихотворение построено на игре слов, представляющих собой цифры. Слово «хитоцу» — в значении «один», «одно» выступало в тексте самостоятельно. Топоним «Микава» — название реально существовавшей провинции, откуда уезжал поэт, и одновременно это слово может пониматься как «три реки». Также «работает» и топоним «Футами». Это реально существовавшее географическое название, которое иероглифически может пониматься как «два вида», «два зрелища». А. Е. Глускина предлагала добавить еще и вариант «два пути». Исходя из этого варианта, А. Е. Глускина даже давала иное понимание смысла данного стихотворения: «И я, и милая — / Мы не одно ли? / А раз одно, то там, где Два пути, / Где Три реки встречаются в дороге, / Нам с милой порознь нельзя идти» (Пер. А. Е. Глускиной).

При этом очевидно, что любой вариант этой песни содержит в себе идею печали от разлуки с любимой, которую поэт, вероятно, покидает, возвращаясь в столицу, закончив служебные дела в провинции Микава. Название же провинции дает поэту возможность применить популярные и необходимые тогда при сложении песен художественные приемы.

Отметим, что для японской поэзии древности и раннего средневековья было показательно, с одной стороны, развитие образных функций приема *ута-макура*, а с другой — широкое использование этой формы в качестве орнамента. Более того, в ходе многолетнего привычного употребления этого приема произошло ослабление реального значения исходного ассоциативного подтекста. «Память о событиях и фактах, связанных с соответствующими топонимами — писала И. А. Боронина, — постепенно стерлась, и их употребляли уже в иных контекстах ситуациях» [1, с. 203].

Подтверждение этой мысли хорошо видно на примере завершающей песни цикла странствий поэта Такэти Курохито. Песня посвящена путешествию поэта еще по одной провинции — Ямасиро. Эта провинция многократно упоминается в классических поэтических антологиях Японии, и ее название может считаться примером устойчивого применения приема *ута-макура*. Провинция находилась на о. Хонсю к юго-западу от столицы и граничила с центральной провинцией Ямато, а также с провинциями Кавати и Сэтцу. Ее собственное название происходило от словосочетания «яма-но усиро» (букв. «за горами»; относительно столицы). С провинцией Ямасиро исторически было связано много древних обычаев и ритуалов, что нашло свое отражение не только в древней, но и в раннесредневековой японской поэзии.

Достаточно в этой связи вспомнить миниатюру (*дан*) № 122 из известного памятника X в. «Исэ-моногатари», пятистишие-*танка* которого само по себе является прекрасным примером употребления сложных поэтических приемов в классической японской поэзии. В этой короткой миниатюре повествуется о кавалере, который понял, что его дама нарушила верность.

Он сложил такое стихотворение и отправил ей, но так и не получил ответ: «В Ямасиро,/ В Идэ жемчужная вода./ Рукою зачерпнув,/ Напиться ею/ Уж не надеюсь больше» (Пер. И. А. Борониной) [1, с. 196]. Или перевод акад. Н. И. Конрада: «Ладонью зачерпнув, жемчужные/ струи пью, что в Идэ/ в Ямасиро текут…/ без веры всякой ныне/ союз с тобой наш стал» [2, с. 212]. 山しろのゐてのたま水てにむすひたのみしかひもなきよなりけり [6, с. 179]. В том и в другом вариантах перевода особый акцент делается на понятии «жемчужная вода» (*тамамидзу*). Дело в том, что это стихотворение сохранило древнюю достопримечательность провинции Ямасиро — она издавна славилась свежей и чистой, поистине «святой» водой своих рек и источников, отчего и возник такой красивый поэтический образ как «жемчужные воды».

При этом акад. Н. И. Конрад считал, что прием *ута-макура* уже никак не был связан с этой достопримечательностью, то есть, как мы говорили выше, произошло ослабление реального значения исходного ассоциативного контекста. Н. И Конрад в контексте данного произведения делал акцент на игре слов, омонимов, которым придается большее, чем *ута-макура*, значение. Более того, он даже весьма нелестно, пусть и опосредованно, отзывался об этом поэтическом приеме. Вот какой комментарий Н. И. Конрад дал в своем переводе 1923 г. к этому стихотворению: «Причем здесь первые три строчки? — скажет недоуменный читатель. Дело опять объясняется игрой слов: *таноми* — «пить, зачерпнув ладонью», и, с другой стороны, — «вера», «надежда». Отсюда все то, что стоит до слова «веры», только лишь замысловатое введение — определение к слову *таноми* в его первом смысле, а последующее примыкает к нему же уже во втором смысле» [3, с. 251].

Ослабление исходной ассоциации наблюдается и в стихотворении № 277, также посвященной провинции Ямасиро, из цикла странствий поэта Такэти Курохито. Лейтмотивом стихотворения является глубокая печаль автора, покидающего эти места. И эта печаль передается через его сожаление, что он не увидит больше, как необыкновенно красиво приходит в эти края осень, и как великолепно будут краснеть здесь листья деревьев, в данном случае вяза-*цуки*: «Напрасно мне спешить:/ Я листьев не увижу! / В стране Ямасиро, в селении Така, / Там, где деревьев цуки раскинулись кущи, / Уже осыпалась, наверное, листва…» (Пер. А. Е. Глускиной) // 速 (はや) 来ても見てましものを山背 (やましろ) し高 (たか) し槻群 (つきむら) 散りにけるかも.

Как представляется, это стихотворение не случайно завершает цикл песен странствий поэта — в этом видится некая закономерность. Если предположить, что весь цикл в той или иной степени был создан в рамках одного путешествия, во времени, правда, не определенного, то песня расставания с краем Ямасиро вполне логично завершает это, вероятно, долгое путешествие. Таким образом, мы можем говорить о более или менее поэтапном поэтическом сопровождении странствий поэта и рассматривать его песенный цикл как пример своеобразного поэтического дневника путешествия.

Литература:

1. Боронина И. А. Поэтика классического японского стиха (VIII–XIII вв.). — М.: Наука, 1978.

2. Исэ-моногатари. Японская повесть начала X в. — СПб.: Кристалл, 2000.

3. Конрад, 2000 — Конрад Н. И. Примечания // Исэ-моногатари. Японская повесть начала X в. — СПб.: Кристалл, 2000.

4. Манъёсю («Собрание мириад листов»). Пер. с яп., предисл., коммент. А. Е. Глускиной. Т. 1–3. М., 1971–1972.

5. Мацуда Ёсио. Манъёсю «Сихацуяма», «Косануисима»-но рон (Теоретическое [осмысление] «гор Сихацу» и «острова Касануи» в «Манъёсю») // Нихон бунгаку («Японская литература»). Нихон бунгаку кёкай (Издание Ассоциации японской литературы), 1959, № 4. С. 312–324.

6. Нихон котэн, 1971 — Такэтори-моногатари («Повесть о старике Такэтори». Исэ-моногатари («Повесть об Исэ»). Ямато-моногатари («Повесть о Ямато») // Нихон котэн бунгаку тайкэй («Серия японской классической литературы»). Т. 9. — Токио, 1971.

ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРАЗА ЯПОНСКОГО БОГА РЫБОЛОВСТВА И ТОРГОВЛИ

Садокова Анастасия Рюриковна, доктор филологических наук, профессор

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Среди наиболее почитаемых богов японского синтоистского пантеона особе место принадлежит богу Эбису — покровителю рыболовства и торговли.

Его внешний облик хорошо известен каждому японцу. Обычно фигурки Эбису, иногда довольно внушительных размеров, выставляют в торговых лавках и в небольших магазинах для процветания торговли и привлечения покупателей. Обычно улыбающийся Эбису сидит на небольшом камне или на островке посреди реки и собирается ловить рыбу. У него всегда с собой удочка — он держит ее в руке или перекинул на плечо, и еще есть рыба-*тай* (окунь), которую он держит подмышкой. На голове у него — треугольная шапочка. Ноги — иногда обуты, а иногда — нет. Кажется, будто он только что отошел от реки и присел на камушек со своим уловом.

Сегодня Эбису, безусловно, связан, прежде всего, с культом Семи богов счастья — *ситифукудзин*, который приобретает особую популярность в Японии в дни новогодних праздников. Именно в эти дни тысячи и тысячи японцев стремятся пройти как называемые «Маршруты Семи богов счастья», путешествуя от храма к храму, чтобы засвидетельствовать свое почтение богам богатства и попросить их быть благосклонными в наступившем году. Бог Эбису является одним из этих богов. Здесь следует пояснить, что культ Семи богам счастья сложился в Японии к XVI в. и не потерял своей актуальности и сегодня. Это культ богов, приносящих удачу и достаток, а также олицетворяющих собой лучшие человеческие качества. С богами счастья связано в Японии представление о богатстве, благополучии и здоровье (Подробнее о культе Семи богов счастья см. [2, с. 127–149])

При этом важно отметить, что бог Эбису, хоть сегодня и ассоциируется, прежде всего, с Семью богами счастья, в народной культуре японцев всегда имел и самостоятельное значение, а также выполнял важные функции в системе мифолого-религиозных представлений японцев. Более того, в японской народной культуре бытуют представления о «многогранности» бога Эбису, который тесно связан с разными сторонами хозяйственной деятельности. В известном этнографическом издании, посвященном проблеме соотношения народных праздников и культуры, можно найти такое объяснение всеобъемлющей роли бога Эбису: «Широко известен его облик — с рыбой-*тай* подмышкой и с удочкой в руках. Но ведь в зависимости от района Японии, где живут люди, и от хозяйственной деятельности, которой они занимаются, это и Бог рыболовства, и Бог торговли, и Бог сельского хозяйства, и Бог-хранитель дома…» [8, с. 881].

Однако, конечно, при всем многообразии функций, которые возлагались на бога Эбису, исстари основным считалось его покровительство рыболовству и рыбакам. Связь Эбису с морем автоматически следовала из самого происхождения бога. Ведь согласно одной из гипотез, Эбису считается первым сыном богов-создателей Японии — Идзанаги и Идзанами, который от рождения был уродлив и похож на пиявку, не мог ни сидеть, ни стоять, и потому родители отправили его в челноке-однодеревке по воле волн. Эта гипотеза имеет в научной литературе достаточно широкое распространение уже более ста лет [1, с. 21]. Судьба этого ребенка по мифам сводов «Кодзики» и «Нихонги» непонятна. Но сторонники этой гипотезы отмеча-

ют, что в японской народной традиции существовало представление о том, что этот ребенок-пиявка не погиб, а его челнок-однодеревку прибило к берегу. Так, например, в известной работе В. Костылева, написанной еще в конце XIX в., читаем об Эбису: «Ветром принесло его к берегам провинции Сэцу. Здесь он натворил много чудес, и потому в честь него здесь был воздвигнут храм» [1, с. 21].

Действительно, само имя бога Эбису дает основание думать о счастливой судьбе несчастного божественного ребенка. В этой связи интересна версия, выдвинутая известным японским этнографом Хигути Киёюки. Эта версия косвенно, но поддерживает гипотезу о связи Эбису и верховных богов синтоистского пантеона. Хигути рассматривает Эбису как божество, которое в японской этнографической литературе принято обозначать термином *маро-до-но ками*, что значит «божество — гость» [9, с. 60].

Пришедший издалека, а, значит, из-за моря (или из моря), Эбису стал сразу почитаться как морское божество. Более того, поскольку антропоморфный облик Эбису, известный сегодня, оформился не сразу, за *синтай*, то есть за «тело», «облик» бога признавали все, что даровало море — камни, китов, акул, дельфинов, именуя их *эбису* [3, с. 129]. Особое значение в этой связи придавалось камням, которые море выносило на берег или которые попадали в рыбацкие сети. Их также называли «божественным телом» Эбису и почитали особым образом.

В японском фольклоре сохранилось большое количество легенд и преданий о чудодейственных свойствах этих камней, их связи с божественными силами. Камни, олицетворяющие собой бога Эбису, в произведениях такого рода так и именуются — *эбисуиси*, что значит «камни Эбису».

Одно из народных повествований подобного рода сохранилось в префектуре Кагава. Это история о неком рыбаке из местечка Китахама, что находилось в древней провинции Кинуки. Рассказывали, что этот рыбак, наловив рыбы, возвращался на лодке к родному берегу, как вдруг почувствовал, что к его веслу что-то прилипло. Он поднял весло и увидел, что прилип небольшой камень причудливой формы — в форме венца или короны. Рыбак удивился форме камня, но не придал камню особого значения, а потому выбросил его назад в море. Однако через какое-то время опять что-то прилипло к веслу рыбака. Это оказался тот же самый камень. Рыбака это даже немного испугало, но он все равно вновь выбросил камень в море. Но тот прилип снова. Так повторялось еще несколько раз, пока, наконец, рыбак не решил взять камень с собой. Вернувшись, он показал камень старому рыбаку. Тот осмотрел находку и, выслушав рассказ рыбака, сказал, что этот камень и есть сам бог Эбису.

Весть о том, что сам бог Эбису пожаловал в далекую рыбацкую деревушку, быстро облетела округу. Рыбаки построили маленький храм-кумирню, куда поместили чудесный камень, и стали его почитать как бога Эбису. Они приходили в этот храм перед каждым выходом в море, а также после возвращения с богатым уловом. А улов с тех пор у рыбаков этой деревни всегда стал богатым и удачным [10, с. 372–373].

Широкое распространение обычай почитать камни как самого бога Эбису получил на южном острове Японии — на острове Кюсю. Там даже существовала традиция в период не очень удачного лова менять «тело бога». Осуществлялось это следующим образом. Одного из старейшин близлежащих рыбацких деревень опускали в море с закрытыми глазами. Он должен был достать со дна камень, который в дальнейшем почитался как бог Эбису и назывался даже специальным термином — *эбисуко* [6, с. 45]. В ряде мест на юге острова Кюсю во время рыбацких праздников также проводился обряд «вылавливания камня», однако, лишь в строго определенных местах, где, как считалось, обитает бог Эбису. На острове Кюсю таких мест было три.

Интересно также и то, что с давних пор в Японии буйки (бакены), закрепленные на рыбацких сетях, называли *эбисуаба* (букв. «буйки Эбису»), что также свидетельствует об особой роли и помощи бога Эбису в нелегком рыбацком деле.

Другой чрезвычайно важной и распространенной функцией бога Эбису и сегодня считается его покровительство торговле. Связь бога Эбису с торговлей, как считает японский исследователь Токумару Аки, прослеживается уже с конца эпохи Хэйан, то есть примерно с конца IX в., когда из Бога рыболовства Эбису постепенно стал превращаться в Бога торговли, также в Бога базаров. «С конца эпохи Хэйан, — отмечает Токумару Аки, — культ Эбису, как бога торговли, распространяется уже по всей стране» [7, с. 208].

Однако широкое признание Эбису как бога торговли произошло гораздо позже. Это было связано, конечно, с утверждением городской культуры эпохи Эдо (1603–1868), развитием торговли и ремесел. Эбису стал тем божеством, которое и покровительствовало эдосским торговцам. Ему поклонялись как богу удачной продажи и удачной покупки. К этому времени сформировались уже вполне конкретные дни почитания божества, причем практически единые по всей стране. Интересно, что за века сезонные даты чествования Эбису не претерпели никаких изменений.

На протяжении веков в дни почитания бога Эбису снижались цены в торговых лавочках, начиналась бойкая распродажа. Люди отправлялись за покупками целыми семьями. День почитания Эбису всегда был многолюдным, веселым праздником, отождествляемым с нужной и дешевой покупкой.

Для привлечения покупателей эдосские уличные торговцы пускались на всякие ухищрения. Некоторые из них подвешивали к своим котомкам изображения Эбису. Другие же мастерили кукол, олицетворяющих его. Кукол прикрепляли к ящику с товаром таким образом, чтобы голова торчала наружу, а палка, на которую голова была прикреплена, оставалась внутри. Путем несложных манипуляций торговец вращал кукол, завлекая от имени Эбису покупателей. Эти куклы назывались *дэкомавaси* («вращающиеся куклы») и, как принято считать, стали прообразами японских кукол-марионеток, а сами торговцы были со временем причислены к актерам-кукольникам [9, с. 60].

Эбису было принято чествовать дважды в год — в 10-й день 1-го лунного месяца и в 19–20-е дни 10-го лунного месяца. В наши дни — соответственно 10 января и 19–20 октября. При этом до сих пор сохранились некогда исторически сложившиеся противоречия между западными и восточными районами Японии, то есть между районами Канто (г. Эдо, совр. Токио) и Кансай (Осака и Киото).

В районе Канто практиковалось обязательное двухразовое чествование бога Эбису 10-го (иногда 12-го) января и 19–20-го октября, что считалось формой «кругового почитания». Дело в том, что 1-й лунный месяц, который соответствовал нынешнему февралю, считался весенним месяцем, и принято было молить бога Эбису о новом богатом урожае наступившего года. В этом случае Эбису соединялся в сознании японцев с другими земледельческими богами, например, с Богом рисового поля или с Богом горы.

В октябре же бога Эбису благодарили за богатый урожай, а сами праздники Эбису рассматривались, прежде всего, как праздники урожая. Считалось также, что в 1-м лунном месяце бог Эбису уходит на заработки, а в 10-м месяце возвращается домой, что вполне соответствовало представлениям японцев о сельскохозяйственном цикле. Как Бог урожая Эбису чествовался в каждом доме, выполняя при этом также и функцию Бога-хранителя дома.

В районе Кансай Эбису гораздо в меньшей степени считали богом, связанным с земледелием. В городах Осака и Киото бог Эбису почитался, прежде всего, как Бог торговли и рыболовства, а дней его чествования было обычно больше, чем два. Хотя установленные и почти «узаконенные» дни в 1-м и 10-м лунных месяцах также считались днями бога Эбису [4, с. 45]. При этом надо отметить, что в районе Кансай именно 10-й месяц в наибольшей степени считался временем чествования бога Эбису.

И сегодня каждый год японцы во всех районах страны обязательно чествуют бога Эбису в те же самые установленные дни. Более того, празднование происходит на том же месте, что и несколько столетий назад. Так, например, первые сведения о районе Оодэнматё в совре-

менном Токио, как центре почитания бога Эбису, и особом базаре, проводимом в его честь, датируются еще 1632 годом. А в книге «Эхон эдо фудзоку» («Иллюстрированная книга обычаев Эдо»), изданной в 1906 году, в главе, посвященной праздникам десятого лунного месяца, было написано следующее: «В этом месяце в Оодэнматё устроили базар. И снова назвали его Бэттара ити. По сравнению с предыдущими годами товаров стало еще больше. Раз в восемь-девять увеличилось и число лавок, торгующих свежесоленой редькой *бэттарадзуки* и малосольной редькой *асадзукэ*. Люди идут туда с рассвета до самого вечера. Чтобы привлечь покупателей, торговцы во всех лавках кричат наперебой: «Бэттари! Бэттари!» … Потому-то базар и назвали Бэттара ити» (Цит. по: [5, с. 21]).

Удивительно, но это описание базара Эбису столетней давности можно было бы принять за описание сегодняшнего базара в районе Оодэнматё. Значение этого действа для японской народной культуры трудно переоценить. Дело в том, что именно с этого базара начинается длинная череда так называемых «счастливых» базаров, на которых принято покупать благопожелательные символы. Эти «счастливые» предметы олицетворяют собой разные виды счастья — богатство, здоровье, спокойствие в доме. Но все начинается с базара Эбису, на котором «покупают» не просто достаток в новом году, а главную составляющую достатка — «отсутствие голода».

Известно, что в японской народной культуре всегда особое значение придавалось редьке-*дайкон*, которая широко использовалась в обрядах земледельческого цикла. Однако на бытовом уровне редька понималась как эквивалент прочного достатка. Японцы всегда считали, что если есть редька, голода не будет. Это народно-бытовое представление сохранилось и в обрядовой системе базара Эбису. Ведь базар Эбису, известный как Бэттара-ити, — это не просто базар, а базар редьки, хотя из названия это сразу может быть и непонятно.

В действительности же, как и у большинства японских базаров, его название «прозрачно» — «Базар свежесоленой редьки». Однако большое значение здесь придается игре слов, следующей из многозначности слова «бэттара». Особенно популярным становится выражение «бэтари то цуку», что понимается как «приставать, прилипать». Именно так, распевая эту незатейливую фразу: «Бэтари цуку дзо-о-о! Бэтари цуку дзо-о-о!», — завлекают молодые торговцы проходящих мимо покупателей. При этом некоторые из них вертят перевязанной специальной веревкой длинной маринованной редькой-*дайкон*, имитируя попытку зацепить этой редькой покупателя — подцепить его, заставить «пристать, прилипнуть». А, значит, и что-нибудь купить. Но упрашивать никого и не надо — никто не уходит с базара без покупки, которая понимается как залог будущего процветания. Связь времен не прерывается. И сегодня японцы целыми семьями приходят на этот базар, чествуют Эбису и молят его даровать достаток и благополучие в новом году.

Как видно, культ бога Эбису остается одним из самых стойких синтоистских культов в японской народной культуре. Благодаря множеству возложенных на него функций Эбису играет важную роль во всех сферах обрядовой практики японцев даже в наши дни. Будучи богом рыболовства и торговли, он на самом деле выполняет в японской народной культуре и иные функции. Выступает в ипостаси Бога земледелия или Бога — хранителя дома. Все это свидетельствует о том, что значение этого божества в сознании японцев гораздо глубже, чем это представляется на первый взгляд. Причина этого, как можно предположить, кроется в стойком ассоциировании Эбису с верховными богами синтоистского пантеона. А это, в свою очередь, лишний раз свидетельствует не только о чрезвычайной устойчивости традиционных представлений и синтоистских культов в жизни современной Японии, но и в ментальном восприятии японцами себя в единении с исконной мифолого-фольклорной традицией.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Костылев В. Очерк по истории Японии. СПб., 1888.

2. Садокова А. Р. Японский фольклор (в контексте мифолого-религиозных представлений). М., 2001.

3. Инада Кодзи. Нихон мукасибанаси дзитэн (Энциклопедия японских народных сказок). Токио, 1977.

4. Эбису синко дзитэн (Словарь верований, связанных с богом Эбису). Токио, 1999.

5. Эдо Токио хаяри синко дзитэн (Словарь наиболее распространенных верований Эдо и Токио). Сост. Ниикура Ёсиюки. Токио, 1998.

6. Минкан синко дзитэн (Словарь народных верований). Сост. Сакураи Токутаро. Токио, 1980.

7. Токумару Аки. Эбису (Эбису) // Нихон миндзоку дайдзитэн (Большой японский этнографический словарь). Т. 1. Сост. Фукуда Адзио. Токио, 1999. С. 208–209.

8. Хасино Хироси, Хага Хидэо. Нихон-но мацури бунка дзитэн (Словарь японских праздников и культуры). Токио, 2006.

9. Хигути Киёюки. Нихондзин то мацури (Японцы и праздники). Токио, 1978.

10. Нихон-но минва (Японские народные повествования — 300). Сост. Икэхара Сёдзи. Токио, 1993.

Раздел 3. ЭТНОГРАФИЯ И ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

ЭТНИЧНОСТЬ И КОНФЛИКТЫ В СОВРЕМЕННОЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Абашин Сергей Николаевич, доктор исторических наук

Европейский университет в Санкт-Петербурге

Домодерная Центральная Азия, если считать началом местного модерна российское завоевание во второй половине XIX века, знала много насилия и войн, которые сейчас есть соблазн описывать как этнические. Племена, жители разных регионов и городов, правители государств постоянно и отчаянно боролись за власть и ресурсы, нападали на соседей и восставали против сюзеренов, устраивали жестокие погромы и чистки населения. Однако в основе легитимации и мобилизации такого рода насилия обычно использовались религиозные аргументы — та или иная степень отхода от ислама — либо генеалогические споры и притязания. Этнические признаки, если под ними понимать осознаваемое различие языков, культурных практик и внешнего вида, редко был главной объяснительной моделью поведения для самих участников конфликтов и для тех, кто описывал их в хрониках.

Эпоха модерна, которая пришла в Центральную Азию с интенсификацией разного рода контактов с Османской, Британской и Российской империями, и особенно вхождение в состав последней, привела к формированию в регионе понятия нации и переосмыслению, а часто и конструированию заново местных культурных особенностей как важного принципа разграничения и объединения [9; 1]. Генеалогия и ислам по-прежнему использовались в мобилизации политического и личного насилия, но эти аргументы уже стали активно встраиваться многими членами местного мусульманского общества в картину, где главным действующим субъектом оказывалась пока ещё не очень ясно очерченная нация с её предполагаемыми специфическими историей, языком и культурой.

Советский режим, постепенно установившийся с 1917 года, сделал национальный принцип легитимации одним из своих базовых политических проектов [8]. В середине 1920-х гг. в Центральной Азии была проведена национальная делимитация и созданы две союзные республики — Туркменистан и Узбекистан, в состав последней вошли Таджикская автономная республика, а в состав последней Горно-Бадахшанская автономная область. Автономные республики Казахстан с Каракалпакской областью и Кыргызстан вошли в состав Российской Федерации. Эта административная конфигурация постепенно менялась и к концу 1930-х гг. приобрела окончательный вид с пятью союзными республиками — Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан, а также одной — Каракалпакской — автономной республикой в составе теперь уже Узбекистана и Горно-Бадахшанской автономной республикой в составе Таджикистана.

Сам процесс размежевания и последовавшее за ним строительство национальных республик сопровождались кодификацией, распределением и присвоением не только территорий и ресурсов, но и национальных названий, языков, культурных практик, исторических героев и памятников. Национальная идентификация и относящийся к ней набор этнических черт активно внедрялись через образование, пропаганду, разного рода административные практики,

например перепись и паспорт. Одновременно прежние принципы самоопределения — генеалогия и ислам — преследовались в публичном пространстве, которое должно было стать современным и светским, и заменялись или перекодировались на национальные историю и наследие. Люди, начиная с чиновников и деятелей науки и искусства и заканчивая рабочими и крестьянами, обучались говорить о себе, своих проблемах и интересах на языке, необходимой частью которого были этнические разделения.

Именно с продвижением национального строительства многие случаи недовольства и насилия в Центральной Азии стали восприниматься как преимущественно этнические. Отсылка к этничности в том или ином виде постепенно стала преобладающим языком их эскалации, описания и объяснения. Поначалу эти конфликты разворачивались среди местной советской элиты и носили больше бюрократический характер. Политики и интеллектуалы, которые стали говорить от имени нации, спорили между собой, какие территории должны принадлежать тем или иным республикам, обосновывая это историческими, демографическими и культурными аргументами [10; 4]. Такого рода дискуссии уже вписывали в язык политики и повседневности воображаемый антагонизм между разными нациями или «этносами», как стало принято называть эти воображаемые общности в позднесоветской академии. На протяжении всего советского времени этот антагонизм усиливался и расширялся, захватывая прежде всего символическое поле. Вопросы о том, кто первым оказался на этой территории, чьим предком является тот или иной древний правитель, учёный или писатель, кому «на самом деле» должны принадлежать те или иные города и местности, где проходят подлинные этнические границы и кто является этническим большинством, или хозяином, а кто — пришлым меньшинством, всё больше и больше занимал умы местных интеллектуалов и передавался далее на уровень массового восприятия. Такого рода споры не переходили в горячую фазу насилия, а оставался в основном в области словесных и письменных баталий, иногда в публичном пространстве, но чаще неофициально и непублично. Центральная власть в Москве, которая активизировала национальное строительство, старалась при этом следить за развитием воображаемого конфликта и не допускала его обострения, выступая в роли посредника и примирителя.

Ослабление московского контроля в 1980-е гг. вызывало целую серию горячих конфликтов в СССР, которые известны как этнические. Все конфликты развивались по общей схеме. В союзных республиках возникали оппозиционные движения, которые выдвигали требования к местной и центральной власти. Претензии включали в себя социальные, экологические и культурные вопросы, в частности повышение роли национальных языков. Появление этих движений вызывало напряжение не только между Москвой и окраинами, но и между разными группами населения внутри самих республик. Разные меньшинства воспринимали требования к Москве по повышению роли «титульных» наций как ущемление своих прав, что в свою очередь порождало тревоги в союзных республиках о том, что меньшинства становятся внутренней оппозицией. В целом ряде случаев такие внутренние напряжения трансформировались в насильственное противостояние. В советской Центральной Азии самыми массовыми конфликтами такого рода были погромы в 1989 году в Узбекистане и столкновения в 1990 году в Кыргызстане.

Ферганские события

В 1989 года в Узбекской ССР произошли массовые столкновения, известные как «Ферганские события» [2]. В них погибло 112 человек, более тысячи получили травмы и увечья, было сожжено и разграблено почти 800 домов и общественных объектов. Конфликт развивался в логике этнического противостояния между представителями основного местного населения — узбеков — и меньшинством — турками-месхи, которые оказались в регионе в середине XX века в результате сталинских депортаций. Однако, хотя этническая линия разделения сторон не вызывает сомнений и была постфактум признана политиками и экспертами, вопрос

о причинах конфликта и о целях, которые ставили перед собой агрессоры, остаётся неясным. Погромы и убийства, хотя и произошли одномоментно, не были, похоже, спланированы какими-то организациями и развивались хаотически в разных локальностях, быстро нарастая как снежный ком и так же быстро стихая.

Месхетинские турки до второй мировой войны проживали в южной части советской Грузии, на границе с Турцией, в регионе Месхетия. В 1944 году эта группа населения, которая возникла в результате длительного смешения грузин и турков, по неясной причине была вместе с курдами выселена в Центральную Азию и расселена там на положении «специальных поселенцев», находящихся под надзором спецслужб. В 1956 г. они были полностью восстановлены в своём гражданском статусе, но не получили возможности вернуться обратно в Грузию. Большинство их осталось в Центральной Азии на правах постоянных жителей. Самая крупная региональная группа была в Узбекистане, по итогам переписи 1989 года — чуть больше 100 тыс. человек, из которых в Ферганской долине с общим населением в несколько миллионов человек проживало около 20–25 тыс., уступая по численности таким этническим меньшинствам, как русские, кыргызы, таджики, татары и крымские татары. По культуре, религии и языку турки-месхи не сильно отличались от узбеков, занимали скромную социальную и экономическую нишу в регионе, были незначительно представлены в системе административного управления. Возникшее в эпоху перестройки турко-мехсетинское общество «Ватан» (Родина) не требовало особых культурных прав или автономии в Узбекистане, а больше было озабочено проблемой возвращения в Грузию. Иначе говоря, не существовало никаких явных предпосылок и никакой предыстории, которые бы объясняли, почему произошли столкновения, кроме самой общей ситуации неопределённости и напряжённости в позднем советском обществе.

Первые стычки начались в середине мая в небольшом городе Кувасай в центральной части Ферганской долины, где между местными молодёжными группами, разделёнными на «местных» и «турок», произошла серия драк, которые быстро нарастали в массовости и агрессивности. Хотя власть справилась с ситуацией и прекратила этот локальный конфликт, один человек — «местный» — погиб, несколько десятков пострадало. После этого в регионе стали стихийно и отчасти организованно распространяться слухи и ложная информация о том, что турки насилуют «местных», жестоко убивают детей и издеваются над узбеками, в доказательство появились даже фотографии жертв.

3 июня в пригороде города Маргилан собралась толпа узбекской молодёжи, которая стала поджигать дома живущих здесь турок и избивать их. Несмотря на активные действия полиции и прибывших специальных сил, погромы продолжились 5 и 6 июня и стали стремительно распространяться в других населённых пунктах и в соседних городах Маргилан и Фергана, которые расположены в центре Ферганской долины. 7, 8, 9 и 10 июня, затихнув в центральной части, столкновения переместились на запад — в город Коканд и окружающие селения, куда на захваченных грузовиках и автобусах стали съезжаться тысячи сельской молодёжи. Большинство из погромщиков не имели опыта общения с турками в своей повседневной жизни и сами объясняли свои действия либо желанием отомстить за якобы погибших детей и изнасилованных турками девушек, либо превентивной самообороной от турок (или даже обобщённо «кавказцев» или «чеченов»), которые якобы в свою очередь хотели отомстить и напасть на мирных жителей-узбеков. Однако одним из основных требований, помимо выдачи турок или защиты от турок, которых в этой части долины было очень немного, стали освобождение задержанных ранее погромщиков и наказание полицейских, которые, открыв огонь по толпе митингующих, убили несколько человек. К этому времени основная масса турок была эвакуирована из их мест проживания и находилась в специальных охраняемых лагерях, поэтому кроме грабежа пустых домов столкновения уже развивался скорее как противостояние местной власти и местной молодёжи. На митинге в Коканде, по некоторым свидетельствам, прозвучали социальные лозунги, уже не касающиеся турок.

Хотя власти объявили, что 11 июня ситуация уже полностью контролируется, отдельные локальные стычки продолжались в других регионах. 11–18 июня прошли массовые митинги и небольшие стычки с полицией в других крупных городах Ферганской долины — Намангане и Андижане, а также в некоторых небольших посёлках в Ташкентской, Самаркандской и Сырдарьинской областях, уже за пределами самой долины. Последний крупный постконфликтный всплеск произошёл в конце февраля 1990 г. в Букинском районе Ташкентской области, где гибель одного местного жителя при неясных обстоятельствах привела опять к волне антитурецких слухов и погромов, хотя никто не погиб в этих событиях.

Кроме гибели сотни людей, половину из которых составляли турки, треть — узбеки, остальные — люди других национальностей, которые были аффилированы с той или другой стороной либо стали случайными жертвами, которых приняли за турок, результатом конфликта стала почти полная эвакуация около 100 тыс. турок-месхи из Узбекистана в Россию. Такое предупредительное переселение всей этнической группы оформило конфликт как межэтнической, жертвой в котором стало турецкое меньшинство. Более 300 человек было привлечено к уголовной ответственности, двое были приговорены в смертной казни. Конфликт имел и политические последствия. 23 июня 1989 года был освобождён от обязанностей первого секретаря коммунистической партии Узбекской ССР Рафик Нишанов, которого направили на работу в Москву, а на его место поставлен Ислам Каримов, будущий президент независимого Узбекистана. Одной из первых мер по умиротворению ситуации стало решение о массовой раздаче государственных земель в частное пользование местному сельскому населению.

После окончания конфликта сложилось несколько популярных версий его причин. В основном они сводились к общему социальному неблагополучию и разного рола теориям заговора. Одни считали, в частности, что за столкновениями стоят разборки криминальных группировок, перераспределение между ними сфер влияния, вытеснение конкурентов. Другие винили разного рода оппозиционные партии, типа «Бирлик» (Единство), которые строились по типу балтийских народных фронтов и пытались мобилизовать поддержку своим политическим требованиям, представлявшим смесь националистических и демократических идей. «Бирлик» или какие-то тайные националистические группировки выбрали, по этой версии, своей мишенью турков для того, чтобы продемонстрировать всем «неместным», чьи интересы отныне в республике будут главными и подтолкнуть их к эмиграции. Пожалуй, одной из наиболее популярных в Узбекистане стала третья теория заговора, согласно которой конфликт был спровоцирован спецслужбами из Центра, чтобы разжечь локальные конфликты действовать в логике «разделяй и властвуй».

Ошская резня

На следующий год после «Ферганских событий», в 1990 году, недалеко от районов, где начались погромы турков-месхи, произошли новые массовые столкновения. Погибших был, по официальным данным, 171 человек, было зафиксировано нескольких тысяч преступлений, включая грабежи, разбои, изнасилования, ранения и порча имущества. Но на этот раз они происходили в соседней Киргизской ССР, и линия этнического противостояния пролегла по-другому: между кыргызами как «местными» в «своей республике» и узбекским меньшинством как «чужаками» [16].

Узбеки оказались в положении меньшинства в Кыргызстане в результате не переселения, а упомянутого выше национально-административного размежевания в Центральной Азии в середине 1920-х гг. Тогда целый ряд городков и селений на востоке Ферганской долины, прежде всего крупный город Ош, где проживали узбеки, были включены в состав Киргизской автономной советской республики (первоначально в составе Российской Федерации), которая в 1936 года получила статус отдельной союзной республики. Это решение диктовалось тем, что вся сельская округа этих городков была населена кыргызами-кочевниками, которые со-

ставляли большинство области в целом и которым нужны были городские центры для модернизационного развития по советскому сценарию. Размежевание подразумевало, что в каждой республике образуется «титульная» нация, все остальные группы, сохраняя права советских граждан, становятся этническими меньшинствами. К 1989 году узбекское меньшинство составляло до 20–25% всего населения южного Кыргызстана, в некоторых же населённых пунктах доходя до преобладающей группы.

27 мая на территории колхоза имени Ленина, который находился на границе с городом Ош, был собран митинг с требованиями раздать часть земель, около 30 га, этого колхоза в личное пользование социально ущемлённых жителей-горожан. Социальный вопрос имел этническую подоплёку, поскольку в колхозе проживали преимущественно узбеки, а земли предлагалось раздать приезжим из других районов кыргызам. Колхозники считали земли своими и увидели в решении власти ущемление их национальных прав. Некоторые узбекские лидеры, апеллируя к несправедливым решениям в пользу «титульной» группы, выдвинули протестное требование о создании узбекской автономии на юге Кыргызстана. Противоречия обострялись, и 4 июня разные стороны и чиновники с полицией стали собираться на спорной территории для демонстрации своей коллективной решимости отстаивать свои позиции. Начались беспорядки, и полиция открыла огонь, в результате которого погибло несколько человек узбекской этничности. После этого толпы людей хлынули в город и начались стихийные погромы и стычки.

Расстрел митингующих 4 июня открыл ящик Пандоры для обоюдного насилия уже по всей области. Стали распространяться слухи о том, что противоположная сторона идёт мстить, и стали создаваться отряды самообороны, которые превратились, как и в случае «Ферганских событий», в штурмовые группы, которые спешили в Ош и другие поселения на помощь «своим». По всей южной области Кыргызстана начались массовые митинги, ожесточённые стычки, нападения на общественные объекты и полицейских, грабежи и убийства иногда случайных людей. 6 июня погромы и убийства шли на окраинах Ош и в городке Карасу, в основном в массивах проживания узбеков. 7 и 8 июня наиболее ожесточённые столкновения начались в небольшом городке Узген, где живут преимущественно узбеки, и в соседнем селе Мирза-Ака, где узбеки были меньшинством. 8 июня после убийства узбеков-пасечников начались волнения в большом узбекском селении Араван. Введение прибывших из-за пределов Киргизской ССР специальных войск позволило к 10 июня взять ситуацию под контроль и остановить насилие.

Как и события в 1989 году в Узбекистане, конфликт в Кыргызстане развивался стихийно в виде локальных погромов, в которых каждая сторона считала себя жертвой. Какого-то единого плана и организации в передвижениях и самоорганизации людей не было, как не было каких-то лозунгов и требований к власти. Кыргызская организации «Ош-аймагы» (Ошский район?) и узбекская организации «Адолат» (Справедливость), которые поначалу пытались контролировать политическую мобилизацию с социальными целями, с момента начала столкновения не могли удерживать ситуацию. Самообороной и штурмом руководили местные активисты, а основную ударную силу составляла молодёжь из сельской местности и маленьких городков, которая проявила способность к мобильности и эскалации агрессивности.

Как и по поводу событий 1989 года в Узбекистане, мнения по поводу причин конфликта в Кыргызстане разделились. Хотя две три убитых в ходе столкновений были узбеки, в господствующей в Кыргызстане памяти об «Ошской резне» именно узбекская сторона была объявлена зачинщиками. При этом основная вина за убийства возлагалась либо на криминальных авторитетов, либо на подпольных исламистов, либо на спецслужбы, которые нарочно стравливали народы между собой, подзуживали сепаратистов, полагая, видимо, что это позволит сохранить российское влияние в регионе.

Ошская резня: 20 лет спустя

Оба конфликта — Ферганский и Ошский, которые произошли в Центральной Азии в самом конце советской эпохи, поразили в то время своей бессмысленной жестокостью. Однако уже в постсоветские 1990-е годы они были намного превзойдены по количеству жертв в период настоящей гражданской войны в Таджикистане в 1992–1997 гг., где число погибших и переселенцев исчислялось десятками тысяч. Несколько революций в 2005 и 2010 гг. в Кыргызстане, «Андижанские события» с восстанием исламистов в Узбекистане в 2005 гг. сопровождались массовым насилием. На таком постсоветском фоне события в позднесоветской Центральной Азии, где было 100–200 убитых, смотрятся сегодня уже как неприятные инциденты — не кульминация, а предвестник будущих проблем. Изменились и господствующие идеологемы новых конфликтов. В том же Таджикистане война скорее развивалась в логике противостояния представителей разных регионов, а не этнических групп, хотя были попытки описать и этот кровавый конфликт как этнический — понимая регионы как субэтнические группы или подчёркивая активное участие Узбекистана в поддержке одной из сторон. Но этническая интерпретация не получила популярность и не осознавалась явно самими противоборствующими сторонами. Последние в большей степени апеллировали к разному пониманию религиозности. Религиозно-политическую основу имели и многие другие конфликты, с которыми столкнулся, в частности, Узбекистан, который все 1990–2000-е гг. пытался противостоять активности исламской оппозиции.

Тем не менее, хотя ни до 1989–1990 годов, ни после серьёзных этнических конфликтов не было вплоть до 2010 года, благодаря двум упомянутым событиям в мировой среде аналитиков сложилось очень живучее и стандартное убеждение, что Центральная Азия является весьма конфликтным регионом именно в этническом смысле. Многочисленные экспертные оценки из раза в раз повторяют этот тезис и перечисляют множество «потенциальных» этнических конфликтов, которые могут вот-вот разгореться.

Только в 2010 году один из прогнозов сбылся и произошло повторение «Ошской резни» буквально в годовщину событий 20-летней давности [11]. В этом новом конфликте на юге Кыргызстана погибло уже, по официальным данным, 426 человек, пострадало почти 2 тыс. человек, около 3 тыс. жилых домов и общественных зданий были сожжены. Совпали не только время и место, но и характер столкновений, которые прошли по линии «кыргызско-узбекского» противостояния. Однако обстоятельства его возникновения были другими и имели не социальную, а политическую основу.

В апреле 2010 года в Бишкеке, столице Кыргызстана, произошла «тюльпановая» революция, в результате которой бывший президент Курманбек Бакиев был свергнут и бежал на юг страны, в ферганский городок Джелалабад, где он родился и где было больше его сторонников, а потом уехал в Казахстан и оттуда в Беларусь. Временное правительство, которое образовалось из представителей оппозиции, тем не менее опасалось, что на юге могут начаться волнения в поддержку свергнутого президента, и среди прочих мер провело секретные переговоры с лидерами узбекского сообщества, чтобы найти в них союзников. Один из этих лидеров Кадыржан Батыров собрал митинги и возглавил поход своих сторонников в село Тейит и поджёг дом Бакиева, который там расположен, как бы продолжая столичную революцию. Тогда же произошли столкновения между сторонниками Бакиева и Батырова, после которых в области стали распространяться слухи о погромах узбеками кыргызов и якобы требованиях узбекской автономии [7].

Вечером 10 июня в городе Ош произошла бытовая стычка, после которой началась быстрая мобилизация сторон по этническому принципу по сценарию 1990 года. Митинги переросли в массовые столкновения, полиция открыла огонь по узбекам. 11 и 12 июня хаотические погромы и убийства охватили весь Ош, 13 июня они перекинулись на городки Карасу и Джелалабад. Несколько городских кварталов, прежде всего населённых узбеками, были сожжены, десятки тысяч людей, спасаясь от преследований, бежали, многие перешли границу

Кыргызстана и Узбекистана и временно были размещены на территории соседнего государства. Быстро начавшись, конфликт так же стремительно завершился, к середине июня столкновения и погромы в основном закончились и началось постепенное возвращение беженцев и восстановление разрушенного.

Хотя три четверти погибших и большинство разрушений были среди узбеков, в официальном нарративе основная вина была возложена, как и в 1990 году, именно на узбекскую сторону. Члены Временного правительства скрыли факт своих переговоров с Батыровым и представили дело так, что они не имели отношения к началу конфликта на юге страны. Прежние лидеры узбекского сообщества вынуждены были эмигрировать из-за открытых уголовных преследований, их обвинили в сепаратизме и подстрекательстве к конфликту. Известный местный правозащитник Азимджан Аскаров был арестован и с многочисленными нарушениями судебной процедуры осуждён на пожизненное заключение якобы за организацию убийства полицейского. Подавляющее большинство арестованных и наказанных за преступления также оказались представители узбекской национальности. Были закрыты многие узбекские учебные заведения, средства массовой информации, часть местного бизнеса, которым владели узбеки, была формально и неформально конфискована. Несколько международных правозащитных организаций, в том числе специальная комиссия во главе с Киммо Кильюнен, которые расследовали события конфликта и постконфликтные мероприятия власти, обратили внимание на эту несправедливость и даже нашли признаки этнической чистки в действиях погромщиков и органов власти, которые нередко их вооружали и поддерживали [14; 15; 17]. Целый ряд международных организаций, в том числе комитет ООН по правам человека, выступили с требованием освободить Азимджана Аскарова. Однако власти Кыргызстана отвергли все обвинения в предвзятости и отказались следовать этим требованиям и рекомендациям [18].

Баткенские войны кетменей

В отличие от вышеупомянутых конфликтов, которые носили, в представлении многих участников и наблюдателей, характер противостояния «титульного» большинства и этнического меньшинства и развивались стихийно в виде погромов, в Центральной Азии произошла серия приграничных инцидентов. Они в основном сосредоточены в юго-западной части Ферганской долины, но не имеют тех же масштабов, которые приобретали «Ферганские события» и «Ошские резни». Эти инциденты повторяются регулярно и носят вполне ожидаемый характер, в отличие, например, от внезапных и без ясных причин конфликтов с участием турок-месхи или ошских узбеков. Однако, несмотря на эти различия, политики и эксперты часто рассматривают все эти разные события как один и тот же тип этнического противостояния. И действительно можно увидеть, как стороны в этих конфликтах, которые первоначально имеют локальные и социальные корни, активно используют этнические образы и риторику для мобилизации своих сторонников и объяснения своей правоты.

Наиболее известные инциденты происходили на границе Баткенской области Кыргызстана с Согдийской областью Таджикистана и Ферганской областью Узбекистана. В этом районе, где сходятся территории трёх государств, издавна существовал острый дефицит воды для орошения земледельческих участков и возникали локальные споры об очередности доступа к ней. К этому добавлялись споры о принадлежности предгорных земельных участков либо местным земледельцам, либо бывшим кочевникам, которые использовали их как пастбища для скота. В результате советского национально-административного размежевания в 1920-е годы между поселениями земледельцев и бывших кочевников в этом районе были проведены политические границы трёх советских республик, которые с 1936 года имели равный статус союзных, а с 1991 года стали независимыми государствами. При этом земли Таджикистана и Узбекистана приобрели вид отдельных анклавов Ворух и Сох, со всех сторон окружённых территорией Баткенской области Кыргызстана. Прежние взаимные претензии по использованию

воды, пастбищ и другой инфраструктуры после этого из локальных превратились в межгосударственные, а в общественном дискурсе — в межэнические.

Локальные стычки на границе Кыргызстана и Таджикистана в этом районе имели место на протяжении всего советского времени, в 1936–1938, 1969, 1970 и 1975 годах, в последнем случае были раненые и были введены специальные войска для остановки насилия, в 1982 и 1988 гг. Их причиной были споры о том, кто имеет право на ту или иную территорию исторически и политически. После каждого такого инцидента собирались государственные комиссии, которые пытались найти компромиссное решение и согласовать новые правила пользования водой и землёй в приграничной зоне в соответствие с новыми демографическими и инфраструктурными реальностями. Однако эти решения носили временный и частный характер, новые изменения условий создавали новую основу для возобновления споров.

Последний конфликт советского периода произошёл в 1989 году и был не очень заметен на фоне «Ферганских событий». Споры о землях, которые разные местные группы населения считали своими, разгорелись с новой силой. Жители кыргызских селений приступили к орошению земель около селения Аксай, которые они рассматривали как свои пастбища, в ответ жители таджикских селений анклава Ворух 9 июля перекрыли воду, которая шла на сторону Кыргызстана через Таджикистан. 11 июля начались столкновения с применением оружия и поджогом домов. 19 человек были ранены и 1 убит. После прекращения насилия, что удалось сделать специальным войскам и полиции, был создан очередной межреспубликанский комитет, который должен был разрешить спор, но так и не успел это сделать. Споры и стычки на этой границе продолжались на протяжении всех 1990 и 2000-х годов. Последнее серьёзное обострение ситуации произошло 11 января 2014 года, когда из-за строительства кыргызстанской стороной дороги на спорной территории между военнослужащими двух государств случилась перестрелка, было 11 раненых, что привело к взаимным обвинениям двух правительств и росту напряжённости среди жителей региона. В 2015 году волнения на границе повторились, хотя и не привели к жертвам.

Похожим образом развивалось противостояние в той же части Ферганской долины на границе Баткенской области и Сохского анклава, который населён этническими таджиками, но относится к Ферганской области Узбекистана. Здесь в 2005, 2010 и 2013 гг. споры из-за использования земель приводили к стычкам жителей селений Хушъяр, Чорбаг и Согмент, находящихся по разные стороны государственной границы, после чего на защиту своих спешили неофициальные авторитеты, чиновники и вооружённые силы соседних государств, которые предъявляли территориальные претензии друг другу, а в экспертном и политическом дискурсе конфликт уже принимал вид этнического противостояния. К этим локальным инцидентам было привлечено большое внимание правительств, общественных и международных организаций, которые опасались, что они могут разрастись в большой хаотический этнический конфликт между соседними странами.

Заключение: насилие и этничность

Кроме перечисленных выше наиболее известных конфликтов, которым учёные, аналитики и средства информации уделили немало внимания, к числу этнических можно было бы отнести массу других мелких происшествий, время от времени происходивших в странах Центральной Азии. К таковым можно было бы, например, отнести несколько локальных столкновений в Казахстане, где сторонами оказывались казахи и турки (Бурыл, 2017 год), казахи и таджики (Бостандык, 2015 год), казахи и узбеки (Карамурт, 2014 год), казахи и курды (Маятас, 2007 год), казахи и чеченцы (Маловодное и Казатком, 2007 год; Новый Узен, 1989 год), казахи и уйгуры (Шелек, 2006 год), в Кыргызстане — где сторонами были кыргызы и дунгане (в Ырдык, 2013 год), в Таджикистане — таджики и армяне (в Душанбе в 1990 году) и т. д. В советское время тоже были похожие происшествия, но они публично замалчивались [5].

В большинстве случаев эти локальные разборки имели поводом какие-то личностные причины, неадекватное поведение конкретных людей, уголовные преступления, драки молодёжных группировок, ссоры соседей, знакомых или случайных людей, споры о собственности и земле. Однако слухи нередко быстро трактовали эти факты как этническое противостояние и вели за собой коллективные протесты и требования коллективного наказания. Эти стычки, не все из которых попадали в информационную хронику, имели, как правило, не очень много жертв, но поддерживали общий фон напряжённости и неопределённости. Журналисты и эксперты, упоминая их, тоже писали, как правило, об этническом насилии.

Часть экспертов всё-таки возражают против приписывания всех этих инцидентов, как и трагических «Ферганских событий», «Ошской резни» и «Баткенской войны кетменей», к числу «этнических конфликтов» [12; 13]. Они обращают внимание на то, что «конфликтами» часто неправомерно называется совокупность действий, которые развиваются нередко в виде множества локальных действий, имеющих разные последовательность, логику, мотивацию и причины, акторами этих действий являются очень разные люди, группировки и институты, имеющих свои собственные интересы и диспозиции. Определение происходящего как «этнического» возникает как средство мобилизации своих сторонников, как объяснение произошедшего уже после окончания насилия или как превентивное ожидание насилия уже готовой модели. В ходе же самих событий звучат и социальные, и политические лозунги, линия противостояния часто пролегает между локальными сообществами и группами конкретных людей, а не между «нациями» или «этносами». За использованием ярлыка «этнический конфликт», который упрощает всю эту сложность, стоит, как правило, чей-то политический интерес или определённая интеллектуальная традиция, которая эссенциализирует и историоризирует причины агрессии.

Однако такая критика не снимает вопроса о взаимосвязи этничности и насилия. Национальное строительство, которое активно шло в советской и постсоветской Центральной Азии весь XX век и продолжается в начале XXI века, сформировало определённый контекст, в котором этничность воспринимается всеми жителями региона в качестве важной личной характеристики и фактора политической легитимации [6]. Как раз это и приводит к тому, что любая мелкая стычка, не говоря о крупных погромах и столкновениях, сразу же просвечивается её участниками и сторонними наблюдателями с точки зрения возможной этнической составляющей. В результате этого происходит отчасти спонтанное, отчасти целенаправленное дискурсивное и поведенческое структурирование, в разной степени завершённое, любого противостояния как «этнического конфликта». Само же такого рода структурирование становится одной из линий развития событий, их эскалации, включения новых акторов и использования механизмов урегулирования [3]. Становление центральноазиатского модерна, если его понимать как опыт советского и постсоветского национального строительства, предопределило этническое прочтение насилия, хотя и скрыло иногда их социальные причины.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Абашин С. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007.

2. Осипов А. Г. Ферганские события 1989 года (конструирование этнического конфликта) // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты / С. Н. Абашин, В. И. Бушков (ред.). М., 2004. С. 164–223.

3. Ривз М. Этнизация насилия в Южной Киргизии // http://www.polit.ru/institutes/2010/06/23/kirgiz.html.

4. Abashin S. Ethnogenesis and Historiography: Historical Narratives for Central Asia in the 1940s and 1950s // An Empire of Others: Creating Ethnographic Knowledge in Imperial Russia and

the USSR / Roland Cvetkovski and Alexis Hofmeister (eds.). Budapest-New York: Central European University Press, 2014. P. 145–168.

5. Bichsel C. Conflict Transformation in Central Asia: Irrigation Disputes in the Ferghana Valley. London and New York: Routledge, 2009.

6. Bohr A. The Central Asian States as Nationalising Regims // Nation-Building in the Post-Soviet Borderlands. The Politics of National Identities / G. Smith, V. Law, A. Wilson, A. Bohr, E. Allworth (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

7. Fumagalli M. Framing ethnic minority mobilisation in Central Asia: The cases of Uzbeks in Kyrgyzstan and Tajikistan // Europe-Asia Studies. 2007, № 59 (4). P. 567–590.

8. Haugen A. The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia. NY: Palgrave Macmillan, 2003.

9. Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.

10. Laruelle M. The Concept of Ethnogenesis in Central Asia: Political Context and Institutional Mediators (1940–50) // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2008, vol. 9, # 1. P. 169–188.

11. Megoran N. The background to Osh: stories of conflict and coexistence // http://www.opendemocracy.net/od-russia/nick-megoran/background-to-osh-stories-of-conflict-and-coexistence.

12. Megoran N. On researching «Ethnic Conflict': epistemology, politics, and a Central Asian boundary dispute // Europe-Asia Studies. 2007. #59 (2). P. 253–277.

13. Reeves M. Border Work: Spatial Lives of the State in Rural Central Asia. Cornell University, 2014.

14. Report of the Independent international commission of inquiry into the events in Southern Kyrgyzstan in June 2010. 2011.

15. The Pogroms in Kyrgyzstan / Asia Report № 93. International Crisis Group, 2010.

16. Tishkov V. «Don't Kill Me, I'm a Kyrgyz!': An Anthropological Analysis of Violence in the Osh Ethnic Conflict // Journal of Peace Research. 1995, vol. 32, # 2. P.133–149.

17. «Were is the Justice?»: Interethnic Violence in Southern Kyrgyzstan and Its Aftermaths. Human Rights Watch, 2011.

18. Wilkinson C. Imagining Kyrgyzstan's nationhood and statehood: reactions to the 2010 Osh violence // Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity. 2015, vol.43, #3. P. 417–436.

СИНТЕЗ ТРАДИЦИОННОГО И НОВОГО В МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Арутюнов Сергей Александрович, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Мой интерес к изучению бытовой культуры Дальнего Востока зародился еще в детстве, когда я рассматривал сценки повседневной жизни, изображенные на лаковых поделках японского и китайского производства, доставшиеся мне в наследство от родственника моей мамы, капитана дальнего плавания «Доброфлота», И. Н. Егорова. Бросалось в глаза то, что у японцев и китайцев решительно все формы обыденной жизни организованы иначе, чем в Западной Европе и России — силуэты крыш, переплеты окон, обводы лодок, мебель, обувь, поясная и наплечная одежда и т. д. Так что когда я окончив Московский институт востоковедения получил специальность «страновед по Японии», то естественным образом одной из главных тем моих разысканий как научного сотрудника стали проблемы взаимодействия форм бытовой культуры в японской и европейской традиции.

Роза Шотаевна стала заниматься этнографией Кореи в Институте этнографии годом позже, чем я — этнографией Японии. И понятно, что мы постоянно обсуждали друг с другом то, что нам удавалось узнать сначала из литературы, а позже из собственных наблюдений в соответствующих странах, сопоставляли прочитанное и увиденное, пытались понять закономерности аккультурационных процессов в общем дальневосточном масштабе. Некоторые заметки были нами написаны совместно и опубликованы как совместно, так и порознь в зависимости от характера публикации. С некоторыми изменениями и дополнениями их обобщенное содержание и предлагается в нижеследующей статье.

Одна из характерных особенностей культур стран Азии и Африки — синтез традиционной, «этнографической» культуры с культурой европейской, «западной» или, точнее, с современной общемировой урбанистической моделью. Степень интенсивности этого процесса в различных сферах культуры, а также в различных социальных группах и классах, в городе и в деревне неодинакова.

Изучение и осмысление форм взаимодействия традиционного и нового в культуре стран Азии и Африки, а также преобладание того или иного компонента в определенной сфере культуры имеют не только чисто научное значение, но и нередко приобретают острую политическую окраску.

Закономерности взаимодействия традиционной культуры и культуры, заимствованной у запада, можно проследить прежде всего на примере стран Восточной Азии, так как здесь эти заимствования имеют наиболее древнюю историю по сравнению с другими странами Азии и Африки (кроме, может быть, стран Ближнего Востока). К тому же, поскольку исходные культуры резко отличаются друг от друга, их можно четко разграничить, что не всегда осуществимо в других случаях. В рамках данной статьи мы оперируем в основном материалами корейской и японской бытовой культуры. Аналогичные исследования ведутся и по другим странам Восточной Азии — Китаю и Монголии, но там в силу разносторонних культурных влияний имеется своя специфика.

Исторические судьбы корейского и японского народов на протяжении двадцатого века складывались по-разному. Процесс взаимодействия национальных традиций этих народов с мировой культурной моделью также имеет специфические черты. Все это вызывает интерес к общим закономерностям, которые можно выявить в таком сложном процессе.

Встреча старого и нового, сочетание традиционного и «западного» в жизни и культуре корейцев и японцев уже несколько десятилетий привлекает внимание деятелей культуры, журналистов, писателей [1]. Имеются и специальные работы, в которых предпринята попытка теоретически осветить эту проблему и определить закономерности процесса взаимодействия традиционной культуры корейского и японского народов с мировой урбанистической культурной моделью [2].

Изучение современной материальной культуры корейцев и японцев показывает, что процесс взаимодействия и взаимопроникновения традиционного и нового невозможно понять без учета характера и специфики современного этапа развития национальных форм материальной культуры, без учета степени ее модернизации. Хотя модернизация традиционной культуры нередко протекает параллельно с «европеизацией», явления эти неоднозначны. Предметы материальной культуры должны видоизменяться, чтобы соответствовать меняющейся общественно-политической обстановке. Модернизация идет в двух направлениях: по пути выработки новых, отвечающих современным запросам форм и по пути заимствования отдельных черт или готовых комплексов из арсенала мировой урбанистической культуры. Например, застрачивание складки-напуска (*хасёри*) на кимоно, употребление однослойного пояса (*оби*) с накладным бантом в японском национальном женском костюме [3] или появление юбок (*чхима*) на лифе типа *оккэчхима* и *панккэчхима*, а также увеличение длины кофты (*чогори*) в корейском национальном женском костюме [4] — всего лишь попытки модернизации традиционной одежды без каких-либо признаков ее европеизации.

Примером модернизации в области корейского национального жилища может служить железная решетка или железная корзина, которую нередко монтируют в топку *ондоля*. Такая решетка дает возможность использовать для обогрева ондоля уголь вместо дорогостоящего дерева. С модернизацией связан обогрев *ондоля* при помощи электропечей [5]. В КНДР в жилищном строительстве при сохранении *ондоля* используется принцип парового отопления: по трубам *ондоля* поступает горячая вода.

Модернизации быта, несомненно, способствовало широкое проникновение техники (телефонов, радиоприемников, электроприборов, швейных машинок и т. п.) и использование синтетических материалов. В последние десятилетия в КНДР в быту все шире применяют электрокотлы и электрокастрюли для варки риса, механические приспособления для изготовления пельменей (*манту*), электрорезки для овощей. Все эти явления сами по себе еще не служат показателем «европеизации», хотя нередко они воспринимаются как заимствования с запада. Например, изготовление традиционной корейской или японской посуды из пластмасс, а также корейского или японского типа одежды из синтетических тканей есть не европеизация, а модернизация, которой в равной мере могут подвергаться элементы неевропейского и европейского быта. Однако психологически модернизация и европеизация часто ассоциируются. Так, в последние десятилетия корейские женщины стали носить *чхима* более короткие, чем предусмотрено традицией. Это несомненно отражает лишь модернизацию национального костюма, однако укороченная *чхима* сочетается с чулками и обувью обязательно европейского стиля, а *чхима* традиционной длины — с носками *посон* и корейской обувью.

Любой предмет или комплекс предметов в бытовой среде, окружающей современного корейца или японца, могут быть, как правило, отнесены к одной из двух сфер культуры: национальной и «западной». В Японии традиционная сфера культуры известна под термином *васики*, а западная — *сэйёсики* или просто *ёсики*. В корейском быту предметы традиционного быта относятся к категории *чосонсик*, а «западного» — к категории *соянсик*, той же этимологии.

Более глубокое изучение современной материальной культуры японцев и корейцев показывает, что в ней наряду с предметами, которым могут быть целиком присущи черты только традиционной или «западной» культуры, нередко встречается комбинация тех или других черт, и лишь количественное преобладание каких-либо признаков в предмете ведет к его однозначному определению, обусловленному местом этого предмета в общественном сознании. В быту японцев и корейцев повсюду обнаруживается взаимопроникновение традиционного и нового, хотя характер этого явления в каждом конкретном случае различен.

Попробуем наметить некоторые пути взаимопроникновения традиционного и нового в современной материальной культуре корейцев и японцев.

Во-первых, механическое проникновение одной культурной традиции в другую. В этом случае явлению или предмету присущи как японские или корейские черты, так и «западные». Однако каждая черта полностью сохраняет свою первоначальную специфику. Примером такого сочетания может служить в архитектуре современных городов КНДР и Японии устройство традиционных крохотных водоемов с золотыми рыбками и причудливыми камнями, маленьких водопадов или каменных садов во внутренних дворах современных многоэтажных зданий европейской архитектуры. Непременной деталью урбанистического пейзажа в КНДР стали небольшие пруды с лотосом, соседствующие с многоэтажными зданиями в районах массовой застройки.

Подобные сочетания наблюдаются и в жилище: например, отель японского типа *рёкан*, но оборудованный не японскими ваннами *фуро*, а ваннами европейского типа; современные многоэтажные дома европейской архитектуры с корейским традиционным отоплением — с обогреваемым полом ондоль. В интерьере: украшение комнат, меблированных по-европейски, национальными свитками с живописью или каллиграфией. В одежде: корейский жилет (*тынгори*) или кофта (*чогори*) или японская кофта (*хаори*), украшенные такими европейскими деталями, как хлястик или пуговицы; японское кимоно или костюм кореянки, сшитые из ткани европейского типа, но украшенные корейским или японским орнаментом. В пище: европейская трапеза или блюдо, к которому, однако, подается не хлеб, а сваренный на пару пресный рис *гохан* (яп.), *пап* (кор.).

Во-вторых, синтез, органическое слияние в одном предмете или явлении черт той или другой культуры, причем становится трудно определить отдельную традиционную или новую черту. Например, наблюдаемый сегодня в Корее обычай покрывать циновками пол, даже в комнатах, обставленных европейской мебелью. Такой же синтез можно видеть в устройстве окон в современных постройках Японии. Европейский принцип окна с застекленными рамами сочетается с традиционным принципом скольжения рамы в горизонтальных пазах, с убиранием рамы в выступ-ящик рядом с оконным проемом. В Корее в некоторых современных постройках (чаще всего в отелях европейского стиля) широко используются традиционные раздвижные перегородки [6]. Другой пример: японский дождевик *амагото*, надеваемый поверх женского кимоно, причем покрой *амагото* не является целиком ни японским, ни европейским, а сочетает детали того и другого.

В-третьих, использование нового заимствованного предмета согласно традиционным навыкам. Наиболее яркий пример — европейская обувь. Устройство интерьера национального дома корейцев и японцев (несмотря на значительные различия) на протяжении многих столетий выработало у этих народов обычай разуваться и переобуваться, входя в помещение. В результате в современном быту корейцев и японцев преобладает нешнурованная европейская обувь, широко распространены всевозможные приспособления для надевания обуви, используются туфли-слипперы не только в домашнем быту, но и на производстве, в транспорте. В Корее обычай переобуваться сохраняется даже при входе в жилое помещение, обставленное европейской мебелью. Домашние туфли стали непременной деталью сервиса европейских отелей и в Корее, и в Японии. Кроме того, в Японии в самолетах и в железнодорожных вагонах в креслах устаивают специальные приспособления, которые предусма-

тривают употребление их в одном положении для опоры обутых ног, в других — для опоры разутых.

Рожки для обуви (иногда в России их называют ложками) существуют и в западных странах, но в Японии и Корее разнообразие их форм и, главное, размеров гораздо больше. Есть рожки для частных квартир и для прихожих публичных зданий и помещений. По-японски они называются словом *куцубэра*, состоящим из слов *куцу* (ботинки) и *хэра* (совок). Конечно, можно употребить и заимствованное слово — англ. shoe-horn, но это встречается редко. Однако, известно английское слово, появившееся в английском языке в XX в, — глагол *to shoe-horn*, имеющий смысл «втискивать в жесткие рамки, в прокрустово ложе», но существует и старый японский глагол с таким же смыслом *осикому*, не имеющий к обуви никакого отношения.

Интересным примером является и наблюдаемая у японцев привычка снимать и надевать рубашку и пиджак одновременно, не разъединяя рукавов, так как это делается с комплексом кимоно хаори. Однако предмет может видоизменяться, например, стул *дзаису* с плоским сиденьем имеет подлокотники, спинку, как европейский стул, но не имеет ножек. Стул *дзаису* ставят на циновку и сидят на нем, поджав ноги. Этот предмет, хотя и *ёсики* по происхождению, но уже выпал из бытовой сферы *ёсики* и целиком перешел в сферу *васики*.

Возникает вопрос, какова социальная обусловленность тех закономерностей, которые определяют в той или иной сфере быта выбор «западной», традиционной или смешанной (синтетической) формы. Нам представляется, что эти закономерности обусловливаются четырьмя факторами: ролью навыка, отношением к бытовому предмету как к показателю социального престижа, соответствием или несоответствием структурных принципов заимствованных моделей структурным принципам этнических традиций, степенью оформленности данной сферы быта в традиционной культурной модели и ее судьбой в процессе аккультурации.

Навык как часть этнической системы поведения играет большую роль в процессе взаимодействия традиционного и нового. Из приведенных выше примеров видно, что при контакте или конфликте нового предмета или навыка преимущество нередко бывает на стороне последнего. Обычай корейцев обязательно перед едой мыть руки или протирать их влажным полотенцем привел к тому, что деталью костюма корейского рабочего или строителя, одетого по-европейски, стало заткнутое за пояс с правой стороны свернутое полотенце [7]. Любая торжественная трапеза у корейцев и японцев (на семейном и на официальном уровне) обязательно начинается с предложения всем присутствующим влажных салфеток для протирания рук и лица. В Японии аналогичный обычай привел к тому, что на транспорте в пакет-набор вагонного питания по возможности включается пакет с влажной салфеткой *о-сибори*, пропитанной моющим средством.

Однако такая салфетка уже не будет называться *о-сибори*, а скорее английским заимствованием типа *ханкети* (от англ. Handkerchief) или просто салфетка — napkin. Надо сказать, что появившись сначала именно в Японии на железных дорогах, очень скоро такая салфетка получила в середине XX в. всемирное распространение, особенно в авиации, и её уже никто как японское заимствование не воспринимает. Между тем, настоящие *о-сибори* из махровой ткани, пропитанные горячей водой, сохраняются в изначальном виде с изначальным названием главным образом в Японии и Корее в системе ресторанного обслуживания.

Более активное влияние на предмет оказывают навыки, связанные с действием. Например, носок производственной обуви (тапочек, кед, резиновых сапог и т. п.) мастеровых и крестьян бывает раздвоен, чтобы обеспечить при работе привычное положение большого пальца ноги, а форма носка повседневной обуви японцев не отличается от обычной европейской.

Престижными соображениями объясняются многие закономерности в соотношении традиционного и нового. Их можно, в частности, проследить на примере одежды или архитектуры.

В некоторых развивающихся странах Азии и Африки наблюдается интересное явление: когда европейский костюм на высоком официальном уровне становится обязательным, воз-

никает необходимость введения этнической детали как показателя этнического самоутверждения. Часто такой деталью в европейском костюме является головной убор. В архитектуру официальных зданий, которая в целом следует европейскому образцу, нередко вводится этнический элемент в виде национальной формы крыши или декора. Подобного рода явления в архитектуре можно было наблюдать и в Японии еще в сравнительно недавнее время (в предвоенные и даже первые послевоенные годы), но сейчас они уже вышли из моды, очевидно в связи с тем, что психологическая потребность в специальном этническом самоутверждении отпала при достижении Японией высокого уровня экономического развития. В среде японской буржуазии одно время предпочтение отдавалось европейской кухне и европейскому жилищу. Однако в дальнейшем европейская кухня стала ассоциироваться преимущественно с буфетами, где закусывают на скорую руку, а европеизированное жилище — в основном с данти, районами массовой стандартизированной застройки.

Нередко заимствованный культурный комплекс прививается легко и прочно потому, что его структура имеет параллель в структуре функционально сходного традиционного комплекса. В Японии, например, широко распространен следующий комплекс одежды: черная визитка, полосатые брюки, манишка. Этот костюм используют для траурных церемоний. Он согласуется с привычным черно-белым костюмом типа *рэйфуку* (кимоно, сшитое из ткани, украшенной черно-белыми гербами; *хакама* из той же ткани и *хаори* с белым бантом), с давних пор служившим церемониально-траурным костюмом. Оба комплекса в настоящее время равноправны, но по практическим соображениям превалирует европейский вариант, который этнически полностью освоен и стал элементом японской культуры стиля ёсики. В КНДР большой популярностью пользуется мужской костюм европейского покроя (брюки и полувоенный китель), сшитый, однако, из ткани белого цвета (полотна, чесучи, шелка). Это связано с традиционным цветом корейской национальной одежды. Приемлемым и даже модным считается сочетание женского корейского национального костюма с пальто европейского покроя, так как последнее ассоциируется с верхним халатом *турумаги*.

Из европейской мебели в Корее наиболее распространены низкие столики типа журнальных, которые по своим размерам ассоциируются с традиционными столами *пансан*. Журнальным столикам отдается предпочтение в интерьере помещений, предназначенных для официальных встреч и приемов.

Успехи и пути заимствования культурного комплекса во многом зависят и от того, в какой степени функциональный аналог этого комплекса был развит и оформлен в традиционной культуре. В сфере торговли, например, при общем высоком развитии оптовой и розничной специализированной торговли в Корее и в Японии раньше не было института универсальной торговли. Поэтому при сохранении в мелкой специализированной торговле многих традиционных черт все, что касалось универсальной торговли, было заимствованно в комплексе, и не предпринималось попыток его видоизменить или внести этнически окрашенные черты. Очевидно, такие попытки воспринимались бы как смешные, хотя для стороннего наблюдателя может казаться несуразным как раз то, что, скажем, манекены в витринах японских магазинов имеют европеоидный, а не монголоидный облик. Сходным образом заимствовались и парикмахерские. Цирюльни издавна существовали в Японии и в Корее, но различие национальных и европейских причесок было столь резким, что имело на первых порах даже определенное общественно-политическое значение. Поэтому исполнение одним и тем же мастером обоих стилей причесок представлялось невозможным. Парикмахерские, пришедшие на смену традиционным цирюльням, восприняли все европейские черты, вплоть до символики вывесок. Напротив, национальная баня в Японии сохранила в основном традиционные очертания. В дальнейшем, когда под европейским влиянием стали развиваться, например, купания на фешенебельных курортах, многие черты традиционной общественной бани нашли отражение и в них.

Все приведенные выше явления свидетельствуют о том, что вхождение в традиционный быт заимствованного элемента *в неевропейском контексте* объясняется рядом сложных, но закономерных и социально обусловленных факторов. В каждой стране в этих процессах имеется своя специфика, однако есть основания полагать, что многие рассмотренные закономерности имеют относительно общий характер.

ЛИТЕРАТУРА:

1. См. например: *Первенцев А. В* Корее. М., 1950; *Хохлов Н. П.* Корея наших дней. Очерки и путевые заметки советского журналиста. М., 1956; *Эренбург И. Г.* Японские заметки // Иностранная литература, 1957, № 8; *Федоренко Н. Т.* Японские записи. М., 1966; *Овчинников В*. Ветка сакуры. М., 1971 и др.

2. Dore R. City Life in Japan (Life in a Tokyo Ward), London, 1958; *Вакамори Таро*. Тайсю бунка дзидай (Эпоха массовой культуры), Токио, 1961; *Арутюнов С. А.* Современный быт японцев. М., 1968; *Арутюнов С. А. Джарылгасинова Р. Ш.* Закономерности сочетания традиционного и нового в развивающихся культурах стран Восточной Азии. М., 1970 (Доклад на VII Международном социологической конгрессе в Варне в 1970 г.).

3. Материалы по модернизации японского национального костюма в значительной мере получены во время консультаций в университете домоводства «Оцума Дайгаку» в Токио. См. также работы: *Иидзуми Рокуро*, Нихондзин-но Фукусо (Одежда японцев) // Нихондзин сэйкацу дзэнсю (Жизнь японцев). Т. 2. Токио, 1956; *Вакамори Таро*. Эпоха массовой культуры.

4. Сведения о модернизации корейского национального костюма почерпнуты из следующих работ: Чосон ыт (Корейская одежда), Пхеньян, 1959; Korea. Its Land, People and Culture of All Ages. Seoul, 1960. P. 613.

5. См.: *Wagner E.* Korea. The old and the New. London, 1934. P. 74; Korea. Its Land… P. 607.

6. Pictorial Korea. Seoul, 1955.

7. Хохлов Н. П. Корея наших дней. М., 1956.

КУМЫС И МЯСО В КОНТЕКСТЕ ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ МОНГОЛОВ

Жуковская Наталия Львовна, доктор исторических наук, профессор, заведующий Центром азиатских и тихоокеанских исследований

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

С 1983 по 1998 г. Отдел зарубежной Азии, Австралии и Океании Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН работал над проектом «Календарные обычаи и обряды народов Азии», весьма востребованным в те годы обществом и откликнувшейся на этот запрос наукой. Руководителями проекта были Р. Ш. Джарылгасинова и М. В. Крюков. Результатами его стали 4 тома публикаций: «Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год» (М., 1985), «Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл» (М., 1989), «Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл» (М., 1993), «Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии. Годовой цикл» (М., 1998). В работе над этими томами приняли участие 26 ученых из разных научных учреждений, в основном, из ИЭА РАН, а также Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Института востоковедения РАН, Московского государственного университета, Института востоковедения АН Украины. Тиражи этого издания расходились мгновенно, несмотря на то что были намного более «крутыми», чем нынешних научных работ — 80 000, 50 000, 6 550 экз. Последний том, вышедший уже в постперестроечное время, насчитывал, увы, (!) всего 550 экз.

Сейчас, спустя 20 лет, общество и народ уже меньше интересуются праздниками, обычаями и обрядами, времена наступили не те, а тогда в канун Нового года авторов томов изводили своими телефонными звонками любознательные граждане, интересующиеся, год имени какого животного наступает, во что надо одеваться в новогоднюю ночь, что обязательно надо есть и пить в эту ночь — ну и так далее. Сейчас, когда я беру в руки эти тома и начинаю их читать, вспоминаю работу над ними и мысленно благодарю Розу Шотаевну, которая была душой этого проекта за то время, когда мы писали и обсуждали свои статьи и разделы и жили в атмосфере праздничного творчества.

Лето и начало осени — время напряженного труда в хозяйстве монгольских кочевников. Именно в это время идет активное доение коров и изготовление молочных продуктов (вытапливание сливок и получение топленого масла, изготовление и просушивание на солнце разных сортов творога, мягкого пресного сыра и т. д.). Все это делается и для ежедневного потребления, и заготавливается впрок на зиму. Коров доят 2–3 раза в день, надоенное молоко тут же поступает в переработку. Чуть позже начинается доение кобылиц (их доят 6 раз в день) и изготовление кумыса, затем таврение лошадей, стрижка овец и изготовление войлока. Каждое из этих хозяйственных дел сопровождается календарно-хозяйственным *найром* — праздником, который проводился силами группы родственных семей и семей, проживавших по соседству, ведущих совместную кочевку и совместное хозяйство.

Эти семейные *найры* носили сезонный характер и следовали друг за другом по мере наступления в них потребности.

Праздник первого кумыса

Если следовать хронологическому порядку, то первым следует назвать *найр* по случаю начала доения кобылиц и изготовления первого в текущем году кумыса. Обычно это падает

на июль-август. В год обильной и сочной травы лошади быстро набирают силу и вес, и доение кобылиц начинается раньше. В засушливые годы, когда трава на пастбищах выгорает рано, с началом дойки не спешат, дают лошадям подольше погулять и подкормиться.

Праздник кумыса. 1910-е годы. Фрагмент

Праздник кумыса. Фрагмент. Старик и женщины на пиру

Праздник кумыса. Фрагмент. Ламы пируют

Праздник кумыса. Фрагмент. Ламы на пиру

О кумысе и его роли в жизни кочевников написано немало. Еще в V в. до н. э. ему воздал должное Геродот, не раз писали о нем китайские хроники разных исторических эпох, его упоминают в своих трудах средневековые европейские путешественники, дипломаты и миссионеры: Плано Карпини, Гильом Рубрук, Марко Поло. С конца XVIII в. этим напитком заинтересовалась медицина, были открыты его антибиотические свойства, способность содействовать исцелению легочных и желудочно-кишечных заболеваний, восстанавливать силы организма после длительной депрессии и полуголодной зимы и весны [6, с. 66–84]. Все эти качества кумыса с глубокой древности известны кочевникам евразийских степей, на собственном многовековом опыте испытавших его целебные силы, живительно действующие на все поколения — стариков, молодежь, детей. Особенно ценился первый кумыс, полученный сразу после начала доения кобылиц — он считался особенно густым, вкусным и качественным. Процесс изготовления кумыса продолжался непрерывно, пока сезон дойки кобылиц не закончится.

Технология изготовления кумыса не раз описана в этнографической литературе. Кобылье молоко заливают в кожаные бурдюки и заквашивают. В качестве закваски используются старый кумыс, если таковой сохранился хотя бы в небольшом количестве с прошлого года, но чаще всего закваска готовится из смеси кислого коровьего и козьего молока, которую вливают в бурдюк с кобыльим молоком в определенной пропорции, перемешивают и начинают регулярное взбалтывание этой смеси. Делают это до 500–600 раз в день, пока не возникнет напиток нужной консистенции. Первый кумыс образуется через 3–4 дня, его пробуют, отливают в посуду помельче, добавляют в бурдюк молоко свежего надоя, опять взбалтывают, опять доливают и т. д.

Помимо гастрономических и медицинских свойств, но несомненно благодаря им, а также своему «священному» белому цвету, кумыс играл в жизни монголов важную ритуальную роль. Марко Поло упоминает о принадлежавшем лично Хубилаю табуне в десять тысяч кобыл «белых как снег, без всяких пятен». Молоко этих кобыл имели право пить только члены императорского рода и те, кому члены этого рода воздавали особый почет и уважение. Ежегодно 28 августа по центрально-азиатскому календарю, по совету «звездочетов и идолопоклонников» великий хан «разливал молоко по земле и воздуху», т. е. совершал жертвоприношения духам, охранявшим его самого, его подданных и подвластные ему земли [4, с. 96]. Ко дню этого праздника кумыс запасали в большие, достаточно вместительные сосуды, специально предназначенные для церемоний такого рода.

Та же ритуальная церемония жертвоприношения небу и духам-хозяевам местности *жулаг* (julaγ) несколько раз упомянута в китайском источнике «Юань ши» («История династии Юань»), однако там указаны иные сроки ее проведения: 9-й день 9-го лунного месяца 1247 г., 3-й день 4-го лунного месяца 1248 г., 5-й день 7-го лунного месяца 1337 г. и т. д. Сам ритуал наиболее обстоятельно описан в том разделе «Юань ши», который посвящен национальным обрядам. Там датой его проведения назван 24-й день 6-го лунного месяца. Каждый год в этот день император совершал жертвоприношение, называемое «Возлияние кобыльим молоком». Для ритуала требовались 9 животных (1 лошадь и 8 баранов), 9 стрел, каждая из которых украшена лентами из разноцветного шелка, 9 колосьев, завернутых в белую овечью шерсть, и 3 черных шкуры. Число 9 отличается особой сакральностью в монгольской мифологии и культуре, и то, что оно столь «густо» представлено в главном жертвоприношении, связанном с благополучием императорского рода, лишний раз подтверждает это. Церемонию проводили пять лиц — один монгол, как правило, это был шаман, и четыре духовных лица разных национальностей из числа приближенных ко двору императора представителей разных религий. Они совершали два поклона и, обратившись к Небу и духу Чингисхана, просили их оказать покровительство императору, обещая в их честь регулярно совершать возлияние кумысом и устраивать лошадиные скачки. По завершении церемонии духовные лица получали в дар верхнюю и нижнюю одежду из отличного шелка, жертвенные предметы делили между собой поровну все участники моления [13, с. 2–3].

То, что источники называют разные даты проведения этого ритуала, не стоит рассматривать как ошибку или противоречие. Для всех мероприятий кочевого скотоводческого хозяйства и связанных с ним календарных праздников и обрядов характерен скользящий график их проведения. Поскольку в данном случае речь идет о жертвоприношении и празднике, связанном с первым кумысом, а он, в свою очередь, зависит от погодных условий данного года, состояния пастбищ, начала дойки кобылиц и т. д., о чем уже говорилось выше, то и дата его проведения вполне естественно могла падать в разные годы на разные числа и даже месяцы. Поначалу эту дату устанавливал придворный шаман, но позднее, по мере роста влияния буддистов, начиная с Пагба-ламы, главы школы сакьяпа, занявшем ведущие позиции при дворе Хубилая, это, вероятно, делали уже астрологи-буддисты, а скорее всего, те и другие вместе.

По данным «Юань ши», все что было связано с изготовлением и употреблением кумыса окружалось ореолом особо священного благоговения. Существовали специальные шатры, в которые император, члены его семьи и придворные приходили пить кумыс, особые войлочные ковры, на которые они при этом усаживались, и особые сосуды (ündür), отличавшиеся огромной вместительностью, в которых он хранился. Кроме того, существовало два вида кумыса — «черный» и «белый», что, однако, не означало того, что первый действительно имел черный цвет. «Черным» назывался кумыс высшего качества, более прозрачный и крепкий, употреблявшийся для всех сакральных церемоний на государственном уровне, тот кумыс, который пили члены императорской семьи, их наиболее доверенные лица и которым угощали послов иноземных держав. «Белым» назывался кумыс менее выдержанный, тот, который пил весь остальной народ и употреблял для своих магических нужд.

О существовании «черного» кумыса, который пили только важные господа, упоминает Рубрук, называя его *каракосмос* [9, с. 97]. Уже в XX в. «черному» кумысу посвятил небольшую заметку Ф. А. Фиельструп. По данным его полевых исследований, этот вид кумыса был известен и тюркским и монгольским кочевникам Евразии, и разница между ними обуславливалась не технологией изготовления, а спецификой исходного сырья. Для «черного» кумыса использовалось молоко тех кобылиц, которое не свертывалось при заквашивании, что имело место в том случае, если в желудке новорожденного жеребенка не имелось свернувшегося молока [10, с. 259]. Его сбивали, давали осесть гуще на дно, а отстоявшийся сверху острый на вкус, достаточно прозрачный напиток пили. Он был более опьяняющим, отсюда и название «черный», т. е. сильный, крепкий и т. п. В семантическом пучке значений слова «черный» (монг. *хар*, тюрк. *кара*) в монгольских и тюркских языках такое его значение встречается часто [5, с. 163–169].

Описанное выше главное жертвоприношение года, совершавшееся в XIII–XIV вв. при дворе императора и потому попавшее в поле зрения послов и хронистов средневековья, по сути дела было адекватно тому, что на народном уровне называлось «праздником первого кумыса». Народный праздник труда не вошел ни в хроники, ни в труды дипломатов и миссионеров средневековья. Ему посчастливилось лишь в начале XX в., когда все его детали, и будничные, и праздничные, легли на полотно монгольского художника Балдунгийна Шарава, известного в монгольской, да и мировой живописи как Марзан Шарав (шутник Шарав). На его картине, известной под названием «Праздник кумыса», иногда ее называют также «Первая дойка кобылиц», мы видим панораму событий, связанных с подготовкой и проведением праздника. Искусствовед И. Ломакина, исследователь творчества Б. Шарава, пишет в монографии о нем, что художник в своей картине «сталкивает труд и праздность» [7, с. 105]. Вернее было бы сказать — Труд и Праздник, ибо слово «праздность» применимо далеко не ко всем персонажам этой картины. Труд представлен здесь повседневной работой скотоводов: они пасут коней, ловят, укрощают и объезжают их, доят кобылиц, сливают молоко в бурдюки, взбалтывают его там и готовят кумыс, переносят тяжелые бурдюки в празднично убранную юрту и т. д. Кроме того, мы видим здесь

и обычные сценки повседневного быта, вовсе не обязательно привязанные к празднику кумыса: женщины доят овец, связав их головами, мужчина седлает коня; в котле, поставленном на треножник, варится обед, женщина помешивает варево, над котлом поднимается пар; мужчина, повалив овцу и связав ей задние ноги, стрижет ее; две женщины, оголившись до пояса, сбивают разложенную перед ними шерсть; покорно подогнув под себя ноги, лежит на земле навьюченный верблюд; рядом дерутся собаки, и человек разгоняет их палкой; резвятся голые дети, один залез с ногами в котел, другой надел его себе на голову; трое, повалив и связав жеребца, кастрируют его и т. д. Таковы повседневные заботы жителей *худона* — сельской местности Монголии. Такими они были в прошлые века, такими они вероятно остаются и сейчас.

Но вот перед нами сцены самого праздника. Они распадаются как бы на две части: буддийская служба «призывания счастья» (*даллага*) и собственно гулянье. Б. Шарав, с детства живший послушником, а потом живописцем при монастыре, прекрасно знал специфику ламской жизни, их поведение во время таких служб и после них. Ламы сидят в большом шатре, специально установленном для проведения такой службы. Впереди самые важные и пожилые. Шарав относился к ним без особого почтения, поэтому на его картине мы видим их лица самодовольными и высокомерными. Перед каждым из лам первого ряда стоит жертвенный столик, на нем в жертвенных сосудах изделия из теста, молочные продукты, сладости. Ламы первого ряда держат в руках музыкальные инструменты: медные ударные тарелки (*цан*), колокольчики (*хонх*) и др. Среди них сидит и тот, кто читает по книге обрядовый текст призывания счастья. Остальные в нужный момент разряжают его монотонную речь звуками музыки. Ламы в задних рядах, не обращая внимания на ход службы, смеются, толкаются, разговаривают — они явно относятся к происходящему без особого почтения и с нетерпением ожидают конца официальной церемонии.

Наконец, началось гулянье. Те же ламы, но уже в совершенно неподобном виде. Один прильнул губами к громадному чану с кумысом и, не отрываясь, всасывает его в себя целиком. Другой за уши пытается его оттащить. Третий извергает из себя все, что только что выпил. Четвертый и пятый дерутся из-за громадного сосуда с кумысом, каждый старается выхватить его из рук другого. Шестой и седьмой смеются над ними, указывая на них пальцами.

Следует отметить, что сатира Б. Шарава на неумеренное пьянство лам, хотя и по столь важному поводу как праздник, вполне согласуется с дидактической струей в тибето-монгольской буддийской литературе. Это особый жанр, возникший в раннем средневековье, сочетающий в себе фольклорные мотивы, заповеди раннего буддизма и изречения о вреде пьянства различных деятелей буддийской истории. Таковы, например, «Благие речения Далай-ламы Соднам Джамцо», «Проповедь, разъясняющая вред и порочность водки», «Хрустальное зерцало, показывающее вред питья водки» и т. д. [1, с. 45–55]. Такие произведения продолжали создаваться еще и в начале XX в. [12, с. 59–79], что, однако, практически никак не препятствовало тому явлению, с которым боролись, даже в среде самих лам.

С не меньшим юмором, но с гораздо большей теплотой изображен гуляющий народ. Вот сидит группа взрослых мужчин, у каждого в руках сосуд с кумысом. В центре группы наиболее уважаемый старик, он произносит благопожелания (*йорол*) и держит сосуд в руках, поставив его на белый *хадак* — шелковый платок с благожелательной символикой, который ему, вероятно, только что вручили присутствующие. Сзади сидящих огромный бурдюк с кумысом. Возле него молодой парень с черпаком, которым он взбалтывает кумыс и подливает его в чаши всем присутствующим. Перед пьющими мужчинами на белом войлоке — символ почета и уважения — сидят два музыканта: один играет на лимбе (вид свирели), другой — на морин-хуре (вид скрипки).

По соседству особняком расположились женщины. Они в праздничных костюмах. На каждой головной убор. Впрочем, мужчины тоже в головных уборах. Присутствие в об-

щественных местах и на официальных церемониях в аккуратно одетом головном уборе считалось обязательным. Без них уже только те, кто не держится на ногах и близки к потере человеческого облика. Вот старик с черпаком в руках уснул возле громадной бочки с кумысом, и шапка болтается у него на затылке. Вот несколько лам пытаются увести своего коллегу, который уже не может стоять и даже сидеть. Вот парочка любовников нашла себе уютный уголок среди общего веселья. И повсюду полуголые дети, радостно копирующие поступки взрослых.

Гулянье идет целый день и, как правило, на свежем воздухе. Однако, вокруг установлены праздничные красиво орнаментированные шатры (*майхан*), куда народ собирается на ночь или в непогоду. Иногда гулянье затягивалось на несколько дней: взяв разгон не могли остановиться, но главным был все-таки первый день.

Заготовка мяса

Самым последним в цепочке календарно-хозяйственных *найров* устраивается *найр* по случаю забоя скота и заготовки запасов мяса на зиму. Запасы на зиму — осенняя забота в жизни кочевника и мясу среди них принадлежит одно из самых главных, если не самое основное место. Но начинать это дело можно лишь с наступлением морозов, чтобы мясо не пропало и могло храниться в замороженном виде до тех пор, пока не будет съедено. Опять-таки такое мероприятие проводится силами группы родственных или соседских семей. Отобранных для забоя животных сгоняют в одно место и привязывают. Животные чуют запах свежей крови и беспокойно себя ведут: мычат, блеют, стараются вырваться из рук человека. Затем несколько мужчин сразу приступают к забою и разделки туши. У кочевников евразийских степей это занятие отшлифовано веками, в нем отточено каждое действие, и большинство мужчин, живущих в худоне, могут проделать всю эту процедуру достаточно виртуозно, чему я не раз была свидетелем. В забое и разделке туши одного животного участвуют обычно два человека: один держит за передние конечности вырывающееся животное, другой левой рукой также притягивает к земле задние конечности, правой — в считанные секунды делает небольшой надрез в брюшине, просовывает руку вовнутрь и перерывает аорту. Минуту-две животное еще бьется в конвульсиях, затем стихает, и тогда начинается разделка туши, где роль помощника практически сводится к тому, чтобы он своевременно подставлял посуду, куда будет слита кровь (она не пропадает, и вся идет в дело), положены внутренности (сердце, легкие, печень — отдельно, кишки и пр. — тоже отдельно). Тут к работе присоединяются женщины, ибо переработка внутренностей, промывки кишок, изготовление кровяной колбасы из чистой крови или в смеси с мелко нарубленными внутренностями и жиром, иногда с добавлением дикого лука и чеснока — дело чисто женское. Раздельщик, оперируя только ножом, расчленяет по суставам тушу на отдельные куски: передние и задние ноги, грудинка и т. д. Замораживают на зиму и целыми тушами и кусками. Хранят мясо в специально вырытых ямах, плотно прикрыв их от хищников и собак, и в «черных», т. е. хозяйственных юртах.

К вечеру, когда разделка туши заканчивалась, устраивался *найр* с поеданием тех частей забитых животных, которые не подлежали хранению впрок, т. е. внутренностей. Тут были и просто отварные части тела животных (сердце, печень, легкие, почки) и кровяная колбаса. Народная традиция приписывала всем им особые качества, способность усиливать соответствующие свойства человеческой природы: съеденное сердце увеличивало храбрость, печень — силу, тестикулы — половую потенцию [11, с. 123]. Сердце отдавали мальчикам — пусть растут храбрыми, но вообще-то старались, чтобы всем, взрослым и детям, досталось понемногу всего, что было на столе. Все семьи, принимавшие участие в забое скота и разделке туш, варят в этот вечер или на следующий день образовавшиеся у них внутренности, и пир длится в течение нескольких дней то в одной, то в другой юрте.

Правила поведения во время найров

Существует неписанный свод правил поведения во время *найров*. Вот основные из них. Правило первое. Все участники — старики, женщины и мужчины, молодежь, дети размещаются в юрте в определенном порядке. В северной ее части, противоположной входу (*хойморь*) сидят старики и почетные гости. Во главе стола — главный распорядитель *найра*. Это может быть хозяин юрты или почетный гость — уважаемый старый человек. Наконец, просто остроумный и веселый мужчина, способный и за порядком следить и шутку вовремя сказать. По правую руку от него размещаются все остальные мужчины: поближе к нему пожилые, чуть подалее — средних лет, совсем у двери — молодежь. По левую руку от него точно в таком же порядке размещаются женщины: те, что постарше, рядом с ним, те, что помоложе — поближе к двери. Маленькие дети сидят рядом со своими мамами, подростки — у самых дверей. В таком размещении участников *найра* мы видит проявление древнейшей бинарной оппозиции: правое, мужское — левое, женское, универсальной и основополагающей почти для всех культур мира.

Правило второе. Все участники *найра* сидят лицом к центру юрты, опираясь на колено той ноги, что обращена к двери (правая у мужчин, левая у женщин). Это традиционная поза монголов, она и праздничная и будничная, и мужская и женская, так можно сидеть и в юрте и за ее пределами, так сидят в степи и на окраинах городов. По-монгольски она называется *бохирч суух* (дословно «сидеть, согнув ноги») [3, с. 64].

Правило третье. Все участники *найра* должны быть аккуратно одеты: пуговицы застегнуты, обшлага рукавов подвернуты, шапки у мужчин одеты ровно, а не набекрень, косынки у женщин аккуратно подвязаны.

Правило четвертое. Разговаривать с соседями, входить-выходить из юрты без разрешения главного распорядителя *найра* запрещается. Нарушение каждого из этих правил карается штрафом — большой пиалой кумыса, маленькой пиалой молочной водки или исполнением песни, причем далеко не всякой, а традиционной — протяжной лирической (*уту дун*) [3, с. 58].

Вторая после главного распорядителя важная фигура *найра* — виночерпий (*сунчин*) — человек, разливающий водку или кумыс в пиалы присутствующих. Принимая от каждого пиалу обеими руками, он наполняет ее напитком и возвращает обеими руками, либо одной правой, придерживая при этом левой рукой локоть правой руки. Это опять-таки традиционный жест гостеприимства в монгольском обществе. Правая рука всегда осмысливалась как «рука благодати» (*хишигтэй гар*), только ею можно было вручать подарок, отдавать что-либо на сторону и вообще совершать какие-либо значимые жесты.

Найры начинались с исполнения песни «Авралт дээд», которую запевал кто-то из гостей. Затем присутствующие гости по очереди произносили благопожелания (*йорол*), привязывая их к той причине, по которой собирались на *найр*. Довольно быстро возникала атмосфера общего оживления, веселья. Питье и еда чередовались с пением. Иногда это продолжалось всю ночь до утра. Любопытны способы обращения с пьяными во время таких сборищ. Если кто-то упивался допьяна, не слушал распорядителя, мешал всем остальным и вообще всячески нарушал праздничный этикет, его поначалу пытались урезонить, уложить спать где-либо в соседней юрте или отправить домой, вставив ноги в стремя и усадив в седло. И если всадник уже не соображал ничего, то конь безошибочно доставлял своего отключившегося хозяина в его собственную юрту. Если же это не удавалось, нарушителя порядка закатывали в рулон войлока, поливали водой до тех пор, пока не наступало отрезвление, после чего распорядитель делал ему внушение и отсылал домой [3, с. 72–73]. Так поступают со «своими». Но если напивается «чужой», т. е. гость, то это считается хорошим признаком. Еще в начале XIII в. китайский посол Чжао Хун писал в «Полном описании монголо-татар»: «Всякий раз, когда (татары) видят, что чужеземный гость напившись шумит, нарушает этикет, либо его рвет или (он)

уснул, они бывают очень довольны и говорят: «Раз гость напился, то значит (он) с нами душа в душу! [8, с. 83].

Найры проходят весело. Это часы отдыха в разгар рабочей страды. Выпивка, возможность наесться «до отвала», песни, шутки, умеренный разгул, ночные гулянья — вот их основные черты. По окончании их опять наступает затишье, хозяйственные будни в спокойном и даже несколько вялом, на первый взгляд, ритме, характерном для кочевого скотоводческого уклада и выглядящем внешне как замедленная съемка на экране с тем, чтобы какое-то время спустя эта тишина опять взорвалась безудержно веселым праздником *найром*.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Ендон Д., Сазыкин А. Г. Тибето-монгольская дидактическая литература о вреде пьянства // Народы Азии и Африки, № 3, 1984.

2. Жуковская Н. Л. Найр, найр, найр… // Народы Азии и Африки, № 12, 1979.

3. Жуковская Н. Л. Несколько слов о правилах монгольского этикета // Материальная и духовная культура калмыков. Элиста, 1983.

4. «Книга» Марко Поло. М.: Гос. изд-во географ. лит., 1955.

5. Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник 1975. М.: Глав. ред. вост. лит., 1978.

6. Кумыс. Шубат. Алма-Ата, 1979.

7. Ломакина И. И. Марзан Шарав. М.: Изобразительное искусство, 1974.

8. Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар). Пер. с кит., введение и комм. Н. Ц. Мункуева. М.: Наука-Глав. ред. вост. лит., 1975.

9. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М.: Гос. изд-во географ. лит., 1957.

10. Фиельструп Ф. А. «Кара-космос» Рубрука // Этнография. Вып. 1–2. 1926.

11. Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М.: Наука-Глав. ред. вост. лит., 1981.

12. Bawden Ch. On the Evils of Strong Drink: A Mongol Tract from Early Twentieth Century // Tractata Altaica. Wiesbaden, 1976.

13. Serruys H. Kumiss Ceremonies and Horse Races. Three Mongolian Texts. Wiesbaden, 1974.

РЕЧЕНИЯ В СТРУКТУРЕ ТЕКСТА АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИХ ДИНАСТИЙНЫХ ХРОНИК IX–X ВВ.

Микульский Дмитрий Валентинович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник

Институт востоковедения РАН

Статья посвящена количественному и смысловому анализу речений, которые содержатся в арабо-мусульманских династийных хрониках IX–X вв. Сообщения такого жанра вложены в уста персонажей исторического предания, среди которых преобладают герои шиитской священной истории. Основная масса речений несет религиозную и нравственно-наставительную нагрузку.

Ключевые слова: *арабо-мусульманская историография, арабское историческое предание, высказывания, структура текста*

The article is dedicated to the quantitative and content analysis of the phrases, that are to be found in the Arab Muslim dynastical chronicles of the 9–10 centuries. Such phrases are ascribed to the characters of the Historical Tradition. The majority of those persons are the heroes of the Shia sacred history. The bulk of the phrases bears religious and didactic meaning.

Keywords: *the Arab Muslim historiography, the Arabic historical tradition, phrases, the text structure*

Настоящая статья основывается на Базе данных тем и сюжетов арабо-мусульманских династийных хроник IX–X вв., эпохи, когда происходило становление средневековой арабской историографии. Эта База данных насчитывает около 4000 единиц и размещена в виде документа Ворд на сайте ИВРАН в разделе «Публикации».

База ограничивается темами и сюжетами, касающимися истории мусульманской общины, не охватывая тем и сюжетов, относящихся к истории домусульманской.

Арабо-мусульманские династийные хроники являются сочинениями, в которых история мусульманской общины представлена в соответствии с периодами правления государей — первоначально пророка Мухаммада, а затем халифов.

Понятие «арабо-мусульманские династийные хроники» обнимает не только сочинения, составленные мусульманами, но также и историками-христианами, жившими в странах Халифата и писавшими по-арабски.

В предлагаемой вниманию пользователей Базе данных фиксируются темы и мотивы, почерпнутые из следующих основных хроник данного жанра, составленных в IX–X вв.:

Таблица 1

Издание хроники	Арабское название и символ, которым обозначается хроника
Abu Hanîfa ad-Dînaweri. Kitâb al-ahbâr at-tiwâl. Publié par V. Guirgass. Leide. E. J. Brill, 1888	*Китаб ал-ахбар ат-тивал;* КАТ
Та'рих ал-Йа'куби. Т. 2. Бейрут. Дар Садир, б. г.	*Та'рих* ал-Йа'куби; Т

Издание хроники	Арабское название и символ, которым обозначается хроника
The Book of Creation and History. By Motahhar b. Tahir al-Maqdisi, sometimes regarded as the work of ABU ZAID AHMAD B. SAHL al-BALKHI. Edited by PROF. CL. HUART. Offset reproduction from the Publications de l'École des langues orientales vivantes, Paris, 1899. Vol. 4–6. Teheran. M. H. Asadi's Publications Series, no. 3	*Китаб ал-бад' ва-т-та'рих;* КБТ
Kitab al-'Unvan. Histoire universelle. Écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. Éditée et traduite par Alexandre Vasiliev, Professeur à l'Université de Dorpat (Юрьевъ). Second partie (II) // Patrologia Orientalis. Tome VII. — Fascicule 4. Firmin-Didot et Co Primeurs-Éditeurs. Libraire de Paris 56, Rue Jacob. [1912]	*Китаб ал-'унван;* КУ
Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales. Pars posterior … Conjucta opera ediderunt L. Cheicko s. j., B. Carra de Vaux, H. Zayyat. Beryti — Parisiis — Lipsiae. E Typographeo Catholico — Carolus Poussielgue, Bibliopola; 15, Rue Cassette, 15 — Otto Harrassowitz, MDCCCCIX	*Китаб ат-та'рих ал-маджму' 'ала-т-тахкик ва-т-тасдик*; ТМ

Среди сообщений различных жанров, включенных в Базу, заметное место занимают речения — афористические подчас высказывания тех или иных исторических персонажей на различные темы. Само то обстоятельство, что тому или иному историческому деятелю приписано речение, представляет собой важный элемент, наряду с другими параметрами, характеристики данного лица (элемент его образа, сложившегося в рамках арабо-мусульманской исторической традиции) [Микульский, 89]. Возможно, внимание авторов-составителей исследуемых трудов к речениям объясняется тем культом устного слова, который искони был присущ арабам, а также другим народам Ближнего Востока.

Всего нами было зафиксировано 132 речения, которые распределены между 32 персонажами арабо-мусульманского исторического предания.

Между исследуемыми памятниками речения распределись следующим образом.

Таблица 2

Распределение массива речений между исследуемыми памятниками

№ / п	Памятник	количество речений
1.	Т	95
2.	КБТ	33
3.	КАТ	4
	Всего	**132**

Таблица 2 показывает, что основной массив зафиксированных речений содержится в Т, в то время как в КАТ доля речений ничтожна. В КУ и ТМ, составленных арабо-христианскими авторами, сообщения, относящиеся к жанру речений, не зафиксированы. Вполне очевидно, что обилие речений является одной из особенностей поэтики Т.

Кому же приписаны речения? Об этом дает представление следующая таблица.

Таблица 3

Лица, которым в арабо-мусульманском историческом предании приписаны речения

№ / п	Имя и статус	Даты жизни или правления	Количество приписываемых речений
1.	'Али б. Абу Талиб, двоюродный брат и зять пророка Мухаммада; первый шиитский имам; четвертый Праведный халиф [Ислам. Энциклопедический словарь, 18–19]	ум. 661	30
2.	пророк Мухаммад [Ислам. Энциклопедический словарь, 178–182]	ок. 570–632	14

№ / п	Имя и статус	Даты жизни или правления	Количество приписываемых речений
3.	Джа'фар б. Мухаммад ас-Садик, шестой шиитский имам [Ислам. Энциклопедический словарь, 114]	ум. 765	12
4.	Мухаммад б. 'Али ал-Бакир, пятый шиитский имам [Ислам. Энциклопедический словарь, 114]	ум. 732	8
5.	'Али б. ал-Хусайн ас-Саджжад, четвертый шиитский имам [Ислам. Энциклопедический словарь, 114]	ум. 713	6
6.	ал-Хасан б. 'Али, старший сын 'Али б. Абу Талиба от дочери пророка лМухаммада Фатимы, которого сторонники 'Али признали пятым халифом; второй шиитский имам [Ислам. Энциклопедический словарь, 276]	ум. 669	5
7.	Му'авия б. Абу Суфйан, первый халиф из династии Омейядов [Ислам. Энциклопедический словарь, 166–167]	661–680	5
8.	'Абдаллах б. ал-'Аббас, двоюродный брат пророка Мухаммада; прародитель династии Аббасидов [Ислам. Энциклопедический словарь, 7–8]	619–686	5
9.	Са'ид б. ал-Мусаййаб, подвижник, знаток преданий и крупный богослов [Ibn Coteiba, 223, 283]	ум. 714	4
10.	Муса б. Джа'фар ал-Казим, седьмой шиитский имам [Ислам. Энциклопедический словарь, 114]	ум. 799	4
11.	'Омар б. ал-Хаттаб, второй Праведный халиф [Ислам. Энциклопедический словарь, 241]	634–644	3
12.	Зийад б. Абихи, крупный государственный деятель и военачальник [Ibn Coteiba, 179, 218, 284]	622–673	3
13.	'Абдаллах б. 'Омар б. ал-Хаттаб, сын халифа 'Омара б. ал-Хаттаба; известный знаток хадисов и подвижник [Ibn Coteiba, 92, 184, 265]	ум. 693	3
14.	'Али б. 'Абдаллах б. ал-'Аббас, дед первых двоих аббасидских халифов [Ibn Coteiba, 59]	ум. ок. 735	3
15.	ал-Мансур, второй аббасидский халиф [EI2, Vol. VI, 427–428]	754–775	3
16.	ар-Рида, восьмой шиитский имам [Ислам. Энциклопедический словарь, 114]	ум. 818	3
17.	'некий муж»		3
18.	'Амр б. ал-'Ас, крупный военачальник и государственный деятель [EI2, Vol. I, 451]	ум. 663	2
19.	'А'иша бинт Абу Бакр, любимая жена пророка Мухаммада [EI2, Vol. I 307–308]	ум. 678	2
20.	Мухаммад б. ал-Ханафиййа, сын 'Али б. Абу Талиба Хаулы, пленницы из племени бану ханифа [EI2, Vol. VII, 402–403]	ум. 700	2
21.	Са'д б. Му'аз, видный сподвижник пророка Мухаммада [ас-Сира ан-набавиййа, дж. 1, 98]	умер от ран в 5 (626/27) г. х.	1
22.	Фатима, дочь пророка Мухаммада [Ислам. Энциклопедический словарь, 253]	ум. 633	1
23.	ал-Аш'ас б. Кайс, один из вождей племенного объединения кинда; крупный военачальник [EI2, Vol. I, 696–697]	ум. 660	1
24.	Салама б. ал-Аква», сподвижник пророка Мухаммада; меткий стрелок из лука [Ibn Coteiba, 165]	ум. 74 (692/93) г. х.	1
25.	'Абд ал-Малик б. Марван, пятый омейядский халиф; коварный политик, мудрец и оратор [EI2, Vol. I, 76–77]	685–705	1
26.	Анас б. Малик, известный знаток хадисов [Ibn Coteiba, 157]	ум. 710	1
27.	'Омар б. 'Абд ал-'Азиз, восьмой омейядский халиф, имевший репутацию праведника [Ислам. Энциклопедический словарь, 240–241]	717–720	1

№ / п	Имя и статус	Даты жизни или правления	Количество приписываемых речений
28.	Мухаммад б. ʼАли б. ʼАбдаллах б. ал-Аббас, отец первых двоих аббасидских халифов [EI2, Vol. VII, 396]	ум. 740	1
29.	Кахтаба б. Шабиб, видный военачальник, способствовавший победе Аббасидов [Ibn Coteiba, 188]	ум. 749	1
30.	Марван б. Мухаммад, последний омейядский халиф [EI2, Vol. VI, 623–625]	744–750	1
31.	Шабиб б. Шайба ат-Тамими, известный оратор и знаток религиозных преданий [EI2, Vol. IX, 163–164]	ум. 778	1
32.	ал-Маʼмун, аббасидский халиф, крупный государственный деятель [EI2, Vol. VI, 331–339]	813–833	1
	Итого		**132**

Анализ Таблицы 3 показывает, что более половины всех зафиксированных речений (70) приписано арабским историческим преданием, содержащимся в исследуемых памятниках, историческим персонажам, почитаемым в шиитской священной истории.

В содержательном отношении зафиксированные речения распадаются на четыре тематических блока, которые, в свою очередь, подразделяются на подгруппы.

I. «Мироустроительный» блок

Таблица 4

Речения, касающиеся посмертного воздаяния человеку

№ / п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
1.	Муса б. Джаʼфар	2
2.	ʼАли б. ал-Хусайн	1
	Всего	**3**

Таблица 5

Речения, касающиеся отношений Бога и человека

№ / п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
1.	Саʼд б. Муʼаз	1
2.	Мухаммад б. ʼАли ал-Бакир	3
3.	Джаʼфар б. Мухаммад	2
	Всего	**6**

Таблица 6

Речения, в которых излагаются некие законы земного бытия

№ / п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
1.	ʼАли б. Абу Талиб	2
	Всего	**2**

Таблица 7

Речения, содержащие предсказания будущего

№ / п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
1.	пророк Мухаммад	4
2.	ʼАли б. Абу Талиб	3
3.	ʼОмар б. ал-Хаттаб	1
4.	Мухаммад б. ал-Ханафиййа	1
5.	Кахтаба б. Шабиб	1
	Всего	**10**

II. «Этический блок»

Таблица 8

Речения, в которых излагаются нравственные принципы

№ / п	Исторический персонаж	Количество приписанных речений
1.	ʼАли б. Абу Талиб	11
2.	Джаʼфар б. Мухаммад	9
3.	Мухаммад б. ʼАли ал-Бакир	4
4.	пророк Мухаммад	3
5.	ʼАли б. ал-Хусайн	3
6.	ʼАли б. ʼАбдаллах б. ал-ʼАббас	3
7.	ар-Рида	3
8.	ʼАбдаллах б. ал-ʼАббас	2
9.	ал-Хасан б. ʼАли	2
10.	ʼАмр б. ал-ʼАс	1
11.	ʼОмар б. ʼАбд ал-ʼАзиз	1
12.	Муса б. Джаʼфар	1
	Всего	**43**

Таблица 9

Речения, содержащие нравственные наставления

№ / п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
1.	ʼАли б. Абу Талиб	9
2.	Шабиб б. Шайба	1
	Всего	**10**

III. Блок человеческих качеств

Таблица 10

Речения, в которых содержится характеристика образцового праведника

№ / п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
1.	пророк Мухаммад	2
2.	Джаʼфар б. Мухаммад	2
3.	ʼАли б. ал-Хусайн	1
	Всего	**5**

Таблица 11

Личные качества пророка Мухаммада

№ / п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
1.	ʼАбдаллах б. ал-ʼАббас	1
2.	ал-Хасан б. ʼАли	1
3.	ʼАʼиша	1
4.	Анас б. Малик	1
	Всего	**4**

Таблица 12

Личные качества конкретного праведника

№ / п	Исторический персонаж — источник речения	Исторический персонаж (персонажи), о котором говорится в речении	Количество приписываемых речений
1.	пророк Мухаммад	Абу Бакр, первый халиф (632–634) [Ислам. Энциклопедический словарь, 8–1]	1
2.	«некий муж из *ар-рафида*» (это одно из прозваний шиитов — Д. М.)	Абу Луʼлуʼ, убийца халифа ʼОмара б. ал-Хаттаба (ум. 644) [Большаков, 155–156]	1
3.	Муʼавия б. Абу Суфйан	ал-Хасан б. ʼАли	1

№ / п	Исторический персонаж — источник речения	Исторический персонаж (персонажи), о котором говорится в речении	Количество приписываемых речений
4.	Мухаммад б. ал-Ханафиййа	ал-Хасан б. ʼАли	1
4.	ʼАли б. Абу Талиб	Малик б. ал-Харис ан-Наха'и ал-Аштар (ум. 658), известный военачальник, и Мухаммад б. Абу Бакр (ум. 658), сын первого халифа и сторонник ʼАли б. Абу Талиба [Ibn Coteiba, 87, 98]. Оба погибли в ходе междоусобной войны	1
5.	Са'ид б. ал-Мусаййаб	Абу Бакр; ʼАли б. ал-Хусайн	2
6.	некий благородный муж	ʼАли б. ал-Хусайн	1
7.	Мухаммад б. ʼАли б. ʼАбдаллах б. ал-Аббас	сторонники Аббасидов, погибшие мученической смертью	1
	Всего		**9**

Таблица 13

Личные качества конкретного грешника

№ \п	Исторический персонаж — источник речения	Исторический персонаж, о котором говорится в речении	Количество приписываемых речений
1.	ал-Хасан б. ʼАли	Зийад б. Абихи	1
2.	ʼАбдаллах б. ʼОмар	ʼАбдаллах б. аз-Зубайр (624–692), сын видного сподвижника пророка Мухаммада аз-Зубайра б. ал-ʼАввама; пребывая в Мекке, провозгласил себя Повелителем Верующих, однако в конечном итоге был окружен войсками ʼАбд ал-Малика б. Марвана и пал в бою, защищая Каабу [EI2, Vol. I, 51–55]	2
3.	некий муж	Абу Бакра (VII в.), единокровный брат Зийада б. Абихи (их мать — одиозная гетера Сумайя) [Ibn Coteiba, 147]	1
	Всего		**4**

Таблица 14

Речения, содержащие самохарактеристику

№ / п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
1.	ʼОмар б. ал-Хаттаб	2
2.	Му'авия б. Абу Суфйан	2
3.	Фатима	1
4.	ʼА'иша	1
5.	ʼАмр б. ал-ʼАс	1
6.	ал-Хасан б. ʼАли	1
7.	Зийад б. Абихи	1
8.	ʼАбд ал-Малик б. Марван	1
9.	ал-Мансур	1
10.	ал-Ма'мун	1
	Всего	**12**

IV. Военно-политический блок

Таблица 15

Высказывания по политическим поводам

№ / п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
1.	ʼАбдаллах б. ал-ʼАббас	2
2.	Му'авия б. Абу Суфйан	2
3.	Зийад б. Абихи	2
4.	Са'ид б. ал-Мусаййаб	2

№ /п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
5.	ал-Мансур	2
6.	Пророк	1
7.	ʼАли б. Абу Талиб	1
8.	ʼАбдаллах б. ʻОмар	1
9.	Мухаммад б. ʼАли б. ʼАбдаллах б. ал-ʻАббас	1
	Всего	**14**

Таблица 16

Высказывания по поводу тех или иных военных действий

№ /п	Исторический персонаж	Количество приписываемых речений
1.	Пророк Мухаммад	3
2.	ʼАли б. Абу Талиб	3
3.	Салама б. Акра»	1
4.	ал-Аш'ас б. Кайс	1
5.	Мухаммад б. Али ал-Бакир	1
6.	Марван б. Мухаммад	1
	Всего	**10**

Как нам представляется, таблицы наглядно демонстрируют подавляющее количественное превосходство тесно связанных между собою в содержательном отношении блоков I «мироустроительного»), II («этического») и III (блока человеческих качеств) над блоком IV (военно-политическим). Таким образом, речения в тексте рассматриваемых арабо-мусульманских династийных хроник несут, главным образом, религиозную и нравственно-наставительную нагрузку.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Большаков О. Г. История Халифата. II. Эпоха великих завоеваний (633–656). М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993.

2. Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная ред. восточ. литературы, 1991.

3. Микульский Д. В. Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джаухар»): X век. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006.

4. Ас-Сира ан-набавиййа ли-Ибн Хишам. Хаккакаха ва дабатаха ва вада'а фахарисаха Мустафа ас-Сака …, Ибрахим ал-Абйари …, 'Абд ал-Хафиз Шибли … Такдим у. д. Хусайн Нассар. Дж. 1–4. Ат-Таб'а ас-санийа. Каир. Шарикат мактабат ва матба'ат Мустафа ал-Баби ва ауладих. Каир, 1375 х. — 1959 м.

5. Та'рих ал-Йа'куби. Т. 2. Бейрут. Дар Садир, б.г

6. Abu Hanîfa ad-Dînaweri. Kitâb al-ahbâr at-tiwâl. Publié par V. Guirgass. Leide. E. J. Brill, 1888.

7. The Book of Creation and History. By Motahhar b. Tahir al-Maqdisi, sometimes regarded as the work of ABU ZAID AHMAD B. SAHL al-BALKHI. Edited by PROF. CL. HUART. Offset reproduction from the Publications de l'École des langues orientales vivantes, Paris, 1899. Vol. 4–6. Teheran. M. H. Asadi's Publications Series, no. 3.

8. The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Photomechanical Reprint. Vol. I–XII. Leiden — London. E. J. Brill, 1986–2004 (EI2).

9. Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales. Pars posterior … Conjucta opera ediderunt L. Cheicko s. j., B. Carra de Vaux, H. Zayyat. Beryti — Parisiis — Lipsiae. E Typographeo Catholico — Carolus Poussielgue, Bibliopola; 15, Rue Cassette, 15 — Otto Harrassowitz, MDCCCCIX.

10. Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte … herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen, 1850.

11. Kitab al-'Unvan. Histoire universelle. Écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. Éditée et traduite par Alexandre Vasiliev, Professeur å l'Université de Dorpat (Юрьевъ). Second partie (II) // Patrologia Orientalis. Tome VII. — Fascicule 4. Firmin-Didot et Co Primeurs-Éditeurs. Libraire de Paris 56, Rue Jacob. [1912].

ПУТИ ЗЕМНОВОДНЫХ В САКРАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ НАРОДОВ РОССИИ

Миссонова Людмила Ивановна, кандидат исторических наук

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Non fingendum aut excogitandum,
sed inveniendum, quid natura faciat aut ferat.
«Надо не выдумывать, не измышлять,
а искать, что творит и приносит природа» (лат. яз.) [16]

«Наиболее древним… было представление (сохранилось у подкаменнотунгусских эвенков) о силе движения, которой обладали почти все явления природы: *мусучи* (вост. *мухулкэн*; букв. «имеющий *мусун*») — это ветер, дождь, тучи, реки и другие явления природы, находящиеся в движении. *Мусучи* были горы, поскольку они подвергались выветриванию и последующему распаду (обвалы, осыпи). Присущность силы движения разным явлениям нашла свое отражение в языке всех эвенков. Называя какие-либо явления природы, употребляли не имя (предметное слово), а глагольную форму в 3 лице ед.ч. … Одаренные сказители и искусные шаманы считались *мусучи*» [2, с. 227].

Благодаря этой природной силе движения *мусучи* (*мушун, мухун*) [12, с. 561] пути и коммуникации земноводных имеют сложное переплетение в сакральном пространстве народов Северной Азии, в т. ч. тунгусо-маньчжурского мира. Написание данной статьи обусловлено возможностью проанализировать примеры, позволяющие сравнить восприятие образа лягушки, жабы, ящерицы и проч. земноводных разными этническими общностями Севера. В отличие от угроведения, в котором много внимания уделялось культу лягушки и подобной проблематике [9, с.119], в тунгусоведении [Авторы будут приведены в статье далее] эти вопросы рассматривались в основном эпизодически, особенно кратко в отношении народа Сахалина уйльта. Хотя статус «земноводных» занимал также особое место в жизни тунгусо-маньчжурских этнических общностей. При детальном рассмотрении этой темы можно найти многообразие граней близкого восприятия представителей земноводных в культуре многих народов Севера. Изображения животного мира «широко раскрывают перед нами познавательную сторону искусства, исключительную по остроте наблюдательность исполнителей изображений, их умение подметить и изобразить самое главное, самое существенное, наиболее характерное — повадку, движение, поворот головы… состояние покоя, возбуждения и т. д»… «Это целый «атлас по зоологии»…» [4, с. 739].

В героико-архаическом эпосе эвенков и др. народов при изображении «Богатыря в гневе» [19, с. 49], когда «буйная кровь ударила в сердце» и с героем происходило нечто особенное в самом прямом «физическом» смысле (имеется ввиду значительное изменение размеров облика), можно встретить значимое эмоциональное усиление происходящего действия посредством характерного движения насекомых и земноводных: «Все поле тогда заполнилось Множеством снующих жуков, Множеством ускользающих ящериц» [19, с. 217].

Распространенный у эвенков сюжет об убегающих от чудовища-авахи (Манги) сестрах имеет много вариаций. В процессе этого побега младшая сестра попадает непременно к лягушке, муж (или жених) которой человек. Лягушка прячет девушку, заставляя ее выделывать

шкуры и шить для ее мужа кисет, унты, верхнюю одежду (в фольклоре уйльта: Хэрэ чипали тэтуккеви гāччини. — Лягушка всю мою одежду забрала. [7, с. 166] Чоччи чакки хэрэ нэхэни. Хэрэ далајма тэтуккэни пуӯи тэтухэни. — Потом оттуда вылезла лягушка. Одежду лягушки из рыбьей кожи надела девица-красавица [7, с. 166]. Человек не верит, что лягушка вдруг научилась шить. Он прячется и обнаруживает девушку, по другой версии заставляет лягушку признаться, кто шьет одежду. Далее Муж (человек) избавляется хитростями от лягушки, чтобы жить с девушкой. По иным версиям лягушка живет вместе с мышью, а человек, избавившись от них, выбирает в жены девушку, которую они скрывали. [5, с. 93–98] Девушка приводит в дом в качестве приданого оленей, необходимых для мужа, а лягушка приводила вместо оленей стадо лягушек, мышь — мышей (в фольклоре уйльта: Эри эдала пуӡи ōччини. — Эта лягушка превратилась в девицу-красавицу. [7, с. 372] Богатая невестка полную корзину лягушек, жаб и ящериц принесла. Баја иргэни куркэмбэ чакка хэрэввэ, кутуӯввэ, эсилэввэ гаухани) [7, с. 133]. Согласно эвенкийской женской логике именно умение женщины создать жилище, шить одежду и ухаживать за домашними оленями позволило человеку выйти (отделиться) из животного мира. Сюжет бегства девушек и попадание их в дом к лягушке отражает, по мнению Г. И. Варламовой, экзогамную традицию эвенкийского брака. [1, с. 166–173]

Интересен сюжет о поддержании Земли. «Представление о земле как о четырехгранном теле, поддерживаемом четырьмя стойками, лягушками или черепахами (Опись колл. МАЭ, № 1879), попало в Забайкалье от южных соседей и оленеводами было вынесено на истоки Вилюя и западнее». [2, с. 210] «В мифе конных групп [эвенков] из района Нерчи — Читы помощником творца земли была лягушка. Она вынесла землю в лапах на поверхность воды, но злой брат творца (по позднейшим вариантам — небесный шаман) выстрелил в нее. Она перевернулась, и с тех пор стала лапами поддерживать нашу землю среди водного пространства (Опись колл. МАЭ, № 1879). Шаманы позднее ее изображение как символ земли подвешивали к своему костюму» [2, с. 214].

Таким образом, лягушка (а также черепаха) может выступать как жизнеобразующее начало семьи, так и основополагающее — для жизни Земли вообще.

В тунгусском мифологическом представлении сила плодородия связана с образами первопредков и творцов мира (и их помощниками) в зооморфном облике земноводных или птиц. Среди земноводных в таком контексте выступают парами змея и черепаха (иная многогранная символика черепахи в данной статье не рассматривается) или змея и лягушка (стилизованные изображения лягушки и змеи в виде орнамента на берестяных коробках см. у гольдов/нанайцев [6, с.340. вклейка], также на железных обручах, носимых против болезней у гиляков/нивхов [18, приложение, литографированная табл. LX]) [15, с. 252]. Очень часто на женском свадебном халате нанайцев, ульчей, орочей и уйльта орнаментальными композициями изображали парные древа прародителей со знаковыми животными трех миров вселенной. Каждый из миров наделен силами плодородия. Символику плодородия нижнего мира представляла пара ящера (змея) и лягушки [15, с. 248]. При изображении родовых деревьев у нанайцев в «корневой системе» древа присутствует ящерица и две пары симметрично расположенных лягушек, [4, с. 239] а в берестяном веере — просто пара лягушек [4, с. 245]. Ящерицы и лягушки в виде орнамента присутствуют и на атрибутах медвежьего праздника, и погребального и иных обрядов народов Амура [6, рисунки на вклейке с. 225, 340, 342]. Вырезанные из кожи фигуры лягушки часто используются в качестве сэвэ (амулетов), выполняющих лечащую роль (рис. 1). Образ саламандры играет также очень важную роль в культовой обрядности (рис. 2; подтверждение можно найти и в фотоколлекции японского антрополога Шузо Исида (1879–1940 гг.), хранящейся в Архиве Общества айнов и коренных народов в Саппоро. № 90224. Фото сделано в Отасу в период губернаторства Карафуто (1905–1945 гг.)). По мнению С. А. Арутюнова, именно саламандра явилась прообразом дракона. При этом образ лягушки как беременной женщины, к примеру у на-

найцев, был связан с рождением (оживотворением), а также со стихией хтонического. Символику же движения и роста вкладывали в образ ящерицы или змеи: знак спирали или S-образный знак. Такие знаки встречаются как на погребальных лепешках, так и на свадебных головных уборах и плечевых полосках халата [14, с. 227]. В погребальной атрибутике нанайцев спираль (небесный громовержец) являет собой мужскую силу, а ромб в охвате двух спиралевидных З-образных завитков — женскую силу плодородия. Так знаково подается акт творения мира (Земли). При этом описанный ромб (символ женского плодородия) связан с образом лягушки, а меандр из S-образных фигур — символ вечного движения и роста [14, с. 223–225]. На нагруднике обрядового костюма праздника обновления жизни Икэнипкэ (т. е. нового года) сымских эвенков изображали древо с тремя ветвями, где присутствовал и образ лягушки-роженицы. На подобных нагрудниках бывали подвески в виде лягушек, сделанных из железа, а также из олова (такое описание костюма эвенков с Нижней Тунгуски есть у Мессершмидта в 1720–1727 гг. у ербогоченских эвенков — у С. Попова в 1794 г. [2, с. 131, 299], а в 1999 г. С. В. Горбунов обнаружил металлические подвески в виде стилизованной лягушки в Могильнике Богатая 1 Смирныховского р-на на о. Сахалин, артефакты хранятся в Поронайском краеведческом музее). Стилизованное изображение лягушки (духа-покровителя) из олова отмечено и у хантов и манси [11, с. 521–523]. На спинке женских кафтанов сымских, ангарских и охотских эвенков в основании древа есть «изображения роженицы-лягушки, лапы которой переходят на плечи полочек. Надевая обрядовый костюм, участник попадал в утробу матери-дерева и рождался в процессе ритуала заново, проходя, таким образом, инициацию» [15, с. 249].

Стоит отдельно рассмотреть знаковость металла, из которого изготавливали подвеску-лягушку. Известно, что железо выступало с одной стороны, символом нижнего, т. е. подземного мира, который по сути был противоположен верхнему. Однако антагонизма между всеми мирами не было. «Они являлись лишь частью Вселенной, в которой… все причастно целому… Поэтому символика железа была пронизана и положительными смыслами, оно выступало маркером небесного божества грома, железные стрелы которого олицетворяют молнию и, следовательно, небесный огонь, очищающий и оберегающий. И эта двойственность символики железа привела к тому, что все изготовленные из него предметы воспринимались в большинстве сибирских культур как наиболее сильные обереги» [8, с. 5]. Таким образом, образ лягушки как представителя нижнего мира несет в себе одновременно символическое значение плодородия как продолжения «очищенной» (небесным громовержцем) жизни иного мира Вселенной. Путь лягушки в сакральном пространстве структуры Вселенной охватывает как нижний, так и верхний миры.

Этим же можно объяснить два противоположных варианта мифического ухода лягушки в место первотворения в представлениях о сакральном пространстве у народов Амура. В первом варианте происходит уход лягушки на небо, на луну. Второй сюжет повествует об уходе лягушки в болото, озеро, воду. Первый сюжет характерен для погребального обряда нанайцев, орочей, удэгейцев, встречается у уйльта, ульчей, негидальцев. Лягушка в тунгусской (амурской) мифологической традиции играет роль обманщицы, отрицательного героя и часто — одновременно шаманки. За обман хозяин Неба Эндури сбрасывает лягушку с неба на землю, а хозяин Земли, в свою очередь, сбрасывает её в воду или болото (у нанайцев, орочей, негидальцев, уйльта) [13, с. 96,98].

Проследим на доступном показательном материале [4] пути охвата изображения земноводных у различных народов Севера. Ящеры (в т. ч. ящерицы, лягушки и проч.) в качестве вышивки или металлических подвесок присутствуют на свадебной и погребальной одежде, шаманских костюмах манси [4, с. 26], обских угров [4, с. 30], селькупов [4, с. 77], кетов [4, с. 90–91], эвенков [4, с. 145, 161]. У ульчей, помимо изображений на свадебном халате [4, с. 326], узор в виде ящера выполняется на аппликациях из бумаги для настенного коврика и проч. [4, с. 327, 328, 330].

Значительное число изображений земноводных отличает культуру нанайцев [4, с. 226–315]. Изображение ящера-дракона можно часто встретить на свадебном халате [4, с. 236] и у основания «родовых деревьев» [4, с. 239, 247]. Драконы изображаются также в образе змеи [4, с. 251, 281]. Изображение ящеров используется на нюрха(нс) — лечебной повязке от глазной болезни [4, с. 286], на лечебном головном уборе [4, с. 301], лечебной кофте [4, с. 303], поясном амулете [4, с. 305], детском лечебном нагруднике [4, с. 307, 308], на переднике шамана [4, с. 310, 312], шаманской кофте [4, с. 313], юбке [4, с. 314] и рукавицах [4, с. 315], а также важном атрибуте шамана — бубне [4, с. 316] и колотушке для бубна [4, с. 319]. У орочей изображение лягушки «живет» на шаманском бубне [4, с. 384], а лягушки, ящерицы и змеи на колотушке для шаманского бубна [4, с. 385] и лечебном головном уборе [4, с. 386].

Имеется много материала, подтверждающего культ земноводных у удэгейцев [4, с. 333–383], среди них: шаблон для рисунков на одежде шамана [4, с. 333], узор на костюме шамана [4, с. 338, 339, 342, вклейка на с. 340] и, в частности, изображения змея-дракона на шаманской юбке [4, с. 356, 357], лягушки на шаманском головном уборе [4, с. 359] и нагруднике [4, с. 360, 362], шаманском наголеннике [4, с. 363], обуви [4, с. 364]. Часто на кожанном шаманском поясе присутствует змея-дракон [4, с. 365, 367, 368, 369, 370, 371], а также на берестяном чехле для шаманского бубна [4, с. 373, 375, вклейка на с. 376], колотушке для бубна [4, с. 376], шаманском берестяном коврике [4, с. 377, 378], берестяной коробке для шаманских принадлежностей [4, с. 379, 381, 382], бубне-амулете [4, с. 383].

В нивхской культуре находим трафареты, символизирующие лягушек, ящериц и змей, вырезанные из бересты [4, с. 391; 17, Приложение, литографированная таблица XXVII]. Культовых вещей с этими образами найдено С. И. Ивановым очень мало. А в изобразительном искусстве чукчей, эскимосов, алеутов, коряков и юкагиров символика земноводных отсутствует, здесь преобладают изображения морских животных. У тюркоязычных народов находим образы жабы, ящерицы и змеи на бубнах хакасов [4, с. 605] и шорцев [4, с. 665, 672].

Прослеживая долгий путь земноводных в культуре народов Северной Азии логично переходим к Сахалину. Как обозначено в статье «Сахалин» в Энциклопедии Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. (1890–1916 гг.), «из гадов на Сахалине водятся только обыкновенная гадюка, живородящая ящерица, серая жаба и травяная лягушка (Rana temporaria)». У уйльта образ лягушки и змеи (помимо назначения, описанного выше в фольклорных текстах) присутствовал в лечебном ритуале, его вырезали из кожи и соединяли с иными культовыми предметами в едином сэвэ. (рис. 3). Осознание многих сакральных функций земноводных утеряно в культуре народов Сахалина.

С уходом из повседневной жизни необходимости использования познаний о сакральном пространстве, в частности в среде уйльта, исчезли знания, позволяющие прочитать символику этнических узоров, но никак не исчезают сами узоры, изображающие земноводных (ящеров). В современной жизни мастерицы, продолжающие вышивку и аппликации по родовым трафаретам (доставшимся им от матери), успешно внедряют культовые изображения в повседневную жизнь, совершенно не подозревая этого. При этом на подсознательном уровне они понимают важность и значимость этих узоров и бережно сохраняют в домашнем архиве подобные семейно-родовые образцы трафаретов [Полевые материалы автора (далее ПМА). Сахалинская обл., Ногликский р-н, пос. Вал. Орнамент семьи потомственных оленеводов Михеевых/Макаровых; г. Поронайск, орнамент Ким Нацко в семейном архиве Л. Р. Китазима. 2009 г., рис. 4 а, б, в]. Таким образом, культовые сцены из зооморфных фигур ведут активную жизнь как на сценических национальных костюмах и бубнах (например, в Национальном ансамбле пос. Вал Ногликского р-на Сахалинской обл., ПМА. 2009), так и на разных предметах женского быта, например, рукавицах и разнообразных сумочках, в т. ч. для мобильных телефонов (последнее распространено особенно широко, пользуется повышенным спросом населения в настоящее время). Четко прослеживаются очер-

тания земноводных на уильтинском женском и девичьем платье и женском нагруднике. Ромб символизирует женское начало, при этом в оформлении костюма девушки он изображается как отдельно, так и как составная часть стилизованной лягушки (рис. 5). Спираль же (как это уже отмечалось выше, сопряженная с образом змеи — рис. 4а — являет собой мужскую силу, а ромб в охвате двух З-образных завитков — женскую силу плодородия, воплощенную в культе лягушки (рис. 4б). В тунгусской культуре прошлых веков трилистник, сочетаемый с подобным узором, подчеркивал оплодотворенное женское начало (рис. 5). Именно такое изображение, включая и описанный выше меандр из S-образных фигур, символизирующий вечное движение мужской активности и продолжения жизни, присутствует на праздничном уильтинском женском платье конца XX — начала XXI в. [пос. Вал Ногликского р-на Сахалинской обл. ПМА. 2009].

Память поколений сохраняется и в современном художественном изобразительном искусстве, например, на уильтинских картинах, выполненных в технике аппликации из бумаги на контрастном фоне (рис. 6). Сила «движения» играет главную роль на этих картинах. Соединение женского и мужского начала нашло отражение и в оформлении дома-музея японского художника Кимура Сёдзи в наше время (рис. 7) (скульптор Хироки Сёдзи, г. Хакодатте, Хоккайдо). Художник писал картины о жизни аборигенов Сахалина периода Карафуто.

Необходимо отметить, что непременное стилизованное изображение лягушки и змея (женское и мужское начало) характерно для таких значимых в культуре оленеводческого народа предметах, как детские люльки, используемые при кочевом образе жизни. Их укрепляли на олене. Также орнаментировали и каркас седла (нэмэ тупкэни) из рога оленя. По нанесенным узорам можно четко определить половой признак принадлежности вещи (рис. 8,9): S-образный рисунок при отсутствии ромба на каркасе являл собой признак того, что данное седло принадлежало мужчине; а узор на детской люльке, содержащей ромб — символизировал предназначение данной люльки девочке.

Не обошлось без земноводных и в сакральных представлениях о горных массивах и скалах. Обратимся снова к силе *мусучи* (см. начало данной статьи), повелевающей и горами: «Происхождение гор и долин илимпийские эвенки объясняли движениями мамонта и огромного змея» [2, с. 215]. На Сахалине есть примечательный памятник природы «Структурно-денудационный останец «Лягушка». Рядом со скалой Лягушка находится камень, на котором видны углубления, явно напоминающие силуэт женщины в полный рост. Среди местного населения бытует легенда о том, что на этом камне завершила свой земной путь шаманка [ПМА, 2014]. В 1983 году скала Лягушка была признана государственным памятником природы регионального значения (Место расположения скалы Лягушка: отроги Сусунайского хребта, водораздел рек Комиссаровка и Одесситка, на расстоянии 20 км к северо-востоку от Южно-Сахалинска) [3]. Широта пространства, которое видно с места расположения Лягушки, привлекает большое внимание жителей Сахалина и туристов вне зависимости от этнической и религиозной идентичности.

Пути земноводных охватывают большую территорию в сакральном пространстве народов Севера Европейской части и Дальнего Востока России. Образ рожаницы и матери-прародительницы объединяет восприятие лягушки как хозяйки жизни и сакрального пространства у многих народов Севера России, особенно относящимся к «угорской» и «тунгусской» группам этнических обществ. Однако надо подтвердить в очередной раз, что данный образ присущ не только культуре малочисленных народов [9, с. 129]. Тема продолжения жизни не может оказаться вне внимания народной культуры, а также постоянного изучения её исследователями всех времен [10, гл. 9.1.]. Изучение этой темы у тунгусо-маньчжурских народов ставит много вопросов и требует дальнейшей разработки проблематики путей освоения пространства Севера (и Востока), а также естественного цикла движения жизни и смерти человека и общности.

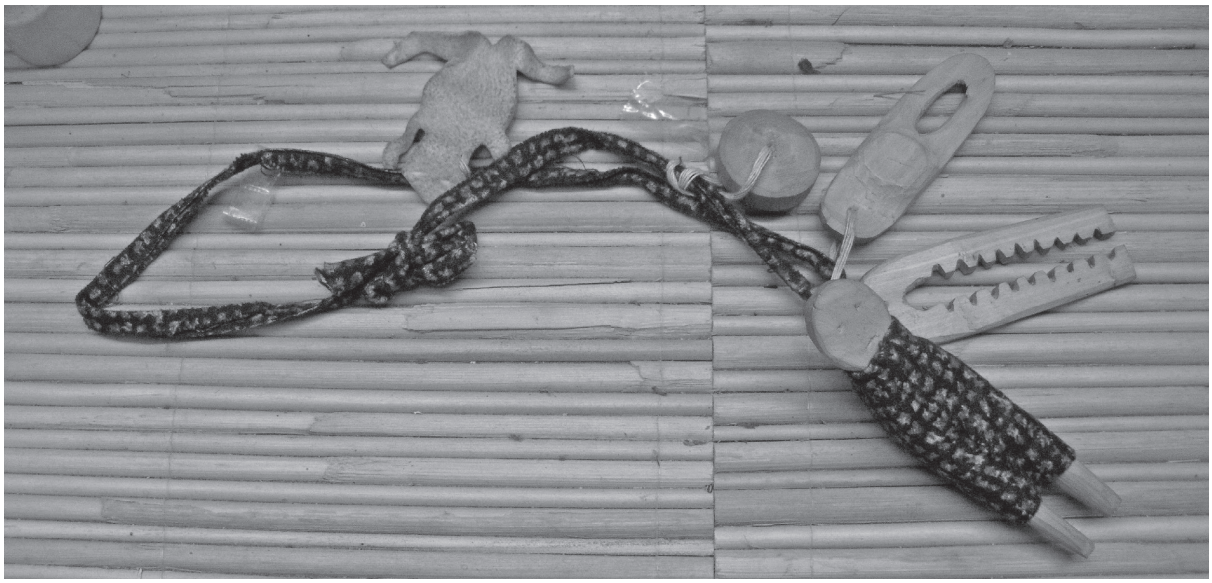


Рис. 1. Сэвэ уйльта с фигурой лягушки в экспозиции уильтинского музея Джакка Духуни. Абасири (Япония). Фото Л. М. 2008 г.

Рис. 2. Саламандры в культуре уйльта. Экспозиция уильтинского музея Джакка Духуни. Абасири (Япония). Фото Л. М. 2008 г.

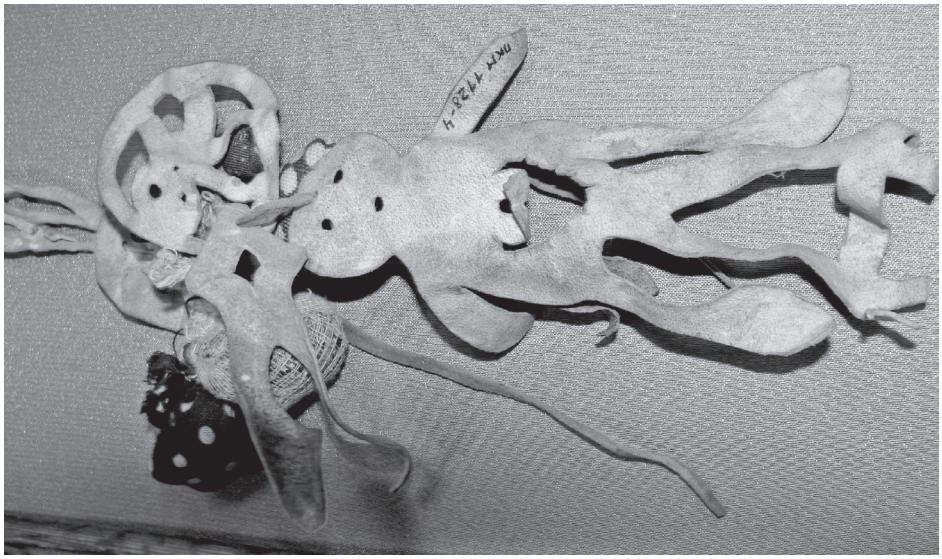
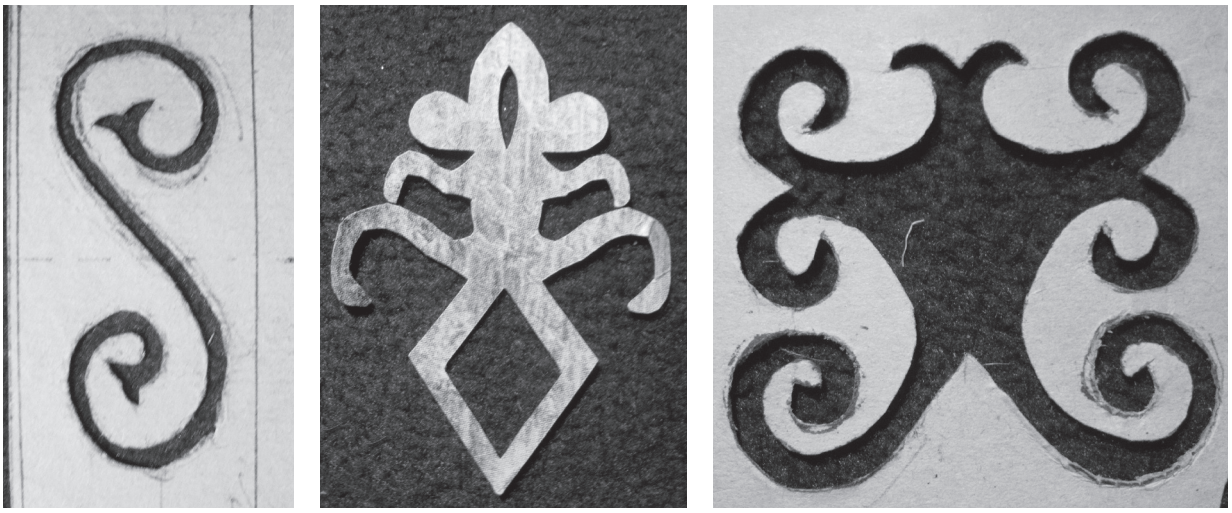


Рис. 3. Сэвэ с изображением лягушки и змеи в экспозиции Поронайского краеведческого музея (г. Поронайск Сахалинской обл.)



а б в

Рис. 4. Трафареты мужского и женского символа плодородия в образе змеи и лягушки. ПМА. Сахалинская обл., пос. Вал. 2009 г.

Рис. 5. Нагрудник уильтинского праздничного женского костюма И. Я. Федяевой. Орнамент-вышивка, символизирующая плодородие. ПМА. 2009. Пос. Вал Ногликского р-на Сахалинской обл.

Рис. 6. Картина-аппликация из бумаги А. Осиповой. Экспозиция Ногликского краеведческого музея Сахалинской обл.

Рис. 7. Изображение мужского и женского плодородия в образе союза змея и лягушки. Хироки Сёдзи. Г. Хакодатте (Хокайдо). Дом-музей художника Кимура Сёдзи (Япония). ПМА, 2008

Рис. 8. Детская уильтинская люлька для девочки, предназначенная для перекочевки на олене. Пос. Вал (Семья потомственных оленеводов Михеевых/Мироновых) Ногликского р-на Сахалинской обл. ПМА, 2009

Рис. 9. Каркас мужского седла уйльта Ногликского р-на Сахалинской обл. Экспозиция Ногликского краеведческого музея

ЛИТЕРАТУРА:

1. Варламова Г. И. Женская исполнительская традиция эвенков (по эпическим и другим материалам фольклора) / Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Т. 19. Новосибирск: Наука, 2008. 232 с.

2. Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л.: Изд-во «Наука», 1969. 304 с.

3. Губернские Ведомости. Российское информационное агентство (РИА) «Сахалин-Курилы». 9 июня 2011 г. (см.: Спецроекты. — Семь чудес Сахалина. — Останец Лягушка.). http://sakhvesti.ru/?div=spec&id=3612

4. Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1954. 839 с.

5. Икэгами Дзиро. Сказания и легенды народа уйльта / Исследования по тунгусоведению. 38. Под ред. Цумагари Тосиро. Саппоро: Отделение филологических исследований при аспирантуре Университета Хоккайдо, 2007. 115 с.

6. Лопатин И. А. Гольды Амурские, Уссурийские и Сунгарийские. Опыт этнографического исследования / Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела Русского географического общества. Т. XVII.Владивосток, 1922. 372 с.

7. Озолиня Л. В. Орокско-русский словарь. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. 422 с.

8. Павлинская Л. Предисловие // Украшения народов Сибири. Отв. ред. Л. Р. Павлинская / Сборник МАЭ. Т. LI. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 344 с. С. 3–11.

9. Перевалова Е. В. «Между кочек живущая женщина» (культ лягушки у обских угров) // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2010. № 1 (26). С. 119–129.

10. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 406 с.

11. Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.

12. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Отв. ред. В. И. Цинциус. Т. I. Л.: Изд-во «Наука», 1975. 672 с.

13. Сем Т. Ю. Образ лягушки-прародительницы в мифологии народов Амура // Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конференции. Октябрь 1996 года. СПб., 1996. С. 96–98.

14. Сем Т. Ю. Знаки перехода в погребальном обряде тунгусоязычных народов Амура// Культуры народов Сибири. Материалы Третьих сибирских чтений. СПб., 1997. С. 221–237.

15. Сем Т. Ю. Символика и семантика обрядовой одежды тунгусов (к иконографии богов плодородия) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. СПб.: Изд-во СПб. Ун-та, 2007. Вып. 4. С. 245–256.

16. Словарь латинских крылатых слов: 2500 единиц. Под ред. Я. М. Боровского, Н. Т. Бабичева. 2-е изд., стереотип. М.: Изд-во «Русский язык», 1986. 960 с.

17. Шренк Л. Об инородцах Амурского края. Том второй. Этнографическая часть. Первая половина: главные условия и явления внешнего быта. СПб.: Издание Императорской академии наук, 1899. 314 с. текста. «(с 37-ю литографированными таблицами и 13-ю политипажами в тексте)»

18. Шренк Л. Об инородцах Амурского края. Том третий. Этнографическая часть. Вторая половина: основные черты семейной, общественной и внутренней жизни. СПб.: Издание Императорской академии наук, 1903. 145 с. текста «(с 24 литографированными таблицами и 7 политипажами в тексте)»

19. Эвенкийские героические сказания. Сост. А. Н. Мыреева. Отв. ред. Н. В. Емельянов, Е. П. Лебедева / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, Сиб. Отд-ние, 1990. 392 с.

СЮЖЕТНО-КОМПОЗИЦИОННЫЕ ОСОБЕННОСТИ РОМАНА АЙЛЫ КУТЛУ «ВЛАЖНОЕ СОЛНЦЕ» (1980)

Репенкова Мария Михайловна, доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой тюркской филологии

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Объектом исследования в данной статье являются художественные особенности романа «Влажное солнце» (Islak Güneş, 1980) известной современной турецкой писательницы Айлы Кутлу (род. 1938), являющейся представительницей «социального реализма» — литературного направления, которое на протяжении почти сорока лет XX в. определяло развитие эстетической мысли страны (Орхан Кемаль, Кемаль Тахир, Яшар Кемаль, Самим Коджагез, Азиз Несин, Факир Байкурт, Бекир Йылдыз, Керим Корджан и др.). Социально заостренная концепция действительности в творчестве этой писательницы позволяет ей «переплетать непростые судьбы своих персонажей с важнейшими социально-политическими событиями, происходившими в республиканской Турции» [6, с. 24]. Героями большинства романов Айлы Кутлу становятся личности сильные, неординарные, не желающие мириться с социальной несправедливостью, «пропускающие социальные бури через себя» [8, с. 410]. Это — борцы за собственное счастье и счастье своего народа («Бегство» (Kaçış, 1977), «Пленники» (Tutsaklar, 1983), «Прощай надежда» (Hoşça Kal Umut, 1987)). Но встречаются в ее романном творчестве и персонажи противоположного типа — обычные, ничем не примечательные люди, погрязшие в повседневных заботах и принимающие социальную несправедливость как должное, как то, что невозможно избыть («Древо ведьм» (Cadı Ağacı, 1983), «Он был перелетной птицей» (Bir Göçmen Kuştu, 1985), «Влажное солнце»). В таких романах «повествование, как правило, теряет политическую остроту, акцент переносится на трагедийное начало» [1, с. 211]. Трагедию рутинного существования «униженных и оскорбленных» Айла Кутлу выписывает с особой психологической глубиной, вызывая у читателя сострадание и негодование.

Пространственное поле романа «Влажное солнце» сужено. Действие происходит на одной из бедных улиц Искендеруна — южного турецкого портового города, над которым большую часть года ярко светит солнце. «Солнце светило почти всегда. Иногда оно становилось влажным и лишь по прошествии времени постепенно высушивалось на ветру» [7, с. 25]. Окказиональный смысл метафоры странного, неполноценного, влажного солнца находит выражение в оксюморонном названии романа и отсылает к такой же странной и неполноценной жизни героев — нищих жителей убогой улицы, не способных изменить свою судьбу. Их унылое и однообразное существование, жизнь с неосуществленными мечтами в мельчайших подробностях, в «распредмеченном» социальном срезе выписывается Айлой Кутлу. В романе улица — это место, где концентрируются социальные и семейные конфликты, беспощадно разрушающие нравственные основы человеческой личности. Это пространство, лишенное устойчивости и надежности, формирующее ощущение тупика и хаоса, тотального одиночества современного человека.

Мир городской улицы и ее обитателей неоднократно становился объектом художественного исследования в турецкой словесности XX в. В романах классика национальной литературы, одной из первых женщин-писательниц Турции Халиде Эдип Адывар «Синекли баккал» (Sinekli Bakkal,1936), «Улица Акиле-ханым» (Akile Hanım Sokağı, 1958), «Комедия улицы Севда» (Sevda Sokağı Komedyası, 1959) стамбульские улицы соотносятся с романным хронотопом, в котором формируется образ «новой женщины» — турчанки, освобождающейся

от устаревших жизненных представлений, питающей интерес ко всему новому и прогрессивному (воплощение синтеза культур Востока и Запада Рабиа из «Синекли баккал»; эмансипированные представительницы поколения 1950-х гг. Серин Эсен и Нермин, участница национально-освободительной борьбы 1919–23 гг. Акиле-ханым из «Улицы Акиле-ханым»). Среди образов эмансипированных женщин республиканского периода истории страны встречаются у Халиде Эдип и такие, кто не ставит ни во что собственную гордость, рвется к власти и богатству, став символом хитрости, жадности и эгоизма (провинциалка Амина/Нумуне, использующая мужчин в корыстных целях из «Комедии улицы Севда»). «Лексема „улица“, вынесенная в заглавия романов „Улица Акиле-ханым“ и „Комедия улицы Севда“, настраивает на „урбанистическое“ прочтение текстов и вызывает у читателя разнообразные социокультурные ассоциации. Халиде был создан своего рода „стамбульский текст“, описавший столицу Османской империи в многообразии топографических и архитектурных подробностей: улицы, кварталы, мечети, лавки, дома, отели, фонари, балконы и т. п. С одной стороны, Стамбул — это город иллюзий, миражей, разочарований, внутренних распадов, пустот, предотвратить и заполнить которые, кажется, невозможно. С другой — воплощение духовности» [2, с. 61].

В ранних рассказах Орхана Кемаля, стоявшего у истоков турецкого «социального реализма», «Рыба» (Balık, 1940) и «Покойница» (Ölü, 1943) главными героями являются небогатые жители городских улиц, люди, ничем не примечательные. Писатель изображает трагическую жизнь своих героев через обыденные события, что придает трагическому громадный эмоциональный эффект. В рассказе «Рыба» в основу сюжета положен вполне заурядный случай — покупка отцом семейства рыбы к обеду. Мальчик бегает по улице и рассказывает соседям о приобретении отца как о чем-то из ряда вон выходящем, поскольку для бедной семьи рыба на обед — это действительно чудо. В рассказе «Покойница», наоборот, экстраординарное, трагическое событие — смерть работницы прядильной фабрики превращается в обыденность. Горечь от потери матери троих малолетних детей затушевывается рутиной повседневной жизни. Сирот разбирают соседи. Те, кому она была должна, обругав ее, успокаиваются. Улица начинает вновь жить обычной жизнью, словно ничего не случилось. Писатель никак не комментирует поступки своих героев, предоставляя возможность самому читателю оценивать происходящее. Но каждая деталь повествования подводит читателя к точному пониманию сути рассказов: трудности жизни «маленького человека» определены социальными причинами, укоренившимися в обществе.

В повести представителя социально-психологической прозы Октая Акбала «Улица чужаков» (Garipler Sokağı, 1959) социальные мотивы отодвинуты на второй план. «Творческая платформа, определившая этический характер эстетического идеала социально-психологической прозы как всеобщего идеала добра, справедливости, стремления к гармонии, объясняет подчиненную роль социальных мотивов и в самой концепции действительности, и в психологической обусловленности поведения личности. Социальная мотивированность конфликтов в произведениях писателей этого течения нередко обнаруживается лишь при пристальном внимании к деталям» [3, с. 191]. Писатель сосредотачивается на внутреннем мире главного героя Салиха, молодого поэта, сына богатых родителей, бежавшего из-за конфликта с обществом из респектабельного района Стамбула на окраину города, на улицу Чужаков, где лепит свои лачуги беднота, рабочий и ремесленный люд. В дневнике Салиха детально описываются обитатели улицы Чужаков и их быт. У мастера Хюсню, извозчика Тахира, хозяйки кофейни Зюльферии, сторожа Сулеймана, столяра Тевфика и других своя непростая жизнь, но все они как бы члены одной семьи, объединенной пространством убогой улицы. Герой пытается сблизиться с этими людьми, преодолеть стену отчуждения и социальный барьер. Но у него ничего не получается. Соответственно не получается у него и обрести душевное равновесие и покой. Духовного возрождения Салиха не происходит. Странный мир городской окраины так и остается для Салиха чужим,

да и сам он воспринимается обитателями улицы как случайный здесь человек. Атрибутом внутренней дисгармонии в душе героя, его духовного краха становится дождь. Обречена на снос и улица Чужаков. Ее жители переселяются в другой глухой квартал района. Салих расстается с ними навсегда. «Очевидно, что герой пытается преодолеть разобщенность с внешним миром и собственным „Я“ через участие и понимание других людей, которых он думает встретить в другой социальной среде, но приходит к горькому выводу, что спастись от страшной действительности, обрекающей человека на мучительное одиночество, невозможно» [4, с. 110–111]. Повесть заканчивается описанием духовного краха героя: «Салих шел торопливо. Холодный ветер дул ему прямо в лицо. Снова сгущались тучи и собирался дождь <…> Он думал о том, что настала пора отказаться от желания жить иначе. Все, что случилось с ним на улице Чужаков, было сном. Жить надо как прежде — спокойно, бездумно, не поддаваясь желанию что-либо изменить. Издали улица Чужаков казалась Салиху маленькой, жалкой, и он удивлялся тому, какие глубинные раздумья мучили его там. Что ни говори, а он — человек совсем другого круга. И два таких разных мира никогда не соединяться, разделяющая их пропасть никогда не исчезнет. <…> Салих остановился и долго с грустью смотрел на улицу, которую покидал. Небо над ним было затянуто грязными тучами» [5, с. 127].

В отличие от Октая Акбала, сосредоточившего внимание на процессе внутреннего пересоздания личности, представительницу «социального реализма» Айлу Кутлу больше интересуют социальные условия, обуславливающие страдания героев, калечащие их судьбы и приводящие людей к деградации. Повествование в романе «Влажное солнце» ведется от первого лица (девочки-подростка) — личного повествователя, чья выявленность в тексте ограничена местоимением «я». Выбор личного повествователя проистекает из стремления автора сузить пространственное поле произведения до пределов одной улицы, далее которой знания девочки о мире не распространяются. Кроме того, подобный выбор позволяет настроить читателя на возможную наивность некоторых высказываний, неточность социальных характеристик, смешение главного и второстепенного, иными словами, на детскую логику в подаче материала. Девочка описывает переезд своей семьи в новый дом, находящийся на улице, где разворачивается основное действие. Параллельно с этим она рассказывает о тех людях, которые ее окружают. Некоторые из них упоминаются лишь раз и уходят из текста. А некоторые присутствуют в повествовании до конца романа.

Высказывания девочки мало характеризуют ее саму. Ясно лишь то, что живет она в материальной нужде, постоянно сталкиваясь с социальной несправедливостью. Постепенно становится понятным, что мать девочки зовут Назмийе-ханым, а отца — Саит-бей, что у нее есть три брата, с младшим из которых ей приходится постоянно заниматься, чтобы помочь матери. Высказывания героини свидетельствуют о ее доброте и отзывчивости, ответственности и самостоятельности. Она не может себе позволить игры со сверстниками на улице и покупку сладостей в кондитерской, но, если у нее в кармане появляется хоть немного денег, она без сожаления делиться ими с друзьями и нуждающимися.

Галерею образов жителей бедной улицы открывает отец девочки — человек жестокий, деспотичный. Он постоянно раздражен и ругается. Все заботы по обустройству нового дома он взваливает на жену, которая с утра до ночи моет и чистит грязное, пустовавшее годами помещение. «Каждая новая комната, куда заходила Назмийе-ханым, требовала еще большей уборки, чем предыдущая. Но у бедняжки не хватало храбрости высказать свое негодование вслух. Она лишь кротко говорила мужу: „Саит, дорогой, этот дом даже за неделю невозможно убрать. Какая нужда была в таком срочном переезде?“» [7, с. 8].

Девочка не вмешивается в отношения родителей, выступая сторонним наблюдателем их разговоров. При этом в ее рассказе отчетливо ощущается неприязнь к отцу и любовь к матери. Личный повествователь не приводит портрета Назмийе-ханым. Черты ее характера раскрываются через ее взаимоотношения с мужем, соседями и детьми. Она полностью зави-

сит от деспотичного мужа, который попрекает ее по любому пустяку. Кроткая и покладистая Назмийе-ханым покорно взваливает на себя все заботы по дому и детям. Тяжелый домашний труд ее давно состарил и обезобразил. Но бесконечная доброта души делает женщину внутренне красивой, светящейся изнутри. Она является единственной жительницей улицы, которая не вступает в конфликты с соседями.

Описание обстановки в доме Саит-бея призвано подчеркнуть социальное положение семейства, живущего довольно скромно, и дополнить социальную характеристику образов. Сколько бы ни старались члены семьи обустроить новый дом, он не становился уютней: «В нем были три здоровенные комнаты, скрипучие двери которых выходили в гостиную. Конечно же, была кухня, такая же темная, как чулан. А уж темнота чулана просто пугала домашних. Мы всякий раз, боясь туда заходить, зажигали свечку, правда, и от нее светлее не было. Чулан был забит до самого верху кучами хлама. Маме понадобились многие месяцы, чтобы истребить всех мышей, успевших вырыть в хламе норы» [там же, с. 22].

Первой, с кем знакомятся новоселы, оказывается Зехра-тейзе, которая сама приходит к ним в дом. Личный повествователь приводит довольно подробную портретную характеристику гостьи: «Пришедшую отличал пронзительный взгляд. Глаза были устремлены на сваленные в кучу вещи, на паутину, свисавшую со стен, бумаги, разбросанные по пыльному полу. Повернувшись к хозяйке дома, гостья сказала: „Да, сестра, у тебя тут еще много работы. Вот если бы вы еще до того, как перевезти вещи, наняли бы кого-нибудь, чтобы прибраться“. Голова Захры-тейзе была, как у простой крестьянки, обмотана платком, который выглядел не очень чистым. Волосы из-под платка не были видны, но я почему-то подумала, что они длинные и спутанные. Мятая кофта в цветочек и широкая юбка из простенькой ткани, из которой обычно шьют фартуки, довершали картину» [там же, с. 9].

Зехра-тейзе становится подругой Назмийе-ханым, часто наведываясь к ним в гости. К себе же в дом Зехра-тейзе не любит приглашать. Девочка-повествователь слышит разговоры взрослых о том, что муж Хидайет-бей бьет соседку каждый вечер. Его образ вырисовывается в основном из подобных разговоров, которые девочка «преломляет» в своем сознании — дебошир и бездельник, заливающий жизнь в беспросветной нужде водкой. Портретная характеристика призвана подчеркнуть негативное отношение повествователя к данному человеку: «Он никогда не менял одежду, от которой исходил отвратительный запах. На его уродливом, испещренном морщинами лице всегда читалась какая-то необъяснимая угроза. Он был очень смугл. Ступни его постоянно двигались как на шарнирах. Поэтому каждый шаг этого человека сопровождался ненужными, попрыгивающими движениями» [там же, с. 24].

У Зехры-ханым и Хидайет-бея был маленький сын Седат. Щуплый, забитый ребенок постоянно подвергался насмешкам и издевательствам соседских мальчишек, которые не принимали его в свои игры и били. «Уличная ребятня всегда чем-то обменивалась, и только Седату нечего было предложить окружающим. Обычно он пристраивался за шумной ватагой детей и жадно наблюдал за игравшими. Это вызывало раздражение у его сверстников: „Ну что ты за нами все время ходишь? Ты ведь ничего с собой не приносишь. И домой к себе не приглашаешь. Что тебе от нас нужно?“ Седат, поджав губы, отвечал: „Мне, правда, нечего принести!“ „Ну, и проваливай отсюда! А то мы к тебе домой пойдем!“ „Нет, нельзя. Отец заругает! Нельзя!..“» [там же, с. 32]. Седат очень боялся отца. Как только речь заходила об его отце, он в ужасе начинал оглядываться по сторонам.

Дом, где живет Седат с родителями, находится недалеко от дома Назмийе-ханым. «Тетя Зехра жила в доме, который был виден из окна нашей угловой комнаты. Там они снимали одну узкую комнатенку, в которую можно было попасть лишь со двора, где жильцы обычно развешивали белье. Лестница, ведущая наверх, в комнату тети Зехры, была наполовину бетонной, наполовину деревянной. Обычно никто из соседей не приходил к Зехре-тейзе в гости. Пока наши мамы вешали белье, мы, дети, поднимались по бетонным ступеням до середины лестницы, а вот на деревянную ее половину ступать боялись. Оттуда и пытались, потянувшись

на цыпочках, рассмотреть их жилище» [там же, с. 36]. Убогость обстановки свидетельствует о непроходимой бедности семьи.

Нищету жителей улицы, на которой живет девочка-повествователь, подчеркивают еще два дома — дом Ремзийе-тейзе и дом семьи Джебраила-усты. «Войти в дом Ремзийе-тейзе можно было не с нашей, а с соседней улицы. Дети часто играли здесь и почти постоянно видели жирных мятущихся между канализационных стоков крыс. Как только начинался крысиный шорох, мы кричали, топали ногами, стараясь спугнуть эту мерзость, а, может быть, и заглушить свой страх» [там же, с. 43–44]. Дети Ремзийе-ханым ходят в одну школу с девочкой-повествователем. Но не проявляют усердия в учебе из-за невероятной лени. Поэтому частенько остаются на второй год, что совершенно не расстраивает их родителей.

По соседству с Ремзийе-ханым живет Джебраил-уста, которого больше всего боятся дети, потому что никогда не видят его трезвым. Он работает каменщиком и все заработанные деньги тут же пропивает, являясь для семьи обузой. Судьба его семьи, которая не в состоянии даже оплатить арендную плату за жилье, оказывается чрезвычайно печальной. Старший сын работает, как и отец, мастеровым. О его пьянстве и злобном нраве ходят легенды. Двое средних детей — близнецы мальчик и девочка — с трудом закончив школу, перебиваются случайными заработками на улице. Однажды они уходят из дома и не возвращаются. Младшая дочь погибает в машине, за рулем которой оказался пьяный водитель. Ее тело с трудом удается опознать матери.

В композиционном отношении роман не слишком усложнен. События приводятся в хронологической последовательности, но часто в повествование «вклиниваются» ретроспекции — истории из жизни того или иного персонажа, жителя улицы бедняков. Такова, например, история Зехры-тейзе. Ее родители умерли, когда девочка была совсем маленькой. Почти все детство она провела у бабушки в деревне, где единственным ее развлечением было лепить из глины игрушки. В двенадцать лет Зехру взяли на воспитание обеспеченные горожане — семья врача Хильми, работавшего в большой больнице. В новом доме к девочке относились как к родному ребенку, ни в чем ей не отказывали, поэтому до шестнадцати лет жизнь ее была безоблачной. Однако в шестнадцать лет ее соблазнил отец семейства Хильми, связь с которым у нее продолжалась несколько лет. Когда Зехра забеременела, доктор Хильми отказался от ребенка, оклеветав ее перед семьей и знакомыми. Зехра уже к тому времени начала работать вместе доктором в больнице медсестрой. Единственным спасением для несчастной оставалось принять предложение о замужестве лаборанта больницы Хидайета. Хидайет не любил Зехру. К женитьбе его подтолкнула возможность получения хорошего приданого от семьи доктора Хильми. Деньги за невесту от присвоил себе, ненавидя жену и ее родившегося сына Седата. Часть денег была израсходована на то, чтобы снять небольшую комнатку на упомянутой улице. Большую часть комнаты занимала высокая, громоздкая кровать, на которой разваливался Хидайет. Зехра с сыном спали на полу.

В романе присутствует временная неопределенность. Невозможно точно определить хронологические рамки повествования. Лишь упоминания личного повествователя об отдельных событиях позволяют пунктиром очертить временную канву произведения. Так, в главе, повествующей о жизни Зехры, упоминаются события Второй Мировой войны. «Война все продолжалась, и голод изо дня в день становился все сильнее и страшнее» [там же, с. 177]. «Война еще не закончилась, но ее исход уже был предопределен» [там же, с. 183].

В отдельных главах рассказывается о событиях, связанных с приездом американских военных в Турцию. Это связано со строительством в стране американских военно-морских баз после Второй Мировой войны. В 1947 г. американским правительством во главе с президентом Трумэном было принято решение об оказании Турции военно-экономической помощи. В 1948 г. в действие вступил «план Маршала» — американская программа экономической помощи, направленная на восстановление экономики послевоенной Европы. Рас-

пространение помощи и на Турцию выразилось в том, что в страну прибыли американские военные, начали строиться военные базы и жилье для американского военного персонала. В романе прослеживается рост американского влияния в стране, проникновение в турецкий язык американизмов. Девочка-повествователь фиксирует это явление по-своему, с наивностью ребенка, не разбирающегося в перипетиях внешней и внутренней политики страны. «Турция получала помощь от Америки. В прибрежных городах теперь можно было увидеть много американских военных, наш город тоже не стал исключением» [там же, с. 11]. Американцы кидали детям жвачки и сладости, которые те, подражая уличным торговцам, пытались продать. «Турецкие жвачки продавались на улицах по два с половиной куруша, а вот американские *чевинг гам* и *лали пап* особым спросом не пользовались. *Лали пап* почти ничем не отличался от обычных сахарных петушков и дохода от него не было никакого. <…> На пристани за день до прибытия американских судов на двух электрических столбах повесили плакат с надписью “Welcome” <…> Американские суда, казалось, были поставлены не на якорь, а на фундамент. Они не раскачивались на волнах, а застыли в важной неподвижности. Корабли были просто переполнены военными, которое группами сходили на берег и заполняли улицы нашего города. Одетые в брюки-клеш американские моряки были похожи друг на друга, как братья-близнецы — высокие блондины с голубыми глазами. На сумрачных улицах они приставали к молодым девушкам, не стесняясь даже девочек-подростков» [там же, с. 18–19].

В повествовании девочки фиксируются изменения, происходящие на улице и в городе приблизительно за десять лет, т. е. с середины 1940-х гг. до середины 1950-х гг. «В Искендеруне быстро вырастали кварталы многоэтажек. Их строительство началось с прибрежной части и распространилось на весь город. Узенькие улочки, маленькие домики со ставнями на окнах, площади с фонтанчиками, высокие эвкалипты, мастерские ремесленников, овощные лавочки, уличные торговцы, сады с абрикосами, сливами и лимонами, выложенные камнем дворики с клумбами роз, дети, ныряющие с пристани в море, продавцы сладостей, праздники и радость — все это теперь заслонили новостройки, которые ненавидели дети. Взрослые же не желали прислушиваться к жалобам детей на то, что их любимых площадей, где они так любили играть, больше не будет» [там же, с. 203]. Новая американская культура прочно укрепилась среди горожан. Они выучили английские слова, стали ходить в американские бары, которые открывались по всему городу. Турчанки по американской моде стали носить тоненькие прозрачные нейлоновые блузки, красить волосы в желтый цвет, использовать вызывающих цветов, яркую помаду.

Изменилась и бедная улица, на которой живет девушка. Изменения, происходящие с улицей, вызывают у личного повествователя чувство ностальгической грусти. Молодое поколение жителей выросло и разъехалась в крупные города. Лишь их постаревшие родители остались доживать свой век в прежних убогих жилищах. «Волосы Назмийе-ханым стали совсем седыми, и она даже не видела нужды скрывать это. От жизни она уже ничего не ждала, окончательно поняв, что ее жизнь кончена. Саит-бей по-прежнему не считался с женой, обращался с ней грубо. Вскоре он умер» [там же, с. 195]. На какое-то время Назмийе-ханым уехала к старшему сыну в Анкару, но потом снова вернулась в Искендерун.

Зехра-ханым работала и старалась ни с кем не общаться из соседей. Она удочерила девочку Зейнеп, которая со временем стала очень похожа на приемную мать. Муж Зехры Хидайет-бей тяжело заболел и был вынужден уволиться из больницы. Но Зехру это мало беспокоило, так как сама она крепко стояла на ногах. Она сумела дать образование сыну Седату и приемной дочери. Смерть Хидайет-бея Зехра восприняла спокойно. «Она протирала платком абсолютно сухие глаза и говорила, что муж умер от старости» [там же, с. 201]. Она быстро вышла замуж второй раз. Новый муж был ее намного младше и патологически ревнив. Он не разрешал жене ни с кем общаться.

Подводя итог сказанному, отметим, что система образов романа разнообразна. Она призвана показать трагизм жизни людей, представляющих социальный «низ» турецкого общества, жителей бедной улицы провинциального города. Образы героев раскрываются через портретные характеристики, поступки, через ретроспективные истории и обстановку жилищ, через речь, которая всегда индивидуализирована. В отличие от других представителей «социального реализма», Айла Кутлу не ставит перед собой задачи изобразить жизнь героев в широком социальном срезе. Хронотоп романа сужен до предела, что помогает писательнице высветить особенности жизни персонажей с особой полнотой.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Репенкова М. М. От реализма к постмодернизму. Современная турецкая проза. — М., 2008.

2. Сигбатулина А. Т. Непреклонная Халиде. Жизнь и творчество турецкой писательницы Халиде Эдип Адывар. — М., 2018.

3. Утургаури С. Н. Турецкая проза 60–70-х годов. Основные тенденции развития. — М., 1982.

4. Утургаури С. Н. Город — пространство отчуждения человека // Человек и город в литературах Востока. — М., 2005.

5. Akbal, O. Garipler Sokağı. — İstanbul, 1967.

6. Buyrukçu M. Yeni Romanlar // Günümüzde Kitaplar. — 1984, № 3.

7. Kutlu A. Islak Güneş. — Ankara, 2002.

8. Naci F. 50 Türk Romanı. — İstanbul, 1997.

ЛИТЕРАТУРА ФИЛИППИН В ПЕРИОД ИСПАНСКОГО ВЛАДЫЧЕСТВА

Садоков Николай Валерьевич, кандидат филологических наук

Европейцы впервые появились на Филиппинах в начале XVI в. В 1521 г. на Филиппинских островах высадилась экспедиция Магеллана, которая была специально отправлена из Испании с целью найти «Острова пряностей». Сам Магеллан погиб на островке Мактан, где его экспедиции было оказано вооруженное сопротивление. Однако оставшимся в живых испанцам удалось принести в Испанию весть о существовании и открытии архипелага, который сам Магеллан назвал островами Св. Лазаря.

Захват и колонизация Филиппин Испанией начались во второй половине XVI в. и были не легкими для испанцев. «Захватывая архипелаг, — писал И. В. Подберезский, — Испания преследовала три цели: покончить с монополией Португалии на торговлю пряностями, приобрести плацдарм для проникновения в Китай и Японию и обратить туземцев в христианство» [6, с. 19]. Однако они не смогли решить первые две задачи и сконцентрировали свои усилия на решении третьей. Местное население оказывало серьезное сопротивление. Испанцы же для реализации поставленной цели использовали все возможные способы: действовали кровавыми насильственными методами, разжигали междоусобицы. В результате испанской колонизации, длившейся более 300 лет, Филиппины в течение двух столетий находились в условиях полной изоляции от внешнего мира, что оказало сильное влияние, в том числе и на культурное и литературное развитие страны.

Надо отметить, что политика испанских властей по отношению к местной культуре, своеобразным обычаям и обрядам, фольклору и образованию была жесткой и беспощадной. «Филиппины, — писал впоследствии известный поэт и писатель Хосе Рисаль, — вступали в новую эру. Мало-помалу они утрачивали древние традиции, забывая свое прошлое, свою письменность, песни, поэзию, законы, чтобы вызубрить другие истины, непонятные для них, принять другую мораль, другие вкусы, отличные от тех, которые были определены для народа условиями его жизни и его восприятием» [10, с.130].

Отмечая справедливость столь горького замечания Хосе Рисаля, нельзя не констатировать двоякое воздействие культурно-языковой испанской традиции на филиппинский фольклор и народную культуру. С одной стороны, процесс колонизации сопровождался варварским уничтожением древних памятников культуры филиппинских народов. Народная культура была объявлена языческой и «вредной». На смену ей должна была прийти и пришла христианская (католическая) культура, а значит, и христианская литература.

С другой стороны, испанская словесность оказала определенное и, можно сказать, значительное влияние на дальнейший путь развития филиппинской устной традиции, — в ней появились новые темы и сюжеты, способствовавшие созданию новой системы персонажей, которые со временем стали восприниматься как неотъемлемая часть филиппинской культуры. История литератур стран Востока знает немало примеров подобных этому. Правда, в других случаях речь шла о воздействии буддизма на формирование и развитие фольклорно-мифологических национальных комплексов. Привнесение буддизма также означало создание нового фольклорного массива, опирающегося на традиционные законы и ценности, но реализуемого через новые, буддийские темы, сюжеты и систему персонажей [1]. Филиппинская же фольклорная традиция в этом смысле в определенной степени уникальна, поскольку она ощутила не только иное религиозное воздействие, но и оказалась вовлеченной в совершенно иную систему культурных координат.

Процесс внедрения испанского материала в филиппинский фольклор шел поступательно на протяжении XVII–XIX веков, т. е. весь период испанского владычества. При этом к началу XIX в. стали четко видны два результата воздействия испанской культуры, причем полярных, являющих собой взаимодействие и сосуществование взаимоисключающих явлений. Так, в первой половине XIX в. на Филиппинах фиксировались произведения устного народного творчества (новые и варианты старых), окрашенные четко выраженной христианской дидактикой, полные чудесных превращений, которые творили католические святые, и в основе которых лежал божественный промысел. Были известны и такие филиппинские народные сказания, персонажами которых выступали герои испанских народных баллад: Карл Великий, Ричард I Львиное Сердце, испанский рыцарь Сид Кампеадор, добрый монарх Бернардо дель Каприо. Образ последнего получил на Филиппинах необыкновенную популярность и распространенность. Сильно переосмысленный, образ доброго монарха трансформировался в образ народного заступника, ратующего за освобождение Филиппин от испанского гнета.

Интересно, что все это происходило в стране, не знавшей монархии как формы правления и не имевшей представления ни о злых, ни о добрых монархах. В этой связи Г. И. Левинсон писал, что «в памяти народа вряд ли сохранился также след зачатков единоличной княжеской власти, возникших кое-где на архипелаге в доколониальное время… Монархические идеи филиппинских крестьян имеют европейское происхождение, и идеал справедливого царя заимствован отчасти из библейских преданий, отчасти из испанского фольклора; так, герой рыцарских народных баллад Бернардо де Каприо стал на Филиппинах героем широко популярной легенды о гиганте, закованном в цепи иноземцами и ждущем своего часа, чтобы освободить народ и править им по справедливости» [2, с. 70]. Интересно, что в филиппинской народной традиции бытует представление о точном местонахождении пещеры. Это гора Монтальбан около Манилы. Слухи о том, что Бернардо Каприо вот-вот должен выйти из своего заточения, куда ему предложил войти ангел, распространялись с новой силой в самые тяжелые и мучительные для народа периоды филиппинский истории, когда избавление от испанцев ассоциировалось с свершением чуда, которое и сотворит пришедший во спасение Бернардо.

Вместе с тем, важно отметить, что заимствование испанских персонажей и реалий не происходило путем простого перенесения элементов одной культурной традиции в другую. Наоборот, содержание испанских произведений, поведенческая линия их персонажей и даже имена героев подвергались сильной адаптации и замене в соответствии с филиппинской ментальностью и исконной традицией. Даже действие этих произведений переносилось на Филиппины, что придавало «чуждому» сюжету местный колорит и наполняло его филиппинским духом.

Но массированное воздействие испанской культуры на филиппинцев было сопряжено и с «уклонением» филиппинской народной культуры от этого воздействия. Филиппинцам удалось сохранить основные национальные языки настолько, что к началу XX в. они смогли считаться литературными. Испанское владычество, длившееся 333 года, не искоренило и целый пласт фольклорных произведений, создаваемых и сохранявших свое бытование на местных языках в отдаленных уголках Филиппин. Это уникальное по-своему явление заслуживает особого внимания, т. к. известно, что в большинстве испанских колониальных владений в Латинской Америке «испанский язык и культура практически почти вытеснили местные языки и словесность, возобладав в новой метисированной культуре» [5, с. 671].

Известно, что власть испанского колониального правления на Филиппинах основывалась на союзе церкви и государства. Монахи составили основу колониального режима, оттого Филиппины были не просто колонией, а неким теократическим образованием. Хосе Рисаль потом писал, что на Филиппинах монахи были везде, «начиная от правительства и заканчивая хижиной бедняка» [10, с. 127]. При этом приходские священники были в тот момент единственными испанцами, имевшими непосредственный контакт с местным населением, для которого были воплощением испанской власти и культуры. Именно через эти контакты, веро-

вания и систему ценностей церковь усиливала свое влияние на умы христианизированных филиппинцев. Забегая вперед, отметим, что под наблюдением и при поощрении священников создавалась литература всего рассматриваемого периода, хотя в последние полстолетия испанского владычества мировоззрение средневекового католицизма, которое выражали монахи, миссионеры и приходские священники, столкнулось с противостоящими ему взглядами тех филиппинцев, которые благодаря университетскому образованию приобщились к европейской и в частности испанской либеральной мысли XIX века.

Что касается системы образования в период испанского господства, то, как правило, филиппинцы могли получить его только в церковных школах, где обучали чтению, письму и арифметике. Бесспорно, главной целью школьного образования было стремление преподать основы христианского учения детям, которые со временем стали бы верноподданными испанской монархии и преданной паствой Римской католической церкви. Вплоть до XVIII в. филиппинцев, получивших образование выше уровня церковных школ, практически не было, поэтому всякий, кто умел читать на латинице и достаточно хорошо владел испанским, чтобы писать и переводить тексты для миссионеров, занимал особое положение. Естественно, что и литературное творчество было доступно лишь немногим представителям господствующей верхушки, обладающей достаточным для этого образованием и свободным временем. Они писали не только на испанском, но и на местных языках и диалектах.

Характерной особенностью первых письменных памятников на тагальском и испанском языках, появившихся в XVI–XVII веках, можно считать их явно выраженное религиозное содержание. И это при том, что среди первых книг, не привезенных из Испании, а напечатанных на Филиппинах, были не только катехизисы и молитвенники, но и словари и грамматики. Однако, монашеские ордена обладали монополией на печатное дело (такая ситуация сохранялась вплоть до XIX в.) и это во многом определяло выбор печатающейся литературы. Так, первая из дошедших из того времени книг была напечатана на Филиппинах ксилографическим способом в 1593 г. Она называлась «Христианская доктрина» и, как считается, перевод на тагальский принадлежал перу августинца отца Пласенсия, однако, безукоризненный тагальский, на котором был написан вариант «Аве Марии», заставляет некоторых исследователей считать, что у отца Пласенсия был соавтор — носитель тагальского языка [3, с. 87]. Есть сведения, что книга имела успех и была даже отправлена в дар испанскому королю Филиппу II как подтверждение прочной позиции Испании в деле «духовного обновления» Филиппин» [7, с. 30].

Публикация первого художественного произведения на тагальском языке датируется 1605 годом. Речь идет о неком стихотворении анонимного автора, которое появилось в одной из книг, выпущенных Франциско Бланкасом де Сан Хосе, монахом-лексикографом. Оно было опубликовано в книге «Memorial de la vida cristiana» («О христианской жизни») со стихами самого Сан Хосе, а также со стихами Фернандо Багонгбанта, поэта, пишущего на двух языках. (Таких людей испанцы называли *ladinos*, т. е. «латинизированные». К *ladinos* относились те, кто мог читать и писать на одном из романских языков).

Очевидно, само стихотворение было сложено с целью восхваления идей книги и не имело самостоятельного значения. В нем широко используются образы непокоренной природы, что символизирует доблесть и силу христианской идеи. При этом все строки состоят из семи слогов, широко используется прием *талингхага* (talinghaga) (т. е. аллегория, иносказание), характерные для устной доколониальной поэзии. Таким образом, анонимный автор попытался соединить два культурных начала: христианские идеалы, привнесенные испанцами, заключены в поэтическую форму, имеющую отличительные черты местной традиции, на основе которой и создавалась новая колониальная культура. Это стихотворение являет пример того, как миссионеры использовали филиппинский фольклор. Очевидно, что широкое бытование народных песен, загадок, пословиц и сказок (сохранявшееся у филиппинцев на протяжении трех веков испанского владычества), вызывало недовольство миссионеров и священ-

ников. Устное творчество «христианизировали» там, где его не смогли «покорить». Однако лишь немногие произведения были напечатаны. Это привело к тому, что в XX веке укоренилось мнение, будто бы в развитии филиппинской литературы не было ничего достойного вплоть до XIX в. Это мнение формировалось исходя из количества опубликованных сочинений.

Однако о филиппинской литературе XVII в. сохранились некоторые сведения. Так, например, известно, что первым филиппинским первопечатником был крещеный китаец Хуан де Вера, а одним из его продолжателей-филиппинцев Томас Пинпин (ум. в 1639 г.). Пинпин считался одним из трех наиболее значительных поэтов XVII в. наряду с Фернандо Багонбанта и Педро Суаресом Осирио (Оссорио). Религиозные произведения последнего были напечатаны на тагальском языке в книге «Толкование христианской доктрины» некого Алонсо де Санта Ана.

Уже в XVII в. тагальский язык воспринимался основным литературным языком, но это не означало, что на других национальных языках Филиппин не создавалось каких-либо значительных литературных произведений. Считается, что в XVII на бисайском языке было составлено поэтическое дидактическое произведение «Лагда» («Прямой путь»), во многом следовавшее традициям местного фольклора. Предполагается, что это был сборник наставлений для молодых людей, имевший чисто воспитательные цели, и что первоначально его автор — некий августинский монах — назвал свое произведение «Христианский Катон».

Несколько значительных произведений появилось в XVII в. и на илоканском языке. Во-первых, в 1621 г. на илоканский была переведена «Христианская доктрина» и некоторые религиозные стихи. Во-вторых, именно илоканская культура этого периода дала Филиппинам одного из первых илоканских поэтов Педро Буканега (род. в 1592 г.), известного на родине слепого поэта, воспитанника монахов-августинцев, автора эпической поэмы «Жизнь Лам-Анга» (1640), записанной от стариков-илоканцев и литературно обработанной. Вместе с Томасом Пинпином, Педро Буканег был одним из первых филиппинцев — знатоков и переводчиков с испанского зыка.

Надо отметить также, что в XVII в. наметился интерес к приведению в систематизированное состояние лингвистических изысканий, т. е. были созданы словари и грамматики языков народов Филиппин, прежде всего, тагальского. Литераторы того времени принимали в этом активное участие, т. к. были одновременно и лингвистами, и историками, и издателями. Так, в 1610 г. Томас Пинпин отредактировал и издал «Грамматику тагальского языка» Франциско Бланкаса де Сан Хосе, а в 1613 г. — «Словарь тагальского языка» Педро де Сан Буэнавентуры. Педро Буканег помогал Франсиско Лопесу при создании «Грамматики илоканского языка» (1627) и «Словаря илоканского языка» (1630). К 1637 г. относится появление первого «Словаря бисайского языка», ставшего результатом совместной работы испанцев и филиппинцев. Благодаря участию во всех этих трудах филиппинцев-литераторов во всех изданиях содержался огромный фольклорный материал, от пословиц и поговорок до сказок и легенд, ставших затем бесценным источником для исследований филиппинского фольклора [3, с. 89; 12, с. 7–8; 8, с. 11].

В целом, сведения о филиппинской литературе XVII в. разрознены и фрагментарны, хотя есть основания полагать, что количество созданных в этот период произведений было достаточно большим.

Самостоятельным литературным жанром в этот период считались, видимо, своего рода «дидактические пособия» — своды правил поведения, к которым относятся уже упомянутый эпос «Лагда» на бисайском языке и «Урбана и Фелиса» на тагальском языке. Авторство второй книги приписывают священнику Модесто де Кастро. Произведение в значительной степени не оригинально и восходит к испанскому источнику. В предисловии к своей книге Кастро пишет: «Отношение человека к окружающим есть результат его любви к ним, а любовь к людям есть плод любви к Богу. Письма Урбаны к Фелисе научат читателей правильно поступать, быть справедливыми. В Фелисе молодые женщины отыщут идеал добропорядочности;

в ее письмах к сестре найдут добрый совет» [Цит. по: 7, с. 31]. Несмотря на давность создания «Урбана и Фелиса» до сих пор почитается как одно из главных произведений филиппинской классической литературы, прекрасный образец ранней тагальской прозы. Это и редкий источник для исследования старотагальского языка.

К истории филиппинской литературы конца XVII — начала XVIII в. следует отнести зарождение особой «переводной литературы». Речь идет о первых нескольких переводах на тагальский язык драматических произведений о смерти и страданиях Христа. Этот аспект развития филиппинской литературы связан, прежде всего, с именем Гаспара Акино де Белена (даты жизни неизвестны). Однако Акино был известен не только как переводчик испанских религиозных драм, но и как поэт.

Он считается первым филиппинским автором, создавшим крупное произведение с продуманной структурой и стройной композицией. Так называемая «длинная поэма» «Ang Mahal na Passion ni Jesu Christong Panginoon Natin» («Страсти Господа нашего Иисуса Христа») была опубликована в 1704 г. как приложение к переводу Акино одного из испанских религиозных произведений. Поэма написана тагальским стихом строфами по пять строк, где каждая строка содержит восемь слогов. В ней повествуется о распятии Христа, а действие начинается с момента Тайной вечери. В свое время «Страсти Господа нашего» была высоко оценена как поэма с христианским сюжетом и должна была вытеснить эпические поэмы языческого прошлого. Подобно традиционному эпосу «Страсти Господа нашего» пелась и настраивала слушателей на определенный торжественно-умиротворенный лад.

Тот факт, что Акино, будучи мирянином, работал в иезуитской типографии, дает некоторую информацию об условиях создания литературы в XVII в. Миссионеры держали издательское дело в своих руках, поскольку именно они владели и управляли типографиями. Произведения на местном языке должны были помогать миссионерам в их работе, поэтому все, что публиковалось, было ориентировано на устное распространение среди народа. Акино, владевший двумя языками, занимал особое положение: получение им должности в иезуитской типографии и возможность опубликовать крупное произведение показывает, какое уважение он заслужил, оказавшись способным воспринять культуру колониальных властей. В наши дни это произведение восхищает исследователей силой простонародного языка Акино и его тонким пониманием психологии библейских персонажей, «образы которых представлены так живо, словно они были современниками поэта» [9, с. 39]. Образ самого же Христа был максимально приближен к простым людям; Христос представал воплощением доброты и милосердия. Вот как обращался Христос к апостолам во время Тайной вечери в этом тагальском произведении:

Вам же я оставлю
[мою] дружбу, которой нет границ,
Носите [ее] в сердцах своих,
Неуклонно подражайте
Дорогому для вас примеру.
(пер. В. Макаренко)
[4, с. 558]

После Акино данный жанр продолжал развиваться и получил название *pasyon* (пасьон) (букв. «страсти [Христовы] «), храня память о поэме Акино 1704 г. Родственным ему жанром считался *sinakulo* (синакуло), представленный небольшими пьесами. Произведения обоих жанров, и пасьон, и синакуло, исполнялись во время Великого поста, что наполняло их особым ритуальным смыслом. Именно эти постановки оставили глубокий след в сознании многих поколений филиппинцев-христиан.

Христос же в разные моменты филиппинской истории воспринимался то как образец смирения и покорности церковным и светским властям, то как бунтарь, который с рвением и дерзкой отвагой провидца открывал дорогу к идеальному обществу.

К XVIII в. в филиппинской литературе наметились значительные изменения, связанные с формированием и развитием новых литературных жанров. Некоторые из них были непосредственно заимствованы из европейской традиции, другие являли собой пример сложного культурного синтеза испанской литературной традиции и исконных основ народного творчества.

Одним из наиболее популярных видов театрального искусства считались в то время так называемые *моро-моро* (букв. «мавр», имеются в виду мусульмане) — драматические представления, в основном светские, с танцами и песнями. О степени их распространенности говорит тот факт, что именно *моро-моро* составляли основную часть репертуара тагальского Комического театра, открытого в Маниле в 1790 г. Первая же постановка *моро-моро* датируется 1637 г. Несмотря на явную «светскость» постановок, в них неизменно присутствовал религиозный аспект. Так, например, в основе сюжета могла лежать история любви христианина и мусульманки. Или же речь шла о кровопролитной битве между филиппинцами-христианами и южнофилиппинскими мусульманами (*моро*) и т. д. Вместе с тем, *моро-моро* представляли собой первый этап столь сильного культурного синтеза в филиппинской традиции. «Не вызывает сомнения, — пишет В. А. Макаренко, — что моро-моро, связанные с традицией испанского народного театра, теснейшим образом соотносятся также к дохристианской культурой Филиппин (так, бисайские моро-моро хореографически весьма напоминают яванские танцы-пантомимы, что говорит, возможно, о контактах Филиппин с индуизированной Явой)» [4, с. 558].

К XVIII веку исследователи относят и появление на Филиппинах жанра *komedya* (комедия) как театрального жанра, нередко отождествляемого с *моро-моро*. Филиппинские ученые склонны связывать его появление и популярность с определенным расслоением в среде филиппинцев, с тем, что многие из них смогли адаптироваться в сложившейся ситуации, перенять манеры и нравы испанцев. Это позволило им занять более высокое социальное положение в обществе [9, с. 39]. Известно, что первую *комедию* под названием «Пиратские войны на Филиппинах» написал в XVII в. иезуит Херонимо Перес.

Пьесы, созданные в жанре *komedya*, также должны были «работать» на интерес филиппинцев к испанской культуре. В этих пьесах использовались сюжеты средневековых испанских баллад о высокородных рыцарях и их ярких подвигах во имя любви и славы, дававшие зрителям филиппинцам идеализированное представление о европейском обществе, которое являлось в этих пьесах примером набожности и неколебимой верности монарху. Наряду с *синакуло*, *комедия* удовлетворяла любопытство филиппинцев. Они с восторгом наблюдали за жизнью далекой эпохи и независимого общества, которые так контрастировали с нестабильностью и нищетой их страны и суровым временем.

Примерно тогда же, когда появилась *комедия*, на Филиппинах широко распространились еще два жанра — два вида повествовательных поэм: *awit* (авит) и *korido* (коридо), нередко служившие также литературной основой *моро-моро*. Их сюжет основывался все на тех же испанских балладах. Строфы *авита* состояли из четырех двенадцатисложных строк, а строфы *коридо* — из четырех восьмисложных строк. Произведения этих жанров пелись или читались нараспев под аккомпанемент филиппинской гитары или других струнных инструментов. По-видимому, они распространялись подобно фольклорным произведениям, что делало самые популярные из них доступными широкому кругу людей, несмотря на то что большинство населения было неграмотным. *Авиты* (букв. «песнь, поэма») были мажорны по содержанию и почти всегда имели счастливую концовку. *Коридо* же, наоборот, были минорны и нередко заканчивались на трагической ноте. Считается, что коридо являли собой адаптацию испанского корридо (баллады, романса).

Характеризуя эти жанры филиппинской литературы XVII в., филиппинский исследователь Б. Медина пишет: «Авит написан обычно двенадцатисложным размером и исполняется в темпе анданте; поведение его персонажей не выходит за пределы возможного, в то время

как в коридо используется, как правило, восьмисложный стих и они поются в темпе аллегро, герои же их преимущественно оказываются участниками фантастических приключений» [Цит. по: 4, с. 558–559].

Если говорить о сюжете произведений, созданных в жанре *авит* или *коридо*, то очевиден достаточно широкий диапазон: от библейских и житийных повествований, и дидактических поэм до любовных приключений. Нередко местом действия оказывались экзотические страны — Франция, Греция, «Москобия» (по всей видимости, Россия) и т.д., а герои — прекрасные рыцари из испано-европейских эпосов и средневековых рыцарских романов.

Первые публикации авитов и коридо относятся к концу XVIII в. В то же время фиксируются и первые имена профессиональных поэтов, творивших в традиции этих жанров. Так, создание некоторых известных произведений XVIII в., таких как «Бернардо Каприо», «Десять пэров Франции» и других приписывается тагалоязычному поэту Хосе де ла Крусу (Хусенгу Сисиу, 1746–1829). Он почитается также как один из первых филиппинских поэтов-лириков, оставивших потомкам широко известное стихотворение «Кольцо любви», в котором есть такие строки:

О, как жаль пропавшей любви!
Ведь кольцо, упавшее в море, не вернешь!
Если бы тебе было суждено найти его,
Я подождал бы, пока наступит отлив.
(пер. В. А. Макаренко)
[9, с. 51; 4, с.559].

В первой половине XIX в. *авит*, как литературный жанр, достиг вершины своего развития в творчестве поэта Франциско Бальтазара (1788–1862), известного в народе как Балагтас. Его еще называли «гений или великий поэт из Пангиная», поскольку он родился в деревне Пангинай в провинции Булакан на острове Лусон, который считался центром древней тагалоязычной культуры. Происходил поэт из семьи крестьян-арендаторов. У Балагтаса рано проявились литературные способности, он хорошо знал стихи всех известных в то время поэтов. В 20-ти летнем возрасте будущий поэт отправился в Манилу и поступил в Коллегию св. Хосе — известное в то время учебное заведение. Его учителем и наставником стал Хосе де ла Крус, автор стихотворения «Кольцо любви», который помог талантливому ученику постичь тайны мастерства в создании *авитов*, *коридо* и *моро-моро*. Молодой Балагтас впитывал в себя столичную культуру. Он смотрел театральные представления *моро-моро*, участвовал в фиестах с песнями и танцами. Писал очень много *кундиманов* — любовных песен по заказу влюбленных, которые исполняли их под гитару наподобие испанских серенад под балконами своих возлюбленных. В его жизни были периоды, когда он работал помощником судьи, когда сидел в тюрьме за то, что якобы срезал локон у невесты местного богача, когда творил в уединении для обеспечения своей семьи. Он был признан при жизни и стал легендой после смерти. Известно, что Балагтас хотел оставить потомкам большое литературное наследие — два чемодана рукописей, но они сгорели в огне пожара. Тогда чудом сохранилось лишь два произведения, в том числе прославленный *авит* «Florante at Laura» («Флоранте и Лаура», около 1838 г.). Другие произведения Балагтаса были восстановлены полностью или были записаны со слов людей, знавших их наизусть. Однако некоторые произведения восстановить так и не удалось — они известны сегодня только по названиям. Удалось сохранить и ряд пьес *моро-моро*, написанных Балагтасом: они многократно ставились и при жизни автора, и после его смерти. (Подробнее о жизни Балагтаса см.: [Макаренко, 1989, с.673–674]). Несмотря на такое малое количество сохранившихся работ, исследователи ранней филиппинской литературы отводят Балагтасу важнейшее место в развитии литературного процесса на Филиппинах, считая его одним из двух крупных писателей периода испанского владычества [7, с. 32, 9, с.40].

В эпоху Балагтаса произведения сочинялись не для чтения, а для исполнения, поэтому они, судя по всему, существовали только в виде рукописей, которые передавались от одного исполнителя к другому. Однако с появлением в Маниле частных типографий перед филиппинцами открылись широкие возможности для публикации своих работ. Если раньше только миссионеры могли печатать книги, то теперь это стало доступно процветающему и образованному «среднему классу», хотя и не многочисленному. Благодаря увеличению денежной массы, торговле между Испанией и островами, активному участию в экспортной торговле иностранных фирм, на Филиппинах наметился определенный экономический рост. Превращение Манилы в 1814 г. в открытый порт не только принесло экономические выгоды, но и познакомило филиппинцев с другими заморскими странами. Экономическое процветание привело к укреплению «среднего класса», представители которого обладали и деньгами, и свободным временем, чтобы получить образование, перенять европейскую культуру, приобщившись к ее ценностям, усвоить быт европейцев, подражать их одежде, носить их украшения, есть их пищу.

Наглядным примером инокультурных влияний на образованных филиппинцев в начале XIX в. может служить *авит* Балагтаса «Florante at Laura» («Флоранте и Лаура»). С одной стороны, до большинства людей он мог дойти только в традиционной (устной) форме, поскольку образование было по-прежнему доступно лишь незначительной части филиппинского общества. С другой стороны, сам автор уже принадлежал городской культуре, и был способен воспринять культуру колонизаторов. «Флоранте и Лаура» было создано в форме *авита*, близкого традиционным филиппинским стихам; оно пелось на манер древних эпосов и более поздних *пасьонов*. В то же время в нем содержались аллюзии на греческую и римскую мифологию, что свидетельствует о классическом образовании автора. Кроме того, на образный язык произведения, несомненно, оказала влияние необычная риторика средневековой испанской поэзии. Эта поэма внесла новую струю в филиппинскую поэзию, сделав ее активной и энергичной. «Флоранте и Лаура» написана эзоповским языком, действие ее перенесено в страну, условно названную Албанией. Испанские цензоры, не увидев в поэме ничего предосудительного, разрешили печатать ее.

В основе сюжета — история двух любящих сердец, которых разлучили политические интриги коварного Адольфо, члена королевского дома Албании. Адольфо желает погубить Флоранте, после того как получит албанский трон, поскольку ревнует к нему Лауру, сердце которой тот покорил. В тот момент, когда Албания оказывается в руках Адольфо, Флоранте участвует в войне. Адольфо заманивает его в ловушку и оставляет в лесу на съедение диким зверям. От неминуемой гибели Флоранте спасает бродящий по лесу Аладдин. Аладдин был сыном жестокого персидского султана, решившего заполучить возлюбленную сына. В то же самое время в другой части леса Адольфо пытается овладеть Лаурой, но ту спасает переодетая воином персидская принцесса Флерида, которая путешествует в поисках своего любимого, изгнанного султаном. Услышав женские голоса, Флоранте и Аладдин находят своих возлюбленных. Вскоре разносится весть, что Албания освобождена. Флоранте и Лаура провозглашаются королем и королевой, а Аладдин и Флерида принимают христианство.

Поэма пользовалась огромной популярностью уже при жизни Балагтаса; ее переписывали и знали наизусть. Однако особенно известным стал монолог Флоранте, произнесенный им в тот момент, когда он узнал о падении Албании и где перечисляются все страшные последствия тиранической власти в стране:

В моей несчастной стране и за ее пределами
Черная измена захватила власть.
Благородство и справедливость покоятся сегодня в глубокой и скорбной могиле.
Люди благородные безропотно терпят унижения
и насмешки.
Достойные люди мертвы,
Душам их нет покоя…

А люди, потерявшие совесть,
Гордо восседают на троне,
Жестокие, продажные лицемеры похваляются
несметными богатствами.
Ничтожные предатели гордятся своими преступлениями.
Оскорбленная и униженная добродетель отступает;
Святая правда сокрушена,
И залиты слезами страданий глаза ее.
Никто не решается высказать слово правды.
Меч неизбежной позорной смерти
Тотчас настигает каждого, кто заговорит о совести.
О предательская жажда власти!
О любовь к богатству, быстротечному, словно день!
Ты причина всех бед, согнувших мою спину,
Ты причина подлости людской.
(пер. А. Сантоса)
[7, с. 32–33]

Несмотря на, казалось бы, очевидную, хотя и сокрытую политизированность поэмы, во всяком случае приведенного монолога, вопрос об идеологической направленности «Флоранте и Лауры» до сих пор остается открытым. Так, современные филиппинские литературоведы, не отрицая важной роли, которую сыграла эта поэма для патриотического подъема на Филиппинах, замечают: «Его (монолог. — *Н. С.*) часто трактуют как осуждение Балагтасом колониального гнета Испании. Но нужно еще доказать, был ли этот политический смысл частью первоначального замысла монолога, поскольку ни Балагтас, ни его современники не оставили записей, позволяющих нынешнему читателю разобраться в этом процессе» [9, с. 41].

Однако в период подъема национально-освободительной борьбы в XIX в. во многом благодаря трактовке выдающегося филиппинского писателя и гуманиста Хосе Рисаля и его современников, стало безоговорочно считаться, что в этой поэме Балагтаса звучали идеи национальной независимости.

Не исключено, что устная передача поэмы от одного поколения читателей и слушателей к другому на протяжении десятилетий действительно сплачивала вокруг себя тех филиппинцев, кто разделял настроения все возрастающего недовольства испанцами, поскольку считалось, что в ней точно отражены нищета и унижения народа, не подчинившегося иностранному гнету. Таким образом, к тому моменту, когда движение «Пропаганда» (одно из названий Движения пропагандистов — сторонников реформ 70–90-х годов XIX в.) стало призывать зарождающуюся филиппинскую интеллигенцию высказывать свое недовольство колониальным правлением, авит «Флоранте и Лаура», бытовавший в устной традиции, понимался произведением, которое в аллегорической форме содержало обвинения против колониального произвола, позже выдвинутые борцами за реформы [11, с. 117].

Если рассматривать поэму с литературной точки зрения, то она, несомненно, превосходит другие, более ранние сочинения на тагальском языке. Умелое обращение с богатой мелодикой языка и талант в создании высокохудожественных метафор по достоинству были оценены знатоками традиционной поэзии. Считается также, что Балагтас заложил основу современной тагальской литературы, обогатил тагальский литературный язык элементами испанского. Все это сделало Балагтаса выдающимся тагальским поэтом. Всех последующих поэтов сравнивали с ним, а многие называли себя его наследниками и учениками. Лишь в XX в. в среде современных филиппинских поэтов стали раздаваться призывы отойти от канонов, установленных Балагтасом, и создать принципиально иную «новую» поэзию [9, с. 42].

В 1974 г. в литературной жизни Филиппин произошло знаменательное событие: почти случайно был обнаружен текст еще одного произведения Балагтаса, его *комедия* «Orosman

at Zafira» («Оросман и Зафира»), созданная около 1857–60 гг. Литературный анализ позволил не только подтвердить превосходство поэта над предшественниками и современниками, но и предположить, что наиболее ярко и полно удивительный талант Балагтаса проявился именно в драматургии.

Политические коллизии, представленные в «Флоранте и Лауре» как «источник всех бед», в «Оросмане и Зафире» являются движущей силой сюжета. В пьесе три части; действие начинается с убийства султана Марокко Мохаммеда, который был отцом Зафиры. Последующие события приводят к нравственному и гражданскому расколу общества, ярчайшим проявлением которого становится распад семьи захватившего власть великого паши Теденста Баулазема, имевшего двух сыновей Абдалапа и Оросмана. Убийство Мохаммеда и переворот, совершенный Баулаземом в Марокко, вызвали восстание, во главе которого встал паша Дукела Зелим, считавший себя более достойным наследником трона. Зафира, желая отомстить за смерть отца, присоединяется к войскам Зелима, но армия Баулазема, возглавляемая двумя его сыновьями, разбивает их. Одержав победу, Абдалап решает заручиться поддержкой армии и провозгласить себя султаном. Беспорядки, вызванные неожиданной сменой власти, позволили Зелиму сформировать против Абдалапа оппозицию. Зафира, пользуясь любовью к ней Оросмана, втягивает его в заговор против брата, который вскоре гибнет во время поединка с Зелимом.

На фоне этой сложной борьбы за власть развиваются три любовных сюжетных линии. Первая связана с соперничеством Абдалапа и Оросмана за любовь Зафиры. Так, Абдалап, идя против желаний Баулазема, хочет заполучить Зафиру, что и явилось одной из причин свержения им своего отца. Однако сердце Зафиры отдано Оросману, который разрывается между преданностью своему отцу, ведущему войну для удержания захваченной им власти, и любовью дочери его заклятого врага. Вторая линия посвящена Абдулапу и его возлюбленной. Абдулап, влюбившись в Зафиру, бросает ее. Тогда она становится его безжалостным обвинителем и вступает в заговор против него. Третья сюжетная линия повествует о живущей при дворе Мохаммеда девушке Гульнаре, влюбленной в одного из военачальников султана, которая во время восстания против Баулазема сохранила верность Зафире.

Хотя в истории филиппинской литературы *комедия* была посвящена в основном борьбе христиан с маврами, Балагтас, как он это сделал и в «Флоранте и Лауре», выходит за рамки сюжета о религиозных войнах. Его в большей степени интересуют конфликты между людьми, причины их поступков, в тот момент, когда они оказываются в водовороте общественных волнений перед лицом выбора. В «Оросмане и Зафире» созданы более глубокие и сложные характеры, чем были у каноничных персонажей его знаменитого *авита*, что говорит о бóльшей зрелости Балагтаса как писателя. Реплики героев, произносимые ими то в порыве страсти, то с честолюбивыми устремлениями во время событий, которые разворачиваются на фоне дворцовых интриг, сражений и личных противостояний, намного превосходят по художественному уровню его раннюю поэзию. Более ясный и приближенный к действительности смысл поэтических строк позволяет глубже проникнуть в характеры и лучше понять ситуации, в которых оказываются герои. Будучи ограниченным условностями и жесткими рамками *комедии*, популярного театрального жанра XIX в., Балагтас сумел создать необычайно замысловатый и увлекательный сюжет о «власти и страсти».

Параллельно с тагалоязычной литературой развивалась и литература на других языках народов Филиппин. Наиболее ярко была представлена *пампанганская* и *илоканская* литературы. Так, именно в *пампанганской* литературе было создано самое длинное *моро-моро* «Жизнь дона Гонсало из Кордовы», написанное падре Ансельмо Хорхе де Фахардо (1785–1845). В основе сюжета — жизнь испанского генерала, служившего королеве Исабелле I Католической. Эта длинная романтическая история многие десятилетия ходила в списках и была опубликована лишь в 1912 г., хотя сценически была воплощена еще в 1831 г. Популярность этого произведения была столь велика, что его называли «Флоранте и Лаурой» пампанганцев.

В другой местной литературе — в *илоканской* преобладали переводы, пересказы, национальные версии разных испанских и тагалоязычных авитов и коридо — все те же «Двенадцать пэров Франции», «Бернардо Каприо», поэм о Ричарде Львиное Сердце. Однако именно на этом и подобном материале расцвели таланты *илоканских* литераторов Леоны Флорентино (1849–1884), монаха-августинца Антония Мехия и других. Примерно в этом же ключе развивалась филиппинская литература в этот период и на других языках.

Подводя же некоторые итоги развития филиппинской литературы в ранний период испанского владычества (XVI–XIX вв.), отметим следующее. Филиппинская словесность, имевшая преимущественно устные формы, в этот период развивалась по двум основным направлениям. С одной стороны, массированное давление со стороны испанских колонизаторов привело к оттеснению народного творчества на второй план, хотя оно продолжало бытовать и развиваться в отдаленных районах страны. С другой стороны, филиппинская литературная традиция приобщилась к испанской культуре, в ней появились сюжеты из испанской истории, рыцарских романов и баллад. При этом во многих произведениях, написанных на «испанские» темы, оставалась филиппинская ментальность и народные представления о доброте и зле. Особенностью развития филиппинской литературы может считаться и повышенный интерес, зачастую навязанный, к религиозной тематике. Однако некоторые произведения, созданные в этот период и на эту тему, не потеряли своей актуальности и сегодня. Так, известный *пасьон* Гаспара Акино де Белена в 1975 г. был поставлен на телевидении и с тех пор транслируется каждую Пасху. Кроме того, в этот период в филиппинской литературе сложились новые жанры *пасьон*, *моро-моро*, *комедия*, *авит*, *коридо*. Для этого периода было характерно создание произведений на двух языках — на испанском и тагальском, с преобладанием каждого из них на разных этапах исторического и литературного развития.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Буддизм и литература. М., 2003.

2. Левинсон Г. И. Филиппины на пути к независимости. М., 1972.

3. Макаренко В. А. Филиппинская литература // История всемирной литературы. Т. IV. Выпуск 8. М., 1973.

4. Макаренко В. А. Филиппинская литература // История всемирной литературы в 9-ти томах Т. 5. М., 1988.

5. Макаренко В. А. Филиппинская литература // История всемирной литературы в 9-ти томах. Т. 6. М., 1989.

6. Подберезский И. В. Эволюция творчества Хосе Рисаля. Зарождение современной филиппинской литературы. М., 1982.

7. Сантос А. Филиппинская литература. Краткий очерк. М., 1965.

8. Lumbera B. Tagalog Poetry, 1570–1898: Tradition and Influences in its Development. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1986.

9. Lumbera B., Lumbera C. N. Philippine Literature. A History and Anthology. Manila, 2002.

10. Rizal J. Political and Historical Writings. Manila, 1972.

11. Schumacher John N. The Propaganda Movement: 1880–1895. Manila: Solidaridad Publishing House, 1973.

12. Tagalog Poetry and the Image of the Past during the War against Spain // Perceptions of the Past in Southeast Asia. Singapore: Heinemann, 1980.

ОКОНЧАНИЕ ПЕРИОДА «СЕВЕРНОЙ ЗАВИСИМОСТИ» ВО ВЬЕТНАМЕ. КАК ЭТО БЫЛО?

Федорин Андрей Львович, доктор исторических наук,
ректор Института практического востоковедения

Как известно, в течение довольно продолжительного времени территория современного северного Вьетнама входила в состав различных китайских империй, являясь либо отдельной провинцией с менявшимся статусом, либо частью более крупных административных образований, включавших, как правило, и земли, примыкающие к его северным границам, на которых проживало население, этнически близкое будущим вьетнамцам (современные китайские провинции Гуанси, Гуандун и, частично, Фуцзянь). В исторической науке, как вьетнамской, так и зарубежной, до сих пор нет единого мнения по многим основополагающим вопросам, касающимся этого периода, вплоть до его временных рамок. Мнения на этот счет существуют самые разные. Кто-то, прежде всего ученые западной (французской) исторической школы, считал, что эти земли стали китайскими уже после прихода к власти здесь представителя династии царства Шу Аньян-*вана* Шу Паня (Анзыонг-*выонга* Тхук Фана) (257 г. до н. э.), и их зависимость от северных империй, пусть во многом и формальная, продолжалась вплоть до XIX в., когда Вьетнам вошел в состав французской колониальной империи, и его сюзерен не смог этому воспрепятствовать (хотя и пытался). Кто-то, включая большинство вьетнамских и российских (советских) историков, напротив, считал, что годы «Северной зависимости» (北屬, Bắc thuộc) следует отсчитывать лишь с момента поражения восстания во Вьетнаме сестер Чынг (43 г. н. э.), и закончились они уже в 880 г., когда с территории севера страны в полном составе ушел гарнизон танских войск. Более того, с учетом правления здесь так называемых «скрытых династий» реальное время собственно китайской администрации длилось лишь немногим более 300 лет. Впрочем, судя по многочисленным хронологическим таблицам, преобладающей является более взвешенная оценка происходивших событий, которая сформировалась еще в средние века. Отсчет времени этого этапа исторического развития страны принято начинать с 111 г. до н. э., когда династия Западная Хань захватила земли царства Наньюэ (Намвьет), считающегося предшественником современного Вьетнама, и заканчивать либо в 938 г. (историограф Нго Ши Лиен), когда национальному правителю Нго Куену удалось отбить нападение войск царства Южных Хань, или в 968 г. с приходом к власти династии Динь (историограф Ву Куинь). Вопрос о том, почему вьетнамцам в отличие от населенных теми же вьетами (юэ) Гуандуна и, частично, Гуанси все-таки удалось сохранить свою национальную идентичность и возвратить себе суверенитет после тысячелетнего господства северян, и чем это было обусловлено, вплоть до настоящего времени остается открытым.

В данной статье содержится попытка по-новому взглянуть на события конца «Северной зависимости», происходившие тысячу с лишним лет назад, посмотреть на Вьетнам не как на что-то отдельное, а как на уже вполне интегрированную часть китайской империи, проследить не только события, которые случились непосредственно на его территории, но и тот общекитайский фон, на котором они происходили. При этом автор, будучи порождением российской школы вьетнамистики, тем не менее, по примеру А. Л. Рябинина, «стремился быть объективным и всячески преодолевать тенденциозность изложения исторических сюжетов, заставляя себя „не подыгрывать югу“» [8, с.11].

Все фактические данные, касающиеся событий, происходивших в Китае в конце IX — начале X вв., взяты нами из первой главы («Эпоха Пяти династий и Десяти государств») четвертого тома «Истории Китая с древнейших времен до начала XXI века» [1, с. 55–130]. Факты по истории собственно вьетских земель взяты из второго тома «Полного собрания исторических записок Дайвьета» и примечаний к его основному тексту [4]. Ссылки даны только в том случае, если были привлечены другие источники и литература.

К концу IX в. общекитайская династия Тан (618–907) постепенно приходила в упадок. По мнению М. Е. Кравцовой, погубившие ее деструктивные процессы были вызваны целым комплексом политических и социально-экономических факторов, и они обозначились еще в первой половине VIII в. в период царствования императора Сюань-цзуна (712–756), с которым традиционно соотносится этап «расцвета Тан». К числу ключевых для гибели Тан факторов относится распространение системы военных губернаторств-*цзеду*, возглавляемых губернаторами-*цзедуши*. Создавались они на приграничных территориях в целях защиты границ, и их руководители наделялись исключительными административными и военными полномочиями, в частности, правом комплектовать все управленческие органы, собирать налоги и формировать местные вооруженные силы. К 730 г. таких военных губернаторств было создано только десять, но со временем их количество увеличивалось, и к 820 г. их стало уже сорок восемь. Они все более приобретали клановый характер с тенденцией передачи власти по наследству. Именно эти новообразования породили сильнейшее центробежное движение и в конечном итоге и погубили династию. Не позднее 841 г. такое военное губернаторство было создано и в Аннаме, хотя он и оставался частью большой провинции Линьнань (Линнам), примерно соответствовавшей по территории древнему Намвьету. И именно к этой форме управления территорией первоначально стремились представители сино-аннамитской знати, приходившие к власти в далеких вьетских землях после ухода отсюда китайцев, поскольку она вполне удовлетворяла их по двум главным параметрам: относительная свобода действий в рамках своих границ и возможность наследования должности в рамках одного рода.

Первый удар по династии Тан был нанесен еще в 755 г. повстанцами *цзедуши* Ань Лушаня (703–757), захватившего столицу, провозгласившего себя императором династии Великая Янь и заставившего Танов бежать в провинцию Сычуань. И хотя восстание, в конце концов, удалось подавить, оно ввергло империю в хаос, который длительное время так и не удавалось преодолеть. Ситуация усугублялась массовым разочарованием в правящем режиме, резким падением его сакрального авторитета. Крестьянские выступления дополнялись этническими восстаниями, бунтами горожан и солдатскими мятежами. Последних в период с 756 по 874 г. произошло не меньше 125. Беспорядки коснулись и вьетского юга, но они здесь были не столь масштабными и происходили на фоне более грозной беды — попытки государства Наньчжао отторгнуть эти земли и присоединить к своим.

Окончательный удар по династии Тан, от которого она уже не смогла оправиться, нанесло повстанческое движение, известное как «восстание Хуан Чао», хотя поднял восстание не он, а Ван Сяньчжи (ум. в 878 г.). Сам Хуан Чао (847? — 884) потерпел поражение и был вынужден покончить жизнь самоубийством, но в рядах его армий выросли и заработали авторитет и основатель династии Поздняя Лян (907–923) Чжу Вэнь (852–912), и отец основателя династии Поздняя Тан (923–937) Ли Цуньсюя (885–926) — тюрок Ли Кэюн (856–908).

На этот раз восстание не было мятежом одного из военных губернаторов-*цзедуши*, но сформировалось как совокупность антиправительственных крестьянских движений. Оно началось на юге, и первой его целью стал богатейший город Гуанчжоу, крупнейший портовый и внешнеторговый город империи и одновременно центр большой китайской провинции Линьнань, которому подчинялось и военное губернаторство Аньнань. В 879 г. город был взят и разграблен, а администрация провинции была перебита или разбежалась.

Дальний юг (Аньнань) эти события не затронули, поскольку, взяв Гуанчжоу, повстанцы немедленно повернули на север, и все дальнейшие события, связанные с восстанием Хуан

Чао, происходили довольно далеко от вьетских земель. Единственным последствием этого был уход в 880 г. на север стоявшего здесь гарнизона китайских войск, отозванного для оказания помощи в борьбе с повстанцами. Судя по документам, этот уход ни в коем случае нельзя трактовать, как «восстание вьетнамского народа, наконец-то изгнавшего ненавистных захватчиков». Более того, обстановка в то время на этих землях была, по-видимому, спокойной и стабильной, особенно на фоне ожесточенной и разрушительной борьбы «всех против всех» в большинстве других районов Китая. Правившему здесь совсем недавно (864–868) выдающемуся полководцу и администратору *цзедуши* Гао Пяню (821–887) не только удалось разбить и навсегда изгнать из губернаторства войска государства Наньчжао, но и навести порядок на его территории. Был заново отстроен главный город провинции, укреплен провинциальный аппарат, решены проблемы с налогообложением, истреблены союзники наньчжаосцев из числа местных предводителей, восстановлена и расширена ирригационная система в дельте Красной реки, налажены пути сообщения с Гуанчжоу. Поводов для недовольства здесь практически не было, и Аньнань вновь, как это было и при Ши Ньиепе во времена Троецарствия, представлял собой островок спокойствия посреди бурного моря восстаний. Оказалось, что вполне можно жить и без гарнизона, опираясь лишь на набранные здесь же полицейские части (а *цзедуши* имел право это делать). Во всяком случае, тогдашний губернатор провинции Цзэн Гунь, прославившийся как мудрый, справедливый и просвещенный администратор («министр Цзэн»), не ушел с гарнизоном, но остался на своем месте. Местные элиты, безусловно, с тревогой следили за событиями, происходящими в метрополии, но никаких действий не предпринимали. Из столицы империи от имени династии Тан сюда по-прежнему отправляли управленцев в ранге *цзедуши*. Это и Гао Маоцин (882 г.) [7, с. 1132], и Се Чжао (884 г.) [7, с. 1132], и Ань Юцюань (897–900 гг.) [2, цз.458, с. 4b (2331); 7, с. 1133–1134], и Сунь Дэчжао (901) [3, с. 771; 6, с. 212], и Чжу Цюаньюй (905) [5, с. 8640]. Правда, последний в этом списке военных губернаторов, Дугу Сунь, назначенный сюда в 905 г., до Аньнаня так и не доехал: он был убит по дороге [5, с. 8641].

Между тем события в метрополии развивались по самому неблагоприятному для Тан сценарию, и в 907 г. династия пала. Формально ее сменила центральная династия Поздняя Лян (907–923), но на самом деле страна погрузилась в хаос междоусобных войн. Начался непродолжительный, но очень важный период «Пяти династий и Десяти царств». Каждая из пяти династий правила очень недолго, но претендовала на то, чтобы быть главной и единственной в Поднебесной. После Поздней Лян это были династии Поздняя Тан (923–937), Поздняя Цзинь (936–947), Поздняя Хань (947–951) и Поздняя Чжоу (951–960). Однако помимо них на карте Китая появилось множество так называемых «государств» (их было существенно больше десяти, однако не все они признаны таковыми китайскими историографами). Многие из этих государств, прежде всего южные, не претендовали на гегемонию и объединение под своим началом всего Срединного государства. Более того, некоторые из них признавали верховенство северных «центральных» империй и устанавливали с ними даннические отношения, выторговав себе лишь право свободно распоряжаться всеми внутренними делами «государства» и передавать власть в нем по наследству. Внешне они были похожи на «династии». Там также были свои императоры, эры правления, храмовые имена и другие атрибуты центральной власти, но «для внутреннего пользования». В отношениях с сюзеренами их правители именовали себя *ванами* или даже просто губернаторами. Все эти государства также существовали относительно непродолжительное время, будучи, в конце концов, объединены в рамках новой центральной империи Сун (960–1279), но прецедент такого рода отношений с признанными властями Поднебесной был чрезвычайно важен для правителей будущего самостоятельного государства Дайвьет, целью, к которой они стремились, и которую им, в конце концов, удалось достичь, но уже при Сунах, в 1174 г. На протяжении всего дальнейшего периода двусторонних отношений с Китаем вплоть до XIX в. именно эта схема, «империя — государство», была превалирующей и максимально возможной для Вьетнама. В истории взаимоотношений

двух государств был довольно продолжительный период (1540–1646), когда китайцы (династия Мин), воспользовавшись гражданской войной, разразившейся в Дайвьете, добились существенного снижения его статуса (до уровня рядовой провинции с губернатором-*дутуши* во главе). Впрочем, два основных права у вновь введенных губернаторов (бесконтрольно распоряжаться делами внутри провинции и передавать власть по наследству) были сохранены. Тем не менее, это было больным вопросом для вьетнамцев, они настойчиво требовали восстановления прежнего статуса и, наконец, добились своего. Концепция «двух Поднебесных», на Севере и на Юге, появилась у вьетнамцев существенно позже, в XV в., после изгнания из Дайвьета минских захватчиков, и использовалась только для идеологической работы внутри страны, не более того.

Границы самостоятельных государств, вновь появившиеся в это время на карте южного Китая, удивительным образом совпадали с границами древних образований, существовавших еще при династии Хань и ранее. Это и Южное У дома Ян, и государство Уюэ во главе с Цянь Лю с центром в провинции Чжэцзян, царство Минь дома Ван в Фуцзяни (прежнее Миньюэ, Манвьет), царство Южное Чу клана Ма в Хэнани, царство Северное Чу или Наньпин с центром в Цзинчжоу (современный г. Цзянлин), где правил бывший местный *цзедуши* Гао Цзисин, царство Раннее Шу в Сычуани, созданное Ван Цзянем. Образовалось сразу два государства Даюэ (Дайвьет, позднее это станет самоназванием средневекового Вьетнама). Первое из них (в современной провинции Чжэцзян во главе с Дун Чаном) просуществовало совсем недолго (895–896 гг.). На истории второго целесообразно остановиться более подробно, так как оно имеет непосредственное отношение к рассматриваемому нами вопросу.

После захвата и разгрома Гуанчжоу повстанцами Хуан Чао в 979 г. и их последующего ухода на север в северной части провинции Линнань (военное губернаторство-*цзеду* Линнань) местные управленческие структуры были полностью дезорганизованы (в отличие от более южных районов, Аньнаня, где царили мир и порядок). Постепенно власть к рукам прибрал вьет по национальности Лыу Тхием (Лю Цянь) или Лыу Чи Тхием (Лю Чжицянь, ум. в 894 г.). Будучи местным уроженцем, женатым на дочери покойного *цзедуши* Линнаня, он смог договориться и с вьетами, составлявшими существенную часть местного населения, и с проживавшими здесь ханьцами. Начав с небольшого пригорода Гуанчжоу — Фэнчжоу, он постепенно распространил свой контроль на всю восточную часть современного Гуанси-Чжуанского автономного района вплоть до Гуйчжоу (современный Гуйлинь), а затем и на весь Гуандун. После смерти Лю Цяня в 894 г. ему наследовал старший сын Лю Инь (874–911), которого, собственно, и считают основателем династии Южная Хань и первым монархом царства (император Сян-ди, 905–911). Отсчет его правления ведут с 905 г., когда он получил из столицы указ о назначении военным губернатором-*цзедуши* Линнаня. В 908 г. его также назначили и наместником временно «бесхозного» Аньнаня, где правила местная знать (об этом — ниже), однако каких-то конкретных шагов по реализации этих своих полномочий он не предпринял: хватало дел и на уже контролируемых территориях. В китайской историографии Лю Инь считается образцовым монархом, к которому устремились множество мигрантов-книжников, спасавшихся от ужасов войны (опять же, как во времена Ши Ньиепа), он приступил к воссозданию образовательной системы и возобновил экзаменационные испытания на должность.

Судя по всему, сам Лю Инь на императорские регалии не претендовал. Этим занялся его названный брат и наследник Лю Янь (император Ле-цзун, Гао-цзу, прав. в 911–942 гг.). Именно он в 917 г. объявил о создании государства Даюэ (Дайвьет, Великий Вьет) и канонизировал своих предков, дав им посмертные императорские титулы. Затем, в 918 г., он пошел еще дальше: поскольку его фамилия совпадала с фамилией императоров династии Хань, он назвал свою династию Великая Хань (в историографии обычно упоминается, как Южная Хань), проведя «жертвоприношения в Южном предместье (Наньцзяо)», ритуал в честь принятия Небесного мандата.

А что же в это время творилось на территории современного северного Вьетнама? Последний легитимный *цзедуши* Аньнаня Дугу Сунь (905 г.), как мы уже отмечали, сюда так и не доехал. Образовался вакуум власти, и бразды правления территорией взял на себя некий местный предводитель Кхук Тхыа Зу, о национальной принадлежности которого ничего не известно. Власть пришла к нему мирным путем, ни о какой самостоятельности и, тем более, независимости он и не помышлял. Этот самозваный администратор, тем не менее, был признан Танами, которые назначили его сначала губернатором-*цзедуши*, а потом и на почетную должность *тунпинчжанши* (906 г.). В 907 г. он умер, и исполняющим обязанности губернатора-*цзедуши* стал его сын Кхук Хао, получивший свою должность уже от династии Поздняя Лян. Впрочем, уже в 908 г. пост *цзедуши* этого военного губернаторства формально был передан Лю Иню из Гуанчжоу.

В 911 г. умер и Кхук Хао, и его полномочия перешли к другому представителю этого рода — Кхук Тхыа Ми, которому каким-то образом все-таки удалось добиться от центральной династии Поздняя Лян «верительной бирки и алебарды» военного губернатора-*цзедуши*. Конфликт с набиравшим силу и явно претендовавшим на императорские регалии правителем династии Южная Хань Лю Янем стал неизбежным, поскольку данное решение явно нарушало права на управление этими землями, полученные его родом ранее (908 г.).

В 930 г., уже после падения династии Поздняя Лян (923 г.), Лю Янь отправил на юг армию во главе с полководцем Ли Кэчжэном. Военное губернаторство Аньнань (или провинция Цзяочжоу, как в некоторых источниках) было завоевано без особого труда. Губернатора-*цзедуши* Тхук Тхыа Ми взяли в плен и отправили в Гуанчжоу, где он и дожил свой век. Управлять вновь присоединенной территорией оставили некого Ли Цзиня, но уже не как *цзедуши*, а как наместника-*цыши*, т. е. чиновника, значительно ниже по статусу и без широких полномочий.

Следует отдельно отметить, что первый период существования вьетских земель в условиях относительной самостоятельности (с 905 по 968 г., год прихода к власти дома Динь), о чем уже не раз говорилось в многочисленных исследовательских работах, безусловно являлся временем раздробленности, причиной которой было, в том числе, и отсутствие должной легитимности власти. После тысячелетнего существования в качестве интегрированной и уже вполне освоенной части китайской империи, эта провинция еще только искала свою идентичность, как самостоятельного субъекта, «внешнего» партнера, а не «внутренней» территории Срединного государства. В этих условиях авторитет провинциальной власти, если она персонифицировалась в местном уроженце (неважно, кем он был по национальности) был низок, его полномочия — ограничены, особенно за пределами столичной области, позиции — очень зыбкими. Подобная децентрализация, особенно ярко проявившаяся в эпоху «двенадцати *шыкуанов*» (966–967), но по существу имевшая место все эти 60 с лишним лет (ее рудименты можно было обнаружить и позднее, например, во времена крушения династии Поздние Ли, 1010–1225), как это ни парадоксально, оказывало и положительное влияние на социально-экономическое развитие. Отсутствие необходимости «кормить» многочисленный центральный аппарат оставлял существенную часть прибавочного продукта на местах, «ручное» управление небольшими по размеру территориями представителями местной элиты, хорошо знакомыми с особенностями управляемых земель и находившимися в прямом контакте с ее пользователями, было значительно более гибким и эффективным. Однако такое положение не могло длиться долго, так как все-таки кто-то должен был выполнять главные функции средневекового государства — налаживание отношений с соседями и оборону территории, а также создание и уход за общегосударственной инфраструктурой (дороги, каналы, ирригационные сооружения и т. п.), что в условиях уже тогда зарегулированной плотинами и дамбами дельты Красной реки было не менее важно.

Режим Кхук Тхыа Ми пал практически без сопротивления, поскольку не смог консолидировать местные элиты на борьбу против внешней агрессии. Да и сама эта агрессия, по-видимому, еще не рассматривалась, как внешняя. Это было лишь возвращением к прежним

формам существования, вполне привычным и понятным. Кроме того, элиту Аньнаня того времени вряд ли можно было назвать национальной, поскольку ее существенную часть составляли так называемые «сино-аннамитские роды», которые требовали, чтобы их не смешивали с «местной чернью», и всегда искренне гордились своими китайскими корнями, причем вплоть до позднего средневековья. Проблема состояла в том, что прежние формы управления, к которым попытались вернуться в Аньнани Южные Хань, связанные со сбором больших централизованных налогов, рекрутской повинностью, назначением из центра чиновников на местах, с которыми нужно было делиться властью, оказались для большинства местных полууправленцев, полуфеодалов неприемлемыми. Они, забыв прежние распри и обиды, немедленно консолидировались под управлением одного из военачальников Кхук Тхыа Ми — Зыонг Динь Нге (уроженца Айтяу, современного Тханьхоа) и уже в следующем 931 г. изгнали южноханьских назначенцев назад в Гуанчжоу и восстановили статус-кво. Вождь победителей провозгласил себя все тем же *цзедуши*, однако на этом время консолидации и закончилось. Создать устойчивую команду, способную подчинить себе строптивых местных владетелей, не понимавших, чем они хуже Зыонг Динь Нге, ему, видимо, так и не удалось. Уже 937 г. он был убит собственным подчиненным военачальником Киеу Конг Тиеном, который в свою очередь продержался также всего лишь год. Между тем, именно этому малоизвестному и непопулярному полководцу пришла в голову вполне здравая мысль о том, что помочь ему удержаться у власти может лишь сакральное признание и помощь единственной легитимной силы, пока еще признаваемой в Цзяочжоу — императорского Китая. Поэтому еще до своего свержения и убийства в 938 г. он успел отправить ко двору Южных Хань посольство с дарами и просьбами признать его губернатором подвластных земель и оказать конкретную военную помощь, поскольку ему явно угрожал еще один военачальник, зять убитого Зыонг Динь Нге Нго Куен, наступавший на Киеу Конг Тиена все из той же провинции Айтяу. Хотя Лю Янь явно не успевал прийти на помощь своему потенциальному союзнику, он все же решил воспользоваться благоприятным моментом и вновь присоединить к своим землям Аньнань, тем более что ранее (в 930 г.) это удалось сделать без особого труда. В 938 г. сюда по морю была отправлена экспедиция во главе с Лю Хунцао, 9-м сыном южноханьского императора, провозглашенным Цзяо-*ваном*. На горизонте вновь забрезжила возможность восстановления государства Намвьет времен Чиеу Да и его потомков в прежних границах. Но местные предводители, которые еще в 930 г. поняли, что для них означает возвращение в страну китайских форм правления, немедленно сплотились вокруг своего нового лидера (Нго Куена) и дали противнику решительный отпор. В ходе боевых действий, ключевым моментом которых была легендарная битва на реке Батьданг, войска Южных Хань были разбиты, а их предводитель Лю Хунцао погиб.

Это поражение, похоже, навсегда отвратило южноханьского Лю Яня от агрессивных военных действий. Все оставшиеся годы своего длительного и стабильного царствования он занимался преимущественно строительством столицы и упрочнением властных структур. Его государство вполне благополучно существовало и при его преемниках, и войскам вновь созданной общекитайской династии Сун его покорение стоило больших трудов. Лишь в 971 г. после многолетних и кровопролитных сражений последний правитель династии Южная Хань Лю Чан капитулировал и был увезен в Кайфэн, где, впрочем, спокойно прожил до своей смерти в 980 г.

Что же касается победителя Южных Хань, Нго Куена, то он не пошел по стопам своих предшественников, не стал объявлять себя губернатором-*цзедуши* и добиваться признания у северного соседа. В 939 г. он объявил себя правителем-*выонгом* самостоятельного удела, но на этом и остановился. Лично назначая чиновников, он не ввел никаких других церемоний, обозначавших в то время суверенитет государства, не дал ему названия, не почтил титулами знатности своих предков. Тем не менее, его готовность до конца защищать результаты военной компании 938 г. выразились в переносе главного города удела (или провинции?)

из центра дельты Красной реки (в районе современного Ханоя) в труднодоступный для противника (при нападениях и со стороны суши, и со стороны моря) горный район в современной провинции Ниньбинь, основав город Лоатхань. Нго Куен умер уже в 944 г., и у нас нет надежной информации о том, насколько ему удавалось справляться с раздробленностью в течение шести лет правления. Но после его смерти центробежные тенденции в Зяотьи безусловно возобладали с новой силой. Все усилия различных средневековых вьетнамских историографов (да и некоторых современных историков) выдать жизнь и деятельность потомков дома Нго за «непрерывное продолжение в стране законной преемственности власти» не более чем пропагандистский трюк. В условиях отсутствия внешней угрозы (Южные Хани, наученные горьким опытом, в сторону юга больше даже и не смотрели, а другим существовавшим в южном Китае царствам Цзяочжоу не нужна была и даром) потребности в очередной консолидации сил для решения общих задач долгое время не было, и провинция стала ареной многочисленных мелких конфликтов и столкновений, союзов и коалиций, гегемонов и к ним примкнувших, почти как во времена «Сражающихся царств» в древнем Китае. Пик этой раздробленности пришелся на 966–967 гг., а конец ей положила активная организационная и военная деятельность основателя династии Динь — Динь Бо Линя, который путем войн, интриг, переговоров и династийных браков сумел в 968 г. объединить под своим началом все земли Цзяочжоу, насколько это тогда было возможным. И сделал он это очень вовремя. Если бы доблестные и многоопытные сунские войска, которые в 971 г. разгромили царство Южных Хань и вышли к границам современного северного Вьетнама, встретили здесь разрозненные мелкие самопровозглашенные образования, враждующие между собой, то судьба их наверняка была бы быстро решена, и история Вьетнама могла быть совсем другой. Однако, обнаружив на этой территории вполне дееспособную администрацию, обладающую реальной консолидированной силой, но настроенную вполне дружелюбно и готовую к переговорам, уступкам и компромиссам, сунские военачальники сочли целесообразным отложить решение проблемы Цзяочжи, этого бесполезного захолустья со зловредным климатом, на потом, тем более, что у них впереди были еще хлопоты по присоединению других государственных образований в южном Китае, более близких к столице, более богатых и «нужных», в частности, царств Южная Тан и Уюэ, с которыми они смогли справиться соответственно только в 975 и 978 гг. Да и на севере остались нерешенные проблемы (с Северной Хань удалось покончить лишь в 979 г.). Поэтому это «потом» для Вьетнама наступило только в 981 г., когда Суны в качестве предлога для нападения использовали фактический (но неформальный) переход власти в стране к полководцу дома Динь — Ле Хоану. Но Вьетнам за эти десять лет стал уже совершенно иным. Поход провалился, и Сунам пришлось искать приемлемые для обеих сторон формы сосуществования с мятежной бывшей провинцией. Но это уже выходит за рамки темы данной статьи.

Так когда же все-таки закончился период «Северной зависимости»?

Если за критерий брать наличие у Китая возможностей назначать руководителей этой территории и вмешиваться в ее внутренние дела, то это уже 905 г., поскольку с тех пор (за исключением двух кратких промежутков времени — правление присланного Южными Хань Ли Цзиня в 930–931 гг. и минская оккупация Дайвьета в 1407–1427 гг.) вьетнамцы всегда назначали своих правителей сами, а китайцы лишь утверждали или не утверждали их без особых последствий для Вьетнама в обоих случаях.

Если за критерий брать статус правителя и подвластной ему территории, то это, наверное, 939 г., когда Нго Куен провозгласил себя правителем-*выонгом* удела, а не губернатором-*цзедуши* провинции, как до этого делали все его предшественники, поскольку именно такой статус, но признанный китайцами, носили все правители вьетнамских династий Динь, Ранние Ле и Поздние Ли вплоть до 1174 г., когда китайцы признали Аньнань государством (國, quốc), а его властителя — правителем государства (國王, quốc vương) по прецеденту отношений «империя — государство» эпохи «Пяти династий и Десяти государств».

За рубеж этого периода можно принять и время правления третьего императора династии Поздние Ли — Ли Тхань-тонга (1054–1072), который в 1054 г. ввел название государства (Дайвьет), а затем и все атрибуты императорской власти в стране (посмертные имена императорским предкам, храм предков императора Тхай-миеу, обряды императорских жертвоприношений, приема и передачи императорской власти и т. д.).

И, наконец, с юридической точки зрения Вьетнам действительно перестал быть своеобразной частью китайской империи лишь в XIX в., когда он был превращен во французскую колонию, а его сюзерен, Китай, не смог этому помешать.

Если брать за основу реальную ситуацию в стране, а не формальные признаки, концом периода «Северной зависимости», на мой взгляд, следует признать именно 905 г.

ЛИТЕРАТУРА:

1. История Китая с древнейших времен до начала XXI в. Т. 4. Период Пяти династий, империя Сун, государства Ляо, Цзинь, Си Ся (907–1279). М., 2016.

2. Ли Фан, Сун Бай, Сюй Сюань и др. Лучшие цветы сада литературы (李昉，宋白，徐鉉… 文苑英華). Т. 1–6. Пекин, 1966.

3. Лю Сюй. Старая история династии Тан (劉昫。舊唐書). Т. 1–16. Пекин, 1987.

4. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). Т. 2. Пер. с ханвьета, коммент., предисл. и прилож. К. Ю. Леонова, А. В. Никитина и А. Л. Федорина. М., 2010 (Памятники письменности Востока. CXXX, 2).

5. Сыма Гуан. Всеобщее зерцало, управлению помогающее (司馬光。資治通鑑). Пекин, 1956.

6. Сюэ Цзюйчжэн. Старая история пяти династий (薛居正。舊五代史). Т. 1–6. Пекин, 1976.

7. У Тинбянь. Хронологические таблицы военных губернаторов династии Тан (吳廷燮。 唐方鎮年表). Т. 1–3. Пекин, 1980.

8. Уваров П. Ю., Рябинин А. Л. Китай в средневековом мире. Взгляд из всемирной истории. СПб., 2017.

Раздел 4. ОНОМАСТИКА

ЦВЕТООБОЗНАЧЕНИЯ В РУССКОМ ОСТРОВНОМ ГОВОРЕ АЗЕРБАЙДЖАНА

Гулиева Лала Гусейн гызы, доктор филологических наук, профессор

Бакинский государственный университет

Все тонкости культуры народа
отражаются в его языке,
который специфичен и уникален,
так как по-разному фиксирует в себе
мир и человека в нем
В. А. Маслова

«Большая часть информации о мире приходит к человеку по лингвистическому каналу, поэтому человек живет более в мире **концептов** …, чем в мире предметов и вещей: огромная доля информации поступает к нему через слово…» [6; с. 3].

Изучение цветообозначений в языке связано с лингвокультурологической спецификой данного слоя лексики, отражающего мировосприятие, мироощущение, картирование окружающего мира, менталитет определенного социума. Современные исследования цветообозначений выполняются в рамках таких современных лингвистических направлений, как когнитивная лингвистика, психолингвистика, лингвокультурология, этнопсихолингвистика и др. [5; с. 4] «Будучи ключевыми концептами культуры, цветообозначения во всех языках — лингвокультурологические знаки большой смысловой емкости и национальной специфичности» [1; с. 32]

Проблеме цветообозначений в разных языках посвящено большое количество исследований, в которых отмечаются основные подходы и аспекты её изучения, в частности, в современной лингвистической литературе представлены следующие ведущие аспекты исследования цветообозначений: описание истории возникновения цветообозначений в различных языках, выявление и систематизация их семантических синтагматических, стилистических особенностей, сопоставление системы цветообозначений в различных языках [8; с. 59; 5; с. 5].

Исследование цветообозначений в русских говорах, в частности, в русском островном говоре Азербайджана представляет интерес с точки зрения использования вторичности значений диалектных единиц, использования лексем с нецветовой семантикой в качестве цветонаименований.

В «Словаре русского островного говора Азербайджана» [7] отмечены следующие лексемы, связанные с *цветообозначением*: *багря́ная* — «масть лошади», *багря́ный* — «тёмно-рыжий», *белеза́* «железная лопатка», *белезни́ть* «белить», *белёсый* — «светло-розовый», *бели́ть* — «добавить в суп сметану, сделать блюдо белым», *белобрысенький* — «светловолосый», *белоголо́вник* — «лечебная трава; дикая ромашка; сорняк» *белоду́шка* — «разновидность куницы», *белоли́стка* — «тополь; осина», *бура́чный* — «цвет бурака, темно-бордовый», *бурдо́вый* — «бордовый», *га́лый* — «коричневый», *голу́ба* — «платье голубого цвета», *голубы́е цветы́* — «астры», *жёлто-горя́чий* — «огненный, оранжевый», *желтоду́шка* — «разновидность куницы», *жёлтопу́зик* — «иволга», *жёлтый* — «сорт меда», *желтя́нка* — «деревянная ложка с золотистой лаковой поверхностью», *забе́лка* — «топленое масло», *забелоха* — «маленькая кор-

зинка», *зеленчуки́* — «поросший травой и камышом берег реки», *зе́лень, зеленя́* — «молодые всходы озимых хлебов», *зелёный* — «находящийся в утробе матери, ещё не родившийся жеребёнок», *кра́сенький* — «красненький», *кра́сна* — «холстина», *красна́вка* — «блюдо из грибов», *красномя́ска* — «сорт груши с красноватой мякотью», *краснопёнка* — «гриб с красной шляпкой», *краснопу́зик* — «гриб, груздь», *красноша́ный* — «милиционер», *кра́сный* — в выражениях: *кра́сная горка* — «последний день Пасхи», *кра́сный лопу́х* — «герань», *кре́мный* — «кремовый цвет», *му́рый* — «бурый, черно-коричневый, желто-серый», *мыша́тый* — «мышиный, серый», *плисовый* — «ярко синий цвет», *пуне́ц* — «красная ткань», *разнокра́сный* — «разноцветный», *руся́вый* — «русый», *ря́бый* — «рябой, пятнистый», *све́тлый* — «грамотный»; в выражении: *све́тлые зу́бы* «золотые зубы», *сере́ть* — «рассветать», *си́ненькие* — «баклажаны», *сине́ц* — «синяк», *си́няя* — «синяк» *черна́вка* — «корова черной масти», *черни́чка* — «девушка, не вышедшая замуж», *чёрно* — «траурная одежда», *чернокорень* — «растение с цветками красноватого цвета», *чернопру́дить* — фразеол. «бить баклуши», *чёрный* — в выражениях: *чёрный мед* — «сорт мёда», *чёрный пол, чёрный потолок* — «пол чердака, пол с накатом» и др.

Исследователь русского островного говора Азербайджана Э. А. Гейдарова в выявленных цветообозначениях раскрывает семантические отличия, в частности, касающиеся оттенков цвета: *багряный — «коричневый, рыжеватый, серый»; бланжевый — «светло-жёлтый», бурачный — «свекольный (лилово-красный)»* [2; с. 63].

Концепт *цвет* репрезентируется в говоре семантическим полем *цвет,* отраженным в различных лексемах, отличающихся от литературного языка фонетическими, словообразовательными, семантическими признаками. В данной группе цветообозначений выявляется как основной спектр названий известной в языке цветовой гаммы, так и специфический, присущий языку носителей островного говора. Помимо названий основного спектра (инвентаря) цветообозначений (11 цветов) в языке наличествует множество оттенков цветов, неограниченное количество их отмечено и в диалектах, при этом граница ее остается открытой.

По говорам отмечено использование нецветовых лексем в качестве цветообозначений. Такое явление может быть, с одной стороны, чисто окказиональным, с другой стороны, мотивированным и оправданным, показывающим косвенное, опосредованное отношение к цвету. В русском островном говоре Азербайджана отмечена лексема *жирный* в значении «темная земля, чернозём» — *«Пътаму жырнъйъ балкъ, как там з ’имл ’а чорнъйъ»* [4; с.139]. В курских говорах, например, отмечена фамилия *Жареной,* в основе которой лежит прозвище *Жареной*, источником которой были прилагательные *жаркий*, *жаркой*, *жаровый* со значениями — «огненный», «рудожелтый», «красно-желтый», «оранжевый». В астраханских говорах *жаркая рыба* — «красная рыба». В диалекте уральских казаков *жаркой* — «огненный, красно-желтый».

Ассоциативный фактор играет большую роль у носителей языка (говора) при создании цветовых лексем; ассоциативность возникновения наименования любого оттенка известного основного цвета мотивирована для каждого конкретного слова.

В «Словаре русского островного говора Азербайджана» отмечено цветовое прилагательное *жёлто-горячий* в значении «огненный, оранжевый». *«Тв’ит’и эт’и каγанк’и нъзывайуццъ, жолтъ-γар’ачии, как аγо’н. Жолтъ-γар’ачий — т’ в’ ет такой… н’и знайу, кък сказат’… кък аγон’». С* элементом *жёлт-* в говоре отмечены *жёлтодушка* — разновидность куницы, *жёлтопузик* — иволга, *желтянка* — деревянная ложка с золотистой лаковой поверхностью, *жёлтый* — сорт мёда. *Жёлтый* является одним из основных спектров цветовой гаммы, то есть соответствует своему лексическому значению. Первая часть цветообозначения ***жёлто****-горячий* входит в названный ряд, а вторая часть — *горячий* носит ассоциативный характер: цвет огня жёлтый, но носителю говора дифференциальным признаком послужил не цвет огня, а то, что огонь — горячий (*как огонь*). Сравнение с огнем не дает обычного восприятия огня как чего-то *ярко-жёлтого* цвета. В основу восприятия легло другое свойство огня — *горячий, как огонь* (эмоциональное восприятие). Эта выборочность может считаться окказиональной,

обусловленной ассоциативностью. В этом оттенке цвета (*жёлто-горячий)* первая часть является основной, несущей главный признак цветообозначения, а вторая часть — второстепенная, уточняющая, дополняющая основной признак цвета. Граница окказиональных цветообозначений бесконечна и регулируется экстралингвистическими факторами. Это явление не может быть сугубо локальным, то есть ограниченным диалектными ареалами, оно свойственно разговорной речи, языку художественной литературы.

В качестве нецветовых обозначений в говоре можно отметить следующие лексемы: *черничка* — «девушка, не вышедшая замуж» (элемент *черн-* не имеет отношение к цвету, ср: *чернавка* — «корова черной масти», где *черн* — объективно отражает черный цвет коровьей шкуры; *черно* — «траурная одежда» (действительно черного цвета), но *черный* — в выражении *черный мед* — «сорт мёда», не выражает цвет, а показывает определенные особенности денотата без отношения к цвету: *черный мёд* нечёрного цвета, это название старого меда — *«Н'ишшый сорт м'ода — этъ чорный м'од»*.

Компонент *синь* в лексемах *синец, синяя, синенькие* не отражает основной спектр соответствующего цвета, а скорее всего это оттенок фиолетового (кстати, в толковых словарях русского языка отмечается *синий* как один из основных спектров цвета, средний между *фиолетовым* и зелёным): *синяк* на лице бывает различных оттенков *фиолетово-зелёного.* Если учесть, что синий цвет часто имел отрицательную коннотацию, то и *синяк* (*синец, синяя*) воспринимается носителем говора как отталкивающий, холодный цвет. Для обозначения синего цвета в говоре имеется слово *плисовый* — «ярко-синий цвет» — *«Йупки у м'ан'а плисъвъвъ цв'етъ». Плисовый* в значении цвета отмечен только в одном селе, поэтому его возникновение может рассматриваться как окказионализм, употребляемый в данном регионе с цветовой семантикой. *Плисовый* — со значением «ярко-синий цвет» — образец вторичного значения: возможно это были школьные юбки в гармошку, плиссе. Это первичное значение. Юбки были синего цвета, поэтому *плисовый* закрепилось за юбками этого цвета, а затем стал общим нейтральным обозначением *синего* цвета.

Синенькие — «баклажаны» также не являются синими, они в основном разных оттенков фиолетового (вплоть до сизого) цвета. Закрепленность данной лексемы за словом баклажаны отмечает вторичность значения.

Цветовой элемент *бел-* содержится в словах: *белёсый*, *белить*, *белобрысенький*, *белоголовник, белодушка, белолистка, забеливать, забяливать, забелить, забялить*, *забелка*, однако не во всех перечисленных словах имеет значение «белый». В говоре употребляются слова *белить*, *забеливать, забяливать, забелить, забялить* — «заправить суп, борщ сметаной, сделать блюдо белым», где *бел-* сохраняет свое основное первичное значение, но в словах *забелка* «топленое масло», *забелоха* — «маленькая корзинка», *белёсый* «светло-розовый», *белеза* «железная лопатка», *белезнить* «белить» и др. связь с цветом опосредованная. В таких случаях правомерно говорить о вторичности значений этих наименований цвета.

Цветовыми образованиями являются лексемы *голуба* — «платье голубого цвета», *голубые цветы* — «астры», *зеленчуки* — «поросший травой и камышом берег реки», *зелень, зеленя* — «молодые всходы озимых хлебов», *зелёный* — «находящийся в утробе матери, ещё не родившийся жеребёнок», *красна* — «холстина», *светлый* — «грамотный»; *светлые зубы* «золотые зубы», *черно* — «траурная одежда». В приведенных примерах произошла лексикализация диалектизмов, закрепленность слова за определенным денотатом: *голуба* «платье голубого цвета», только (!) «траурное платье», *«В галуб 'ъ ход 'ут ' зъ гробъм»*. «Для некоторых носителей русского островного говора Азербайджана в знак траура носят одежду голубого цвета, который символизирует Божественность, непорочность бытия, чистоты духовной сферы, неба и божественной благодати» [3; с. 246–247], *красна* — это только холстина (в данном случае без отношения к цвету), *черно* — это только траурная одежда и др. *Светлый* имеет значение оттенка цвета (*светлые зубы*), но в сочетании *светлый человек* проявляет вторичность значения «грамотный человек» — *«Ш 'ш 'ас л 'уди́ св 'етлыи стал 'и»*, то же касается и лексемы *зеленый*,

употребляемый в островном говоре как в своем основном значении, так и с вторичным значением — «находящийся в утробе матери еще не родившийся жеребёнок» — *«Жыр ’ебъйъ кабылъ — у какой лашонък з ’ил ’оный»*, и др.

Лексемы цветообозначения в русском островном говоре Азербайджана показывают ментальное осмысление цвета и, несомненно, связаны с восприятием окружающего мира носителями говора.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Байрамова Л. К. Компоненты-символы во фразеологизмах как носители имплицитной прагматической информации // Коммуникативно-прагматические аспекты фразеологии. Волгоград, 1999.

2. Гейдарова Э. А. Лексическая система русского островного говора Азербайджана, Баку, AVROPA, 2015.

3. Гейдарова Э. А. Языковой портрет русского островного говора Азербайджана, М., Университетская книга, 2017.

4. Гулиева Л. Г., Гейдарова Э. А. Лексикон русского островного говора Азербайджана, Баку, AVROPA, 2014.

5. Крапивник Е. В. Аспекты систематизации прилагательных-цветонаименований русского языка. АКД, М., 2013.

6. Маслова В. А. Лингвокультурология. М., 2010.

7. Словарь русского островного говора Азербайджана, Баку, 2006.

8. Яковлева Р. Д. Концепт «цвет» в когнитивной лингвистике// Проблемы семасиологии. Сборник научных трудов Саратовского университета. 2010.

ВОЛГОГРАДСКИЕ ОЙКОНИМЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Крюкова Ирина Васильевна, доктор филологических наук, профессор

Волгоградский государственный социально-педагогический университет

При сближении топонимии с социолингвистикой ощущается необходимость не только грамотного описания существующих точек зрения на этимологию того или иного топонима, но и выявление роли человека в формировании топонимической системы региона в конкретный исторический период. Волгоградский регион, в названиях которого зафиксированы древние ремесла, прозвища первопоселенцев, политические процессы, характеризующие разные периоды истории региона, представляется привлекательным и перспективным для исследования социальных отношений в микросоциумах сельских жителей.

Социальные отношения можно определить как общественно значимые связи, отражающие положение людей в социуме и функции, выполняемые ими в обществе. Помочь понять особенности развития социальных отношений на определенной территории могут данные топонимии. Наиболее показательны в этом отношении ойконимы — собственные имена любых поселений [11, с. 89]. Волгоградские ойконимы, разноязычные по происхождению и разновозрастные по времени возникновения, отражают связь языка с социально-экономическими и социально-политическими процессами в регионе. Информативность ойконимов Волгоградской области особенно велика, по ним можно судить о взаимодействии человека с окружающим миром в условиях меняющегося общественного и исторического контекста.

В рамках антропоцентрического подхода региональная топонимия может быть исследована с точки зрения репрезентации реляционных значений [см., например, 5], т. е. зафиксированных в топоосновах сведений о различных типах отношений между людьми определенного социума. По нашим данным исследования топонимикона Волгоградской области, среди возможных типов реляционных значений топонима (гендерных, национальных, социальных), ведущие позиции занимают социальные реляционные значения. Они характеризуют социальную и историческую реальность, которую условно можно разделить на два периода: дореволюционную и послереволюционную.

В первый период социальные отношения демонстрируют названия, обозначающие лиц по профессии или роду занятий, социальному статусу в коллективе или отношению к религии. Топонимы этой группы номинируют многие исчезнувшие профессии: *Баранниково, Подкуйково, Бурацкий, Скабелинский, Пещеровский*. Происхождение некоторых из них восходит к этнографизмам, обозначающим бытовые реалии донского казачества. Например, по одному из преданий, своё название казачий городок *Бурацкий* получил от прозвища одного из основателей — *бурачника*, делавшего *бураки* — берестяные туеса (коробы) с крышками. В основе ойконима *Пещеровский* — прозвище *Пещер*. Так называли человека, изготавливающего *пещеры/пестери* (большие плетеные корзины). Ойконим *Скабелинский* происходит от профессионального прозвища *Скобеля*, преобразованного под влиянием аканья. Прозвище образовано от аналогичного нарицательного, обозначавшего в старину специальный инструмент для скобления. Скобелей называли скорняков или плотников.

Многие ойконимы этой группы образованы от названий профессий во множественном числе, с подчеркнутым значением сплоченного коллектива людей одной профессии, проживающих в одном населенном пункте и, возможно, связанных родственными отношениями: *Гончары, Золотари, Калашники, Колесники, Мирошники, Чумаки.* Обратим внимание на два последних ойконима, свидетельствующих не только о профессиональных занятиях жителей,

но и об их переселении с Украины. Ойконим *Мирошники*, образованный от украинского *мирошник* — «мельник» [12], связан с земледельческой деятельностью украинских крестьян в Нижнем Поволжье. По указу Петра I в 20-е годы XVIII века украинских крестьян вербовали для организации поселений и обработки целинных залежных земель в районе Царицынской сторожевой линии [3]. Ойконимы *Чумаки, Чумаков, Чумаковский* образованные от украинского *чумак* — «перевозчик соли», отражают еще один этап переселенческого движения с Украины. В 40–60-е годы XVIII века правительство Российской империи вербовало украинских крестьян для обслуживания солеразработок на озере Эльтон. Чумаки перевозили на подводах соль от озера Эльтон в Покровскую Слободу (ныне город Энгельс Саратовской области), а также в Камышин [3]. С этими же событиями связаны названия сел *Солдатское Степное, Солдатское Соляное*, которые были основаны на соляных трактах. По пути следования соляных обозов были выставлены пешие и конные патрули, которые получили название *солёные солдаты*. Отслужив 25 лет и демобилизовавшись, солдаты поселялись на избранных ими местах — обычно там, где служили.

Об участиях в военных действиях говорят ойконимы, образованные от прозвищ казаков. Исследователи обратили внимание на роль прозвищ в жизни казаков более ста лет назад. Историк донского казачества Евграф Савельев еще в начале XX века отмечал: «Если вы не знаете уличной клички казака, то вам трудно его отыскать в хуторе или станице, так как фамилии редко кто знает» [8]. Прозвища образовывались по разным номинативным моделям, в том числе и по месту боевых походов носителей прозвищ.

Так, с определенной долей вероятности можно предположить, что название населенного пункта *Синяпкинский* образовано от прозвища *Синяпка/Синяпа*, в основе которого название города *Синяпа*. Так в донесениях о боевых походах XVII века донские казаки называли турецкий город *Синоп.* Так могли называть казака, участвовавшего в 30-х годах XVII века в морских походах Войска Донского на Крымское ханство и Анатолию. По данным, которые приводит историк В. Н. Королев, возле города *Синоп*, который казаки в своих донесениях называли исключительно *Синяпа*, много казаков попало в плен. «Да во 138 году (1630) поймали турские люди в турской земле близко города Синяпы… восьм стругов, а казаков было в тех стругах триста человек, и привели тех казаков во Царьгород, и турской салтан тех казаков поймал на себя, на каторги» (т. е. в качестве рабов-гребцов). Был и более ранний и более успешный поход донских казаков в Синоп [4]. А ойконим *Балтиновский*, вероятно, восходит к прозвищу *Балтин/Балта/ Балтинов*, образованному от названия города *Балта* (ныне Одесской области), в боевых сражениях возле этого города в русско-турецких войнах XVIII века отличились многие донские казаки, или от названия турецкого холодного оружия *балта* (секира), которое применялось в русско-турецких войнах [1, с. 445]. Прозвище мог получить казак, принимавший участие в боевых действиях против турок.

Наиболее многочисленна и разнообразна по происхождению группа ойконимов, обозначающих место и роль человека в микросоциуме, отношение к нему односельчан. Высокий социальный статус первопоселенца отражен в ойкониме украинского происхождения *Садчиков*, образованном от прозвища *Садчик* (от *Осадчий*). Так на Украине называли первого поселенца, основателя населенного пункта [12]. Несколько хуторов и сел с аналогичными названиями *Атамановка/Атамановский*, образованные от слова *атаман* («выборный, старшина, голова казачьей общины»), вероятно, указывают на род занятий и социальный статус основателя хутора.

Довольно репрезентативна группа ойконимов, обозначающих низкий социальный статус жителей населенного пункта, характеризующих их как бедных, бездомных, ленивых, безродных. Таково, например, название *Бобыли*, образованное от коллективного прозвища. В первоначальном значении *бобыль* — это «крестьянин, не владеющий землею по бедности, калечеству, одиночеству, небрежению; одинокий, бездомок, безприютный» [2]. Название старинного казачьего городка *Сиротинский* образовано от прозвища *Сирота*. Первоначаль-

но сиротой называли не только человека, оставшегося без родителей, нарицательное *сирота* было синонимом словам *старый, нищий* [2]. Поэтому такое прозвище закреплялось и за беспомощным, одиноким, бесприютным бедняком или стариком. Ойконим *Ярыженский* образован от диалектного слова *ярыга/ярыжка* — «казак, живущий по чужим дворам» [9]. Название села *Неткачево* происходит от прозвища *Неткач*, в основе которого слово *неткаха* — «ленивая или неумелая ткачиха, не мастерица ткать» [2]. Обычно неткахой свекровь называла свою сноху. Вероятнее всего, основатель рода Неткачевых получил такое прозвище по матери. К этой же группе относится название хутора *Бесплемяновский*. По преданию, основал хутор в XVI веке беглый крепостной крестьянин. Чтобы его не вернули назад карательные отряды, он называл себя *Степка без племени*. Исторически это явление можно объяснить особенностями формирования языкового коллектива донских казаков, многие члены которого (беглые холопы и посадские люди) должны были в целях безопасности скрывать свое происхождение и наследственные имена [13].

Следует также отметить ойконимы, в которых зафиксировано отношение основателей населенных пунктов к религии. Такое отношение, как правило, отличается от традиционного, выделяет основателя населенного пункта и формируют оппозицию «свой — чужой», значимую для народного коллектива. Например, название станицы *Распопинская* произошло от прозвища отшельника Распопа («священник, лишенный сана»), а название хутора *Растригин* — от прозвища *Расстрига*, которое давалось бывшему священнослужителю, отказавшемуся от веры. Название хутора *Молокановского* свидетельствует о том, что здесь проживали *молокане* — представители религиозного течения, отколовшегося от православия.

После 1917 г. в результате переименований старых населенных пунктов и образования новых сельскохозяйственных поселений появились принципиально новые группы ойконимов. Прежде всего следует отметить группу названий, в которых зафиксировано отношение человека к политическим партиям, организациям: *Большевик, Коммунар, Комсомолец, Ленинец, Пионер, Профсоюзник*. Они давались произвольно, поскольку социально-политические отношения были едины для всех населенных пунктов Советского Союза. Это неизбежно приводило к одноименности в рамках одного региона, что затрудняло выполнение ойконимом адресной функции. Так, на карте Волгоградской области зафиксировано два названия *Большевик*, четыре названия *Комсомолец / Комсомольский*, пять названий *Ленинец / Ленинск / Ленинский* и т. п. Такая одноименность была недопустима в дореволюционный период.

Кроме того, в Волгоградской области, так же как и в других регионах нашей страны, появляется новая группа ойконимов, образованных по активной словообразовательной модели на *-ец*, и обозначающих человека по его отношению к «различным патриотическим движениям в нашей стране, как в мирном строительстве, так и при защите своего отечества: чапаевцы, буденовцы, панфиловцы» [6]. Таковы, например, ойконимы Волгоградской области *Чапаевец, Челюскинец, Стахановец*. Некоторые из них номинируют реальные или желательные трудовые успехи жителей населенного пункта. Например, хутор *Стахановец* получил название в честь последователей в СССР движения героя социалистического труда А. Г. Стаханова. Стахановцами называли новаторов социалистического производства, многократно превышавших установленные нормы производства.

Появляются названия, обозначающие старые профессии в конкретных условиях нового времени. Например, название хутора *Красный Пахарь* связано со временем образования колхозов, когда на тракторы вешали красное знамя. Определитель *красный* встречаем и в сочетании с новыми профессиями. Например, *Красный мелиоратор*. Появляются ойконимы, обозначающие профессии советских крестьян. Они тоже образованы по новым словообразовательным моделям: *Рыбовод, Семеновод*.

Выделяется также группа ойконимов, обозначающих реалии первых лет Советской власти. Например, название поселка *Смычка* образовано от нарицательного *смычка* в значении — «союз, совместность действий» [10]. В первые годы советской власти оно часто употреблялось

в словосочетании *смычка города и деревни*. Ойконим *Вторая пятилетка* относится к экономическим названиям. С 1928 по 1990 годы в СССР пятилетки (пятилетние планы) были основной формой развития народного хозяйства. Тематически связано с предыдущим название хутора *Третий решающий,* который был назван в честь третьего, решающего года, первой пятилетки (1928–1933 гг). Слова и словосочетания, от которых образованы эти и подобные ойконимы, перешли в разряд историзмов и нуждаются в дополнительных комментариях, поскольку часто бывают неизвестны современным носителям русского языка и культуры.

Подводя итог, отметим, что восприятие профессионального и социального статуса человека, нашедшее отражение в региональной топонимии, расширяет представления об определенных фрагментах языковой картины мира, относящихся к тому или иному периоду, и еще раз подтверждают образное выражение известного русского этнографа Н. И. Надеждина о том, что «земля есть книга, где история человечества записывается в географической номенклатуре» [Цит. по: 7, с. 3].

Затронутые проблемы отражения в ойконимии различных типов социальных отношений требуют дальнейшего междисциплинарного исследования и лексикографического описания. Рассмотренные группы названий включены В. И. Супруном и И. В. Крюковой в топонимический словарь «Городские и сельские поселения Волгоградской области», работа над которым в настоящее время близится к завершению.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Военная энциклопедия — М.: Военное издательство Министерства обороны РФ, 2003. — Т. 7.

2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1–4. — М.: Русский язык, 1978.

3. Коновалов В. Украинцы Правобережья и Заволжья // Одна Родина: информационно-аналитическое издание [Электронный ресурс]. URL: https://odnarodyna.org/content/ukraincy-iz-pravoberezhya-i-zavolzhya

4. Королев В. Н Разгром Синопа. (Морской набег казаков 1614 года) // Донской временник. Ростов н/Д, 1998. [Электронный ресурс]. URL: http://www.donvrem.dspl.ru/Files/article/m5/2/art.aspx?art_id=115

5. Лукьянова Е. А Лексическая репрезентация реляционных значений в региональной антропонимии: антропоцентрический аспект (на материале топонимии Владимирской области) // Известия Волгоградского государственного педагогического университета, 2012. — № 6 (70). — С. 72–76.

6. Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. Толковый словарь языка Совдепии. — СПб.: Фолио-Пресс. 1998.

7. Мурзаев Э. М. Топонимика и география. — М.: Наука, 1995.

8. Савельев Е. П. Типы донских казаков и особенности их говора. Новочеркасск, 1908 г. [Электронный ресурс]. URL: http://passion-don.org/types.html

9. Словарь донских говоров Волгоградской области / авт.-сост.: Р. И. Кудряшова, Е. В. Брысина, В. И. Супрун — Волгоград: Издатель, 2011.

10. Словарь русского языка: в 4-х томах. 2-е изд. испр. и доп. — М.: Русский язык, 1982–1984.

11. Подольская Н. В. Словарь русской ономастической терминологии. М.: Наука, 1988.

12. Українсько-російський словник [Электронный ресурс]. URL: https://ukrainian_russian.academic.ru/

13. Щетинин Л. М. Русские имена. 3-е изд. Ростов н/Д, 1978.

ПОСВЯЩЕНИЯ ДЕЯТЕЛЯМ НАУКИ В ГОРОДСКОМ ОНИМИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Разумов Роман Викторович, кандидат филологических наук, доцент

Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского

Роза Шотаевна Джарылгасинова является примером настоящего ученого, много сделавшего для развития советской и российской ономастики. Благодаря ее неукротимой энергии и силе духа в тяжелые годы постсоветской истории нашей страны удалось сохранить для науки конференцию «Ономастика Поволжья», ставшую альма-матер для многих поколений российских ономатологов. Отмеченный в сентябре 2017 года в Ульяновске 50-летний юбилей конференции является во многом и заслугой Р. Ш. Джарылгасиновой. При выборе темы для сборника статей ее памяти мне захотелось взглянуть на то, как представлены в русской урбанонимии мемориативы в честь ученых, изобретателей, конструкторов, путешественников — рыцарей науки, таких же, какой была и Роза Шотаевна Джарылгасинова.

Формирование урбанонимов как особого класса топонимов было связано с необходимостью выработки единых принципов именования объектов, регламентации процессов создания новых названий. Уже на дореволюционном этапе истории страны власть начала использовать городскую топонимию в качестве средства увековечивания памяти о выдающихся деятелях или событиях российской истории. Особенно зримо этот процесс протекал в послереволюционную эпоху, когда во многих городах нашей страны стали появляться названия-посвящения людям и коллективам, географическим объектам и общественным организациям, событиям и праздникам.

Настоящая статья продолжает цикл наших публикаций [1] об особенностях персональных мемориативов — названий-посвящений, увековечивавших память о каком-либо известном лице. Для анализа мы выбрали мемориативы, созданные в честь деятелей науки: ученых, изобретателей, конструкторов и путешественников.

Материалом для исследования послужили урбанонимы различных городов Российской Федерации, извлеченные из различных источников: созданной нами электронной картотеки «Урбанонимия Центральной России», основанной на сведениях информационных баз адресации объектов в Российской Федерации, баз данных почтовых индексов, а также текстов справочников и путеводителей, интернет-ресурсов по 35 городам Российской Федерации (Архангельску, Бронницам, Великим Лукам, Великому Новгороду, Владимиру, Воронежу, Екатеринбургу, Иванову, Ижевску, Казани, Калязину, Кирову, Костроме, Краснодару, Курску, Липецку, Махачкале, Москве, Орлу, Оренбургу, Пензе, Перми, Пушкину, Пскову, Рыбинску, Самаре, Санкт-Петербургу, Саранску, Саратову, Старой Руссе, Твери, Тольятти, Томску, Туле, Ульяновску, Череповцу и Ярославлю).

Наш анализ мы начнем с определения примерного состава урбанонимов, увековечивавших память о деятелях науки. Приводимые нами списки были составлены в результате анализа данных картотеки «Урбанонимия Центральной России» и материалов путеводителей по указанным выше городам. Безусловно, эти перечни являются неполными, однако они позволяют довольно точно представить состав мемориативов в честь деятелей науки. При упоминании урбанонимов в тексте статьи мы будем использовать географический термин *улица* как универсальный для российской городской топонимии.

Среди рассмотренных урбанонимов мы выделили два типа названий.

Во-первых, в российских городах создавались урбанонимы в честь деятелей науки дореволюционного и советского периодов истории нашей страны. Всего нами отмечено появление 124 различных топонимов: *улица Аносова, улица Академика Анохина, улица Анучина, улица Академика Арцимовича, улица Академика Байкова, улица Академика Бакулева, улица Бардина, улица Бегичева, улица Бекетова, улица Беринга / Берингова, улица Бехтерева, улица Бородина, улица Академика Бочвара, улица Бурденко, улица Бутлерова, улица Вавилова / Академика Вавилова, улица Вавиловых, улица Академика Варги, улица Васенко, улица Веденеева / Академика Веденеева, улица Вернадского, улица Вильямса, улица Академика Виноградова, улица Витковского, улица Академика Вишневского, улица Академика Волгина, улица Гамалеи, улица Академика Глушко, улица Грановского, улица Графтио, улица Грекова, улица Грота, улица Губкина / Академика Губкина, улица Даля, улица Дежнёва, улица Докучаева, улица Жуковского, улица Забелина, улица Зелинского / Академика Зелинского, улица Зуева, улица Профессора Иванищева, улица Ильюшина / Академика Ильюшина, улица Академика Иоффе, улица Камова, улица Академика Капицы, улица Карамзина / Карамзинская, улица Карпинского, улица Профессора Качалова, улица Академика Келдыша, улица Академика Климова, улица Ковалевской / Софьи Ковалевской, улица Комарова / Академика Комарова, улица Кондратюка, улица Академика Константинова, улица Королёва / Академика Королёва, улица Костычева, улица Костякова, улица Котина, улица Кренкеля, улица Кржижановского, улица Академика Крылова, улица Кулибина, улица Курчатова / Академика Курчатова, улица Лавочкина, улица Лебедева / Академика Лебедева, улица Академика Лихачева, улица Лобачевского, улица Лодыгина, улица Ломоносова, улица Академика Люльки, улица Малыгина, улица Менделеева / Менделеевская, улица Мечникова, улица Миклухо-Маклая, улица Академика Миллионщикова, улица Мичурина / Мичуринская, улица Можайского, улица Немчинова, улица Академика Несмеянова, улица Образцова, улица Обручева / Академика Обручева, улица Ольминского, улица Академика Опарина, улица Орбели, улица Павлова / Академика Павлова, улица Папанина, улица Академика Петрова, улица Академика Петровского, улица Академика Пилюгина, улица Пинегина, улица Пирогова, улица Ползунова, улица Поликарпова, улица Академика Понтрягина, улица Попова / Профессора Попова, улица Пржевальского, улица Приорова, улица Расплетина, улица Санникова, улица Сахарова / Академика Сахарова, улица Седова, улица Академика Семёнова, улица Академика Скрябина, улица Столетова, улица Академика Тамма, улица Тимирязева, улица Туполева / Академика Туполева / Туполевская, улица Ферсмана, улица Хлопина, улица Академика Хохлова, улица Цандера, улица Циолковского, улица Чаплыгина, улица Чаянова, улица Чебышёва, улица Академика Челомея, улица Черепановых, улица Шателена, улица Академика Шиманского, улица Ширшова, улица Шмидта, улица Шухова, улица Яблочкова, улица Академика Янгеля.* Анализ персоналий, в честь которых создавались урбанонимы, показывает, что в основном на картах российских городов увековечивалась память о представителях естественных наук, в то время как названия, посвященные гуманитариям (историкам, филологам), появлялись очень редко.

Во-вторых, в населенных пунктах Российской Федерации создавались названия **в честь зарубежных деятелей науки**. Всего нами отмечено 9 различных вариантов подобных мемориативов: *улица Амундсена, улица Дарвина, улица Колумба, улица Коперника / Николая Коперника, улица Нансена, улица Ньютона, улица Пастера, улица Рентгена, улица Стефенсона*.

Мемориативы в честь деятелей науки относятся к периферии типа персональных посвящений. Несмотря на обилие персоналий, память о которых увековечивалась в городской топонимии, сами названия не являются частотными. Лишь один оним данного типа — *улица Мичурина* — входит в число 50 самых частотных урбанонимов Центрального федерального округа (далее — ЦФО) и занимает в нем 32-е место. Все остальные названия в честь деятелей науки находятся за пределами этого списка.

Особенности частотности урбанонимов разных типов позволяет проследить *коэффициент относительной распространенности урбанонимов (КОРУ),* выраженный отношением суммарной абсолютной частоты городов, в которых был создан оним, к суммарной абсолют-

ной частоте количества населенных пунктов данного типа. Показатель КОРУ, свидетельствующий о распространенности названия более чем в половине населенных пунктов ЦФО, превышен всего у одного урбанонима — *улица Мичурина* (КОРУ — 0,51). Для сравнения: у ранее рассмотренной группы мемориативов, увековечивавших память о литераторах, он превышен у четырех топонимов: *улица Горького* (0,66), *улица Пушкина* (0,62), *улица Маяковского* (0,58) и *улица Некрасова* (0,53). Данная особенность мемориативов в честь деятелей науки обусловлена тем, что большинство перечисленных выше названий увековечивало ученых, расцвет деятельности которых пришелся на советский период истории нашей страны. Вероятно, местные власти не спешили создавать прижизненные мемориативы и отдавали приоритет посмертному увековечиванию памяти.

Помимо урбанонима *улица Мичурина*, к числу частотных относятся 4 мемориатива в честь деятелей науки: *улица Ломоносова* (КОРУ — 0,33), *улица Тимирязева* (КОРУ — 0,22), *улица Циолковского* (КОРУ — 0,19) и *улица Менделеева* (КОРУ — 0,13). Заметим, что последнее название встречается не во всех областях ЦФО. Остальные урбанонимы, хотя и представлены во всех областях региона, часто зафиксированы в сравнительно небольшом количестве населенных пунктов.

Урбанонимы, увековечивавшие память о деятелях науки, распространены неравномерно в разных типах урбанонимических систем. Для двух российских столиц (Москвы и Санкт-Петербурга) характерно широкое разнообразие подобных мемориатитов. Например, в Москве в разные годы было создано более 95 различных названий в честь деятелей науки, в Санкт-Петербурге — более 56 онимов. В провинциальных городах количество подобных урбанонимов заметно меньше. Например, в Костроме, по нашим данным, появился всего один мемориатив данного типа, в Рыбинске — 11 названий, в Ярославле — 20 названий. Существует и зависимость между онимическим типом населенного пункта и количеством в нем урбанонимов в честь деятелей науки. Сразу три названия данного типа представлены больше, чем в половине населенных пунктов, отнесенных к типу больших городов: *улица Мичурина* (КОРУ — 0,73), *улица Ломоносова* (КОРУ — 0,63) и *улица Циолковского* (КОРУ — 0,58). В малых же городах ни один из них не превышает данный показатель. КОРУ урбанонима *улица Мичурина* равен 0,43; *улица Ломоносова* — 0,27; *улица Тимирязева* — 0,15; *улица Циолковского* — 0,103 и *улица Менделеева* — 0,07.

Несомненный интерес представляет исследование времени появления мемориативов в честь деятелей науки.

Названия, увековечивавшие память об ученых, начали появляться еще до революции, однако в то время они были очень немногочисленными. Впервые подобный топоним появился, по-видимому, в Симбирске (ныне — г. Ульяновск): с 1845 г. по 1865 г. в городе существовала *Карамзинская площадь* [3, с. 36]. В Санкт-Петербурге до революции были созданы урбанонимы *улица Грота* (1903 г.), *улица Даля* (1913 г.), *Менделеевская улица* (1913 г.), *линия Менделеева* (1911 г.). Топоним *Менделеевская улица* в начале XX века появился также в Туле (1907 г.) и Симферополе (1904 г.). Следует, однако, заметить, что подобные названия не были массовыми.

После революции 1917 г. появление мемориативов в честь деятелей науки продолжилось. При создании подобных урбанонимов местные власти, вероятно, ориентировались на «Список лиц, коим предложено поставить монументы в г. Москве и др. городах РСФСР…», утвержденный постановлением Совета народных комиссаров от 30 июля 1918 г.. На это указывает то обстоятельство, что в 1920–1930-е гг. в российских городах были зафиксированы лишь топонимы в честь ученых, упомянутых в данном документе. В указанный список в раздел «*III. Философы и ученые*» были включены следующие деятели науки: «*1. Сковорода. 2. Ломоносов. 3. Менделеев*» (цит. по: [2, с. 25–26]). Заметим, что названия в честь философа Г. С. Сковороды не встретились нам в российской урбанонимии, в то время как онимы, увековечивавшие память о М. В. Ломоносове и Д. И. Менделееве, как мы уже писали выше, зафиксированы часто.

Пик создания урбанонимов в честь деятелей науки приходится на 1950–1960-е гг. Например, если в Москве в 1920–1930-е гг. появилось 5 подобных мемориативов, в Санкт-Петербурге — 6 мемориативов, то в течение 1950–1960-х гг. в этих городах зафиксировано соответственно 52 названия и 20 названий. Похожую картину мы наблюдаем и в провинции: если в Ярославле в 1920–1930-е гг. было создано всего 2 топонима в честь деятелей науки, в Томске — 1 топоним, то в 1950–1960-е гг. в этих населенных пунктах появилось соответственно 7 онимов и 15 онимов.

Отмеченные закономерности появления названий мы можем наблюдать и на примере истории конкретных мемориативов.

Урбанонимы, увековечивавшие память об Д. И. Менделееве, как мы уже указывали ранее, начали возникать еще до 1917 года. В течение 1920–1930-х гг. они были немногочисленны: в 1927 г. подобный топоним появился в Ярославле, в 1933 г. — во Владимире, в 1934 г. — в Иванове, в 1935 г. — в Твери, в 1920–1930-х гг. — в Уфе. После войны урбанонимы в честь ученого были созданы в Липецке (1946 г.), Череповце (1955 г.), Москве и Томске (оба — 1956 г.), Орле (1958 г.), Кирове (1959 г.), Новгороде (1964 г.), Архангельске (1968 г.), Белгороде (1973 г.).

Названия в честь М. В. Ломоносова в 1920–1930-е гг. были созданы в Рыбинске (1918 г.), Владимире (1923 г.), Самаре (1934 г.), Оренбурге (1938 г.), Твери (1930-е гг.). Основной массив урбанонимов памяти ученого появился в 1950–1960-е гг. В этот период названия были созданы в Санкт-Петербурге (1948 г.), Уфе (1949 г.), Белгороде и Липецке (оба — 1950 г.), Череповце (1955 г.), Томске (1956 г.), Иванове (1958 г.), Кирове и Орле (оба — 1959 г.), Архангельске (1961 г.), Махачкале (1966 г.), Новгороде (1960-е гг.).

Первый урбаноним в честь И. В. Мичурина появился еще при жизни ученого в Самаре в 1934 г. Сразу же после смерти ученого в 1935 г. аналогичные названия были созданы в Рыбинске, Санкт-Петербурге, Саратове. В конце 1930-х — начале 1940-х гг. урбаноним появился в Ижевске (1937 г.), Оренбурге и Перми (оба — 1938 г.), Ярославле (1940 г.), Новгороде и Уфе (1930–1940-е гг.). В течение 1950–1960-х гг. подобные мемориативы были созданы в Архангельске (1948 г.), Белгороде и Томске (оба — 1949 г.), Владимире (1950 г.), Орле (1954 г.), Москве (1956 г.), Бронницах и Кирове (оба — 1958 г.), Курске (1961 г.), Екатеринбурге (1969 г.).

Проведенный нами анализ позволил установить, что мемориативы в честь деятелей науки занимают периферийное место в урбанонимии российских городов. Подобные названия чаше встречались в больших городах, в малых же населенных пунктах они представлены редко. Большинство выявленных названий было создано во второй половине XX века. Данные топонимы, несомненно, будут возникать в населенных пунктах и далее. Как показывают результаты опросов общественного мнения, население городов благосклонно относится к созданию подобных мемориативов.

Изучение специфики урбанонимов-посвящений, выявление особенностей существующих разновидностей этого типа названий представляют несомненный интерес для ономастики и социолингвистики. Подобное исследование позволяет выявить ономастический вкус различных исторических периодов и регионов нашей страны, описать наиболее частотные модели названий.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Разумов, Р. В. Мемориативы писателям, поэтам и литературным критикам в системах урбанонимов Российской Федерации / Р. В. Разумов // Вестник Костромского государственного университета. — 2017. — № 3. — С. 155–159.

2. Нерознак, В. П. Советский «новояз» на географической карте (о штампах и стереотипах речевого мышления) / В. П. Нерознак, М. В. Горбаневский. — М.: Знание, 1991. — 64 с.

3. Симбирские улицы. Топонимический лексикон / под общ. ред. А. П. Рассадина. — Ульяновск, 2002. — 116 с.

ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЭТНОНИМИИ

Сироткина Татьяна Александровна, доктор филологических наук, доцент

Сургутский государственный педагогический университет

Одной из ключевых проблем, которые ставила и решала в своих научных исследованиях замечательный ученый Роза Шотаевна Джарылгасинова, являлась проблема этнического самосознания. Поэтому в настоящей статье хочется отдать дань памяти этому человеку, продолжив рассмотрение данной проблемы в русле современной этнонимики.

По наблюдениям этнологов, главным условием существования этничности является наличие дихотомического отношения «мы — они». Если такого отношения не существует, тогда нет смысла говорить об этничности, поскольку она предполагает такие отношения между группами, члены которых рассматривают друг друга как различающиеся по каким-либо культурным характеристикам [14, с. 87].

«Этнические различия, — писал Л. Гумилев в предисловии к книге Н. С. Трубецкого «История. Культура. Язык» (М., 1995), — не мыслятся, а ощущаются по принципу: «Это мы, а все прочие — иные». Так было и так есть, пока человек остается человеком» [16, с. 93].

Наличие определенного набора культурных атрибутов отличает не только одни этнические группы от других, но и этнические группы от иных социальных образований — профессиональных, возрастных, гендерных и т. д. Следовательно, «этничность является аспектом, стороной социального взаимодействия между группами, члены которых осознают себя как культурно отличные от членов других групп, с которыми они имеют определенные отношения» [15, с. 54].

В этнологических исследованиях называются основные факторы этничности [17, с. 264]. К ним относятся следующие: язык и языковое сознание, культура, религия, место рождения, представление об общности исторического прошлого.

С понятием «этничность» тесно связано понятие «этническая идентичность». Идентичность понимается как «человеческая потребность отождествлять себя со всей этнической общностью или ее внутренними подразделениями — этнографическими группами как первого порядка, возникшими в результате территориальной аннексии, так и второго, сформировавшимися главным образом из мигрантов» [17, с. 214].

Современные исследования свидетельствуют о том, что диффузная идентификация с этнической группой может наблюдаться у детей в 3–4 года. «Наблюдения родителей детей-билингвов и мои собственные наблюдения, — пишет В. В. Красных, — говорят о том, что дети уже в 5–6 лет различают «своих» и «чужих». Ж. Пиаже полагал, что в 8–9 лет ребенок четко идентифицирует себя со своей этнической группой, в нем просыпаются национальные чувства, а в 10–11 лет этническая идентичность формируется в полном объеме» [6, с. 43].

В языковой картине мира любого народа одной из основных оппозиций является оппозиция «свой — чужой». Представители любого этноса делят окружающих на эти две категории в зависимости от степени родства, социального статуса, национальности. На данном противопоставлении основаны и все стереотипы.

Лингвисты дифференцируют этнические и культурные стереотипы: этнические стереотипы недоступны саморефлексии «наивного» члена этноса и являются фактами поведения и коллективного бессознательного, им невозможно специально обучить, а культурные стереотипы доступны саморефлексии и являются фактом поведения, индивидуального бессознательного и сознания, им уже можно обучать [9, с. 109].

Одной из актуальных задач современной этнолингвистики является изучение этностереотипа. В настоящее время в данной области исследований лидируют польские лингвисты, в частности, Люблинская лингвистическая школа. В России данная область исследований обратила на себя внимание представителей Уральской лингвистической школы, которые пытаются выстроить портрет «человека этнического» [3]. Интересны также разработки Л. П. Крысина, касающиеся способов представления этнооценки [8].

Вслед за Л. П. Крысиным мы определяем этностереотип как «стандартное представление, имеющееся у большинства людей, составляющих тот или иной этнос, о людях, входящих в другой или в собственный этнос» [8: 103]. В языке это обычно «стереотипная формула, в которой выражаются представления о своем и о других народах» [11, с. 84]. Именно в сфере стереотипной ментальности народа следует искать, по словам Н. Ф. Алефиренко, «источники синергетики национального и культурного компонентов в семантической структуре языкового знака» [1, с. 10]. Существуют автостереотипы, выражающие представление о «своем» народе, и гетеростереотипы, относящиеся к «чужому» этносу, которые обычно более критичны.

Наряду с термином «стереотип» в этнологии используется термин «этнический образ» — форма краткого описания, «в котором выделяется какое-то одно типическое свойство в восприятии представителей других этносов. Этнический образ, акцентируя внимание на какой-либо специфической черте внешнего поведения индивида, формирует общее представление об облике представителей того или иного этноса в целом» [14, с. 216]. В сознании каждого народа содержится информация о специфических чертах своего этноса, реализуемая через интраобраз, и отличительных характеристиках ближайших и дальних соседей, сконцентрированная в экстраобразе.

Показательно в связи с этим исследование ассоциаций, присутствующих в языковом сознании личности, особенно — в языковом сознании региональной личности, поскольку это свидетельствует о степени этнической толерантности жителей региона.

Для выявления того, какие ассоциации связаны с некоторыми этнонимами-понятиями в языковой картине мира пермских студентов, была проведена анкета, на вопросы которой отвечали студенты 2 курса филологического факультета (100 человек). Данная анкета содержала следующие задания: «Задание 1. Заполните пропуски в данных фразах, добавляя в них те слова, которые отражали бы, на ваш взгляд, какие-то характерные черты представителей данных национальностей: 1. Он по русски___, он по-татарски___, он по коми-пермяцки___. 2. Как истинный русский, он___, как истинный татарин, он___, как истинный коми-пермяк, он___. 3. Он русский, но он___, он татарин, но он___, он коми-пермяк, но он___. Задание 2. Вы услышали данные фразы. Что, по-вашему, они могли бы означать? Русский есть русский._____. Татарин есть татарин._____. Коми-пермяк есть коми-пермяк._____».

Для анкетирования использовалась методика И. М. Кобозевой, которая исследовала ассоциации, возникающие в результате использования этнонимов *немец, англичанин, француз и русский.* Она пишет*:* «Представляется, что к числу объективных проявлений коннотаций следует отнести… те явления, которые обычно не фиксируются словарями, но с достаточной регулярностью воспроизводятся в процессе порождения и интерпретации высказывания с данной лексемой или ее дериватами. Одно из таких явлений… — это относительное единообразие в интерпретации псевдотавтологий типа X есть X, которые информативны именно в силу того, что в них объекту X имплицитно предицируется свойство, устойчиво ассоциируемое в сознании говорящих с объектами данного типа» [5, с.103].

Для нашей анкеты были взяты вопросы о *татарах* и *коми-пермяках* как народах, с которыми русские проживают на территории Прикамья в наиболее тесном контакте. Так, «коми-пермяки и русские на протяжении многих веков жили в соседстве и тесном взаимодействии. Историческое дружеское взаимодействие народов проявляется в положительном отношении русских к коми-пермякам» [19, с.29]. «Взаимодействие русских с татарами начинается в XVI —

XVII веках, когда татары перемещаются с районов Волжской Булгарии на южные земли Пермского края, в бассейн реки Сылвы, Ирени, Бабки и других» [19, с. 30].

Как показали результаты анкетирования, автостереотип русских основан во многом на представлениях о характере и особенностях поведения представителей своего этноса. Фраза «по-русски…» была продолжена словами *щедр* (3 раза), *гостеприимен* (2 раза), *душевен, великодушен, свободолюбив, храбр, отважен, горяч.* Область «язык» актуализируется в высказываниях *говорит* и *ругается матом.*

Та же концептуальная область лежит в основе представлений русских о соседнем татарском населении. Фраза «по-татарски…» была продолжена лексемами *трудолюбив, хитер, вспыльчив, чистоплотен, щедр, гостеприимен, доброжелателен, общителен.* Область «язык» представлена словами *говорлив* и *балякает*.

При характеристике коми-пермяков актуализируется область «внешний вид», вербализующаяся с помощью характеристики *низкого роста».* Отмечена реализация области «язык»: *немногословен.* Но и здесь область «особенности характера и поведения» является ведущей: *необщительный* (2 раза), *замкнутый* (2 раза), *наивен, непонятен, гостеприимен, простодушен, скромен, глуповат, тих, далек.* Отметим, что на данном курсе в отдельной группе обучаются студенты коми-пермяцкого отделения, которые не принимали участия в анкетировании, но многие ассоциации русских студентов связаны именно с теми, кто учится с ними рядом. Отсюда одна их характеристик: *чавкает семечками на лекциях по русской литературе.*

Область «материальная культура», образующая концепт «этнос», начинает актуализироваться при ответе на вопрос «как истинный…».

Истинный русский, по мнению студентов, *пьет водку и закусывает солеными огурцами; любит вкусно поесть, попариться в бане; любит русскую баню, пельмени, водку, соленые огурцы и философию Канта* (последняя фраза имеет отношение уже к области «духовная культура»).

Каждый татарин, как отмечают испытуемые, *умеет готовить свое национальное блюдо; умеет готовить азу и всегда напоит вас чаем; любит плов и холодное оружие; умеет делать чак-чак; умеет великолепно готовить и знает толк в винах.* При ответе на этот вопрос актуализируется также область «духовная культура»: истинный татарин *верующий* (2 раза), *набожен.*

При характеристике коми-пермяков задействована и область «язык»: истинный коми-пермяк говорит *с сильным акцентом* и *ценит свой язык.* Данная концептуальная область реализуется также в ответах, отражающих не характерные для русских качества: *он русский, но он не знает правил русского языка,* и качества, присущие татарам и коми-пермякам: *он татарин, но он знает русский язык, понимает по-русски*: *он коми-пермяк, но говорит по-русски без акцента.*

Особенно интересны ответы на последний вопрос анкеты, отражающие ассоциации, присутствующие в сознании региональной языковой личности, которые связаны с представителями разных культур. В ряде случаев данные ассоциации получали репрезентацию в виде прецедентных текстов. Например, с русскими связываются устойчивые выражения *один за всех и все за одного, вместе мы — сила; душа нараспашку; рубаха-парень, каждый день — праздник и т. д.* О татарине думают: *упертый как баран; с татарином дружи, но камень за пазухой держи.* В других случаях ассоциации носят индивидуальный характер, связаны с личным восприятием отдельных представителей этноса: коми-пермяки *не проявляют уважения к институту и студентам.*

Итак, оппозиции «мы — они», «свой — чужой» являются неотъемлемой чертой языковой картины мира любого народа. Человек всегда будет идентифицировать себя со своей этнической группой и отличать тех, кто к ней не принадлежит. Всегда в языке будут находить отражение этнические стереотипы и ассоциации. Однако неотъемлемой чертой русского национального сознания является этническая толерантность — уважение к представителям других культур, интерес к их традициям, культуре, укладу жизни.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алефиренко, Н. Ф. Стереотипы и прототипы в этнокультурном пространстве языка / Н. Ф. Алефиренко // Научные ведомости Белгородского гос. ун-та. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 8. — 2010. — № 24 (95). — С. 5–12.

2. Анисимова, Е. А. Содержание представлений студентов о своем и чужом этносе / Е. А. Анисимова, К. В. Вербова // Слово, высказывание, текст в когнитивном, прагматическом и культурологическом аспектах. Том 2. — Челябинск, 2008. — С. 11–15.

3. Березович, Е. Л. Ономасиологический портрет «человека этнического»: принципы построения и интерпретации / Е. Л. Березович, Д. П. Гулик // Встречи этнических культур в зеркале языка. — М., 2002.

4. Джарылгасинова Р. Ш. Теория этнического самосознания в советской этнографической науке (основные аспекты проблемы) / Р. Ш. Джарылгасинова // Советская этнография. — 1987. — № 4. — С. 9–22.

5. Кобозева, И. М. Немец, англичанин, француз и русский: выявление стереотипов национальных характеров через анализ коннотаций этнонимов / И. М. Кобозева // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. — 1995. — № 3. — С. 102–116.

6. Красных, В. В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? / В. В. Красных. — М., 2003. — 375 с.

7. Краткий словарь когнитивных терминов / Е. С. Кубрякова [и др.]. — М., 1996. — 486 с.

8. Крысин, Л. П. О русских этностереотипах в их языковом выражении / Л. П. Крысин // Лексикология и лексикография. — М., 2006. — Вып. 17. — С. 103–108.

9. Маслова, В. А. Лингвокультурология / В. А. Маслова. — М., 2001. — 208 с.

10. Мечковская, Н. Б. Социальная лингвистика / Н. Б. Мечковская. — М.: Аспект-Пресс, 1996. — 207 с.

11. Подюков, И. А. Этнические стереотипы в народной фразеологии / И. А. Подюков // Этническая культура и современная школа. — Кудымкар, 2003. — С. 84–90.

12. Попова, Т. А. Особенности этнических стереотипов русских и коми-пермяков / Т. А. Попова // Язык, культура, образование в современном мире: материалы Международной научно-практической конференции. Ч. II. — Пермь, 2006. — С. 26–27.

13. Рыжков, В. А. Регулятивная функция стереотипов / В. А. Рыжков // Знаковые проблемы письменной коммуникации. — Куйбышев, 1985. — С. 15–21.

14. Садохин, А. П. Этнология: учебник для студентов высших учебных заведений / А. П. Садохин, Т. Г. Грушевицкая. — М.: Академия, 2003. — 320 с.

15. Скворцов, Н. Г. Проблема этничности в социальной антропологии / Н. Г. Скворцов. — СПб., 1996. — 184 с.

16. Трубецкой, Н. С. История. Культура. Язык / Н. С. Трубецкой. — М., 1995. — 388 с.

17. Чагин, Г. Н. Этносы и культуры на стыке Европы и Азии / Г. Н. Чагин. — Пермь, 2002 (а). — 384 с.

18. Шейгал, Е. И. Лингвокультурология: языковая репрезентация этноса: учебное пособие к спецкурсу / Е. И. Шейгал, В. А. Буряковская. — Волгоград: Перемена, 2002. — 178 с.

19. Этнокультурные процессы русского населения Пермского края на современном этапе: Материалы этносоциального исследования / подг. Г. Н. Чагиным, Е. Н. Шестаковой. — Пермь, 2006. — 72 с.

ИСЧЕЗНУВШИЕ НАЗВАНИЯ НЕМЕЦКИХ ПОСЕЛЕНИЙ НА НИЖНЕЙ ВОЛГЕ

Супрун Василий Иванович, доктор филологических наук, профессор

Волгоградский государственный социально-педагогический университет

Памяти Розы Шотаевны Джарылгасиновой (1931–2017),
крупного российского учёного, открытого,
доброжелательного и порядочного человека

***Аннотация**. В статье рассматриваются три этапа функционирования немецких топонимов на Нижней Волге. Первый этап связан с переселением на Волгу во второй половине XVIII века большого числа немцев из германских государств и сопредельных стран. Поселениям присваивались названия прежних мест обитания переселенцев, топонимы давались в честь форштегеров (старост), поселителей, известных лиц. В 1768 году официально немецкие топонимы были заменены русскими, однако в быту они продолжали функционировать, проникая порой и в деловые документы. Второй этап запрета на немецкие топонимы связан с Первой мировой войной, когда все немецкие названия российских поселений были заменены русскими. После создания Автономной Республики Немцев Поволжья были возвращены в официальное употребление немецкие топонимы. Во время Великой Отечественной войны в третий раз немецкий топонимикон был заменён русским, теперь уже безвозвратно, поскольку немцы Поволжья сначала были выселены в Сибирь, Казахстан и пр., а в 1990-е годы покинули территорию России, субэтнос прекратил своё существование. Имеется лишь один случай возвращения исконного наименования бывшего немецкого поселения в Республике Калмыкия (Розенталь).*

***Ключевые слова**: топоним, урбаноним, экклезионим, гефироним, немцы Поволжья, субэтнос, переименование, германофилия, германофобия.*

Будучи одним из ведущих российских кореесведов и ориенталистов, Р. Ш. Джарылгасинова в своих трудах по корейской ономастике поставила целый ряд вопросов общетеоретического характера, ответы на которые пытаются найти в своих трудах ономатологи наших дней. В одной из статей, написанной ещё в 1962 году, когда советская ономастика находилась на начальных этапах своего развития, Роза Шотаевна обращает внимание специалистов на то, «какое множество новых вопросов, новых трактовок уже известных положений может быть достигнуто при обращении к данным топонимии и более широком их использовании в исторических, этнографических и лингвистических работах» [4, с. 88]. Современные российские ономасты в своих трудах рассматривают топонимические единицы в лингвокультурном и этнолингвистическом аспектах, продолжая развивать идеи, высказанные Р. Ш. Джарылгасиновой.

Выполненный исследовательницей анализ названий корейских поселений Дальнего Востока демонстрирует применение на практике разработанного ею комплексного подхода к топонимикону, использование данных истории, этнологии и лингвистики [5; 6; 7; 8; 9]. В описании топонимов автор использует работы предшественников, архивные материалы, собственные полевые наблюдения, проводит тонкий этимологический анализ слов. Так, обнаружив, что село *Красное* по-корейски называлось *Доктун*, Р. Ш. Джарылгасинова высказывает предположение, что этот топоним восходит к корейскому *Ток-тун-и* от *ток* «добродетель, добродетельный» и *тун* «деревня», следовательно, «корейское название было почти буквальным переводом русского наименования» [5, с. 52]. Обстоятельно, со многими этнографическими подробностями приводится история наименования села *Благословенного* [5, с. 58–59].

Эти работы Розы Шотаевны, которые, к сожалению, пока ещё слабо используются дальневосточными ономастами (см.: [20; 21; 25]), позволяют применить подходы исследовательницы к анализу топонимов различных регионов России.

В совместной с А. Р. Садоковой статье Розы Шотаевны о японской топонимии впервые в отечественной ономастике проанализированы названия мостов, которые обладают богатым лингвокультурным содержанием, отражены в фольклорных текстах, выполняют «важные образовательные, познавательные и эстетические функции» [10, с. 41]. Изучение русских гефиронимов опирается на теоретические и практические разработки Р. Ш. Джарылгасиновой [26].

Одной из слабо исследованных проблем отечественной топонимики является функционирование наименований немецких поселений на территории дореволюционной России и СССР, процессы формирования немецкой топонимии в стране и её постепенного исчезновения. Российско-немецкие отношения в новое время колебались в России от достаточно длительных периодов германофилии до относительно краткосрочных периодов германофобии, что нашло отражение и в топонимии. Обратившись к теоретическим идеям Р. Ш. Джарылгасиновой и её практическим рекомендациям по анализу топонимического материала, рассмотрим названия немецких поселений Нижней Волги.

Первоначально немцы селились в России в больших городах, образуя в них компактные кварталы, от этого периода сохранились в российских исторических документах некоторые урбанонимы (Немецкий двор в Новгороде, Немецкая слобода в Москве) и экклезионимы (церкви святого Олафа и святого Петра в Новгороде, церкви святого Михаила, святых апостолов Петра и Павла в Москве) [28; 15, с. 84–93]. Однако подлинная история немецкой топонимии в России связана с указом императрицы Екатерины II от 22 июля 1763 года, согласно которому немцам разрешалось переезжать в страну на постоянное местожительство и основывать свои поселения — колонии. Эти населённые пункты позже именовались материнскими колониями (Mutterkolonien). Те из поселений, которые были основаны переселенцами из германских земель, набранными агентами царского правительства, а не так называемыми вызывателями, именовались коронными колониями (Stammkolonien) [11; 23].

Состав переселенцев был весьма пёстрым. Так, в 1764 году под руководством офицеров русской службы капитана Пайкуля и корнета Ребиндера в Саратов прибыли 103 семьи немцев: по 11 из Мекленбурга и Вестфалии, 7 из Саксонии, 5 из Гессена, по 3 семьи из Богемии и Эльбинга, по 2 из Баварии и Ольденбурга, по одной из Венгрии, Италии, Бранденбурга, Польши, Швеции, а также из Цезарии, как в те времена в некоторых русских документах именовали Священную Римскую империю германской нации (Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicæ или Teutonicæ, по-немецки Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation) и Шведской Померании — небольшой территории у южных берегов Балтийского моря, с 1648 по 1815 год принадлежащей Швеции. 3 семьи переселенцев были подданными России, они прибыли из Нарвы, Ревеля и Курляндии [24]. Среди прибывших на Волгу колонистов, помимо немцев, были представители других национальностей: французы, шведы, голландцы, итальянцы, поляки, чехи, венгры и пр., однако все они говорили по-немецки, никакой другой язык в колониях распространения не получил.

Первой немецкой колонией Поволжья стала Монингер (Добринка), основанная 29 июня 1764 года, вслед за ней 19 августа того же года — Майерхёфер (Галка), через год была заселены Штрикер, или Мюльберг (Щербатовка) и Гольштейн (Верхняя Кулалинка). В 1766 году были заселены коронная колония Дрейшпиц (Верхняя Добринка) и основанные вызывателем Дебофом (Jean de Boffe) Кратцке (Подчинный) и Меркель (Макаровка).

На 1767 год пришёлся основный приток немцев в Поволжья. Точнее говоря, именно в этом году было зарегистрировано большое число колоний, поскольку первоначально переселенцы прибывали в Саратов, где могли задерживаться на несколько лет, пока им не были построены дома. Планировалось, что в колонии будут жить по 70–90 немецких семей, однако из-за задержек со строительством домов сразу отправляли на место по 10–20 семей, потом постепен-

но количество жителей доводили до плановых цифр и регистрировали колонию в Саратовской конторе иностранных поселенцев. В 1767 году были зарегистрированы Шваб — Бутковка, Келлер — Караульно-Буерачное, Штефан — Воднобуерачное, Крафт — Верхняя Грязнуха, Гебель — Усть-Грязнуха, Гильдман — Пановка, Рётлинг — Семёновка, Лейхтлинг — Илавлинка, Мюллер — Крестовый Буерак, Гуссенбах — Линёво, Франк — Медведица, Вальтер — Немецкий Краснояр, Вальтер — Гречихино, Кольб — Песковка. 4 колонии основал Дебоф: Дитель — Алешники, Ротгаммель — Памятное, Кауц — Вершинка, Зеевальд — Верховье, Деготт — Каменный Овраг. 12 мая 1767 года вызывателем французом Леруа (le Roy) были основаны Лейтзингер (Кустарёва) и Келлер (Краснорыновка), в 1787 году их объединили и перенесли южнее, в официальных документах новая колония сразу называлась Кустарёва-Краснорыновка, а потом вслед за народной речью она получила название Ней-Колония [4], а русские её называли Новый Колонок.

Колонии в основном назывались по имени основателя (форштегера, старосты) [31], некоторым из них вербовщик европейских переселенцев на Волгу голландский барон Фердинанд Кано де Борегар (le Baron de Canea de Beauregard), уроженец Швейцарии, дал имена швейцарских кантонов (Цюрих, Базель, Золотурн, Люцерн, Унтервальден, Шафгаузен, Цуг, Гларус, Берн и др.), предполагалось, что колонисты будут обустраиваться и вести обработку земли по швейцарскому образцу. Он называл поселения также в честь российских покровителей, в т. ч. Екатерины II (Екатериненштадт, Паульское, Орловское) [11; 14; 23]. Не забыл барон о себе (Баронск, Борегард) и о своей семье (Сусанненталь — в честь жены, Филиппсфельд и Эрнестинендорф — в честь детей), а также о лицах, заслуживших уважение своей деятельностью во время переселения (Бальцер, Кратцке, Гуссенбах, Антон, Байдек, Гримм, Штефан, Хильдман). В некоторых немецких топонимах сохранилась память о покинутых германских городках: Драйшпитц, Ляйхлинг, Гаттунг, Беттинген, Эрленбах, Шиллинг и др. [2; 3; 17; 18].

Особое место среди немецких колоний занимала Сарепта, которую основали гернгутеры, представители протестантского религиозного течения, преемники учения моравских (чешских) братьев. «Секта эта ведёт свое начало не от лютеровской реформации, а от Гуса, и поэтому у них празднуется день сожжения Гуса» [19]. Гернгутеры прибыли из немецкого поселения Гернгут (буквально — под защитой Господа), основанного в 1722 году на земле саксонского графа Николая-Людвига фон Цинцендорфа. Главной своей целью они считали служение Господу посредством миссионерства [1]. Гернгутеры предполагали заняться миссионерской деятельностью среди калмыков. В 1765 году они поселились близ Царицына на речке Сарпа, дав своей колонии название *Сарепта* по созвучию гидронима с библейским топонимом Сарептой Сидонской, в которой пребывал Илия у одной бедной вдовы во время засухи, о чём упоминает Иисус Христос в Евангелии от Луки (гл. IV: 26) [29].

26 февраля 1768 года был издан указ Екатерины II, согласно которому колонии должны были получить русские наименования, эти топонимы стали употребляться официально, но жители колоний по-прежнему использовали старые названия. Иногда эти топонимы проникали и в официальное употребление, в целом исполнение указа не слишком контролировалось. Вторая волна немецких переселенцев пришлась на начало XIX века, когда по указу Александра I в Россию прибыл новый поток колонистов, но он мало коснулся Поволжья, немцы расселились на Кавказе и в Причерноморье.

С 1840-х годов в степи на горной и луговой стороне Волги стали появляться дочерние колонии (Töchterkolonien). Первоначально некоторые жители старых колоний из-за нехватки земли самовольно занимали свободные места и поселялись на них. В 1832 году возник лютеранский хутор Фритцендорф (Канищево), в 1833 году 19 семейств из разных колоний основали колонию Розенберг (Умет) [11; 17; 23; 31].

Многие новые земельные участки оказались далеко от прежних колоний, поэтому было рекомендовано создавать не хутора, а новые колонии. В 1845 году на реке Иловле был основан лютеранский хутор Нейе-Мюле (Даниловская Мельница), в 1846 году — Визенфельд (Авилово). В 1847 году была утверждена колония Розенберг, а также находящиеся неподалё-

ку Эрленбах (Ременниково) и Обердорф (Купцово), в 1852 году возникли Унтердорф (Веселово), Мариенфельд (Новониколаевка) и Йозефсталь (Скрипалёво), Ней-Норка (Новая Норка), в 1853 году — Ней-Шиллинг, или Александерталь (Александровка), в 1857 году — Ней-Денгоф (Новинка), в 1863 году — Ней-Бальцер (Перевозинка), в 1864 году — Веймерсмиль (Кошкино). На волжском притоке Даниловке было основана лютеранская колония Ней-Мюллер (Дейч-Даниловка). В 1860–1861 годы в Заволжье было основано 9 колоний: Кано, Гнадентау (Верхний Еруслан), Моргентау (Суетиновка), Блюменфельд (Цветочное), Ней-Галка, Франкрейх (Селянка), Альт- и Ней-Веймар (Старая и Новая Иванцовка), Штрасбург (Ромашки). Около одной трети жителей материнских колоний переселились на выделенные земли. Как правило, в одной дочерней колонии собирались жители из разных материнских. Так, Гнадентау была основана немцами-лютеранами из колоний Францозен, Галка, Мюльберг, Штефан, Мюллер, Шваб, Диттель, Меркель и Гримм. Кано основано выходцами из Усть-Кулалинского округа (колонии Шваб, Драйшпиц, Добринка и др.) [2; 3; 11; 14; 17; 18; 23; 31].

В новых колониях сложилась свои топонимические традиции. Названия поселения получили по старым топонимам с добавлением *ней* — «новый» (Ней-Галка, Ней-Шиллинг, Ней-Норка), по европейским городам и странам (Франрейх, Альт- и Ней-Веймар, Штрасбург, Эрленбах), в честь библейских лиц (Мариенфельд, Йозефсталь), выбирались красиво звучащие слова (Розенберг, Блюменфельд, Моргентау, Гнадентау, Визенфельд), указывалось расположение колонии (Обердорф, Унтердорф). Только Кано получила своё название в честь реального человека — барона Кано де Борегарда, но топоним был дан уже в память о нём, он к основанию новой колонии не имел отношения, потому что к этому времени давно скончался [3; 11; 23].

4 июня 1871 года император Александр II подписал указ об отмене в Российской империи привилегий колонистов, поволжские немцы получили те же права, что и русские крестьяне. Все делопроизводство в колониях стало переводиться на русский язык, что закрепило в официальном употреблении русские названия колоний. Однако немецкие топонимы также были в ходу, использовались как немцами, так и жителями окрестных русских и украинских поселений.

Вторичный запрет на немецкие названия был связан с Первой мировой (германской, как её называли в России) войной. В стране было запрещено говорить по-немецки на улицах и в общественных местах, были закрыты все немецкие газеты и типографии. 18 (31) августа 1914 года Санкт-Петербург был переименован в Петроград. 13 марта 1915 года был подписан указ императора, по которому все колонии, носившие немецкие названия, должны были получить русские имена [2; 18; 23].

После революции снова стали входить в официальное употребление немецкие топонимы. Окончательно это было закреплено 6 января 1924 года, когда была создана АССР Немцев Поволжья, в которой гарантировалось равноправие немецкого, русского и украинского языков. 19 мая 1924 года была принята «Инструкция по введению национального языка в АССР НП», согласно которой до 1 августа 1924 года следовало селениям вернуть национальное наименование, немецкие топонимы снова стали основными, официальными. Однако 5 прежних топонимов забылись и не были возвращены: Рётлинг (Семёновка), Майерхёфер (Галка), Монингер (Нижняя Добринка), Штрикер (Щербаковка), Вальтер (Гречиная Лука, Гречихино) [31].

В 1870-е годы появились немецкие поселения в Калмыцкой степи, сюда переселились немцы из Бессарабии и Черниговской губернии (Беловежский округ). Своё поселение они назвали *Кронеталь* «коронная долина», но чаще по реке оно именовалось *Хагинское Немецкое, Немецко-Хагинское, Нем-Хагинка, Дейч-Хагинск* (*Deutsch-Chaginsk*). В середине 1920 годов из Нем-Хагинки и Эсто-Хагинки, где проживали не только эстонцы, но и немцы, были образованы немецкие хутора Розенталь, Фриденталь, Шинталь и др., в названиях которых отразились топонимические традиции, характерные и для немцев Поволжья. После выселения немцев эти топонимы были заменены на русские. В начале 1990-х годов посёлку *Розенталь* было возвращено исконное наименование, хотя там ныне проживает только 8% немцев [16].

Переселявшиеся в Нижнее Поволжье на основании манифестов Екатерины II немцы говорили преимущественно на гессенском, пфальцском, реже на платском, саксонском и швабском диалектах. Первые поволжские немцы прибыли в основном из земель Рейнланд, Пфальц и Гессен. Южногерманские диалекты, наиболее распространённые в колониях, стали общепринятыми для общения всех поволжских немцев. На таком диалекте говорили жители главной немецкой колонии Екатериненштадта (Баронска). Состав поселенцев в колониях формировался по конфессиональному принципу, поэтому в одной колонии могли оказаться носители разных диалектов. Так, в селе Прайс (Краснополье), по данным А. П. Дульзона, оказались представители 129 населённых пунктов Германии [12].

Этот учёный изучил немецкие диалекты. В 1934 г. он защитил кандидатскую диссертацию «Альт-урбахский диалект», в 1939 г. — докторскую диссертацию «Проблема смешения диалектов по материалам говора села Прайс» [22]. По словам В. М. Жирмунского, возникал своеобразный «языковой котёл», в котором процессы смешения диалектов и ликвидации диалектных различий протекали более интенсивно, чем в естественных условиях [13; 30]. Особенно быстро выравнивание фонетических и лексических различий между диалектами происходило в дочерних колониях, формировавшихся из нескольких материнских. В отрыве от Германии язык поволжских немцев не эволюционировал, во многом сохранял черты немецкого языка XVIII в. [12; 13; 27]. Г. Г. Дингес в диссертации «О русском влиянии на диалекты немецких колонистов Самарской и Саратовской губерний» обосновал разделение поволжских немецких диалектов на восточносредненемецкий и западносредненемецкий. Благодаря таким процессам языковой и культурной интеграции постепенно сложился особый субэтнос — немцы Поволжья. Он сохранялся и после того, как жители немецких поселений были выселены в Сибирь, Казахстан, на Урал, Алтай и т. д., где они продолжали пользоваться родным диалектом и придерживаться своих культурных традиций.

28 августа 1941 года был издан указ «О переселении немцев, проживающих в районах Поволжья». Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 4 апреля 1942 года были переименованы немецкие поселения Поволжья, немецкие топонимы были заменены в третий раз, теперь уже они были утрачены окончательно. В 1990-е годы практически исчез и субэтнос: почти все поволжские немцы переехали в Германию, где практически не пользуются диалектной речью в силу её значительного отличия от литературного языка и местных диалектов, а также из-за разобщённости репатриантов. Оставшиеся в России немцы пользуются при общении русским языком или немецкой литературной речью.

Итак, в настоящее время от прежнего обширного немецкого топонимикона на Нижней Волге остались только наименования железнодорожной станции Сарепта и музея «Старая Сарепта», села Кано в Старополтавском районе Волгоградской области и посёлка Розенталь в Калмыкии.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Ардер А. Моравские братья (гернгутеры) // Братский вестник. 1990, № 6.

2. Вашкау Н. Э. Немцы в России. История и судьба. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1994.

3. Герман А. А. История Республики немцев Поволжья в событиях, фактах, документах М.: Готика, 2000.

4. Джарылгасинова Р. Ш. Роль топонимики в изучении ранней этнической истории Кореи // Топонимика Востока. М.: Вост. литер., 1962. С. 82–88.

5. Джарылгасинова Р. Ш. Из истории возникновения и бытования русских наименований корейских поселений на Дальнем Востоке // Ономастика Поволжья: матер. VII конф. по ономастике Поволжья. М.: Изд-во ИЭА РАН, 1998. С. 64–76.

6. Джарылгасинова Р. Ш. Ономастика Кореи в сочинении И. А. Гончарова «Фрегат „Паллада“» (1858) // Ономастика Поволжья. Тез. докл. VIII междунар. конф. Волгоград: Перемена, 1998. С. 158–159.

7. Джарылгасинова Р. Ш. Историческая ономастика Кореи в сочинении И. А. Гончарова «Фрегат „Паллада“» (1858) // Ономастика Поволжья: матер. VIII конф. по ономастике Поволжья. М.: Изд-во ИЭА РАН, 2001. С. 220–235.

8. Джарылгасинова Р. Ш. Историческая топонимия корейских поселений на российском Дальнем Востоке (первая половина XIX — начало XX в.) // Этнографическое обозрение. 2004, № 4. С. 43–62.

9. Джарылгасинова Р. Ш., Загоруйко А. В. Из истории наименований корейских поселений на русском Дальнем Востоке // Топонимия России. М.: Моск. центр Рус. географического общества, 1993. С. 100–119.

10. Джарылгасинова Р. Ш., Садокова А. Р. Некоторые особенности современной японской топонимии // Ономастика Поволжья. Матер. XI Междунар. науч. конф. Йошкар-Ола: Изд-во МарГУ, 2008. С. 36–41.

11. Дитц Я. Е. История поволжских немцев-колонистов / под ред. И. Р. Плеве. М., 1997. Изд. 3-е. М., 2000.

12. Дульзон А. П. Проблема скрещения диалектов по материалам языка немцев Поволжья // Изв. Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. 1941. № 3. С. 82–96.

13. Жирмунский В. М. Немецкая диалектология. М.: Изд-во АН СССР, 1956.

14. Зиннер П. Немцы Нижнего Поволжья: Исторический очерк. Саратов, 1925.

15. История московских районов: энциклопедия / под. ред. К. А. Аверьянова. М.: Астрель, АСТ, 2008. 830 с.

16. Кичикова Н. А., Манджиева Э. Б., Супрун В. И. Топонимический словарь Республики Калмыкия. Элиста, 2017.

17. Клаус А. А. Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. Выпуск I. СПб: Тип. В. В. Нусвальта, 1869.

18. Когитин В. В., Рыблова М. А. Немцы Поволжья. Быт и культура. Учебное пособие. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1997.

19. Костомаров Н. И. Впечатления Камышина, Дубовки и Царицына // Саратовские губернские ведомости. 1858. 21 июня.

20. Мельников А. В. Географические названия Дальнего Востока России: Топонимический словарь. Благовещенск: Интерра-Плюс, 2009.

21. Мельников А. В. Топонимический словарь Амурской области. Благовещенск: Хабар. кн. изд-во, 2009.

22. Осипова О. А. Многогранность профессора А. П. Дульзона (1900–1973). Томск: Изд-во Томского гос. пед. ун-та, 2011.

23. Плеве И. Р. Немецкие колонии на Волге во второй половине XVIII века. 3-е изд. М.: Междунар. союз нем. культ., 2008.

24. Ритчер (Чернышёв) Р. В. Рассказы о русских немцах. Асбест, 2007.

25. Статейнов А. Топонимика Сибири и Дальнего Востока. Красноярск: Буква С, 2008. 512 с.

26. Супрун В. И. Название мостов в истории культуры и в русском онимическом пространстве // Русский язык и ономастика в поликультурном образовательном пространстве Юга России и Северного Кавказа: проблемы и перспективы: матер. XI Междунар. науч. конф., посвящ. памяти Р. Ю. Намитоковой. Майкоп: Магарин О. Г., 2017. С. 471–483.

27. Berend N., Jedig H. Deutsche Mundarten in der Sowjetunion. Geschichte der Forschung und Bibliographie. Marburg, 1991.

28. Buck W. Der deutsche Handel in Nowgorod. St. Petersburg, 1895.

29. Glitsch A. Geschichte der Brüdergemeinde Sarepta im ostlichen Russland waehrend ihres hundertjahrigen Bestehens. Sarepta, 1865.

30. Schirmunski V. Linguistische und ethnographische Studien 1926–1931 / Hrsg. von C. J. Hutterer. München: Verlag Süddeutsches Kulturwerk, 1992.

31. Sinner P. Orts- und Flurnamen in unseren Wolgakolonien // Wolgadeutsche Monatshefte (Berlin), 1923. № 7–8.

ТОПОНИМИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ЗАБАЙКАЛЬСКОГО КРАЯ: КОНЦЕПТУАЛЬНО-ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

Федотова Татьяна Васильевна, доктор филологических наук, профессор

Кубанский государственный аграрный университет им. И. Т. Трубилина

В статье представлена краткая характеристика вышедшего топонимического словаря Забайкальского края. Основная идея словаря — совмещение этимологической и концептуальной характеристики географических объектов. Кроме того, отмечается специфичность топонимической системы Восточного Забайкалья, являющейся результатом «многослойной» миграции населения из разных областей России, принесшей свои языковые особенности.

Ключевые слова: *топонимия, этимология, концепт, словарь, языковые особенности.*

С давних времен слово несло в себе большую смысловую нагрузку, которая была важна для древнего человека и в обозначении определенных территорий. То, что раньше имело смысл, в настоящее время в большинстве случаев потеряно. Следовательно, современный человек вынужден «раскапывать» смысл слов, а именно смысл названий географических объектов.

Топонимия любого региона страны — своеобразный ключ к тайнам истории, культуры того или иного этноса, проживающего на определенной территории. Обращение к составлению топонимического словаря — итог всестороннего изучения русской топонимии Забайкальского края.

Присоединением Сибири к Русскому государству заканчивается формирование его территории. В свою очередь, присоединение Забайкалья к Российскому государству явилось логическим продолжением завоевания Сибири, начавшегося в конце XVI в. [1, с. 4]. При распространении этноса на новые территории происходит адаптация к новым ландшафтным условиям, познание географических особенностей заселяемой территории, которое обязательно включает в себя процедуру именования этого объекта, придания ему некоторой определенности.

Русские землепроходцы, осваивая территорию Восточного Забайкалья, принимали уже существующие топонимы, адаптировали их в соответствии с русскими способами словообразования, а новым, неосвоенным территориям, присваивали свои имена [14].

Само существование топонимии является универсалией — языковой и культурной, связанной с универсальностью человеческих потребностей. В связи с этим Л. А. Климкова говорит о так называемом инстинкте территориальности, который проявляется у человека как стремление к освоению пространства, закреплению на нем, его ограждению и защите. И одной из знаковых языковых форм проявления этого инстинкта территориальности является наделение соответствующего объекта именем [2, с. 78].

Специфичность топонимической системы Восточного Забайкалья является результатом «многослойной» миграции населения из разных областей России, принесшего свои языковые особенности, результатом сосуществования различных народов и образовавшегося двуязычия, результатом физической и психологической адаптации переселенцев к суровым климатическим условиям и оторванности от культурных центров европейской России. Все это нашло свое отражение в сложившейся топонимической системе данного региона.

Осваивая новое пространство, участвуя в процессе номинации этого пространства, человек пытался отразить в топонимах свои впечатления, ассоциации от объектов реальной дей-

ствительности, закрепить в названиях собственную деятельность по освоению и развитию края, свою духовную жизнь.

Таким образом, основными факторами, включающими сеть взаимоотношений человека с природным и социальным миром, явились историко-культурные факты, повлиявшие на процесс возникновения русской топонимии Забайкальского региона; факты психического опыта человека в результате освоения нового пространства, а также закономерности возникновения и развития зависимости смыслового содержания русской топонимии Восточного Забайкалья от исторических, географических и социально-экономических условий изучаемой территории.

Номинация, или называние, — это процесс, постоянно сопутствующий познанию человеком окружающего мира. Чем полнее и точнее познание, тем расчлененнее понятия и тем детальнее названия [3, с. 236]. В топонимических исследованиях всегда большое внимание уделялось семантике исходных апеллятивов, их связи с характером именуемого объекта, и на основе описания этих апеллятивов строились различные тематические классификации. В то же время классификация онимов по исходным апеллятивам имеет свои недостатки, так как «в поле зрения исследователя попадают лишь общеязыковые явления и не попадают собственно онимические, в то время как лексико-семантическое содержание апеллятивной единицы (либо ее основы), употребляющейся для образования онима, не идентично проприальному типу содержания» [4, с. 32].

Данный словарь несколько необычен как по своей структуре, так и по своему содержанию. Он состоит из двух частей. Первая часть традиционна: в ней представлена этимология топонимов, отражающая точки зрения лингвистов, краеведов, людей, интересующихся истоками происхождения названий территорий, где они проживают. Иначе говоря, I часть словаря имеет научно-популярный характер и отражает не только научные исследования этимологии того или иного топонима, но и включает фольклорные элементы, «народную этимологию». Кроме того, эта часть является дополненным и переработанным вариантом «Словаря топонимов Забайкалья», изданном в 2003 г. В словарной статье указывается, по возможности, время основания (для ойконимов); история возникновения названия, на каком языке оно дано, что обозначает, какие изменения претерпело. В объяснении некоторых названий, помимо лингвистического толкования, часто приводятся сохранившиеся предания и легенды. Каждая словарная статья сопровождается ссылкой на источники, в которых отражена та или иная версия происхождения топонима. В качестве примера приведем словарную статью о топониме ЧИТА:

***ЧИТА**, река; **ЧИТА**, город, областной центр. Основан в 1653 г. как поселок Ингодинское зимовье, так как расположен при впадении реки Читы в реку Ингоду. Однако уже в источнике 17 в. селение выступает под названием слобода Читинская, позже преобразованная в Читинский казачий острог, а затем в село. В 1851 г. образован город Чита. Относительно толкования происхождения топонима существуют различные точки зрения, каждая из которых отражает какие-либо особенности рельефа, расположения, климата данной территории.*

Так, Е. М. Поспелов считает, что топоним образован от эвенк. слова чита — «глина»: «Название отражает реальные особенности грунта ее долины, которая сложена, особенно в нижней, приустьевой части, глинисто-илистыми вязкими речными наносами».

В. Немеров в своей книге «Чита. История. Памятные места. Судьба» приводит 7 версий объяснения топонима: 1) от эвенк. имени Чита; 2) от эвенк. слова чата или чатала — «глина»; 3) от ороч. чита — «береста»; 4) от эвенк. чатэ — «черная земля», «уголь»; 5) от уйгур. чыт — «жилище»; 6) у нивхов читы — «колодец»; 7) слово носит собирательный характер и в переводе с языков народов Восточной Азии обозначает «вода».

Немеров В. Чита. История. Памятные места. Судьба. — Чита, 1994. — С. 6.

Поспелов Е. М. Школьный топонимический словарь. — М., 1988. — С. 213.

Во II части «Концептосферы и концепты топонимического пространства Забайкальского края» отражены результаты восприятия и осознания человеком топонимического простран-

ства с различных точек зрения. Создавая эту часть, мы в первую очередь ориентировались на то, как человек умеет ориентироваться в мире, отождествлять и различать объекты, т. е. исходили из познавательной деятельности человека.

Когнитивная деятельность является одним из составляющих актов в процессе номинации, так как в акте номинации получают название лишь те реальные объекты, на которые направлена деятельность человека. Поэтому мы посчитали целесообразным при составлении словаря обратиться к основным процессам восприятия, категоризации и осмысления мира, составляющим основу когнитивной лингвистики.

Когниция и когнитивные способности людей связаны с их классификационной деятельностью, опирающейся на процессы концептуализации и категоризации [5, с. 251]. Живя в языковом обществе, человек обогащает свою концептуальную систему не только благодаря личному опыту, но и благодаря языку, в котором закрепляется общественно-исторический опыт — как общечеловеческий, так и национальный [6, с. 70]. Концепты формируются в ментальных пространствах носителей языка различными способами: с помощью органом чувств, благодаря осмыслению концептуальных признаков и концептуальных категорий. Как справедливо отмечает Л. М. Дмитриева, «у каждого человека, находящегося в позиции воспринимающего, свой собственный фон познаваемого континуума» [7, с. 6].

Подход с позиций когнитивной лингвистики, на наш взгляд, позволяет наиболее четко проследить восприятие географического пространства переселенцами, осмысление этого пространства и, соответственно, процесс номинации в рамках осознания окружающей действительности.

С позиций психологии, когнитивная деятельность — познавательная деятельность человека, его психическое восприятие действительности, отражающее степень категориальной расчлененности (дифференцированности) сознания индивида, которая способствует избирательной сортировке впечатлений о действительности, опосредующей его деятельность. В нашем случае подход к топонимии в аспекте когнитивизма дает возможность представить мыслительную, интеллектуальную, ментальную деятельность человека в процессе освоения совершенно нового для него пространства.

В связи с этим для категоризации пространства в качестве базового была использована модель концепта имени собственного, предложенного М. В. Голомидовой. Под концептуальностью имени автор понимает совокупный объем представлений о возможностях его применения — языковые и экстралингвистические знания, связанные с использованием ономастического знака, которые сложились у носителей данного языка [8, с. 52].

При анализе топонимов исследуемой территории мы посчитали целесообразным обратиться к самим процессам познания окружающей действительности, в том порядке, в каком человек познает реальность, а именно к процессам восприятия, идентификации и осознания полученной информации, выступающей впоследствии в качестве имени того или иного объекта. Это связано с тем, что, по мнению Е. С. Кубряковой, «в окружающей среде человек и должен выделять в первую очередь объекты с четкими контурами и/или вполне определенными сенсорными признаками, вследствие чего можно считать, что воспринимаемое им структурно детерминировано [9, с. 7].

Причем, следует отметить, что II часть включает русские топонимы или же адаптированные заимствованные топонимы. Под «русской топонимией» мы понимаем совокупность топонимов, образованных от русских корневых морфов с помощью словообразовательных средств русского языка, и обрусевшие названия, а именно лексические (диалектные) заимствования, фонетически, морфологически и семантически приспособившиеся к строю русского языка, вошедшие в русский ономастикон описываемой территории.

В данной части словаря ономастическое пространство, созданное русскими переселенцами, представлено в виде нескольких концептосфер и представляющих их концептов, сформированных на основе наиболее существенных признаков, выделяющих тот или иной объект

на фоне однородных объектов действительности, «отмеченных лингвокультурной спецификой и тем или иным образом характеризующее носителей определенной лингвокультуры» [10, с. 47].

Упорядоченная совокупность концептов в сознании человека образует его концептосферу, а любой концепт, в свою очередь, это элемент определенной концептуальной системы носителя сознания как информации о действительном или возможном положении вещей в мире и в качестве такового связан со множеством других, действительных или возможных, «систем мнений», отражающих взгляды на мир [11, с. 157]. Концептосфера — совокупность концептов как некоторое целостное пространство, отражающее мнения, знания и опыт человека о мире. «При одинаковом наборе универсальных концептов у каждого народа существуют особые, только ему присущие соотношения между этими концептами, что и создает основу национального мировидения и оценки мира. Но есть и специальные, этноцентрические концепты, ориентированные на данный этнос» [12, с. 74–75].

При выделении того или иного концепта мы ориентировались на функционирование топонимов с позиции отражения в них сознания человека, поставленного в условия обживания нового пространства, принесшего с собой традиционные способы его обозначения, взгляды, идеи переселенцев, а также исторические факты того периода. При этом в отдельных случаях учитываются словарные дефиниции того или иного концепта как понятийная составляющая. Помимо основных признаков, в каждом концепте отражена и образная составляющая (топонимические метафоры).

Вся информация, отражающая взгляд человека, его отношения с окружающим миром, будет представлена в двух направлениях: информация «от человека» и «о человеке». Номинация, совершаемая «от человека», базируется на результатах восприятия того или иного объекта действительности посредством органов чувств, а также анализа собственного прошлого опыта. Следовательно, концептосфера «Мир» будет включать концепты, отражающие результаты идентификации объектов на уровне слуха, зрения, обоняния, осязания и концептуально-логической деятельности. А уже концептосфера «Человек», отражающая информацию «о человеке», будет репрезентирована концептами, сформированными в результате только осмысления общественно-исторического опыта человека. Но в любом случае выбор приоритетных пространственных координат при категоризации и концептуализации объективной действительности отражает национально-культурную специфику пространственного мышления этноса.

Каждый концепт задается более широким набором характеристик, где в качестве основного находится структурированный внешний образ, т. е. «целостный образ вместе с его партитивной структурой — составом и взаимным расположением его самых крупных (непосредственно составляющих) частей» [13, с. 17]. В свою очередь, конечной целью описания русской топонимии заданного региона с позиций когнитивной лингвистики является установление соответствий между языком и когнитивным представлением.

Все концептосферы и составляющие их концепты, ориентированные на русскую топонимию Забайкальского края, мы условно разделили на несколько групп (концептосфер):

— информация «от человека»: концептосферы «Мир», «Природа»;
— информация «о человеке»: концептосфера «Человек».

При составлении словаря было использовано более 5000 топонимов (собственно русских и частично адаптированных), извлеченных из географических карт региона масштабом 1:100 000, что позволило наиболее полно представить топонимическое пространство Забайкальского края, сформировавшееся в последние десятилетия.

Все топонимы, представленные в словаре, организованы по соответствующим их концептуальной наполненности группам, а те, в свою очередь, соответствуют выделенным концептосферам, в словаре отсутствуют традиционные словарные статьи. Каждый концепт включает несколько мотивирующих признаков, характеризующихся набором семантических призна-

ков. Необходимо заметить, что интерпретация некоторых названий имеет спорный характер и по-разному характеризуется лингвистами, но мы посчитали целесообразным рассматривать спорные топонимы исключительно с позиции воспринимающего на современном этапе это название человека: например, с. Саранная, р. Осиновка отнесены у нас к концептам «Флора» и «Фауна», хотя с этимологической точки зрения эти топонимы можно отнести к заимствованным этнотопонимам и т. п. Кроме этого, составные топонимы, несущие информацию в двух направлениях (основном и дополнительном), включаются, соответственно их смысловой наполненности, в структуры нескольких концептов. Например, топоним р. Сухая Гришина будет представлен при репрезентации концептов «Климат» и «Социум», или топоним руч. Первый Верхний — при описании концептов «Число» и «Пространство» и т. п.

В качестве примера приведем в сокращенном виде описание концепта «Цвет» и его репрезентацию в забайкальских топонимах.

ЦВЕТ

Выделение предмета из общего фона составляет необходимое условие восприятия. Помимо названных ранее признаков, выделить предмет из фона позволяет и такой признак, как цвет, а точнее цветовая контрастность. По мнению О. Т. Молчановой, «первое разграничение вещественности объектов задается светотенью: контраст является первой ступенью в индивидуализации объектов, он образует границу, на которой может появиться цвет»; «… граница — это профиль самого воспринимаемого объекта, а также его частей, который в той мере, в какой он отмежеван и очерчен по отношению к фону, проявляет некоторые из характерных свойств объекта, таких как форма, связанность и индивидуальность» [33. С. 14].

Для топонимии Восточного Забайкалья такой признак, как цвет, представлен небольшим числом атрибутов, причем цветовая гамма оронимов намного разнообразнее, нежели гидронимов:

***белый** (в отличие от гидронимов данный цвет больше является свидетельством хозяйственной непригодности / пригодности земли, т. к. термином белуха называли «малоплодородную светлую оподзоленную почву, малопригодную или совсем не годную для пашни [35. С. 80], а п.Белая Глинка, наоборот, говорит о месте, где есть белая глина, необходимая в хозяйстве; кроме этого, данный атрибут чаще всего выступает в двух значениях: цвет солей, выделяющихся по берегам; чистый):*

***Белый**, ключ, Оловяннинский р-н*
***Белуха**, гора, Оловяннинский р-н*
***Белуха**, урочище, Оловяннинский р-н*
***Белая Речка**, река, Хилокский р-н*
***Белая**, река, Красночикойский р-н*
***Белый**, ручей, Красночикойский р-н*
***Красная Горка**, река, Красночикойский р-н*
***Белая Грива**, гора, Красночикойский р-н*
***Белый Камень**, гора, Красночикойский р-н*
***Белое**, озеро, Улетовский р-н*
***Белая Речка Средняя**, река, Кыринский р-н*
***Белая Речка Нижняя**, река, Кыринский р-н*
***Молочный**, ручей, Александрово-Заводский р-н*
***Белый Камень**, падь, Александрово-Заводский р-н*
***Белый Камень**, гора, Александрово-Заводский р-н*
***Белянка Верхняя**, река, Сретенский р-н*
***Белая Речка**, падь, Сретенский р-н*
***Белый Камень**, гора, Сретенский р-н*
***Белый**, утес, Могочинский р-н*
***Белый Камень**, гора, Дульдургинский р-н*

В конце словаря представлен список необходимых сокращений и список литературы, послужившей теоретической базой при осмыслении и категоризации топонимического пространства Восточного Забайкалья.

Безусловно, данный словарь — лишь небольшой вклад в дело дальнейшего изучения топонимического пространства Забайкальского края. Хочется надеяться, что данная работа внесет определенную лепту в отечественную регионалистику и позволит продемонстрировать бережное отношение к языковым традициям Восточного Забайкалья.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Константинов А. В., Константинова Н. Н. История Забайкалья (с древнейших времен до 1917 года). — Чита, 2002. — 247 с.

2. Климкова Л. А. Региональная топонимия в концептуальном аспекте: пространство // Филологические науки. — 2006. — № 6. — С. 77–86.

3. Суперанская А. В. Общая теория имени собственного. — М., 2007. — 368 с.

4. Агеева Р. А. Гидронимия Русского Северо-Запада как источник культурно-исторической информации. — М., 2004. — 256 с.

5. Волкова Н. И. Вторичная репрезентация концептуальных категорий концептосферы «Флора» (на материале русских и коми прозвищ Республики Коми) // Ономастическое пространство и национальная культура // Улан-Удэ, 2006. — С. 251–254.

6. Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику: учебное пособие. — М., 2007. — 296 с.

7. Дмитриева Л. М. Современные подходы к изучению региональной топонимической системы (к проблеме ментально-топонимического стереотипа) // Имя. Социум. Культура. — Улан-Удэ, 2008. — С. 6–7.

8. Голомидова М. В. Искусственная номинация в ономастике. — Екатеринбург, 1998.

9. Кубрякова Е. С. В генезисе языка, или размышления об абстрактных именах // Вопросы когнитивной лингвистики. — 2006. — № 3. — С.5–14.

10. Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику: учебное пособие. — М., 2007. — 296 с.

11. Щербицкая С. В. Концепт жизнь сквозь призму восприятия региональной языковой личности: теоретические и прикладные аспекты исследования // Филология и человек. — 2008. — № 2. — С. 156–162.

12. Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику: учебное пособие. — М., 2007. — 296 с.

13. Кошелев А. Д. Об основных парадигмах изучения естественного языка в свете современных данных когнитивной психологии // Вопросы языкознания. — 2008. — № 4. — С. 15–40.

14. Федотова Т. В. Русская топонимия Забайкальского края: формирование, семантика, функционирование: монография. — Новосибирск, 2010. — 256 с.

ПОЭТИЧЕСКАЯ ОНОМАСТИКА КАК ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Шойбонова Саяна Викторовна, кандидат филологических наук, доцент

Восточно-Сибирский государственный институт культуры (г. Улан-Удэ)

Известно, что художественная речь способствует реализации потенциальных возможностей различных языковых единиц. В этой связи несомненный интерес представляют художественные произведения, которые расширяют контекстуальные возможности и актуализируют концептуальные сферы значения слов. Согласимся с утверждением Э. М. Левиной о том, что «литературное произведение — одна из форм человеческой деятельности, которая поддерживает жизнь имен и названий окружающих нас объектов, явлений, лиц» [3, с. 82]. Действительно, в передаче смысловых связей художественного текста онимическая лексика играет большую роль, поскольку внутренняя форма поэтонимов способна аккумулировать ценную информацию различного характера.

По нашему мнению, чрезвычайно важным видится исследование литературных имен собственных в ракурсе представления ими культурных ценностей. Можно утверждать, что поэтонимы представляют собой особый культурный знак, изучение которых позволяет выявить особенности языкового образа мира этносов и тем самым шире представить специфику культурного пространства разных народов.

Необходимо отметить, что потенциал литературных имен в изучаемом аспекте обширен. Не составляют исключения и поэтонимы монгольских народов. Для подтверждения данного тезиса обратимся к именам собственным прозаических произведений монголоязычных писателей: *бур*. Д.-Р. Батожабай *«Төөригдэһэн хуби заяан»* («Похищенное счастье»), С. Норжимаев *«Сэлмэхэ тэнгэриин хаяа»* («Засветлело вдали»), Б. Мунгонов *«Эдирхэг наһан»* («Юность героя»), Ж. Балданжабон *«Бүргэд»* («Орел»), Н. Очиров *«Олзо хүбүүн»* («Мальчик-находка»), Ц. Галанов *«Хун шубуун»* («Мать-лебедица»), Ц.-Ж. Жимбиев *«Урасхал»* («Течение»); *монг*. Л. Түдэв *«Уулын үер»* («Горный поток»), Ч. Лодойдамба *«Тунгалаг Тамир»* («Прозрачный Тамир»), Ж. Пүрэв *«Гурбан зангилаа»* («Три узла»).

Поскольку культура каждого конкретного этноса хранится в его сознании, особую ценность при изучении «кодов» традиционной культуры (т. е. символов и смыслов, заключенных в элементах материальной и духовной деятельности людей) представляют лингвистические знания, которые выявляют роль языка в формировании народной культуры и ментальности. Безусловно, научные изыскания в указанном аспекте призваны способствовать расширению знаний о природе этнической культуры, глубокому осмыслению культурных традиций разных народов. Н. Н. Жукова справедливо отмечает: «Информация, заложенная в речевом акте, будет адекватно интерпретирована только при условии, что участники коммуникации находятся не только в едином пространстве языка, но и в едином культурном пространстве. Но этого может и не случиться, если реципиент знаком только зафиксированным в словаре значением слова, не предполагая какого-либо дополнительного смысла, возникающего в результате функционирования этого слова и ставшего своеобразным культурным сигналом-знаком» [1, с. 108].

Важной составляющей национальной картины мира монголоязычных народов является представление о человеке и его мироощущении, основные мотивы которого отражены в онимической лексике.

В нашем материале зафиксированы оригинальные личные имена, свидетельствующие об особенностях традиционной культуры и отражающие элементы буддийской религии, особенности национального миропонимания и мировосприятия.

Известный ученый-ономаст А.Г. Митрошкина в бурятской антропонимии выделяет следующие типы словообразовательных значений: 1. *«Х не есть человек, Х есть…»,* 2. *«Х есть некто»,* 3. *«Х будет тем-то, таким-то»,* 4. *«после Х…»,* 5. *«Х родился при таких-то обстоятельствах»*, 6. *«Х сделает то-то»,* 7. *«Х обладает таким-то признаком»* [4, с. 117–118]. Вне сомнений, указанные типы значений подтверждают специфику культурных коннотаций личных имен монгольских народов. Обратимся к рассмотрению примеров.

1. Имена-пожелания («Х будет тем-то, таким-то»). Поскольку монгольские народы видели свое счастье прежде всего в детях, в национальных ономастиконах присутствуют имена-пожелания, в которых «кроется» надежда, вера родителей на благополучную жизнь детей. В анализируемых источниках обнаружены такие антропонимы, как бур. *Жаргал* «счастье», *Наһата* «имеющий возраст», *Сэсэгхэн* «цветочек», *Баяр* «радость», *Эрдэмтэ* «знание, ученый», *Булат* «сталь»; монг. *Түмэннаст* «десять тысяч» + «имеющий какой-либо возраст»*, Буянзалбирах* «добродетель» + «молиться» в значении «добродеятельный», *Бат* «надежный, крепкий», *Гэрэлмаа* «свет» и др.

2. Имена, выполняющие харизматическую («охранную») функцию («Х не есть человек, Х есть…»). В старину у монголоязычных народов существовала традиция, когда с целью сохранить новорожденного, уберечь детей от злых духов родители давали детям имена-обереги. В исследуемых художественных произведениях нами зафиксированы такие «охранные» имена, как: бур. *Гүлгэн* «щенок», *Харсага* «ястреб», *Лонхо* «бутыль, флакон», *Танха* «чугунный кувшин», *Ямаахан* «козлица»; монг. *Лантуу* «кувалда» и др.

3. Имена, указывающие на обстоятельства рождения («Х родился при таких-то обстоятельствах»). В повести Н. Очирова «Олзо хүбүүн» находим авторскую расшифровку имени главного героя: *«За, олзо хүбүүхэн, шамайе хаанаһаа олоһон юм? Дал сооһоо гү, али хээрэһээ гү?* — «Мальчик-находка, где тебя нашли? В стайке или в степи?» [6, с. 464].

4. Имена-характеристики («Х обладает таким-то признаком»). *Халзан Жамса* «лысый Жамса»*, Ута Балшан* «высокий Балшан» и др.

Кроме того, в рассматриваемых произведениях зафиксированы также личные имена персонажей, которые возможно определить в следующие тематические группы:

1. Имена-прозвища. К примеру, бур. *Бүхэтэр Галсан* «Горбун Галсан», *Шоно Самбуу* «Волк Самбуу», *Шарлуу* «рыженький». Персонаж из повести Ж. Балданжабона «Бүргэд» наделен таким прозвищем, как *Ута Тогоон* — «Длинный котел»: *«Зүб лэ «Ута Тогоон» гэжэ нэрлэһэн байгаа гээшэ ха: толгойгоороо уняа дайрахагүй гэжэ тонгойгоод, ута гарнуудаа сэрбэлзүүлэн, галай баруун тээ һууба* — «Верно его прозвали «Ута Тогоон»: проходя к огню и боясь задеть головой дымоход, он был вынужден наклониться» [6, с. 199]. Необычное прозвище вводит Ц.-Ж. Жимбиев в свой роман «Течение»: *Бишыханбагай* (досл. «Маленькая тетушка»): «Энэ эхэнэр Бишыханбагайһаа ондоо нэрэтэй юм гү, али үгы гү, мэдэгдэдэггүй. Таби гаран наһатай, бууралтаһан шодогорхон гэзэгэтэй, таршагар багахан бэетэй, хуушан хүрин хара тэрлигтэй, тэрэнээ хөөрүүлэн бүһэлөөшье һаа, хормойдонь тушалдажа ябадаг» — «Никто не знает, есть ли другое имя у этой женщины по прозвищу *Махонька*. Ей около пятидесяти с лишним; с седой торчащей косичкой, маленького телосложения, в старом коричневом тэрлике. Хотя халат перехвачен кушаком, она всегда путается в его полах» [10, с. 27].

Не менее интересен поэтоним *Заргаша Бадла* («Спорщик Бадла») из романа С. Норжимаева «Сэлмэхэ тэнгэриин хаяа»: *«Гэбэшье найрлагшадай дунда баяд, ноёдһоо айхагүй нэгэл хүн һуугаа һэн. Энэ хүн Бадла ахай бэлэй. Тэрэ үбгэн „Заргаша Бадла“ гэжэ сууда гараһан, улаан хэлэтэниие урдаа оруулдаггүй тоотой хүн юм… Бадла ахай үшөө залуудаа монголнуудаар тоосолдожо, заргаяа шүүһэндээ ишмэ нэрэтэй болоһон юм гэлсэдэг»* — «Среди гостей сидел человек, который, единственный из числа присутствующих, не боялся ни богатых, ни началь-

ников. Это был дядя Бадла. Он всем известен как Спорщик Бадла, человек, который за словом в карман не полезет. Еще в молодости, одержав победу в споре с монголами, он получил такое имя» [12, с.14].

В романе Д.-Р. Батожабая «Похищенное счастье» находим интересное прозвище — *Бухэ-лама* «Лама-силач»*: «В Агинской степи Бухэ-лама слыл силачом. Кто сильнее — Бухэ-лама или Аламжи? Эта загадка не давала покоя Намдаку. На предстоящих состязаниях он решил держать пари и не хотел ошибиться. Поэтому-то и привез он Ламу-Силача к Аламжи. Ламы становятся знатными благодаря званиям: хамбо, гэлэн, гэсэл, банди. Бухэ-лама не имел никаких званий и не стремился к ним. Он не служил в дацане, был бродячим ламой… Бухэ-лама славился силой и не однажды выходил победителем в схватках. Его приглашали в Лхасу и Ургу, в знаменитые дацаны многих стран и даже в Пекин. Услышав о необыкновенном призе Далай-ламы, он появился на своей родине — в Аге»* [8, с. 61].

Следует отметить, что монгольские писатели также активно используют оригинальные прозвища. *1. Гоймон баатар* «Длинный (высокий) (монг. *гоймон* — «вермишель») батор» (прозвище известного монгольского революционера Д. Сухэ-Батора) — «Таны алдар хэн гэдэг вэ? гэж Сүхэд хандан Хас асуулаа. — *Сүхбаатар* гэв. — *Гоймон баатар Сүх* үү та? гэж Хас нүдээ том болгон асууснаа…» — «Как Вас величать? — спросил, обращаясь к Сухэ, Хас. — Сухбаатар, — сказал он. — Вы тот самый высокий богатырь Сухэ?! — спросил Хас, вытаращив глаза» [13, с. 236–237]; *2. Хоовон хөх* «Синюшный» (Хонгор) — так прозвали Хонгора его родители. После жестокого разгрома группы местных активистов Хонгору, предводителю банды, присвоили звание «*Хатан зоригт бүргэд баатар*» «Неустрашимый Батор-орел». Заметим, в Монголии борцам-победителям присваивают различные почетные звания и титулы, в частности и звание *Бүргэд* «Орел» *3. Задгай ам* «открытый рот» в значении «трепач, болтун». *4. Алиа Петр* «балагур Петр». Так монголы прозвали слугу русского купца Павлова за его веселый и шумный нрав. Для монголов, как известно, характерны немногословие и сдержанность в действиях, в чувствах. По сюжету романа при первом знакомстве Петр рассказал Эрдни о себе и начал расспрашивать и о его семье, что привело монгола в недоумение [11, с. 76]; *5. Тахир Янсан* «Кривой Янсан» — Чиний аав хэн гэдэг байсан юм бэ? гэж удирдагч нь асуухад Дамба, — Би та нарт эцгийнхээ нэрийг хэлэхгүй. Тэр бол ариун нэр. — Ха ха, ха. Чиний эцгийг мэдэхгүй хэн байгаа юм бэ? Чи *Тахир Янсангийн* зулбасага шуу дээ. — «Как зовут твоего отца? — спросил командир. — Я не скажу вам имя своего отца. Это имя священно, — ответил Дамба. — Ха ха, ха. Да кто не знает твоего отца? Ты недоносок Кривого Янсана» [14, с. 515–516].

2. Имена, обозначающие высшие духовные ценности буддизма. В духовной жизни кочевников большую роль сыграла буддийская культура, элементы которой, безусловно, отразились в именах собственных, в том числе и литературных: бур. *Арья* «возвышенный, святой», *Буда* «просветленный», *Базар* «алмаз», *Галсан* «счастье», *Гомбо* «хранитель, защитник»; монг. *Хишиг* «счастье, милость», *Гончиг* «драгоценность», *Санж* «распространяющий чистоту» и др.

3. Имена, восходящие к названиям планет и небесных светил. Бурятские и монгольские писатели активно используют в своих произведениях антропонимы с подобной семой: бур. *Нима*, монг. *Ням* «Солнце»; монг. *Баасан* «Венера»; бур. *Пурбо*, монг. *Пүрэв* «Юпитер».

4. Имена собственные, состоящие из двух самостоятельных компонентов (характерное своеобразие личных имен монгольских народов): бур. *Цыден-Еши* «живой» + «разум», *Радна-Цырен* «драгоценность» + «долгая жизнь», *Гомбо-Доржо* «хранитель, защитник» + «князь камней, алмаз»; монг. *Агваанбалдан* «властелин слова» + «величавый», *Гончигнамжил* «драгоценность» + «победитель», *Цогтбаяр* «искристый» + «радость».

Безусловно, художественные произведения бурятских и монгольских писателей богаты и топонимическим материалом, способствующим моделированию национального образа мира.

1. Топонимы, характеризующие традиционную систему ориентации в пространстве монгольских народов. Н.Л. Жуковская пишет: «Юрта, айл или хотон рассматривались как центр

и точка отсчета, вокруг которой размещались северная (задняя) и южная (передняя) горы и, если таковые имелись, западная и восточная, так происходила ориентация по странам света» [2, с. 28]. В нашем материале представлены такие топонимы, как: бур. *Баруун Жуу* «западная Жуу», *Зүүн-Мүрэн* «левая река», *Дээдэ Удэ* «верхняя Уда»; монг. *Ара Хангай* «северный Хангай», *Өвөр Хангай* «южный Хангай».

2. Топонимы с семой «число». В бурятских и монгольских топонимах отразилась и числовая символика. Кочевники осваивали территориальные и временные пространства при помощи чисел. Каждое число имело свое сакральное значение. Отметим названия с семой «число»: бур. *Гурбан-Нарһан* «три сосны»; монг. *Долоонуур* «семь озер» и др.

3. Топонимы, содержащие сему «должность, титул». В произведениях монгольских авторов встречаются географические названия, имеющие в своем составе слова-наименования различных титулов и должностей: *Сайд-уул* «министр» + «гора», *Сайн-нойон хаан* «хороший господин-царь», *Түвшинширээ уул* «великий», «святой»; «эпитет Будды» + «престол» + «гора», *Хаан-уул* «царь» + «гора».

4. Топонимы-метафоры. «Проецирование в природный мир человеческих свойств и родо-племенных отношений отражается в представлениях монголов, которые видели в очертаниях гор, холмов, скал сообщество, подобное человеческому» [5, с. 52]. Поэтонимы монголоязычных народов подтверждают данный тезис: бур. *Толгой боори* «голова-сопка», *Баатарай Табсан* «сиденье богатыря», *Аляа Толгой* «прекрасная голова», *Баян-Зүрхэн* «щедрое сердце», *Шагайта* «от бур. шагай „лодыжка“»; монг. *Орлойн шил* «затылок Орлоя», *Алтан Богдын шил* «затылок золотого Богдо».

5. Топонимы, отражающие специфику традиционной колоративной лексики. Известно, что у монгольских народов колоративная лексика глубоко символична. К примеру, «черный и белый цвета занимают большое место в монгольской культуре. Их названия чаще, чем названия остальных цветов, встречаются в ономастике, особенно в топонимике. Можно говорить совершенно определенно о существовании бинарной оппозиции *белое-черное*, соотносящейся с оппозицией *хорошее-плохое*» [2, с. 194]. Действительно, названия различных цветов часто встречаются в топонимической лексике, что и подтверждают поэтонимы изучаемых литературных текстов: бур. *Сэнхир Майла* «голубая Майла», *Улаан-гол* «красная река», *Хүхэнуур* «голубое озеро», *Шара уһан* «желтая вода»; монг. *Хар-Азраг* «черный жеребец», *Цагаан нуур* «белое озеро».

Несомненный интерес вызывают топонимы, содержащие лексему *золотой.* Для монголоязычных народов *золото* является особым космическим символом, тесно связанным с такими понятиями, как «вечность», «нетленность», «истинность». Следует сказать, что в фольклорных произведениях монгольских народов слово *«золотой»* используется активно. В этой связи вспомним легенду о возникновении столицы Монголии. Согласно легенде, правитель отправляет гонцов с приказом найти место для будущей столицы. В ответ на просьбу гонца один старик передает правителю голубой хадак (олицетворение реки Туул), *золотой* цветок Мандарваа (вершина горы Богдо) и *золотую* чашу (излучина реки Туул). В исследуемых художественных текстах нами выявлены такие топонимы, как бур., монг. *Алтан булаг* «золотой родник», *Алтан гэрэл* «золотой свет» и др.

Кроме того, необходимо заметить, что в художественных произведениях часто представлены авторские трактовки возникновения литературных топонимов. К примеру, у Б. Мунгонова находим следующее: *«Харгын урда захаар, тэрэ дорохи Болдогой нуурай намаг налхи хүрэтэр сабшагдаһан сабшалан шушуурган гонзойжо, һүрилэгдөөгүй бухалнуудые барсайлган, нойтон шүүдэр ялабхюулан миралтуулжа харагдана. Энээхэн сабшалангые аладлан, дам саашань, бүтүү шэнэһэ хуһан ой хүрэтэр харахада, зай забһаргүй олон болдогтой газар болдируутан хабтайжа, Болдог гэһэн нэрэеэ үнэхөөрөөшье гэршэлэн байна даа. Энээхэн үргэлжэдөө болдогтой, хүн амитанай ябашагүй бузархан буртаг газарай тэг дунда мүн лэ Болдог гэжэ нэрэтэй багахан нуур хоргодоод, хэбтэнэ»* — «По южной стороне дороги виднеется серебри-

стая роса. И если посмотреть до леса, то очень много в этой местности кочек. Действительно, оправдывает свое название — Кочковая. И в этой местности также находится озеро Кочковая» [6, с. 62].

В произведениях бурятских и монгольских писателей можно обнаружить имена собственные, функционирующие в составе фольклорных жанров. Мастера слова в своем творчестве обращаются к различным топонимическим легендам и преданиям. На наш взгляд, использование подобных названий в литературных произведениях обусловлено эмоционально-оценочным отношением авторов к описываемым объектам и необходимостью показа их особенностей. Например, в романе Ц. Галанова «Хун шубуун» описывается легенда о царице Бальжан хатан. Согласно легенде, спасаясь от врагов и теряя последние силы, Бальжан хатан бросает сначала свой котел *(тогоон),* а затем золотую уздечку *(алтан эмээл).* Там, где остался ее котел, местность получила название *Тогоото.* Местность, где Бальжан хатан бросила свою золотую уздечку, называется *Алтан-Эмээл* («золотая уздечка»).

Подводя итоги, следует сказать, что поэтонимы представляют собой особый тип языковых единиц, при помощи которых возможно транслировать глубокое подтекстовое содержание литературных текстов, определить культурно-маркированное концептуальное содержание ономастикона прозаических произведений и в целом представить специфику национально-культурного миропонимания монголоязычных народов.

Исследование имен собственных художественных произведений монгольских народов способствует расширению знаний о традиционной культуре, осмыслению этнических традиций, воспитанию бережного отношения к культурному наследию.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Жукова Н. Н. Культурологическая компонента языка / Н. Н. Жукова // Язык образования и образование языка. — Великий Новгород, 2000. — С. 108.

2. Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика / Н. Л. Жуковская. — М., 2002. — 247 с.

3. Левина Э. М. Ономастическое пространство в художественной речи / Э. М. Левина. — Белгород, 2003. — 88 с.

4. Митрошкина А. Г. Личные имена бурят / А. Г. Митрошкина. — Иркутск, 2006. — 377 с.

5. Пространство в традиционной культуре монгольских народов / Б. З. Нанзатов [и др.]. — М., 2008. — 341 с.

6. Хангай Талын зохёолнууд. Проза Великой Степи. В 3 т. Т 3. / Автор проекта и сост. Б. Ж. Тумунов. — Улан-Удэ, 2007. — 1007 с.

7. Шойбонова С. В. Ономастикон художественного произведения / С. В. Шойбонова, Л. В. Шулунова. — Улан-Удэ, 2004. — 191 с.

8. Батожабай Д.-Р. Төөригдэһэн хуби заяан / Д.-Р. Батожабай. — Улаан-Үдэ, 1962. — 311 х.

9. Галанов Ц. Хун шубуун / Ц. Галанов. — Улаан-Үдэ, 1975. — 341 х.

10. Жимбиев Ц.-Ж. Урасхал / Ц.-Ж. Жимбиев. — Улаан-Үдэ, 1978. — 334 х.

11. Лодойдамба Ч. Тунгалаг Тамир / Ч. Лодойдамба. — Улаанбаатар, 2005. — 659 х.

12. Норжимаев С. Сэлмэхэ тэнгэриин хаяа / С. Норжимаев. — Улаан-Үдэ, 2005. — 448 х.

13. Пүрэв Ж. Гурван зангилаа / Ж. Пүрэв. — Улаанбаатар, 1971. — 535 х.

14. Түдэв Л. Уулын үер / Л. Түдэв. — Улаанбаатар, 1971. — 541 х.

СОДЕРЖАНИЕ

Часть 1.
РОЗА ШОТАЕВНА ДЖАРЫЛГАСИНОВА. УЧЕНЫЙ. УЧИТЕЛЬ. БЛИЗКИЙ И РОДНОЙ ЧЕЛОВЕК

Садокова А. Р. Памятники науки существуют вечно 4
Основные этапы научной деятельности Р. Ш. Джарылгасиновой 5
Список основных научных трудов доктора исторических наук, академика РАЕН Розы Шотаевны Джарылгасиновой 6
Литература о жизни и трудах 17
Садокова А. Р. О Стране утренней свежести и Стране восходящего солнца — с любовью 19
Джарылгасинова Р. Ш. Избранное 20
Удивительный остров Чеджудо 20
Сокровища Никко 33
Сны о Японии 39
Корейцы России 51
Ермаков К. В. Слово о *сонсэнниме* 55
Садокова А. Р. Шестьдесят лет в науке. Разбирая семейный архив 59

Часть 2. ВСПОМИНАЯ… 99

Часть 3. НАУЧНЫЙ ПОИСК ПРОДОЛЖАЕТСЯ 123
Раздел 1. Корееведение
Алкин С. В. Археология Чеджудо: взгляд из Сибири 124
Асмолов К. В. Отношение к кошкам (貓) на Корейском полуострове в XXI веке 130
Вострикова Е. А. Син Юнбок — главный романтик корейской живописи 138
Гилёв А. А. Сюжеты фресок когурёских гробниц 150
Ермаков К. В. Чон Дасан и чайная традиция в Корее 155
Загорулько А. В. Стены традиционного корейского жилища (конец XIX в. — середина XX в.) 165
Концевич Л. Р. Корейская мифология 178
Корнеева И. В. Корейский литературный жанр пхэсоль и традиционное народное образование 201
Ланьков А. Н. Частный капитал в прибрежном рыболовстве КНДР 205
Осетрова М. Е. Синсолло — пища ванов и святых отшельников 216
Пак (Пироженко) В. В. Нефритовый пояс вана Чинпхёна и историография периода Корё 220
Стоякин М. А. Вклад Эдуарда Шаванна в изучение Когурё 228
Тихонов В. М. The issue of “factionalism” in the Korean Communist movement of the 1920s 234
Хазизова К. В. Цзианьская стела — новый памятник эпиграфики государства Когурё 244
Юн Л. Г. Спорные вопросы фонетического строя корейского языка на примере вокализма 251

Раздел 2. Японистика
Баженова Ж. М. Особенности сохранения и трансляции традиционной культуры на Окинаве (на примере современной музыки) 256
Бреславец Т. И. Искусство гармонии в творчестве японского поэта 264
Бушнева Т. В. К вопросу о влиянии буддизма на формирование поэтических образов песен-банка антологии «Манъёсю» (VIII в.) 270
Быкова С. А. Топонимы айнского и диалектального происхождения в японском языке 273
Грунина О. Н. К вопросу о японской языковой картине мира 279
Овчинникова Л. В. Колониальная Корея глазами япониста 282
Садокова А. Е. «Восемь песен странствия Такэти Курохито» в контексте формирования японской дневниковой литературы путешествий 288
Садокова А. Р. Фольклорно-мифологические интерпретации образа японского бога рыболовства и торговли 293

Раздел 3. Этнография и востоковедение
Абашин С. Н. Этничность и конфликты в современной Центральной Азии 298
Арутюнов С. А. Синтез традиционного и нового в материальной культуре народов Восточной Азии 308
Жуковская Н. Л. Кумыс и мясо в контексте праздничной культуры монголов 314
Микульский Д. В. Речения в структуре текста арабо-мусульманских династийных хроник IX–X вв. 323
Миссонова Л. И. Пути земноводных в сакральном пространстве тунгусо-маньчжурских народов России 330
Репенкова М. М. Сюжетно-композиционные особенности романа Айлы Кутлу «Влажное солнце» (1980) 339
Садоков Н. В. Литература Филиппин в период испанского владычества 346
Федорин А. Л. Окончание периода «Северной зависимости» во Вьетнаме. Как это было? 357

Раздел 4. Ономастика
Гулиева Л. Г. Цветообозначения в русском островном говоре Азербайджана 365
Крюкова И. В. Волгоградские ойконимы как отражение социальных отношений 369
Разумов Р. В. Посвящения деятелям науки в городском онимическом пространстве Российской Федерации 373
Сироткина Т. А. Проблемы этнического самосознания через призму этнонимии 377
Супрун В. И. Исчезнувшие названия немецких поселений на Нижней Волге 381
Федотова Т. В. Топонимическое пространство Забайкальского края: концептуально-этимологический словарь 387
Шойбонова С. В. Поэтическая ономастика как отражение культурного наследия монгольских народов 393

Коллективная монография

ТАМ, ГДЕ ЦВЕТЕТ МУГУНХВА И РАСПУСКАЕТСЯ САКУРА. СЛОВО ОБ УЧЕНОМ

Выпускающий редактор О. А. Шульга
Подготовка оригинал-макета О. В. Майер
Оформление обложки С. Р. Некрасова

Подписано в печать 13.02.2019. Формат 60x84/8.
Усл. печ. л. 46,5. Тираж 120 экз. Заказ 689.

Издательство «Бук». 420029, г. Казань, ул. Академика Кирпичникова, д. 25.
Отпечатано в издательстве «Бук».