

Российский государственный гуманитарный университет  
Russian State University for the Humanities



# RSUH/RGGU BULLETIN

№ 12 (45)

Academic Journal

Part 2

Series:

*History. Philology. Cultural Studies.*

*Oriental Studies*

Moscow  
2018

ВЕСТНИК РГГУ  
№ 12 (45)

Научный журнал

Часть 2

Серия  
«История. Филология. Культурология.  
Востоковедение»

Москва  
2018

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е. Ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), Х. Варгас (Ун-т Валье, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная школа хартий, Франция), И. Клюканов (Восточный Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), М. Крэмер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), Б. Луайер (Французский ин-т геополитики, Ун-т Париж-VIII, Франция), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ратгерский ун-т, США), И. Фолтс (Опольский политехнический ун-т, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаكلةина, д-р полит. н., канд. ист. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Редакционная коллегия серии

Е.И. Пивовар, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.И. Гиндин, зам. гл. ред., канд. филол. н., доц. (РГГУ), Г.И. Зверева, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), И.С. Смирнов, зам. гл. ред., канд. филол. н. (РГГУ), П.П. Шкаренков, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), М.Л. Андреев, д-р филол. н., проф. (ИМЛИ РАН), Т.Г. Архипова, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Н.И. Басовская, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Г. Васильев, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.И. Дурновцев, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е.Е. Жигарина, канд. филол. н. (РГГУ), С.В. Карпенко, канд. ист. н., доц. (РГГУ), И.В. Кондаков, д-р филос. н., канд. филол. н., проф. (РГГУ), М.А. Кронгауз, д-р филол. н., проф. (РГГУ; РАНХиГС); Г.Н. Ланской, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д.М. Магомедова, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Ю.В. Манн, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), И.Г. Матюшина, д-р филол. н. (РГГУ), А.Н. Мешеряков, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.Ю. Неклюдов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), М.П. Одесский, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Е.В. Пчелов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), Н.И. Рейнгольд, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Р.И. Розина, д-р филол. н. (РГГУ; ИРЯ РАН), Н.Р. Сумбатова, д-р филол. н. (РГГУ), Я.Г. Тестелец, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.И. Тюпа, д-р филол. н., проф. (РГГУ), П.Ю. Уваров, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ; ИВИ РАН), В.И. Уколова, д-р ист. н., проф. (РГГУ; МГИМО (У) МИД России), А.С. Усачев, д-р ист. н., доц. (РГГУ), И.О. Шайтанов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.Л. Юрганов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.А. Яценко, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

*Ответственные за выпуск:* Н.А. Чеснокова (РГГУ, НИУ ВШЭ),  
М.А. Алонцев (РГГУ, РАНХиГС, НИУ ВШЭ),  
С.А. Родин (РГГУ, РАНХиГС, НИУ ВШЭ)

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Вадим С. Акуленко</i> Теории этногенеза корейцев в КНДР и РК на первом этапе их формирования (1948 г. – начало 1960-х гг.) .....	177
<i>Наталья В. Александрова</i> Трансформации сюжетов о просветлении и первой проповеди Будды в свете ранних китайских переводов сутр (III в.) .....	193
<i>Наталья Ф. Клобукова (Голубинская)</i> Западная музыка в Японии периода Мэйдзи (1868–1912): пути проникновения и ассимиляции .....	212
<i>Анатолий А. Ковалев</i> Из истории месопотамского вооружения .....	230
<i>Анна С. Оськина</i> Два дневника монахини Абуцу (1221?–1283): литература, биография, личность .....	251
<i>Екатерина П. Писчурникова</i> Мотивы коранической истории Йусуфа в творчестве афганского поэта-классика 'Абд ал-Хамида Моманда .....	270
<i>Наталья А. Чеснокова</i> Гора Пэктусан и оппозиция «свой – чужой» в «Описании избранных деревень» (Тхэнниджи, 1751 г.) Ли Джунхвана (1690–1756?) .....	285
<i>Наталья И. Щеглова</i> Адвисивы в побудительных речевых актах Евангелия от Луки .....	297

## CONTENTS

<i>Vadim S. Akulenko</i> Theories of ethnogenesis of Korean people in the DPRK and the ROK during the first stage of their formation (1948 – beginning of 1960s) . . . . .	177
<i>Natalia V. Aleksandrova</i> Transformations of the plots of the enlightenment and the first sermon of Buddha as attested in early Chinese translations of sutras (3d century) . . . . .	193
<i>Natalia F. Klobukova (Golubinskaya)</i> Western music in in Japan of Meiji period (1868–1912). Penetration and assimilation ways . . . . .	212
<i>Anatolii A. Kovalev</i> From the history of Mesopotamian weaponry . . . . .	230
<i>Anna S. Os'kina</i> The two diaries of Nun Abutsu (1221?–1283). Literature, biography, personality . . . . .	251
<i>Ekaterina P. Pischurnikova</i> Motifs of the Qur'ānic history of Yūsuf in classic Afghan poetry by 'Abd al-Hamid Mohmand . . . . .	270
<i>Nataliya A. Chesnokova</i> Mountain Paektu and the concept of “friend or foe” in the “Description of the Selected Villages” (T'aengniji, 1751) by Yi Chung-hwan (1690–1756?) . . . . .	285
<i>Natalia I. Shcheglova</i> Advises in directive speech acts in the Gospel of Luke . . . . .	297

УДК 323.1(519.3)

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-177-192

Теории этногенеза корейцев в КНДР и РК  
на первом этапе их формирования  
(1948 г. – начало 1960-х гг.)

Вадим С. Акуленко

*Дальневосточный федеральный университет, Владивосток,  
Россия, akulenko.vs@dvfu.ru*

*Аннотация.* В статье предпринимается попытка рассмотреть вопрос формирования теорий этногенеза корейцев в КНДР и Республике Корея с момента образования двух независимых корейских государств и до начала 1960-х гг.

В то время как ученые КНДР испытали на себе влияние советской исторической школы, в РК вопросом происхождения корейцев занимались ученые, начавшие свою карьеру еще в годы колониального господства Японии, что не могло не отразиться на изучении ими вопроса этногенеза корейского народа.

Впрочем, теоретическая «рамка» как в СССР, так и в Японии имела ряд общих черт. В этих условиях использование фактически одного и того же материала при проведении исследований привело ученых Северной и Южной Кореи к близким выводам о ходе этногенеза корейцев.

*Ключевые слова:* КНДР, РК, этногенез корейцев, теории этногенеза

*Для цитирования:* Акуленко В.С. Теории этногенеза корейцев в КНДР и РК на первом этапе их формирования (1948 г. – начало 1960-х гг.) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 12 (45). С. 177–192. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-177-192

Theories of ethnogenesis of Korean people  
in the DPRK and the ROK during the first stage  
of their formation (1948 – beginning of 1960s)

Vadim S. Akulenko

*Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, akulenko.vs@dvfu.ru*

*Abstract.* This article deals with the problem of formation of different theories of ethnogenesis of Korean people in the DPRK and the ROK from the moment of formation of two independent Korean states until the early 1960s.

While scientists of the DPRK experienced the influence of the Soviet historical school, in the ROK question of the origins of Korean people was researched by the scientists who had begun their careers during the Japanese colonial rule in Korea, and all that altogether influenced much upon the development of theories of ethnogenesis theories in the ROK and the DPRK.

However, the fact that the theoretical framework in both the USSR and Japan had a number of common features, as well as the use of practically the same material in their research, led scientists in North and South Korea to close conclusions about the process of the ethnogenesis of Korean people.

*Keywords:* DPRK, ROK, ethnogenesis of Korean people, theories of ethnogenesis theories

*For citation:* Akulenko VS. Theories of ethnogenesis of Korean people in the DPRK and the ROK during the first stage of their formation (1948 – beginning of 1960s). *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;12 (45):177–92. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-177-192

## *Введение*

Существование вот уже в течение семи десятилетий на территории Корейского полуострова двух враждующих корейских государств привело к формированию двух параллельных официальных исторических школ, которые совершенно по-разному рассматривают вопрос формирования корейского этноса. К настоящему моменту теории этногенеза корейцев на Севере и Юге настолько разошлись в понимании данного процесса, что это может послужить в качестве одного из труднопреодолимых препятствий для воссоединения в будущем корейского народа. В этой связи изучение истории формирования двух параллельных концепций этногенеза, а также поиск точек их соприкосновения, как и фундаментальных отличий, являются одними из важнейших задач современного корееведения, что и составляет актуальность данной работы.

В данной работе будут рассмотрены теории этногенеза корейцев, разработанные учеными РК и КНДР на самом раннем этапе их формирования – с момента создания на Севере и Юге Кореи двух независимых государств в 1948 г. и до начала 1960-х гг. Этот период можно назвать первым этапом формирования теорий этногенеза. Верхней хронологической границей данного исследования обозначено начало 1960-х гг., так как именно в это время как в КНДР, так и в РК происходит переосмысление теорий этногенеза корейцев



и наступает новый этап их развития (данный вопрос рассмотрен в другой статье автора) [1].

В соответствии с заявленной целью были выделены следующие задачи: рассмотреть теории этногенеза корейцев, которых придерживались ученые в РК и КНДР в период с 1948 г. до начала 1960-х гг. на основании работ северокорейских и южнокорейских историков; провести сравнение их главных положений.

В качестве источниковой базы исследования были использованы работы ярких представителей историков первого поколения РК<sup>1</sup>: Сон Чинтхэ [2–4], Ли Бёндо [5, 6], Чхве Намсона [7, 8] и Ким Санги [9], а также отдельные работы [10, 11] и коллективные монографии северокорейских историков [12–15]. Также для написания работы привлекался ряд историографических работ южнокорейских авторов, посвященных истории изучения истории Кореи в РК и КНДР [16] и изучению наследия южнокорейских историков первого поколения [17].

### *Полемика вокруг теории этногенеза корейцев в КНДР*

Годом основания северокорейской исторической школы вполне можно назвать 1947 г., когда была создана Комиссия по составлению корейской истории (조선력사편찬위원회). Ее основными задачами стали пересмотр взглядов на историю Кореи, сформировавшихся в колониальный период, а также составление и издание книг по общей и новейшей истории Кореи, соответствующих идеологии КНДР того времени. Однако начавшаяся война не позволила ученым завершить работу, и она была продолжена в 1952 г. с основанием Института истории при Академии наук КНДР (사회과학원 역사연구소). Именно в этом институте начали работу первые северокорейские историки, приступившие к разработке официальной истории корейского народа. Свое отражение она нашла в вышедшей в свет в 1956 г. первой редакции «Общей истории Кореи» [12], которая к настоящему моменту переиздавалась уже пять раз. Это произведение является важнейшим источником для изучения изменений в официальной трактовке истории в КНДР, а также первой книгой, которая рассматривала историю Кореи с точки зрения марксистско-ленинского теоретического подхода.

---

<sup>1</sup> Историками первого поколения в РК называют тех историков, которые получили свое образование и начали карьеру в колониальный период.

Несмотря на то что изучение истории Кореи в КНДР с самого начала встало на службу ТПК<sup>2</sup>, вплоть до середины 1960-х гг. по многим вопросам допускался плюрализм мнений. Одним из них был вопрос происхождения корейцев.

Чон Хиён в своей работе, посвященной вопросу формирования первых корейских государств, выступил с идеей общих корней у древних корейцев и китайцев династии Шан (商朝). Для доказательства своей теории, которую позже его коллеги назвали «западной», он привлек данные этнографических, археологических и письменных источников. К примеру, он указывал на схожесть легенд о появлении из яйца, а также о существовании у древних китайцев и корейцев общего тотема – ласточки. Говорил о существовании общего обычая поклонения небу и схожести одеяний. На основе данных китайских письменных источников Чон Хиён утверждал о существовании обычая использовать определённый вид жертвенного сосуда. Указывал он и на обычай использования названия государства в качестве фамилии, а также распространения шаманизма как у древних корейцев, так и у шанцев [11 с. 5]. Отмечал исследователь факт большей развитости северо-западной части Кореи, что, по его мнению, указывало на направление, откуда происходило проникновение древних корейцев на полуостров. В этой связи Чон Хиён пришел к выводу о том, что древние корейцы, имевшие близкую связь с древними китайцами, проживавшими в государстве Шан, постепенно мигрировали с Шаньдунского полуострова на восток – в северо-западную часть Кореи [11 с. 7–8].

В своей работе он также обрушивается с критикой на сторонников теории северного происхождения корейцев – от племен сушеней [10 с. 171, 11 с. 4–28], одним из видных представителей которой был известный северо-корейский историк Пэк Намун, ярый сторонник теории гомогенности корейского этноса.

Еще один взгляд на происхождение корейцев предлагал Чон Чансок. По его мнению, корейцы произошли от смешения нескольких племен, пришедших с юга, севера и запада, однако основным элементом в этом процессе он видел тунгусов, относящихся к алтайским племенам. Чон Чансок предположил, что на раннем этапе тунгусы смешались с палеоазиатами, а само переселение происходило в несколько этапов. Палеоазиатов он помещал в северо-восточной части Кореи. Такой вывод он делает на основании археологического материала, указывая, что в данной местности тунгусский материал перекрывает предшествующий ему палео-

---

<sup>2</sup> Трудовая партия Кореи создана в результате слияния Новой народной партии и Коммунистической партии Кореи в 1946 г.

азиатский. Однако в своей работе Чон Чансок не ограничивается археологическим материалом, анализируя данные этнографии (миф о Тангуне, сравнение тотемов различных племен и т. д.) и письменных источников. При этом ученый раскритиковал теорию западного происхождения корейцев Чон Хиёна как несостоятельную, последовательно подвергнув критике все её положения. Чон Чансок справедливо указывает, к примеру, что отыскать ласточку среди тотемов, которым поклонялись древние корейцы, довольно трудно, история о рождении правителя из яйца была распространена лишь в южной части полуострова, а предметы материальной культуры, свойственной китайской культуре династии Шань, такие как специфические виды сосудов, вообще на территории Кореи не обнаружены. В целом работу своего коллеги он характеризует как отражение буржуазной идеологии [10 с. 171].

Несмотря на различные взгляды относительно происхождения корейцев, по поводу процесса этногенеза был сформирован определенный консенсус, отраженный в написанных в этот период «Общей истории Кореи» [12], «Очерке истории Кореи» [13], «Истории Кореи» [14] и других коллективных работах и монографиях.

Этногенез корейцев рассматривается на основе советских представлений о сущности данного процесса, центральное место в котором занимало понятие «народность». Формирование «корейской народности» представлялось как результат объединения народов трёх государств в рамках одного политического объединения во второй половине VII в. При этом главная роль в этом процессе отводилась государству Силла.

Среди древних корейских племен указываются кочосон, пуё, окчо, когурё, махан, чингук, пёнхан, емэк, чинхан и ымну, причем некоторые авторы условно делят их на «южные» и «северные» [12 с. 13, 13 с. 14, 14 с. 10–17]. Эти племена постепенно консолидируются в рамках трех государств – Когурё, Пэкче и Силла, в которых происходит оформление отдельных народностей. И именно на основе народов этих трех государств и происходит формирование корейской народности. Катализатором объединения северокорейские историки видят внешних захватчиков – китайцев [12 с. 99]. При этом в объединенной корейской культуре северокорейские ученые видят сочетание сильных северных континентальных и мягких южных черт [15 с. 18].

Процесс этногенеза корейцев рассматривается в рамках советского подхода к изучению данного вопроса: на основе формирования четырех общностей, являющихся основой для появления народности согласно определению Сталина: экономической, культурной, языковой и территориальной. Среди факторов,

спо-собствующих этногенезу, выделяются языковое и этническое родство; проживание в рамках одного политического объединения; складывание централизованного государства; агрессия со стороны западных и северных соседей (китайцев и кочевников); единая религия (буддизм).

По мнению северо-корейских ученых, условия для формирования единой корейской народности в целом уже сложились к моменту объединения трех государств, что и стало основной причиной успеха в отражении нашествия китайских захватчиков в середине VII в. и обусловило быстрое формирование единой корейской народности в государстве Объединенное Силла [12 с. 174–175].

Таким образом, до 1960-х гг. ученые КНДР достигли консенсуса относительно процесса этногенеза корейцев и полемизировали в основном на тему происхождения элементов данного процесса – древних корейских племен. Существовало, по крайней мере, три теории их происхождения: «северная» (от сушеней), «западная» (от китайцев) и «полигенная» (формирование из племен различного происхождения). Сам процесс рассматривается ими в рамках советского теоретического подхода к решению данной проблемы: разложения первобытной общины, появления племен и объединения их в политические образования, в которых возникали свои народности. Завершается процесс этногенеза корейцев объединением народностей трех государств в рамках единого государства – Объединенного Силла.

### *«Первое поколение» ученых РК и теория этногенеза корейцев*

В 1940-е гг. на юге Корейского полуострова, в образовавшейся там РК, происходили схожие процессы, что и в КНДР. Еще в марте 1946 г. группой корейских историков было создано Управление отечественной истории (국사관). Именно от основания данного учреждения отсчитывает свою историю Комитет по составлению отечественной истории (국사편찬위원회), учрежденный правительством РК. Перед ним были поставлены те же задачи, что и позднее перед Комиссией по составлению корейской истории в КНДР. Стоявшие у истоков формирования южнокорейской исторической школы ученые также уделяли большое внимание вопросу изучения происхождения корейцев, так как в колониальный период насаждалась идея родства японцев и корейцев с древнейших времен и вторичности корейской культуры на этом основании, которая в штыки воспринималась корейскими патриотами.

Тем не менее во всех ранних работах южнокорейских историков ощущается мощное влияние японской исторической школы. Это непосредственно связано с тем фактом, что большая часть таких историков получила образование в японских университетах. Более того, приходится констатировать, что многие представления южнокорейских историков об этногенезе корейцев того периода, такие как решающее значение одного компонента в этом процессе и фактическая гомогенность корейцев на современном этапе, являются повторением представлений японских ученых о формировании японского народа.

Доказательная база теорий этногенеза данного периода строится главным образом с привлечением китайских источников и весьма редко – собственного археологического материала. Последний играет лишь вспомогательную роль, возможно, из-за отсутствия на тот момент в РК профессиональных археологов, способных квалифицированно интерпретировать артефакты. В связи с этим ученые первого поколения часто использовали интерпретацию археологического материала, данную японскими специалистами

Южнокорейские историографы отмечают, что до Корейской войны историческая школа в РК развивалась в основном в двух направлениях – эмпиризм (실증사학) и неонационализм (신민주주의사학). Ярким представителем первого направления можно назвать Ли Бёндо, а второго – Сон Чинтхэ [16 с. 85].

Основными концепциями на первом этапе становятся миграционные теории этногенеза, подразумевающие гетерогенный его характер. По-разному ученые видят лишь элементы этого процесса, а также момент начала и конца формирования корейского этноса.

Одной из основных теорий этногенеза корейцев, как и на севере, становится теория тунгусского происхождения корейцев. Несмотря на то что основоположниками тунгусской теории являются японские историки, такие как Тории Рюдзё и Сиратори Куракичи, она не была отвергнута комиссией и наиболее ярко оказалась представлена в работах Сон Чинтхэ – основоположника неонационалистической исторической школы РК [16 с. 85].

Основным положением тунгусской теории является гипотеза о существовании в древности на просторах Маньчжурии, Восточного Китая и Корейского полуострова единого народа тонъи (동이, 東夷), отличавшегося, с точки зрения культуры, языка и генетики, от трех других крупных народов Азии, под которыми Сон Чинтхэ подразумевал китайцев, монголов и тюрков. Потомками тонъи он объявляет корейцев и тунгусов, проживающих в Сибири и на Севере Китая. То есть ближайшими родственниками корейцев, по мнению сторонников данной теории, являются тунгусы. Это предположе-

ние и дало название теории. При этом тонъи, по мнению Сон Чинтхэ, пришли в Восточную Азию около 4–5, 7 или даже 10 тыс. лет назад откуда-то из центральной части Евразии [3 с. 1]. Этническую основу для формирования корейцев составила та часть тонъи, которая оказалась на Корейском полуострове и была объединена под властью династии Силла [3 с. 17]. Кроме того, согласно тунгусской теории происхождения, в жилах современных корейцев течет кровь еще 4–5 различных народов: китайцев, киданей, монголов, чжурчжэней, неких южных племен и даже европейцев [3 с. 50–51].

Процесс этногенеза Сон Чинтхэ делит на несколько этапов. На предварительном этапе формируется так называемое «семя» – родственные родовые общины непосредственных предков корейцев, обитавшие в южной части Маньчжурии и на Корейском полуострове, которые имели общий язык и культуру [2 с. 33]. Внешнее давление со стороны китайцев и внутренняя борьба между родовыми общинами на рубеже нашей эры приводят к появлению племен и началу периода «племенных государств». Собственно, именно с этого периода Сон Чинтхэ и предлагает отсчитывать начало процесса этногенеза.

После периода племенных государств начинается период «племенных союзов» – крупных племенных объединений, образовавшихся на месте мелких племенных государств. Затем наступает период «шести государств» (кроме Когурё, Пэкче и Силла указываются также Пуё, Лолан и Кая) [3 с. 8, 2 с. 9]. Финальная стадия этногенеза начинается с началом войны за гегемонию, которая развернулась между тремя государствами Корейского полуострова – Когурё, Пэкче и Силла. Именно ее Сон Чинтхэ считает главной причиной формирования единого корейского этноса [4 с. 40]. Несмотря на негативную оценку союза Тан и Силла [2 с. 76–77], Сон Чинтхэ настаивал на том, что формирование корейцев произошло именно в Объединенном Силла, которое он называет в своих работах «материнским телом» (母體) корейского народа. Таким образом, согласно тунгусской теории этногенеза, процесс формирования корейцев заканчивается в период Объединенного Силла [2 с. 22].

Другой популярной теорией этногенеза корейцев в РК становится теория происхождения от емэк, выдвинутая другим видным южнокорейским источником – Ли Бёндо. Она очень похожа на тунгусскую, за исключением того, что выделяет предков корейцев в отдельное племя – «емэк», родственное тунгусам и другим народам, принадлежащим к урало-алтайской языковой семье, но отделившееся от них достаточно давно, чтобы считаться самостоятельным. Ли Бёндо считал, что этноним «мэк» (貊), или «емэк» (濊貊),

который встречается в китайских летописях, сначала относился к более широкой группе, которая изначально проживала где-то на севере, а затем через Северный Китай попала в Маньчжурию и на Корейский полуостров [5 с. 13]. То есть емэк – это не отдельное племя, описываемое в китайских хрониках, а гораздо более широкая этническая группа, в которую входили также и племена юга Корейского полуострова. Таким образом, фактически ставится знак равенства между данным этнонимом и этнонимом «тонъи» (東夷) китайских летописей [6 с. 23–24].

К такому выводу Ли Бёндо приходит путем анализа иероглифа «варвар» (夷), содержащего в себе элемент «большой лук» (弓). Использование таких больших луков, по его мнению, было одним из этномаркеров протокорейцев-емэк [5 с. 15]. На основе анализа древних источников Ли Бёндо восстанавливает древнее самоназвание корейцев – «кэма» (개마), или «кома» (거마), что, в свою очередь, связано с тотемом, которому они поклонялись – медведю (곰). Следы культа медведя Ли Бёндо, в частности, видит в мифе о Тангуне [5 с. 12–13].

Весь период до образования трех государств – Когурё, Пэкче и Силла – Ли Бёндо предлагает называть периодом «мелких независимых государств» (部落割據時代), подчеркивая тем самым незначительность развития общества того периода и его разрозненность [5 с. 132]. После возникновения крупных племенных объединений, превратившихся позднее в раннефеодальные государства – Когурё, Пэкче и Силла, начинается период «малого объединения народа» (民族小統一時代), то есть процесс этногенеза. В этот период между государствами ведется борьба за гегемонию, захватываются новые территории с туземным населением, не принадлежащим к протокорейцам-емэк [5 с. 68]. Завершающим этапом этногенеза корейцев становится период «большого объединения народа» (民族大統一時代). Несмотря на негативную оценку союза Силла и Тан [5 с. 98], Ли Бёндо отмечал, что именно в сражениях с танскими захватчиками на основе общей близости народа емэк и родился современный корейский народ [5 с. 131].

Основоположителем еще одной теории этногенеза корейцев того периода стал один из участников движения за независимость и впоследствии коллаборационист – Чхве Намсон. В его теории слились воедино труды знаменитых японских ученых: востоковеда Сиратори Куракичи и этнолога Тории Тюдзо, а также идеолога панasiatизма Акакура Тэнсина. Чхве Намсон, полагая вслед за Сиратори, что ключом к древней истории корейцев является сравнительная лингвистика, проанализировал корейские, японские, монгольские и маньчжурские мифы и топонимы и пришел к выводу о едином

происхождении культуры всех азиатских народов, а также о существовании в прошлом «белого» (白), или «светлого» (𤣎), народа.

Согласно его теории, в глубокой древности «белый народ» (白民), носитель пульхамской культуры, отправился из глубины континента на восток. Чхве Намсон считал, что их самоназвание изначально было записано китайскими хронистами иероглифом «белый» (白), а позже трансформировалось в этноним «мэк» (𤣎). Осевший в долинах рек Сунгари и Ляохэ, а также вдоль Бохайского залива вплоть до китайских провинций Цзянсу и Аньхой «белый народ» китайцы стали называть «белые люди» (白人), или «восточные варвары» (東夷) [7 с. 10]. Они и стали этнической основой для формирования корейского народа.

Весь период до агрессии ханьского Китая против Древнего Чосона в теории Чхве Намсона выглядит как постепенная миграция протокорейцев-носителей пульхамской культуры из Маньчжурии на Корейский полуостров. Переломный момент, который привел в итоге к запуску процесса консолидации протокорейцев, наступает, по мнению Чхве Намсона, после китайской агрессии, ставшей первым серьезным испытанием для протокорейцев. Появление китайских округов разорвало связи между различными протокорейскими племенами и разрушило их союз. Однако именно благодаря этому уроку в протокорейцах, по мнению ученого, пробудилось национальное самосознание и понимание необходимости отстаивать свою независимость от других народов. В результате началось их объединение вокруг новых центров, что и привело к изгнанию китайских захватчиков с корейской земли [17 с. 132–133].

Постепенно на основе крупных племен хан, е, окчо, гурё и пуё, исходящих из одного источника – государства Древний Чосон, где жили носители пульхамской культуры, – выросли государства Когурё, Пэкче и Силла. При этом Когурё было самым сильным из них и должно было, по логике, объединить полуостров [7 с. 14–16], однако из-за аномального стечения обстоятельств объединило полуостров самое слабое из государств – Силла [7 с. 33–35].

Особого внимания заслуживает и теория переселения в три этапа, выдвинутая Ким Санги. Несмотря на то что она не является какой-то отдельной концепцией этногенеза корейцев, эта теория предлагает интересный взгляд на процесс переселения протокорейцев на Корейский полуостров и в Маньчжурию из западной части Китая, а также на основание первого государственного образования древних корейцев – Древнего Чосона.

На основе анализа различных китайских источников Ким Санги делает вывод о том, что упоминающиеся в них различные племена, которые относятся к «восточным варварам» (東夷) – хан (韓), е (濊), мэк (貊) и ряд других, – на самом деле представляют собой



одну и ту же этническую общность, воспринимавшуюся китайцами в силу своей разрозненности как несколько разных племен.

Эти племена, начав миграцию откуда-то с запада Чиджоу (岐周), продвинулись на восток до уезда Ханьчэн, провинции Шэньси. Пробыв там некоторое время, они возобновили своё движение на восток и дошли до уезда Гуань, провинции Хэбэй. А оттуда уже отправились на юго-восток Маньчжурии и Корейский полуостров [9 с. 366].

При этом Ким Санги считает, что так называемый Поздний Чосон (後朝鮮) – период, который отождествляют с именем Киджа, – был основан племенем хан, о чем говорит история с переселением на юг свергнутого вана Чуна – последнего представителя династии Позднего Чосона [9 с. 367]. Таким образом, мы видим некоторое расхождение с Ли Бёндо, который считал, что емэк, жившие на юге, получили свое имя от переселившегося на юг свергнутого вана Чуна, фамилия которого была Хан.

Тот факт, что в записях Чжэн Сюаня, на основе которых Ким Санги анализирует миграцию протокорейцев, не упоминается о переселении племён хан, а говорится лишь о передвижении племен е и мэк, он объясняет тем, что хронист посчитал хан китайским государством [9 с. 366].

В вышедшей через несколько лет работе Ким Санги также подробно рассмотрел судьбу тоньи, оставшихся на Шаньдуне. На одном из последних этапов своего переселения, во времена китайских династий Инь-Шан, «восточные варвары» помещаются им на обширной территории, протянувшейся от Шаньдунского полуострова до междуречья рек Хуай и Си (淮泗流域). Контактируя там с древними китайцами, они получили этноним «и» (夷), который использовался достаточно широко. Однако в конце концов он стал отождествляться только с теми племенами, которые жили на востоке от древних китайцев, а именно: на Шаньдунском полуострове, Корейском полуострове и в Маньчжурии, так как сами китайцы считали, что у всех этих племен одинаковое происхождение [9 с. 423].

Кроме того, Ким Санги провел и дополнительное исследование топонимов, которое показало ряд параллелей в названиях Шаньдунского полуострова, Кореи и Японии. Он также указал на схожие мотивы легенд об основателе Когурё – Чумоне (朱蒙) – и правителе царства Сюй в эпоху Восточной Чжоу – Сюане (徐偃王) [9 с. 424].

Таким образом, на последнем этапе переселения протокорейцы «тоньи» оказались разделены на две ветви, одна из которых осталась на севере Китая, на Шаньдунском полуострове, где образовала ряд государств (徐戎), а другая часть продолжила свой поход на восток и оказалась в Маньчжурии и на Корейском полуострове

(е, мэк и хан). Из-за близкого соседства с древними китайцами первые постепенно настолько китаизировались, что Конфуций считал их потомками династии Ся (夏朝). Постепенно, ближе к концу периода «Весны и Осени», они ослабли, а к концу периода Сражающихся царств образовали несколько мелких государств, после чего во время объединения Китая Цинь Шихуанди были поглощены империей и растворились в китайском этносе. После этого этноним «тонъи» стал использоваться только в отношении племен Маньчжурии и Корейского полуострова [9 с. 425].

Рассмотренные выше теории были основными взглядами на процесс этногенеза корейцев в зарождающейся исторической науке РК сразу после образования этого государства. В будущем они оказали огромное влияние на формирование теорий этногенеза нового поколения ученых.

У всех теорий есть ряд общих черт: 1) их основные положения были сформированы во время колониального периода, поэтому они испытали на себе колоссальное влияние работ японских историков; 2) их создатели работали в основном с письменными источниками, практически не привлекая к анализу археологический материал.

В целом все эти теории можно классифицировать как миграционные, так как они повествуют о приходе протокорейцев в Маньчжурию и на Корейский полуостров с запада в эпоху неолита. Все они считают нынешний корейский этнос гомогенным, сформировавшимся вокруг одного этнического компонента, не отрицая при этом ограниченного участия в этногенезе соседних азиатских народов и даже европейцев.

Такую нынешнюю гомогенность корейцев южнокорейские историки первого поколения связывают, во-первых, с тем, что корейская культура и единое государство сформировались довольно давно – после объединения трех государств королевством Силла; а во-вторых, с существованием некоего превалярующего компонента. Именно в его определении теории и расходятся.

### *Заключение*

Таким образом, на раннем этапе формирования теорий национального этногенеза наблюдалось совпадение взглядов ученых РК и КНДР по таким параметрам, как выделение географических и временных рамок процесса. В то же время в силу различия идеологических систем Севера и Юга, определивших принципы и теоретические рамки исследований, в северо- и южнокорейской историографии уже наметились значительные расхождения в трак-

товке проблемы этногенеза: ученые РК и КНДР по-разному видели периодизацию истории, что влияло на выделение внутренних этапов процесса складывания корейского этноса, а также расходились в выделении элементов этногенеза. Впрочем, использование одних и тех же источников для проведения исторических исследований, равно как и сходство в понимании природы этноса, позволяли сглаживать данные противоречия, не имевшие непреодолимого характера. Имеются все основания утверждать, что на раннем этапе становления исторической науки двух корейских государств наблюдается значительное сходство теорий этногенеза корейцев.

Отметим, что на Юге на этом этапе этногенез рассматривали основываясь на представлениях, характерных для историографии колониального периода, в рамках которых этнос определялся с позиций примордиализма. В свою очередь в КНДР был внедрен опыт советских историков, опиравшихся на сталинское определение нации, которое при определенных оговорках также можно причислить к примордиализму. Таким образом, теоретические подходы к проблеме этногенеза корейцев в КНДР и РК были достаточно близкими, хотя и имели различное идеологическое происхождение.

Основное различие двух корейских школ по вопросу этногенеза связано с выделением его элементов. Три различные точки зрения, представленные в ранней южнокорейской историографии, рассматривают этногенез корейцев как процесс, проходивший на полиэтничной основе с преобладанием северного компонента, игравшего центральную роль. Северокорейская историография на данном этапе рассматривала различные варианты происхождения этноса – «северный» (от сушеней), «западный» (от китайцев) и «полигенный» (на полиэтничной основе). Последний можно считать наиболее близким к южнокорейским представлениям.

Еще одно отличие прослеживается в вопросе об этапах формирования этноса. В РК предпочитают использовать привычную хронологическую схему, привязанную к традиционной периодизации истории страны, основанной на материалах летописных источников. Южнокорейская историческая наука трактует постепенное укрупнение государственных образований на Корейском полуострове как процесс этногенеза корейцев, и его кульминация наступает вслед за объединением страны под властью государства Силла. В свою очередь в КНДР процесс этногенеза рассматривается с точки зрения формирования так называемых общностей, соответствующих сталинскому определению нации.

Иными словами, выделение этапов этногенеза и определение его внутренней хронологии в КНДР и РК отличаются, но есть и точки соприкосновения, в частности по факторам, которые способ-

ствовали процессу этногенеза: и на Юге, и на Севере признают важную роль китайского давления, подтолкнувшего племена Корейского полуострова к объединению.

Географические и общие временные рамки этногенеза определяются примерно одинаково. Ограниченность материалов, доступных в 1940–1950-х гг., не позволяла углубить хронологическую границу начала этногенеза ниже периода палеометалла. И по верхней границе мнение ученых РК и КНДР совпадает: это период Объединенного Силла. Географический ареал процесса этногенеза корейцев охватывает территорию Корейского полуострова и прилегающие районы Маньчжурии.

Таким образом, для данного этапа решения проблемы этногенеза в национальной историографии КНДР и РК характерно практическое совпадение точек зрения по принципиальным моментам: география и общая хронология процесса. Основное различие допускается в трактовке роли компонентов этногенеза, а также выделении отдельных этапов процесса.

Данная работа подготовлена в рамках гранта Академии корееведческих исследований и Министерства образования Республики Корея по поддержке корееведения (AKS-2015-OLU-2250003).

This work was supported by the Core University Program for Korean Studies through the Ministry of Education of the Republic of the Korea and Korean Studies Promotion Service of the Academy of Korean Studies (AKS-2015-OLU-2250003).

## *Литература*

---

1. Акуленко В.С. Переосмысление теорий этногенеза корейцев в Республике Корея и КНДР в 1960-е годы // Проблемы Дальнего Востока. 2017. № 6. С. 68–78.
2. *Сон Чинтхэ*. Куксатэё (Краткое изложение истории Кореи). Сеул: Ёльчумунхва, 1986. 273 с.
3. *Сон Чинтхэ*. Ури минчжогый короон киль (Путь, проделанный нашей нацией). Сеул: Кукчечумунхваган, 1948. 75 с.
4. *Сон Чинтхэ*. Хангук минчжокса кэрон (Очерк истории корейской нации). Сеул: Ёльчумунхва, 1948. 320 с.
5. *Ли Бёндо*. Куксатэгван (Величественная картина истории страны). Сеул: Помунгак, 1959. 520 с.
6. *Ли Бёндо*. Хангук кодэса ёнгу (Исследование древней истории Кореи). Сеул: Пакёнса, 1976. 803 с.

7. *Чхве Намсон*. Косатхон (Сквозь факты прошлого). Сеул: Самчжундан, 1943. 269 с.
8. *Чхве Намсон*. Пульхаммунхварон (Теория о пульхамской культуре). Сеул: Чосонсасантхонсинса, 1927. 58 с.
9. *Ким Санги*. Тонбансанончхон (Сборник статей по истории Востока). Сеул: Соультэхаккё чхульпханбу, 1974. 704 с.
10. *Чон Чансок*. Чосон вонсиса ёнгуэсо чегитвенын мёт качжи мунчже (Ряд вопросов исследования первобытной истории Кореи) // Минсокхак ёнгучхонсо. Т. 2. Пхеньян: Квахаквончхульпханса, 1959. С. 149–186.
11. *Чон Хиён*. Чосонэсо чхот кукка хёнсонын самгукый хёнсоныробутхо сичжактвен гози анида (Формирование первых корейских государств началось не с периода трех государств) // Ёксанонмунчип. 1957. № 1. С. 70–81.
12. Чосон тхонса (сан) (Общая история Кореи. Ч. 1). Пхеньян: Квахаквончхульпханса, 1956. 536 с.
13. Чосонса кэё (Очерк истории Кореи). Пхеньян: Куннипчхульпханса, 1957. 721 с.
14. Чосон рёкса (История Кореи). Токио: Хагусобан, 1954. 234 с.
15. Ури сончжодыри чханчжохан чхалланхан мунхва (Выдающаяся культура, созданная нашими предками). Пхеньян, 1956. 78 с.
16. Ханкукса 1: вонсисахвэёсо кодэсахверо (История Кореи 1: от первобытного общества к древнему). Сеул: Хангильса, 1994. 364 с.
17. *Рю Сихён*. Чхве Намсон пхёнчжон: ури кындэва минчжокчжуига тамгин пхандорааи санчжа (Критическая биография Чхве Намсона: «ящик Пандоры» с нашей историей нового времени и национализмом внутри). Сеул: Хенкёрэ, 2011. 292 с.

## References

---

1. Akulenko VS. Rethinking of ethnogenesis theories of Korean people in the ROK and the DPRK in 1960ss. *Problemy Dal'nego Vostoka*. 2017;6:68-78. (In Russ.)
2. Son Jintae. *Kuksatee* (A summary of the history of Korea). Seoul: Yl'yumunkhvasa Publ.; 1986. 273 p. (In Korean)
3. Son Jintae. *Uri minchzhogyi koroon kil'* (The path made by our nation). Seoul: Kukchemunkhvagvan Publ.; 1948. 75 p. (In Korean)
4. Son Jintae. *Khanguk minchzhoksa keron* (Essay on the history of the Korean nation). Seoul: Yl'yumunkhvasa Publ.; 1948. 320 p. (In Korean)
5. Lee Byeongdo. *Kuksategvan* (A majestic picture of the country history). Seoul: Pomungak Publ.; 1959. 520 p. (In Korean)
6. Lee Byeongdo. *Khanguk kodesa engu* (A study in the history of Korea). Seoul: Pakensa Publ.; 1976. 803 p. (In Korean)
7. Choe Nameon. *Kosatkhon* (Through the facts of the past). Seoul: Samchzhundan Publ.; 1943. 269 p. (In Korean)

8. Choe Namseon. Pul'khammunkhvaron (A theory of Pul'kham culture). Seoul: Chosonsasantkhonsinsa Publ.; 1927. 58 p. (In Korean)
9. Kim Sanggi. Tonbansanonchkhon (Collection of articles on the history of the Orient). Seoul: Soul'tekhakke chkhul'pkhanbu Publ.; 1974. 704 p. (In Korean)
10. Jeon Jangseok. Choson vonsisa engueso chegitvenyn met kachzhi munchzhe (A number of questions on the study of the primitive history of Korea) // Minsokkhak enguchkhonso. Vol. 2. Pyongyang: Kvakhakvonchkhul'pkhansa Publ.; 1959. P. 149–186. (In Korean)
11. Jeong Huiyeong. Chosoneso chkhok kukka khensonyn samgukyi khensonyrobotkho sichzhaktven gosi anida (The first Korean states Formation did not begin with the period of the three states). *Eksanonmunchip*. 1957;1:70-81. (In Korean)
12. Choson tkhonsa (san) (General history of Korea. Vol. 1). Pyongyang: Kvakhakvonchkhul'pkhansa Publ.; 1956. 536 p. (In Korean)
13. Chosonsa kee (Essay on the history of Korea). Pyongyang: Kvakhakvonchkhul'pkhansa Publ.; 1957. 721 p. (In Korean)
14. Choson rekxa (The history of Korea). Tokyo: Khagusoban Publ.; 1954. 234 p. (In Korean)
15. Uri sonchzhodyri chkhanchzhokhan chkhallankhan munkhva (The outstanding culture created by our ancestors). Pyongyang, 1956. 78 p. (In Korean)
16. Khankuksa 1: vonsisakhveeso kodesakhvero (The history of Korea 1. From the primitive society to ancient). Seoul: Khangil'sa Publ.; 1994. 364 p. (In Korean)
17. Ryu Sihyeon. Chkhve Namson pkhenchzhon: uri kyndeva minchzhokchzhuiga tamgin pkhandorayi sanchzha (Chkhve Namson critical biography. "Pandora's Box" with our history of new times and nationalism inside). Seoul: Khenkere Publ.; 2011. 292 p. (In Korean)

### *Информация об авторе*

*Вадим С. Акуленко*, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия; Россия, Владивосток, 690091, ул. Суханова, д. 8; akulenko.vs@dvvfu.ru

### *Information about the author*

*Vadim S. Akulenko*, Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia; bld. 8, Sukhanova str., Vladivostok, 690091, Russia; akulenko.vs@dvvfu.ru

## Трансформации сюжетов о просветлении и первой проповеди Будды в свете ранних китайских переводов сутр (III в.)

Наталья В. Александрова

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия;*

*Институт классического востоковедения и античности*

*Национального исследовательского университета*

*«Высшая школа экономики», Москва, Россия, [synego@mail.ru](mailto:synego@mail.ru)*

*Аннотация.* Статья посвящена анализу сюжета о просветлении в «Сутре о благом появлении царевича», переведенной на китайский язык Чжи-цянем в III в. и не сохранившейся в индийском оригинале. Рассмотрение данного сюжета в изложении этого памятника показывает иную интерпретацию просветления Будды, чем в позднейшей агиографической литературе. Сравнение этой версии с отдельными фрагментами из «Лалитавистары» и текстов Палийского канона, сохранивших следы архаичных пластов предания, указывает на то, что вариант предания, сохранившийся в сутре Чжи-цяня, является исходным. Версия сюжета о просветлении Будды в «Сутре о благом появлении царевича» не только дает иные логические связи в житийном повествовании, но и предполагает другие доктринальные основы, чем в более поздней традиции.

*Ключевые слова:* буддизм, буддийская литература, Будда, китайские переводы, «срединный путь»

*Для цитирования:* Александрова Н.В. Трансформации сюжетов о просветлении и первой проповеди Будды в свете ранних китайских переводов сутр (III в.) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 12 (45). С. 193–211. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-193-211

Transformations of the plots of the enlightenment  
and the first sermon of Buddha as attested  
in early Chinese translations of sutras (3d century)

Natalia V. Aleksandrova

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;  
Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University  
Higher School of Economics, Moscow, Russia, surnevo@mail.ru*

*Abstract.* The article is devoted to the analysis of the plot of the enlightenment as represented in the “Sutra of the blessed appearance of the prince” that was translated into Chinese by Zhi-qian (3d AD) and has not been preserved in an Indian original. Consideration of the story represented in this sutra reveals a different interpretation of the Buddha’s enlightenment in comparison with that of the later Buddhist literature. Comparison of this version with separate fragments from “Lalitavistars” and texts of the Pali canon, which have preserved traces of archaic layers of tradition, indicates that the variant of tradition, preserved in the Zhi-chien sutra, is the original one. Version of the story of Buddha’s enlightenment of the “Sutra of the blessed appearance of the prince” not only forms the other logical connections in the hagiographic narrative, but also implies doctrinal foundations other than those in the later tradition.

*Keywords:* Buddhism, Buddhist literature, Buddha, Chinese translations, Middle Way

*For citation:* Aleksandrova NV. Transformations of the plots of the enlightenment and the first sermon of Buddha as attested in early Chinese translations of sutras (3d century). *RSUH/RGGU Bulletin. “History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies” Series.* 2018;12(45):193-211. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-193-211

Тема просветления Будды в буддийской литературе является одной из центральных тем как в ее отношении к построению событий предания, так и в ее отношении к буддийской доктрине. Однако рассмотрение эволюции целого комплекса сюжетов, окружающих событие просветления Будды, показывает сложность и, по-видимому, неоднородность этого развития, особенно если мы пытаемся обратиться к очень ранней стадии формирования буддийской агиографической литературы. Если мы проводим сравнения только внутри различных версий «Лалитавистары» как одного из основных памятников по биографии Будды, то уже обнаруживаются разные варианты этих сюжетов под разными версиями – если иметь в виду и сохранившийся санскритский



текст, к которому очень близок тибетский перевод, и две версии, сохранившиеся только в китайских переводах Дивакары (VII в.) и Дхармаракши, или Фа-ху (IV в.). Подключая к нашим сравнениям еще более ранние варианты рассказов о жизни Будды, мы получаем еще большие различия, что дает возможность отследить в какой-то мере пути, по которым происходили интересующие нас трансформации.

В данной работе будет рассмотрен текст сутры, сохранившейся в китайском переводе III в. н. э. Сутра озаглавлена «Рассказанная Буддой сутра о благом появлении царевича» 佛說太子瑞應本起經. В качестве ее переводчика указывается Чжи-цян (支謙) [1 Taisho 185, 2], время жизни которого в «Жизнеописаниях достойных монахов» отнесено к первой половине III в.: он был уроженцем юэджи и учеником ученика Локакшемы, много странствовал и в последний период жизни был наставником наследника престола в царстве У – именно в это время он создал множество переводов и, по-видимому, перевод этой сутры [3 с. 110–111, 4]. Она значительно более коротка по объему, чем «Лалитавистара»: о том, что это именно перевод некоего несохранившегося индийского оригинала, свидетельствуют многие дословные совпадения с обычными формулировками санскритских текстов, той же Лалитавистары, особенно что касается всяческих списков, где важна именно формульность.

Чтобы перейти к рассмотрению этой ранней версии сюжетов просветления, необходимо в общих чертах охарактеризовать ту линию развития, которая прослеживается уже в развитой буддийской традиции. То, что мы видим, например, в Лалитавистаре – это сумма эпизодов, соединенных в некую последовательность, причем она довольно причудлива и производит впечатление несколько искусственного нанизывания звеньев, каждое из которых отягощено своей предысторией. Эта последовательность достаточно длинная, и пока речь пойдет только о первых ее составляющих – событиях, происходящих на подходе к просветлению (буквально на подходе, поскольку будущий Будда все время передвигается, идет в сторону как бы заданного места, где произойдет главное событие).

Общая схема этой последовательности эпизодов, в том развитом виде, в каком она зафиксирована в санскритской «Лалитавистаре», хорошо известна, но обозначим основные моменты, которые будут важны для сравнения.

После того как царевич, будущий Будда, покинул царский дворец, чтобы стать подвижником, он отправляется в страну Магадху, здесь посещает столичный город Раджагриху, и потом переходит в окрестности Гайи – сначала останавливается на горе

Гаяширша, потом идет к лесу Урувильва и приходит в располагающую здесь деревню Сенапати. Здесь, около деревни, на берегу реки Найранджаны, он входит в глубокую медитацию āsphānaka, предполагающую крайне суровое самоистязание – он принимает по одному зерну риса в день, затем вообще отказывается от пищи, не двигается, даже если на него падает солнце или льет дождь. Этот период аскезы продолжается шесть лет, и в конце концов его тело совершенно иссыхает и чернеет, и деревенские жители, принимая его за «духа пыли» (pāṃśupīśāca), бросают в него пыль. Злой демон Мара пытается отвлечь его от аскезы, уговаривая всяческим образом, но Бодхисаттва отвечает ему очень резко и стоит на своем. Однако в конце этих шести лет он приходит к выводу, что это не тот путь, который ведет к просветлению, и начинает принимать пищу. Дочь деревенского старосты Суджата, сняв сливки с молока тысячи коров, готовит ему рисовую кашу – с соблюдением разных ритуальных правил и приглашает в свой дом. Бодхисаттва приходит в дом, принимает от нее золотую чашу с едой и уходит на берег реки Найранджаны, где совершает омовение, затем вкушение этой пищи, бросает чашу в воды реки и лишь затем направляется к месту просветления у дерева *бодхи*, т. е. дерева просветления – путь к дереву ему указывают боги, сопровождающие его птицы, склоненные деревья и так далее. Эта история в Лалитавистаре занимает три главы: глава «Аскеза» (duṣkaracarya), глава «Найранджана» (nairāñjanā) и глава «Переход к месту просветления» (bodhimaṇḍagamana) [5 с. 204–249].

Собственно говоря, в общих чертах это тот выработанный, можно даже сказать итоговый вариант предания, который лег в основу преставлений буддиста последующих поколений и разных направлений буддизма – то, что это именно так уже для V–VII вв., ясно по той интонации чего-то само собой разумеющегося, которая слышна в описаниях китайских паломников, когда они говорят – вот то место, где Бодхисаттва стирал одежду<sup>1</sup>, вот здесь его окружили пятьсот зеленых птичек<sup>2</sup> и так далее, причем все это без пояснения или пересказа эпизодов, а с расчетом на то, что читатель и так понимает контекст, что он держит все это в памяти.

<sup>1</sup> «По западную сторону озера есть камень, который перенес сюда из Снежных Гор владыка дэвов Шакра, когда Будда выстирал свою одежду и пожелал здесь ее просушить. Рядом стоит ступа» (Сюань-цзан, цюань VIII) [6 с. 229].

<sup>2</sup> «...прошел еще пятнадцать шагов. Тут прилетели 500 зеленых птичек, трижды сделали круг над бодхисаттвой и удалились» (Фа-сянь, XXXI) [7 с. 139].

Напротив, такое развитие событий, оформляющих историю просветления, теряет впечатление устойчивости, если рассматривать более ранние варианты Лалитавистары, сохранившиеся в китайских переводах Дивакары и Фа-ху. Если перевод Дивакары, выполненный в VII в., отражает версию очень близкую к санскритской, то более ранняя работа Фа-ху, относящаяся к IV в., обнаруживает совершенно другую версию, которая, в особенности что касается самого развернутого эпизода – рассказа о подношения каши, приготовленной деревенской женщиной, – разительно отличается от привычной истории Суджаты. Этот эпизод имеет, как мы увидим, важное значение для истории просветления и, кроме того, будет нужен нам для сравнения с сутрой Чжи-цзяня, поэтому вариант Фа-ху мы приводим полностью.

Когда подошел к концу шестилетний срок соблюдения аскезы, Бодхисаттва глубоко задумался: «Хотя я и обладаю силой чудесных способностей, прозорливости и мудрости, ныне тело мое слишком истощено, чтобы идти к дереву Будды (佛樹). Ведь разве не буду я осмеян в будущие времена во всех странах до самых окраин мира, если станут говорить, что я обрел Путь голодным? Для меня наилучшей была бы мягкая пища, от нее моя плоть, исцелившись, получит силу. Только после этого я отправлюсь к подножию того дерева и смогу обрести Путь Будды.

В то время жил деревенский староста по имени *Сюшеманьця* (修舍慢加). И была у него старшая дочь, которая каждый день кормила восемьсот брахманов. Узнав о том, что Бодхисаттва ревностно соблюдает аскезу, она давно имела желание совершить ему приношение. Великомуудрый же Бодхисаттва отправился к подножию дерева и воссел [там]. А к тому времени старшая дочь вышла замуж, и хотела она родить сына. Потому она твердо решила, приготовив наилучшее угощение, поднести его духу горы и дерева. И вот старшая дочь родила сына и возрадовалась. Подоив одну за другой тысячу коров, она взяла их молоко и приготовила из него молочную кашу, желая поднести ее духу дерева. И послала она служанку, чтобы та сперва пошла [к дереву] и навела чистоту. Служанка, которая увидела сидящего Будду, не знала, как выглядит дух. Вернувшись, она всем рассказала, что когда прибралась, под деревом явился дух такой необычайной красоты, какой не видано в мире. Услышав об этом, дочь [старосты] обрадовалась, хотела взять кашу и пойти туда. А каша взлетела из котла на высоту одного *чжана*<sup>3</sup>, так что нельзя было ее ухватить. Дочь [старосты] весьма удивилась, и тогда наиболее почтенный из восьмисот брахма-

---

<sup>3</sup> *Чжан* – мера длины, около 3,2 м.

нов, увидев это, сказал той дочери: «Тот, кто нынче будет накормлен этой молочной кашей, человек необыкновенный – он вот-вот станет буддой, лишь только вкусит эту пищу и переварит ее». И прозвучал с небес голос божества: «Сегодня дочь [старосты] совершит великое жертвоприношение. Есть великий Бодхисаттва, который, преисполненный высочайших помыслов, соблюдал аскезу. Он уже поднялся с сиденья<sup>4</sup>. Ты давно имела желание первой накормить его. Лишь когда он будет накормлен досыта, то обретет непревзойденный совершенный путь<sup>5</sup>, то есть совершеннейшее просветление<sup>6</sup>. Ты ведь говорила о таком желании, не следует отказываться от прежнего намерения». Тогда старшая дочь, услышав, что сказал небесный дух, тотчас взяла молочной каши и наполнила ею золотую чашу. Держа в руках ароматную [воду] для гостя<sup>7</sup>, вместе с восемьюстами брахманами пошла она на берег реки Найранджаны [1 Taisho 186, 05 11 с. 18].

Такая трактовка «подношения каши» имеет аналогии с версией «Ниданакатхи», где также речь идет о дарении пищи лесному духу, также мы проводили сравнение этого рассказа с изображением этого эпизода на огаде ступы в Амаравати [9 с. 45–51, 10]. Как мы увидим далее, этот вариант сюжета, столь отличный от того, что мы знаем по классической «Лалитавистаре», обнаруживает близость к еще более ранним версиям биографии Будды – в данном случае мы будем рассматривать биографию, переведенную Чжи-цянем, однако в ней эпизод с «подношением» встанет в общий контекст истории просветления совершенно иным образом.

Перейдем к той последовательности эпизодов, которую дает версия Чжи-цяня, начиная с периода аскезы. Отправная точка, обозначающая приход Бодхисаттвы в те места, где ему предстоит достичь просветления – это собственно начало аскезы, и в сутре это выглядит таким образом:

И вот он ушел глубоко в горы и прибыл в уединенное место. Увидел дерево *тала* (貝多 *бэйдо*). Оглядел все стороны чистым взором

<sup>4</sup> «Поднялся с сиденья» – т. е. завершил аскезу.

<sup>5</sup> «Непревзойденный Совершенный Путь» 無上正真之道 – соответствует санскритскому *anuttarasamyaksambodhi* [8 с. 753].

<sup>6</sup> «Совершеннейшее просветление» (正覺) – соответствует санскритскому *samyaksambodhi* [8 с. 687].

<sup>7</sup> «Ароматная [вода] для гостя» – *бинь-гань* 賓乾, сокращение от *бинь-гань-шуй* 賓乾水, которое встречается ниже. Соответствует санскритскому композиту *gandhajala* «ароматная вода», при этом первый компонент (*gandha* «аромат») передан транскрипцией (*гань* 乾), второй (*jala* «вода») – переведен (*шуй* 水).

и подумал: «Я покинул дом и пребываю среди этих гор и озер. Я не должен убирать волосы так, как подобает брахманам (凡人), заботиться о расчесывании и купании в теплой воде, уподобляться тем, кто лишен мысли о чистых обетах, правильном сосредоточении, мудрости, освобождении, [уподобляться] очистительному поведению [последователей] ложного пути, [по-своему] различающих благое и дурное. Я стану шраманом 沙門, следующим образцу бодхисаттвы».

Боги преподнесли ему бритву и, подобрав упавшие волосы, удалили. Бодхисаттва набрал соломы и, расстелив ее на земле, сделал сиденье. Сложив руки и закрыв глаза, он произнес со всей искренностью: «Я останусь здесь, пусть мои плоть и кости иссохнут и истлеют – не поднимусь, пока не стану буддой (得佛)!»

В этом рассказе будущий Будда приходит к дереву, расстилает сиденье – и далее входит в состояние, которым обычно (например, в Лалитавистаре) характеризуется состояние аскезы:

Боги преподнесли ему пищу, но он не согласился принять ее. Боги велели своим помощникам вырастить коноплю и рис, и в день он съедал одно конопляное зерно и одно рисовое, чтобы поддержать жизненные силы. Так он просидел целых шесть лет, и тело его стало истощено, а кости обтянуты кожей. Он стал совершенно чистым и спокойным, безмолвным и сосредоточенным, глубокомысленным и контролирующим дыхание<sup>8</sup>, вышедшим из «двенадцати ворот»<sup>9</sup>, обладающим нерассеянным вниманием и превосходными чудесными способностями, избавленным от желаний и дурных учений.

Здесь уже можно наблюдать, что порядок изложения совершенно расходится с позднейшими стереотипами – состояние аскезы непосредственно переходит в достижение просветления, включая сцену соперничества с демоном Марой:

В то время, на небесах царь Мара увидел, что Бодхисаттва в блаженстве, избавлен от желаний, чист помыслами, лишен нерадивости и душевных мучений, не стремящийся к питью и еде, не приверженный к наслаждению. И подумал: «Если он достигнет просветления (道), то непременно одержит надо мной великую победу. Желая, чтобы он не стал буддой, я разрушу его помыслы о просветлении».

<sup>8</sup> «Контролирующий дыхание» 安般 *аньбань* – соответствует санскритскому *anāpāna* [8 с. 374].

<sup>9</sup> «Двенадцать ворот» 十二門 – то же, что 十二因緣, двенадцать нидан [11 с. 44].

Далее следует приход дочерей Мары и нашествие его войска, завершающееся победой просветленного:

Бодхисаттва усердно напрягал силы, следуя чистому поведению. Он стал величайшим мудрецом, обладающим великим милосердием. Сосредоточившись на Пути, он ниспроверг Мару, отразил и рассеял войско демонов.

Возвращаясь к началу этого эпизода, можно напомнить, что такое завершение аскезы просветлением в этой сутре предвосхищается фразой, которую он произносит уже перед аскезой: «Сложив руки и закрыв глаза, он произнес со всей искренностью: “Я останусь здесь, пусть мои плоть и кости иссохнут и истлеют – не поднимусь, пока не стану буддой (得佛)!”»

Примечательно также, что теперь, не перед просветлением, как в позднейших биографиях, а именно после достижения просветления, следует рассказ о подношении рисовой каши, и это подношение соответственно имеет иную мотивировку. Здесь оно объясняется тем, что он совершенно потерял силы именно на пути к достижению бодхи:

К тому времени, когда Будда должен был достичь просветления (得道), тело его было истощено, потому что он принимал мало пищи. Он тихо встал и вошел в воду, чтобы совершить омовение. Когда он закончил [омовение] и решил выбраться на берег, божество пригнуло ветвь дерева, и он ухватился за нее и вышел [из водоема]. Тотчас он направился к дереву, и появились пятьсот синих птичек, которые полетели к Будде, стали кружить вокруг него и, сделав три круга, удалились. И была [в то время] дочь старосты 長者, которая недавно вышла замуж и хотела родить сына. Она дала обещание приготовить кашу «ста вкусов», чтобы совершить приношение духу дерева. Затем она родила мальчика. Обрадовавшись, она тут же приготовила кашу и наполнила ею золотую чашу. Та женщина наливала кашу из чистого котла чистым черпаком. Чтобы оказать наибольшее почтение, женщина объединилась с несколькими [другими женщинами], и они вместе пошли в горы. Увидев прекрасное дерево, они прежде послали служанку, чтобы она там подмела. Служанка подошла [к дереву и увидела] Будду. Не поняв, что это за дух, она вернулась и говорит женщине: «Там под деревом сидит дух». Женщина велела служанке отнести ему кашу «ста вкусов», поставив ее на голову. Встав перед ним на колени, они почтили его [преподношением] каши и золотой чаши. Будда сказал: «Вы, способные иметь столь благие намерения, непременно уже в нынешнюю эпоху приобретете заслуги и постиг-

нете истину. Женщины поклонились ему издали и удалились. Поев каши, Будда вспомнил, что все три будды прошлого (先三佛) сразу после обретения просветления получили подношение каши и золотой чаши, и такой сосуд все они поместили в обителище нага Мучилинды (文隣龍). Будда тотчас бросил чашу в воду, и она сама собой поплыла против течения, проплыла по воде семь ли и утонула, поместившись поверх трех прежних чаш, и четыре сосуда стали сложены вместе, похожие друг на друга, как будто это один и тот же [сосуд]. Царь нагов обрадовался, узнав, что снова явился будда.

Этот рассказ больше всего напоминает вариант Фа-ху, где Бодхисаттва отправляется к дереву как бы только для того, чтобы соответствовать желанию женщин, которые ищут лесного духа, чтобы совершить ему приношение, и они приходят к нему вместо духа.

Последовательное сопоставление рассказа о преподнесении каши в разновременных версиях наглядно показывает направление трансформации этого сюжета.

Важнейшее отличие «итоговой» версии «Лалитавистары» от истории, рассказанной Фа-ху – это принципиально иная мотивировка подношения еды: если в санскритском повествовании Суджата сразу готовится совершить приношение будущему Будде, зная, что после этого он достигнет просветления, то у Фа-ху женщина намерена просто накормить лесного духа с просьбой о рождении сына, но принимает за духа Бодхисаттву, сидящего под деревом (аналогию этой версии можно видеть также в палийской «Ниданакатхе»). Более архаичный вариант Фа-ху ясно указывает на линию развития этого сюжета от «лесного», построенного по модели почитания духа дерева, к разработанному в соответствии с совершенно другими мотивировками уже «более буддийскому» сюжету «Лалитавистары», логично встроенному в историю просветления. Как мы теперь можем наблюдать, ранняя «Сутра о благом явлении царевича» подкрепляет вариант Фа-ху и «Ниданакатхи» с почитанием лесного духа, что свидетельствует о распространенности именно такого сюжета в ранний период его развития. Интересно в связи с этим привести наблюдения Р. ДеКароли, который, не будучи знаком с сутрой в переводе Фа-ху и анализируя эпизод подношения пищи лишь в позднейшей санскритской «Лалитавистаре», тем не менее выявляет очень архаичные признаки в сцене «кормления». Автор проводит сравнение отдельных деталей этого ритуального действия с обрядами кормления предков в «Манусмрити»: подношение состоит из рисовых шариков (śraddha), помещенных в посуду из драгоценного металла, и принимает его замещающий умершего предка брахман – при этом он сидит под деревом, и рекомендуется делать это вблизи реки. Также ДеКароли

отмечает, что в «Ниданакатхе» Бодхисаттва из поднесенной женщиной рисовой каши лепит сорок девять шраддх, которые принимает одну за одной [12 с. 109–112]. Если такие наблюдения, указывающие на генетические корни этой сюжетной схемы, могли быть сделаны на материале «Лалитавистары», где уже утрачены другие привязки к «почитанию духа», то, несомненно, более ранние версии сюжета у Фа-ху и в сутре Чжи-цзяня еще более согласуются с таким пониманием ее происхождения.

Кроме того, если в «Лалитавистаре» Бодхисаттва приходит в дом Суджаты по ее приглашению, чтобы получить подношение, то в раннем китайском варианте Фа-ху женщина сама идет на берег реки, где он принимает ее дар. В версии же Чжи-цзяня он находится под деревом изначально и после тоже никуда не уходит, подношение происходит у дерева, и та линия развития сюжета, которая разрабатывает этот образ исходя из почитания духа дерева, предстает как еще более убедительная.

Возвращаясь к общему построению «Сутры о благом явлении царевича», мы видим, что последовательность эпизодов в цикле просветления здесь совершенно иная: аскеза-просветление как нераздельная сцена, затем поднесение пищи женщиной, принявшей его за духа дерева, затем четыре божества дарят ему чашу, затем идет почитание нагов. Такой порядок событий предполагает и совсем иные смысловые акценты.

Во-первых, неразделенность аскезы и просветления, то есть, собственно, перерастание состояния аскезы в состояние просветления, предполагает отсутствие концептуального противопоставления того и другого – в последующей, привычной для нас традиции Бодхисаттва отказывается от пути самоистязания и противопоставляет его пути просветления, не основанном на изнурении тела голодом – и именно в такой поворот вписывается сцена подношения пищи, которую он принимает. При такой последовательности событий подношение пищи играет роль перехода из одного состояния в другое и подчеркивает разницу между тем и другим. В санскритской Лалитавистаре этот переход занимает целую главу, которая находится между главой об аскезе и главами о просветлении. Напротив, если рассматривать ту последовательность развития событий, которую предлагает «Сутра о благом появлении царевича», то подношение пищи женщиной знаменует именно выход из состояния просветления, которое было сопряжено с изнурительным голодом. Таким образом, здесь оно лишь открывает тот ряд подношений, которые совершаются после просветления – далее идет подношение чаши богами и подношение меда и зерна странствующими купцами.



Во-вторых, на такой последовательности событий держится и тема первой проповеди. Пять товарищей по аскезе – в позднейшей версии – после принятия им пищи уходят от него, затем он в их отсутствие достигает просветления и вновь встречается с ними только в ситуации первой проповеди в Мригадаве, вблизи Варанаси – на далеком расстоянии от Гайи. Перед проповедью «пятеро», видя его и решив не приветствовать, тем не менее встают и приветствуют, когда он подходит (в Лалитавистаре они называются «благое сообщество пятерых» pañcabhadravargyāḥ, в китайском переводе VII в. – «пять бхадра» 五跋陀羅). Однако при таком варианте событий, который мы наблюдаем у Чжи-цзяня – непонятно, как должна мотивироваться первая проповедь. Эта сквозная тема пяти подвижников действительно присутствует и в нашей ранней сутре, но, как и следовало теперь ожидать, все происходит по-другому: после достижения просветления он принимает пищу от женщины, потом принимает другие дары, происходит почитание нагов – и все еще остается под деревом. Потом он вспоминает, что где-то здесь поблизости те самые «пять человек» (五人):

...сейчас они пребывают в горах. И он вновь отправился туда. Когда те пятеро увидели Будду, то стали говорить между собой: «Вот пришел тот человек. Ни за что не будем вставать перед ним». Когда же Будда приблизился, все пятеро встали и невольно поклонились ему. Тогда Будда сказал: «Вам [следовало бы] придерживаться своих убеждений. Почему вы так неустойчивы? Только что говорили, что не будете вставать – почему же совершаете мне поклонение?» И пятеро, не ответив [на это], выразили желание стать его учениками (弟子). Будда тотчас возложил руку им на голову, и они стали шраманами (沙門). Они вернулись под дерево, где каждый сел, размышляя о Будде.

При таком варианте рассказа о первых обращенных встает, конечно, вопрос, из-за чего они в таком случае не хотели его приветствовать – ведь в привычном предании «Лалитавистары» и других источниках они имели претензии из-за той самой каши, которой была прервана аскеза, но оказалось, что вкушение пищи привело к просветлению, что и было понято ими во время первой проповеди. Здесь, при другом порядке эпизодов, такой причины презрительного отношения у них не могло быть, и логика здесь иная. Если вернуться к тому месту текста, где он только что совершил уход из дома, мы находим другое объяснение:

Царь призывает к себе пятерых знатных людей и говорит: «У вас в семье есть взрослые сыновья, имеющие детей. А у меня – один сын,

который раньше никогда не выходил из дома. Но однажды утром он покинул меня и отправился в далекий путь, глубоко в горы и долины, которые полны опасностей. Пусть каждый из вас пошлет по одному сыну, чтобы догнать и разыскать его. Пусть непременно составят его сопровождение... Тогда пять человек во главе с Аджнятой Каундиньей (阿若拘隣), получив этот приказ, отправились вслед за царевичем и тоже удалились в горы. Они сопровождали его несколько лет, но царевич с ними не разговаривал. Так и шли они сами собой, перебираясь через вершины, переправляясь через глубокие долины. И те пятеро, обвиняя его в своих мучениях, стали говорить: «Он – помешанный, куда лежит его путь? Он идет, не разбирая дороги, как можно сопровождать его?..» И пятеро остались в этих местах, где были у них хорошие родники и не было недостатка в сладких плодах.

Мотивировка здесь совершенно иная – пятеро были обижены тем, что он с ними не разговаривал, и вообще относились к его поведению как к неразумному, именно потому они не хотели вставать при встрече.

Еще более обращает на себя внимание, конечно, что встреча с этими людьми, которые стали первыми последователями Будды, происходит в том же самом лесу, где состоялась аскеза и просветление, и нет перемещения к берегам Ганги, в Мригадаву – Оленью Рощу. Зато в таком случае более органично происходит переход к следующему эпизоду – обращению Кашьяпы, которое и в обычном варианте происходит тут же, в Урувильве, но в этой сутре для этого не потребовалось возвращаться из Бенареса:

И еще он подумал: «В этих местах живет знаменитый Кашьяпа (迦葉). Он обладает великими познаниями, мужествен и весьма прославлен. И царь этой страны, и сановники, и народ – все почитают его. Вместе с пятьюстами своими последователями он пребывает на берегу реки Найранджаны (尼連禪). Хочу сначала обратить его, приведя к освобождению и радости, к вере в прекрасное учение Будды, а затем и остальных его людей...» И он тотчас отправился туда. Когда Кашьяпа увидел Будду, то сразу встал и приветствовал его, произнося восхваления и благопожелания: «Добро пожаловать, великий подвижник!..» Кашьяпа сказал: «Что прикажешь?» Будда сказал: «Хочу просить об одном деле. Если не прогневаешься, я бы побеспокоил тебя и поселился в «огненной келье» всего на одну ночь». Тот сказал: «Не стоит – в ней живет вредоносный дракон. Боюсь, он может погубить тебя». Будда сказал: «Опасности нет, дракон не погубит меня. Я поселюсь на три [ночи]». Кашьяпа сказал: «Конечно, великий просветленный муж, достоинства которого столь высоки, может пожить в ней, очень хоро-

шо». И Будда сразу, совершив омовение, вошел в «огненную келью», принес травы и расстелил ее. Но как только он сел в ожидании, вредоносный дракон разгневался и испустил дым из своего тела. Будда тоже сотворил чудо, испустив дым из своего тела. Дракон пришел в ярость и испустил огонь из всего своего тела. Будда тоже сотворил чудо, испустив из своего тела огненное свечение. Дракон выпускал огонь, Будда – свечение, и так продолжалось далее. Вся каменная келья загорелась, дым и пламя вырывались наружу, словно стрелы в образе огня. Кашьяпа среди ночи встал, чтобы посмотреть на звезды, и увидел, что вход в огненную келью объят пламенем. И он закричал: «Ах, ведь это великий шраман. Какая жалость! Он не послушался моего совета, и вот кончилось тем, что он погублен яростным огнем». Будда знал его мысли. Находясь внутри кельи, с помощью чудесной силы просветления он угасил ярость дракона и, сократив драконье тело, поместил его в патру. Кашьяпа же, будучи охвачен страхом, повелел пятистам своим ученикам принести по сосуду с водой и броситься гасить огонь. Но каждый сосуд был достигнут огнем. Наставник с учениками были еще более напуганы, и все они сказали: «Ах, ах, погиб тот великий шраман!» Наутро Будда взял патру с драконом и вышел наружу. Кашьяпа, будучи несказанно обрадован, спросил: «Великий просветленный муж все-таки жив! А что у тебя в чаше?» Будда ответил: «Да, я жив. А то, что у меня в патре – так это ядовитый дракон». Все собравшиеся затрепетали и не осмеливались войти в келью...

Будда снова приблизился к Кашьяпе и сел под одним деревом. В первую стражу ночи все четыре царя богов спустились послушать, как Будда читает сутру. Четыре царя испустили сияние – яркое, как ослепительное пламя. Кашьяпа среди ночи встал и стал замороженно смотреть на Будду, у которого по сторонам были четыре огня. На рассвете же он пошел и спросил: «Великий просветленный муж (大道人) тоже создает огонь?» Будда сказал: «Я не создаю огонь». Тот сказал: «Что за четыре огня здесь были прошедшей ночью?» Будда сказал: «Прошедшей ночью четыре царя богов спустились сюда, чтобы слушать сутру. Вот что это был за свет». И Кашьяпа подумал: «Этот великий шраман – необыкновенный чудодей».

А Будда оставался под деревом, и во вторую стражу ночи к нему спустился владыка богов Шакра 天帝釋, чтобы слушать, как Будда читает сутру. Владыка Шакра испустил сияние еще более яркое. Кашьяпа среди ночи встал и стал замороженно смотреть на Будду, рядом с которым было огненное свечение вдвое более яркое, чем те вчерашние четыре огня. Он подумал про себя: «Этот великий шраман продолжает создавать огонь». На рассвете же он снова пошел и спросил: «Неужели Великий просветленный муж сотворил огонь?» Будда сказал: «Нет. Его создает владыка Шакра, который спустился сюда, чтобы слушать

сутру. Вот что это был за свет». И Кашьяпа подумал: «Этот великий шраман – не иначе как чудодей-святой...»

Пятьсот учеников Кашьяпы каждый приготовил по три огня, и всего стало тысяча и пятьсот огней. Наутро они стали зажигать их, но огонь не загорался. Удивившись, они рассказали об этом наставнику. Наставник сказал: «Подозреваю, что так сделано этим великим шраманом». И он тотчас пошел и спросил Будду: «Мои пятьсот учеников все вместе приготовили тысячу и пятьсот огней. Сегодня утром они стали зажигать их, но все огни не зажглись. Не ты ли, великий просветленный муж, так сделал?» Будда сказал: «Почтенный, ты хочешь, чтобы огни загорелись? Попроси об этом трижды». Тот сказал: «Хочу, чтобы зажглись». Будда сказал: «Это препятствие можно преодолеть. Огонь зажжется – лишь произнесу, чтобы все они зажглись». Кашьяпа снова подумал: «Этот великий шраман – чудодей из чудодеев».

Обращение Кашьяпы происходит в целом по обычному сценарию: здесь и погашение огней, и покорение огненного нага, но по-прежнему внимание держится на том, что все непрерывно происходит на одном и том же месте. Сквозная деталь во всех этих эпизодах – это одно и то же дерево, от которого действие никуда не перемещается, начиная с аскезы и до конца обращения Кашьяпы, которым собственно и заканчивается текст. Здесь, под деревом, он расстилает сиденье для аскезы, в конце ее он достигает бодхи, сюда приходят женщины с подношением, думая, что это лесной дух, сюда же приносятся другие дары, при обращении пятерых Будда отлучается, но затем они все вместе возвращаются к дереву, при обращении Кашьяпы он тоже отходит от дерева только на время. Все перемещения, на которых строится текст «Лалитавистары», здесь отсутствуют, и действие локализуется в одной точке, отмеченной деревом.

Несомненно, такой вариант развития событий биографии Будды не только находится в противоречии с устоявшейся в последующие века житийной традицией, но и противоречит той важнейшей доктринальной установке, которая находит обоснование именно в противопоставлении аскезы и просветления, оформленных через отказ от самоистязания голодом и получение чаши с едой. Мы имеем в виду, конечно, идею «срединного пути», выразительно представленную, например, в «Махасиханадасутте» из «Мадджхима-никаи» при завершении описания суровой аскезы будущего Будды:

Таким способом, таким путем, через такое умерщвление плоти я не мог достигнуть наивысшего состояния человеческого существа, а также благородного знания и мудрости. Это по какой причине? Потому что таким [путем] не достигается благородное знание, которое

для того, кто достигнет его, дает выход вовне, к полному уничтожению страданий (Majjhima-nikaya I. 12. 81).

В данном пассаже высказано одно из ранних утверждений «срединного пути», задающего алгоритм действий буддиста, стремящегося к просветлению – отказ от крайнего аскетизма, уничтожающего плоть, и акцент на правильной медитации, ведущей к получению высшего знания. Эта модель строится на том главном прецеденте, который задает биография Будды, а именно на той схеме сюжета о просветлении, который выглядит как аскеза – принятие пищи от женщины – просветление у дерева. Логика такой последовательности эпизодов целиком направлена на обоснование идеи «срединного пути», что уже свидетельствует о первичности идеи в ее отношении к построению сюжета.

В то же время при рассмотрении текста на стыке именно этих эпизодов – если обратиться к показательной в этом отношении версии санскритской «Лалитавистары» – обнаруживаются заметные неувязки в повествовании на переходе аскезы – просветление. Диалог с Марой, который присутствует в конце эпизода аскезы – во-первых, выглядит искусственно включенным в текст санскритской сутры, во-вторых, явно более архаичен, и на это указывают аналогичные фрагменты с дословными совпадениями из «Махавасту» и палийской «Падхана-сутты», поскольку такая близость текста в столь разбросанных во времени памятниках может свидетельствовать только о его общем происхождении из наиболее древнего источника [9 с. 51–58]. Особенно важна в этом отношении «Падхана-сутта» («Сутта об усилиях» из «Сутты-нипаты»), поскольку именно в этом палийском тексте можно наблюдать отсутствие противопоставления аскезы и просветления. В разговоре с Марой, пытающимся отвлечь Бодхисаттву от тяжких «усилий», герой решительно настаивает на правильности избранного им пути умерщвления плоти и дает обещание довести свои усилия до конца, что приведет к желанной цели осознания истины: «когда иссякнет плоть, то сознание прояснится», – причем это высказывание является общим для всех трех текстов – «Падхана-сутты» (2. 424–448), «Лалитавистары» (18. 1–22) и «Махавасту» [13 с. 424–448, 5 с. 217–219, 14 с. 155–156]. Однако если в «Падхана-сутте» этот текст замкнут на себе и не имеет продолжения, то в «Лалитавистаре» аналогичный фрагмент включен в иной контекст, и при таком соседстве логика нарушается, поскольку Бодхисаттва, предаваясь самоистязанию, клянется не сойти с этого места, а потом в прозаическом тексте именно это и делает – не только отказывается от прежнего пути, но и осуждает его. Таким образом, читается картина

совмещения в одном памятнике («Лалитавистара») двух разновременных пластов – при этом создается противоречие в содержании за счет того, что совмещенные тексты несут в себе разные концепции просветления.

На основании этих трех совпадающих фрагментов, демонстрирующих архаичную версию диалога с Марой во время аскезы, уже можно предположить, что должен был существовать ранний вариант предания, где аскеза и просветление неразрывно связаны. Можно также отметить, что в событийном плане такая же последовательность действий, хотя и в кратком виде, присутствует в «Арьяпариесана-сутте» (в «Маджжима-никае»), где совершение усилий (также употреблен термин *padhāna*) непосредственно переходит в достижение просветления [15 с. 242–244], и это также укладывается в тот ряд фактов, на основании которых можно предложить некоторую реконструкцию раннего пласта предания, предполагающего иную доктринальную подоплеку.

Если вернуться к сутре, переведенной Чжи-цянем, то ее версия сюжета о просветлении, с одной стороны, закономерно вписывается в такую реконструкцию и становится весомым аргументом в пользу ее правомерности и, с другой стороны, в свете этого анализа более поздних текстов она не может быть случайным отклонением в развитии предания, а демонстрирует исходный вариант. При таком понимании эволюции предания становятся объяснимыми не только те противоречия в повествовании «Лалитавистары», которые указаны выше, но и искусственный разрыв двух встреч с Марой – в эпизоде аскезы и в эпизоде просветления, а также общая логика развития событий, которая в ранней сутре выглядит гораздо более последовательной. В этой связи необходимо подчеркнуть, что «простая» перестановка эпизода дарения пищи из положения «до просветления» в положение «после просветления», помимо того что не согласуется с идеей «срединного пути», предполагает и совершенно другие логические связи между событиями, как мы уже показали на примере истории с пятью подвижниками, ставшими первыми учениками Будды. Примечательно, что эта сюжетная линия также выглядит более последовательно, чем в последующей традиции, без усложнений, связанных с перемещением «пятерых» и вслед за ними самого Будды на далекое расстояние в Варанаси и соответственно возвращением в тот же лес Урувильву на реке Найранджане, где действие продолжается обращением Кашьяпы. В версии «Сутры о благом явлении царевича» все эти эпизоды сохраняют единство места, и это «сквозное» место действия сжато практически до пространства под деревом, где сидит подвижник, совершающий суровую аскезу и достигающий своей цели «ясности

сознания»; затем он проповедует и совершает чудеса в пределах того же леса, лишь ненадолго отходя от дерева и возвращаясь к нему обратно.

Показанная выше «предсказуемость» существования раннего варианта предания, в котором нет разрыва между состоянием аскезы и состоянием просветления Будды (и соответственно нет противопоставления того и другого), свидетельствует о закономерности этого варианта. В свете этого источника можно выстроить линию развития сюжетного комплекса аскезы – просветление в направлении от нераздельного эпизода к последующему разъединению и, более того, разведению по смыслу. При этом разъединении произошли и перемещения эпизодов, и изменения мотивировок действий, окружающих событие первой проповеди. Несомненно, такие трансформации имели серьезные доктринальные основания, скорее всего, связанные именно с формированием идеи «срединного пути», и соответственно они свидетельствуют о ранних стадийных изменениях в сложении буддийской доктрины. При таком рассмотрении текста «Сутры о благом появлении царевича» можно утверждать, что этот памятник позволяет углубить ретроспективу развития сюжетов, связанных с аскезой, просветлением и первой проповедью Будды, и является отражением очень ранних процессов в буддийской общине.

### *Литература*

---

1. CBETA (中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection, 2006–02. Taisho 185, 186. URL: [http://www.cbeta.org/cbreader/help/index\\_e.htm](http://www.cbeta.org/cbreader/help/index_e.htm) (дата обращения 12 марта 2019)
2. Durt H. The Shijiapu of Sengyou: the first Chinese attempt to produce a critical biography of Buddha // Journal of International College for Postgraduate Buddhist Studies. 2006. Vol. X. P. 51–86 (154–119).
3. *Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) Т. 1. (Раздел 1: Переводчики) / пер. с кит., иссл., ком. и указ. М.Е. Ермакова. М.: Наука, 1991. 251 с.
4. Nattier J. A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations // Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica X. Tokyo, 2008. 194 p.
5. Lalitavistara. Buddhist Sanskrit Text – № 1 / P.L. Vaidya (ed.). Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Researches in Sanskrit Learning, 1958. 386 p.
6. *Сюань-цзан*. Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи) / введ., пер. с кит. и ком. Н.В. Александровой. М.: Восточная литература РАН, 2008. 463 с.

7. Александрова Н.В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М.: Восточная литература РАН, 2008. 336 с.
8. Akira Hirakawa. Buddhist Chinese-Sanskrit dictionary. Tokyo, 1997. 1489 p.
9. Александрова Н.В., Русанов М.А. Бодхисаттва на берегу Найранджаны: история развития сюжета // Indologica: Сб. статей памяти Т.Я. Елизаренковой. Кн. 2 / сост. Л. Куликов, М. Русанов. М.: РГГУ, 2012. С. 45–51 (Orientalia et Classica. Вып. 40).
10. Barret D. Sculptures from Amaravati in the British Museum. London, 1954. Pl. 21. 76 p.
11. Soothill W.E., Hodous L. A dictionary of Chinese Buddhist terms. Delhi, 1998. 510 p.
12. De Caroli R. Haunting the Buddha: Indian popular religion and the formation of Buddhism. New York: Oxford University Press, 2004. 240 p.
13. Suttanipata / V. Fausboll (Pali text with English transl.). Delhi, 2004. 391 p.
14. Mahavastu avadana. Vol. 2 / R. Basak (ed.). Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Researches in Sanskrit Learning, 2003. Vol. 2. 364 p.
15. Majjhima-nikaya / V. Trenckner (ed.). Vol. 1. Oxford, 1993. 573 p.

## References

---

1. CBETA (中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection, 2006–02. Taisho 185, 186. [Internet]. [data obrashcheniya 12 march 2019]. URL: [http://www.cbeta.org/cbreader/help/index\\_e.htm](http://www.cbeta.org/cbreader/help/index_e.htm)
2. Durt H. The Shijiapu of Sengyou: the first Chinese attempt to produce a critical biography of Buddha. *Journal of International College for Postgraduate Buddhist Studies*. 2006;X:51-86 (154–119).
3. Khuei-tszyao. Lives of eminent monks (Kao-seng chuan). Vol. 1 (Section 1. Translators). Ermakov ME., transl. from Chinese, researches, comm. and guide. Moscow: Nauka Publ.; 1991. 251 p. (In Russ.)
4. Nattier J. A Guide to the earliest Chinese Buddhist translations. *Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica X*. Tokyo, 2008. 194 p.
5. Vaidya PL., ed. Lalitavistara. Buddhist Sanskrit Text – № 1. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Researches in Sanskrit Learning, 1958. 386 p.
6. Syuan'-tszan. Notes on the Western Land [composed under] the Great Tang (Dai Tang xi yu ji). Aleksandrova NV., intr., transl. from Chinese. and comm. Moscow: Vostochnaya literatura RAN Publ.; 2008. 463 p. (In Russ.)
7. Aleksandrova NV. The path and the text. Chinese pilgrims in India. Moscow: Vostochnaya literatura RAN Publ.; 2008. 336 p. (In Russ.)
8. Akira Hirakawa. Buddhist Chinese-Sanskrit dictionary. Tokyo, 1997. 1489 p.
9. Aleksandrova NV., Rusanov MA. Bodhisattva by the Nairañjana river. The history of the development of the plot. V: Kulikov L., Rusanov M., comp. *Indologica: Coll.*



- articles in memory of T.Ya. Elizarenkova. Vol. 2. Moscow: RGGU Publ.; 2012. p. 45-51. (Orientalia et Classica. Vol. 40). (In Russ.)
10. Barret D. Sculptures from Amaravati in the British museum. London, 1954. Pl. 21. 76 p.
  11. Soothill WE., Hodous L. A dictionary of Chinese Buddhist terms. Delhi, 1998. 510 p.
  12. De Caroli R. Haunting the Buddha: Indian popular religion and the formation of Buddhism. New York: Oxford University Press, 2004. 240 p.
  13. Fausboll V., Pali text with English transl. Suttanipata. Delhi, 2004. 391 p.
  14. Basak R., ed. Mahavastu avadana. Vol. 2. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Researches in Sanskrit Learning, 2003. Vol. 2. 364 p.
  15. Trenckner V., ed. Majjhima-nikaya. Vol. 1. Oxford, 1993. 573 p.

### *Информация об авторе*

*Наталья В. Александрова*, кандидат исторических наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; Россия, Москва, 107031, ул. Рождественка, д. 12; Институт классического востоковедения и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, Россия; Россия, Москва, 101000, Мясницкая ул., д. 20; [surnevo@mail.ru](mailto:surnevo@mail.ru);

### *Information about the author*

*Natalia V. Aleksandrova*, PhD in History, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russia; Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia; bld. 20 Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russia; [surnevo@mail.ru](mailto:surnevo@mail.ru)

Западная музыка в Японии  
периода Мэйдзи (1868–1912):  
пути проникновения и ассимиляции

Наталья Ф. Клобукова (Голубинская)

*Московская государственная консерватория им. П.И. Чайковского,  
Москва, Россия, harinouti@mail.ru*

*Аннотация.* В данной статье рассматриваются пути заимствования Японией западной музыки в эпоху Мэйдзи (1868–1912), во время которой происходила модернизация страны и ее социальных институтов. Автор выделяет основные направления общественных реформ, сопровождавшихся заимствованием западной музыкальной культуры: (1) преобразование армии и флота по западному образцу; (2) реформа дошкольного, начального, среднего, высшего образования; (3) разрешение христианской проповеди. Данные процессы коренных преобразований, помимо материального воплощения, затрагивали духовную сферу и протекали под девизом *буммэй кайка* («просвещение и цивилизация»). В статье обосновывается мысль, что музыкальная культура, как одна из важнейших духовных ценностей западной цивилизации, была изначально заимствована не как искусство, а как составляющая реформируемых институтов, имеющая практическое назначение. Западная музыкальная модель на раннем этапе модернизации как независимая форма искусства не осознавалась. Так, музыка военных оркестров изначально сопровождала парады воинских соединений и тренировки и упражнения на плацу. Школьное пение являлось средством гармоничного развития детей и подростков и способствовала улучшению навыков устной речи. Христианское пение хором вырабатывало чувство единения общины. Однако с течением времени данные явления развились в самостоятельные виды музыкального искусства. На основе анализа трех направлений заимствования западной музыкальной культуры автор приходит к выводу, что западная музыка обогатила музыкальную культуру Японии новыми явлениями, но в то же время кардинально изменила ход ее дальнейшего развития.

*Ключевые слова:* эпоха Мэйдзи, японская музыкальная культура, военная музыка, оркестр котэкайтай, школьные песни сёка, христианские гимны сэйка, Японская православная церковь, святой Николай Японский

Для цитирования: Клобукова (Голубинская) Н.Ф. Западная музыка в Японии периода Мэйдзи (1868–1912): пути проникновения и ассимиляции // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 12 (45). С. 212–229. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-212-229

## Western music in Japan of Meiji period (1868–1912). Penetration and assimilation ways

Natalia F. Klobukova (Golubinskaya)

*Tchaikovsky Moscow State Conservatory, Moscow, Russia,  
harunoumi@mail.ru*

*Abstract.* This article discusses Japan's ways of borrowing Western music in the Meiji era (1868–1912), when the country and its social institutions were modernized. The author identifies the main directions of social reforms, accompanied by the borrowing of Western musical culture: (1) the transformation of the army and navy according to the Western model; (2) reform of the pre-school, primary, secondary, higher education; (3) permission of the Christian preaching. Those processes of radical transformation, in addition to the material implementation, affected the spiritual sphere and proceeded under the motto of *bummei kaika* ("enlightenment and civilization"). The article substantiates the idea that musical culture, as one of the most important spiritual values of Western civilization, was originally borrowed not as art, but as a component of reforming institutions, having practical functionality. The Western musical model at the early stage of modernization was not recognized as an independent art form. Thus, the music of military orchestras initially accompanied parades of military units and training and exercises on the parade ground. School singing was a means of harmonious development of children and adolescents and contributed to the improvement of oral speech skills. Christian chorus singing produced a sense of togetherness in community. However, over time, those phenomena have evolved into independent types of musical art. Based on the analysis of the three directions of borrowing Western musical culture, the author comes to the conclusion that Western music has enriched the musical culture of Japan with new phenomena, but at the same time radically changed the course of its further development.

*Key words:* Meiji era, Japanese musical culture, military music, kotekitai orchestra, shoka school songs, seika Christian hymns, Japanese Orthodox Church, Saint Nicholas of Japan

*For citation:* Klobukova (Golubinskaya) NF. Western music in Japan of Meiji period (1868–1912). Penetration and assimilation ways. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;12(45):212-29. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-212-229

Эпоха модернизации Японии, именуемая периодом Мэйдзи (1868–1912), последовавшая после более чем двухвековой изоляции страны от окружающего мира и положившая начало интенсивному развитию современного японского государства, может рассматриваться как масштабный исторический эксперимент, сопровождавшийся комплексом политических, военных, индустриальных, агрономических мероприятий, опиравшихся на точный стратегический расчет и оригинальные тактические решения.

Японский эксперимент тем не менее был достаточно болезненным: направленные на обновление общества шаги, принимаемые правительством, сталкивались с объективными трудностями различного свойства, а также с инерцией сознания и властью традиций.

В области науки, культуры и искусства противостояние старого и нового, революционного и традиционного, «западного» и «почвенного» (т. е. национального, исконно японского) было также весьма ощутимым. Чрезвычайно ярко, на наш взгляд, эти противоречия проявились в традиционном искусстве, в частности в традиционной музыке, основу существования которой составляли веками выработанные каноны, тщательно соблюдаемые во всех сферах бытования (теория, исполнительская практика, процессы обучения и передачи музыкального знания, конструкция и изготовление инструментов и т. д.). Комплекс японской национальной музыки, сложившийся к началу эпохи модернизации, обладал значительной резистентностью, которая позволяла ему противостоять как вмешательству со стороны государства, так и «столкновению» с музыкальным искусством Запада. В связи с этим большой исследовательский интерес вызывают проблемы, связанные с путями проникновения западной музыки, ассимиляцией этой музыки в стремительно меняющемся японском обществе, а также противоречивые тенденции, которые характеризуют начальный период взаимоотношений двух музыкальных культур.

Традиционную музыкальную культуру, сложившуюся в Японии к концу эпохи Токугава (1860-е гг.), можно представить в виде следующих комплексов: (1) **церемониальная музыка** – вокальные и инструментальные пьесы *гагаку*, танцевальная музыка *бугаку*; (2) **религиозная музыка** – ритуальные песнопения и инструмен-

тальные композиции, сопровождавшие буддийские и синтоистские церемонии, празднества, шествия; музыка для бамбуковой флейты *сякухати*, лежащая в основе молитвенной практики дзен-буддийского монашеского ордена Фукэ-сю; распевное чтение сутр бродячими буддийскими монахами *бивахоси* под аккомпанемент лютни *мособива*; (3) **нарративная музыка** – эпические сказания (эпизоды из военной хроники «Хэйкэ-моногатари»), исполняемые под аккомпанемент лютни *бива*; жанры *катаримоно* под аккомпанемент лютни *сямисэн*, часть из которых (*гидаюбуси*, *токивадзубуси*, *киёмотобуси*) можно причислить также к **театральной музыке**; (4) **светская музыка** – корпус вокально-инструментальных жанров для цитры *кото*, лютни *сямисэн*, смычковой лютни *кокую*; (5) **театральная музыка** – вокально-инструментальные композиции, сопровождавшие спектакли театров *Но*, *кабуки*, *нингё дзёрури*.

Отличительной особенностью жанров традиционной музыки являлась их четкая привязка к конкретной социальной группе. Жесткая иерархическая структура японского общества разбивала весь пласт музыкальной культуры на так называемые социокультурные слои<sup>1</sup>, в каждом из которых доминировали свои музыкальные вкусы и эстетические предпочтения.

С наступлением эпохи Мэйдзи, установлением контактов с Западом и отменой сословных границ начался процесс создания новой общенациональной музыки *кокугаку*, которая формировалась при участии западной музыкальной культуры путем ее рецепции и ассимиляции. Этот процесс был частью коренных преобразований как материального, так и духовного свойства, который протекал под девизом *буммэй кайка* («просвещение и цивилизация») и сопровождался активным заимствованием ценностей, выработанных западной цивилизацией. Один из основных принципов «вестернизации» Японии, а именно концепция *вакон-ёсай* («японский дух, западное знание»)<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Определение Дж.К. Михайлова (1938–1995) – этномузыковеда, композитора, ученого, автора уникальной методологической системы изучения музыкальных культур мира. Под социокультурным слоем музыки Михайлов понимает совокупность ее типов, видов и стилей, специфика музыкального текста которых обусловлена их принадлежностью к определенной социальной группе и выполняемыми ими функциями. Каждый из этих слоев характеризуется также сферой бытования музыки, характером обучения, видами музыкальных инструментов и т. д. См. [1].

<sup>2</sup> Формулировка А.Н. Мещерякова. В русскоязычной исследовательской литературе встречаются следующие трактовки: «японский дух – западная техника», «японская этика – западная технология», «японский дух – ученость европейская» и др. См. [3 с. 64].

которую предложил ученый, военный советник клана Мацусиро Сакума Сёдзан (1811–1864), была сформулирована так: «Запад важен для Японии преимущественно как источник для развития естественных наук и техники; душа же народа должна оставаться при этом японской» [2 с. 247]. Данный принцип, по убеждению М.Ю. Дубровской, имел «экстраординарную... значимость в качестве одного из традиционных адаптивных механизмов в сфере национальной музыкальной культуры страны» [3 с. 65].

Западная культура, включавшая в себя и музыкальное искусство, на начальном этапе строительства новой Японии рассматривалась не как абсолютная ценность, способная полностью заместить уже сложившийся к началу эпохи Мэйдзи многоуровневый традиционный культурный комплекс, но как совокупность знаний и навыков, имевших прежде всего практическое значение. Западная музыкальная модель на раннем этапе модернизации как независимая форма искусства не осознавалась. Как замечает японский историк Гото Нобуко, «прежде всего, японцы того времени воспринимали западную музыку не как искусство, а как нечто практическое, что-то нужное» [цит. по: 3 с. 39]. Действия властей, в результате которых музыка Запада начала проникать в различные слои японского общества, имели четкую прагматическую мотивацию, исходящую не из эстетических или художественных критериев, а из приоритетных направлений государственной политики. По образному выражению Ури Эпштейна, «западная музыка, по сути, вошла в Японию через черный ход, – подобный тому, что в богатых домах предназначен для прислуги, в то время как хозяева и их высокопоставленные гости пользуются парадным подъездом» [4 с. 5].

Мы выделяем три направления реформистской деятельности японского государства, сопровождавшиеся заимствованием западной музыкальной культуры: (1) **преобразование армии и флота по западному образцу**; (2) **реформа дошкольного, начального, среднего, высшего образования**; (3) **разрешение христианской проповеди**.

Начальные сведения о западной военной музыке, проникавшие в Японию до наступления эпохи Мэйдзи, сводились к описаниям тренировок воинских соединений под аккомпанемент небольшого оркестра из барабанов и труб. Одним из крупнейших знатоков военного дела своего времени был Такасима Сюхан (1798–1866), который летом 1841 г. провел первые в истории японской армии показательные строевые учения на плацу Токумаругахара в Эдо. Учения проходили под звуки сигналов и маршей небольшого оркестра голландского образца, в состав которого вошли западные трубы и барабаны, а также японская бамбуковая флейта *синобуэ*,

заменившая европейскую флейту-траверс. Поскольку Такасима считал маршевую музыку важной частью обучения военному делу, по его инициативе в пехотных войсках стали создаваться оркестры *котэкитай* («оркестр из барабанов и флейт») или *котай* («оркестр из барабанов»). Основная роль таких оркестров заключалась в подаче звуковых сигналов во время строевой подготовки. Считается, что военачальники расценивали короткие ритмические и мелодические фразы как некие «магические формулы», не только поддерживающие воинский дух и дисциплину, но и оказывающие влияние на предполагаемого противника. Такие оркестры явились начальным этапом в усвоении европейской музыки в военной сфере.

Следующим этапом проникновения в Японию военной музыки принято считать начало непосредственных контактов с представителями иностранных государств. Визит в Японию в 1853 г. американского коммодора Мэттью Колбрайта Перри (1794–1858) положил конец многолетней изоляции страны от всего остального мира и одновременно продемонстрировал новый для Японии вид музыкального искусства – военный духовой оркестр. Сход коммодора на берег, построение корабельной команды, шествие к месту встречи с японскими властями, – все эти церемонии сопровождались звуками медных духовых инструментов, производя на встречающих японцев неизгладимое впечатление.

В этом же году правительство России направило в Японию посольство во главе с вице-адмиралом Е.В. Путягиным (1852–1857), которому было поручено провести с представителями сёгуната переговоры о заключении торгового договора. На борту одного из российских кораблей, фрегата «Паллада», находился хор (оркестр) военных музыкантов, который участвовал в церемонии шествия российского посольства к месту встречи с властями г. Нагасаки, а также каждый день играл для тренировки и развлечения команды, пока корабли стояли на рейде. Японские представители посещали российские суда практически каждый день, чтобы «...*послушать музыку и посмотреть ученье, военные тревоги, беганье по вантам и маневры с парусами*» [5 с. 263].

С заключением торговых соглашений с Америкой, Россией, Голландией, Францией, Англией и, как следствие, с началом регулярных визитов западных посольств и делегаций в 1850–1860-х гг., согласно девизу *фукоку кёхэй* («Богатая страна – сильная армия»), началась реорганизация по западным образцам японской армии и военно-морского флота. Так, в 1869 г. военачальники армии Сацума, изучавшие в Йокогаме новые методы строевой подготовки, были впечатлены музыкой английского духового оркестра и задумали создать в своей армии такой же оркестр. В качестве ка-

пельмейстера был приглашен Джон Уильям Фентон (1828–1890?), военный служащий и дирижер 10-го морского батальона Британской армии, выполнявшего охранные функции при Миссии Британии в Йокогаме. Для занятий было отобрано 30 молодых самураев клана Симадзу в возрасте от 12 до 26 лет. С сентября 1869 г. оркестр, получивший название *кайхэйтэй*, приступил к репетициям, а уже в 1870 г. начал публичные выступления и получил широкую известность как музыкальный коллектив нового типа. Преемником оркестра явился созданный в мае 1871 г. Японский оркестр ВМФ; уже с августа 1871 г. оркестр сопровождал своей музыкой военные парады и торжественные гражданские церемонии (например, пуск первой японской железнодорожной линии в 1872 г., открытие токийского театра Синтоми-дза в 1878 г. и др.), а также играл на концертах и балах в зале приемов Рокумэйкан, построенном в 1883 г.

В 1875 г., согласно предписанию Управления церемоний императорского двора, музыканты придворного оркестра *гагаку* также начали изучение западной музыки. В ноябре 1876 г. этот оркестр, названный «Кунайсё сикибусёку гагакубу кангэнгаку» (оркестр духовых и струнных инструментов), дал свой первый концерт в честь дня рождения императора Мэйдзи. Были исполнены произведения в японском и в западном стиле. Такое соединение двух музыкальных культур в одном концерте показалось императору настолько удачным, что он повелел впредь отмечать свой день рождения именно таким концертом<sup>3</sup>. Как пишет Сибя Сукэхиро, «музыканты, воспитанные в тысячелетней музыкальной традиции, продемонстрировали квинтэссенцию своего мастерства. Они смогли в чрезвычайно короткие сроки блестяще овладеть европейскими инструментами» [цит. по 6].

Среди западных музыкантов, сыгравших важную роль в становлении в Японии музыки военных оркестров, упомянем немецкого капельмейстера Франца Эккерта (1852–1916), работавшего в Японии в качестве преподавателя с 1879 по 1899 г., одного из создателей японского государственного гимна «Кими га ё».

Таким образом, к началу 1890-х гг. в Японии, во-первых, укоренился новый музыкальный жанр – музыка военных духовых оркестров, во-вторых, сформировался духовой оркестр как исполнительский коллектив нового типа, несущий на себе двойную

---

<sup>3</sup> Заметим, что этот обычай сохранился по сей день; на торжественных церемониях, проводимых в Императорском дворце, музыканты оркестра вначале исполняют музыку *гагаку* в традиционных костюмах, а затем переодеваются в концертные фраки и играют программу светской западной музыки.



функцию – церемониальную и концертную. Духовой военный оркестр стал частым участником как светских мероприятий, так и различных церемониалов. Публичные выступления духовых оркестров собирали значительную аудиторию. Укоренилась практика обучения японских военных музыкантов за границей, появились японские капельмейстеры, с успехом руководившие армейскими, морскими, гражданскими духовыми оркестрами. Победа Японии в войне с Китаем (1894–1895) усилила чувство национального патриотизма, что привело к дальнейшему росту популярности военных маршей и песен и созданию новых жанров военной музыки<sup>4</sup>.

Вторым важнейшим направлением политики правительства Мэйдзи стала **коренная реформа системы образования**. Ликвидация неграмотности и повышение образовательного уровня населения, создание систем школьного, специального, высшего образования, формирование контингента квалифицированных преподавателей, – таковы были основные задачи, сформулированные в «Законе о всеобщем обучении», который был обнародован в виде правительственного указа 2 августа 1872 г.

Среди приоритетных задач образовательной реформы были выделены **развитие начального образования и открытие педагогических училищ для подготовки преподавателей**. Предполагалось открыть 53 760 начальных школ *сёгакко*. При составлении учебных планов *сёгакко* был учтен опыт западных общеобразовательных систем, согласно которому в список дисциплин *сёгакко* были включены пение школьных песен *сёка* и игра на музыкальных инструментах. Как писал известный американский педагог Дэвид Перкинс Пейдж, труды которого были переведены в Японии, занятия музыкой необходимы не столько из-за ценности музыки как искусства, сколько из-за практической пользы: «Занятия музыкой, обучая ухо различать звуки, развивают речь и чтение вслух; больше того, они проявляют в учениках лучшие качества их натуры, помогают справиться с детской энергией... Уроки пения – наилучший инструмент для воспитания добрых чувств и поддержания порядка» [цит. по: 4 с. 23].

Пение было включено в учебные программы, но это было сделано лишь на бумаге; в действительности школы были к этому не готовы из-за отсутствия песенного репертуара, наглядных пособий, музыкальных инструментов и преподавателей. Учителей началь-

---

<sup>4</sup> К ним можно отнести церемониальные песни *гирэйка*, лирико-драматические песни *гинзэй* и *сигин*, военные песни *гунка* и песни *раппа-буси* («песня трубы»), ставшие популярными во время Русско-японской войны (1904–1905).

ных школ не хватало по всей стране; с целью их подготовки во многих префектурах начали создаваться педагогические училища *сихан гакко*. Первым в сентябре 1872 г. открылось Токийское педучилище<sup>5</sup>. К 1874 г. было открыто семь таких училищ в Осака, Мияги, Айти, Хиросима, Нагасаки, Ниигата; 29 ноября 1875 г. в Токио открылось первое женское педагогическое училище – Токё дзёси сихан гакко; через год, 16 ноября 1876 г., при училище был открыт первый японский детский сад на 75 детей<sup>6</sup>.

Важным компонентом жизнедеятельности детских садов, как логично предположить, была игровая составляющая; в играх были задействованы песни и танцы. К созданию особых песен *хоику сёка* («воспитательных песен») и *сёка юги* («игровых песен») привлекались как сами воспитательницы, так и придворные музыканты *рэйдзин*. Однако эти песни, созданные на основе традиционных музыкальных ладов *гагаку*, широкого распространения не имели и бытовали недолго. Настоящим началом школьной музыки в Японии считается создание школьных песен *сёка*, появление которых стало возможным благодаря сотрудничеству японского просветителя, ученого, музыковеда Исавы Сюдзи (1851–1917) и знаменитого американского композитора и педагога Лютера Уайтинга Мэйсона (1828–1896), автора серии обучающих музыкальных пособий «The National Music Course», среди которых были нотные хрестоматии «Music Readers» и таблицы «Music Charts». Именно эти пособия, переработанные и адаптированные к японским реалиям, послужили основой для формирования трехтомного собрания школьных песен «Сёгаку сёка сю», изданного в 1881–1884 гг. в Токио. Собрание было выпущено в рамках работы Комитета исследования музыки (Онгаку торисирабэ гакари), созданного осенью 1879 г.; октябрь 1879 г. считается официальной датой начала японского школьного музыкального образования.

Учреждению Комитета предшествовала детальная разработка плана практической реализации данного проекта, который был сформулирован Исавой 30 октября 1879 г. и назван «Планом музыкальных исследований» («Онгаку торисирабэ ни цукэ микоми сё»). В «Плане» Исава, во-первых, четко обозначил принцип создания новой национальной музыки *кокугаку* посредством соедине-

---

<sup>5</sup> Согласно «Закону об образовании», преподавать в средних школах могли только выпускники педагогических университетов, но, поскольку они еще не были открыты, с августа 1875 г. при Токийском педучилище открылось отделение подготовки педагогов для средней школы.

<sup>6</sup> К 1887 г. в стране было открыто 67 детских садов (53 государственных и 14 частных); к 1909 г. количество детских садов выросло до 443.

ния лучших черт традиционной японской и западной музыкальной культуры – *ва-ё сэттю*. Во-вторых, Исава предложил общую программу действий Центра музыкального образования: (1) сочинение пьес в «смешанном» стиле; (2) обучение новой музыке специально отобранных студентов; (3) апробация новой музыки в школах. В качестве основных причин необходимости обучения музыке в школах Исава обозначил пользу для здоровья (*кэндзэндзё-но эки*) и воспитание нравственно-патриотических чувств (*токуику ни сисуру эки*): «Период обучения в начальной школе наиболее важен, потому что дети этого возраста наиболее восприимчивы. Поэтому музыка, изучаемая на данном этапе, должна быть выбрана наиболее тщательно; она должна быть изысканной и элегантной, чтобы направлять детей к добру и справедливости. Если в песне воспеваются цветы, птицы, ветер, луна, сознание ребенка проникается красотой природы, и в нем развивается нравственность» [цит. по 7 с. 210].

Лютер Уайтинг Мэйсон, прибывший в Японию 2 марта 1880 г., принимал в работе Комитета самое деятельное участие. В его обязанности входило ознакомление с традиционной японской музыкой, для чего планировались посещения им Отдела придворной музыки *гагаку* и школ *кото* и *сямисэна*; регулярно приглашались мастера игры на различных японских инструментах (*кото*, *бива*, *кокую*, флейты) для определения возможности использования их в процессе занятий западной музыкой. Мэйсону предписывалось также обучение пению учащихся начальной школы и детей в детском саду при Токийском педагогическом училище. Кроме того, Мэйсон вел занятия со специальной группой из 9 юношей и 13 девушек в возрасте от 16 до 24 лет. Все они изучали западную гармонию, теорию музыки, пение, игру на фортепиано и органе, а также на *кото*, *бива*, *кокую*. Курс обучения был рассчитан на четыре года.

В число студентов, помимо прочих, входили молодые придворные музыканты *рёйдзин*, многие из которых стали впоследствии известными деятелями искусств, как, например, Уэ Санэмити (1851–1937) – композитор, педагог, музыковед, автор книг по истории музыки и методике преподавания. Самой юной среди первых студенток была Кода Нобу (1870–1946), ставшая затем преподавательницей Токийской академии музыки и первой японской женщиной-композитором<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> В 1889–1895 гг. училась музыке сначала в Бостоне, а затем в Вене. Сделала прекрасную карьеру как виолончелистка, но была также одарена как композитор, обладала мелодическим даром и превосходным чувством гармонии.

Успехи в приобретении новых музыкальных навыков преподаватели и студенты продемонстрировали на первом школьном концерте 7 июля 1881 г. В программе концерта были западные и японские композиции, в том числе несколько песен, вошедших в первый том вышеупомянутого трехтомного собрания «Сёгаку сёка сю»<sup>8</sup>.

Два года сотрудничества Мэйсона и Исавы<sup>9</sup>, таким образом, заложили основу японского школьного музыкального образования: «созданный ими объединенный музыкальный стиль, в котором мелодиям одной культуры аккомпанируют инструменты другой, по сей день является важнейшим аспектом японской музыки» [8 с. 62]. Помимо значительного количества детей, школьников, студентов, получавших регулярные уроки музыки и пения, были подготовлены и разосланы по школам методические пособия и обучающие материалы. Комитет исследования музыки в октябре 1887 г. был преобразован в Токийскую академию музыки (Токё онгаку гакко)<sup>10</sup>; к маю 1890 г. для нее было построено новое здание в парке Уэно, в котором находились учебные классы и концертный зал Согакудо, ставший одним из самых известных культурных учреждений столицы. Программа строилась в основном на обучении западной музыке<sup>11</sup>; существовали подготовительный (годовой) и основной (трехгодичный) курсы, во время которых студенты могли заниматься в фортепианном, скрипичном, органном, педагогическом классах; в 1897 г. к ним добавилось отделение духовых и ударных инструментов, в 1900 г. – класс камерного ансамбля. Кроме того, уже на ранней стадии существования академии в обучающие программы были включены элементы музыкознания (*онгакугаку*)<sup>12</sup>.

Таким образом, к 1890-м гг. в Японии была создана многоуровневая система музыкального образования – от начального до высшего, которая уже могла существовать и развиваться самостоятельно, опираясь на подготовленных внутри нее специалистов.

---

<sup>8</sup> «Фудзи-но яма» («Гора Фудзи»), «Оборо» («Туманно»), «Вакамура-саки» («Молодая сирень»), «Уро» («Дождь и роса»).

<sup>9</sup> Мэйсон покинул Японию в ноябре 1882 г.

<sup>10</sup> Называлась так до 1949 г.; в означенном году вошла в состав Токийского университета изящных искусств и музыки *Токё гэйдзюцу дайгаку* как музыкальный факультет.

<sup>11</sup> Несмотря на то что работа по изучению традиционной музыки также проводилась, данное направление приоритетным не было; полноценный факультет обучения игре на традиционных японских инструментах и углубленного изучения музыкальных традиций был основан лишь в 1936 г.

<sup>12</sup> Факультет музыкологии был учрежден лишь в 1949 г.

Кроме того, изменилось японское общество; процесс музыкальной вестернизации в 1890-х гг. шел полным ходом, а западная музыка стала неотъемлемой частью жизненного уклада; выросло поколение людей, воспринимавших новую музыку как интегрированную часть общей культуры. «Бурное развитие идей и новых звуковых впечатлений, пришедших с Запада, выразилось в создании большого числа новых исследовательских и исполнительских объединений, музыкальных журналов, публикаций традиционной музыки в европейской нотации» [9 с. 55].

Значительную роль в процессе проникновения западной музыки в жизнь японского общества и вестернизации общества в целом сыграла деятельность христианских конфессий, официально разрешенная в 1873 г., но фактически начавшаяся в 1860-х гг. Христианская проповедь, помимо распространения в обществе нового вероучения, повлекла за собой зарождение духовного хорового пения – нового для Японии вида музыкального искусства, практикуемого в ходе католических, протестантских, православных богослужений. Следует отметить, что двумя важнейшими направлениями деятельности христианских миссий являлись организация лечебных учреждений (госпиталей, клиник) и учебных заведений западного образца. Особенно активную позицию занимали в этом вопросе представители протестантской церкви. Одну из первых бесплатных общественных лечебниц основал в 1860 г. в Йокогаме американский миссионер Джеймс Кёртис Хепбёрн (1815–1911)<sup>13</sup>; в 1867 г. при этой лечебнице супруга Хепбёрна, Клара Мэри Лит (1818–1906), организовала воскресную школу<sup>14</sup>. Всего же в 1870-х гг. силами протестантских миссионеров было открыто около 15-ти начальных общеобразовательных школ, в учебные программы которых помимо японской и английской литературы, морали, этики, педагогики, истории, географии, зоологии, домоводства, Закона Божьего, английского языка обязательно входили уроки музыки. В этот же период протестантская церковь выпустила около десяти сборников нот и текстов духовных гимнов. Первыми из них были «Осиэ-но ута» («Песни учения») и «Самби-но ута» («Гимнические песни»), выпущенные пресвитерианской церковью в 1874 г. Хоровое исполнение гимнов во время служб в храмах и различного рода собраний являлось, несомненно, мощным средством приобщения японцев к догматам христианского учения и воспитания религиозных чувств.

---

<sup>13</sup> Известен также как создатель системы транслитерации японского языка, используемой по сей день.

<sup>14</sup> В настоящее время университет Мэйдзи Гакуин.

Музыкальная активность католической церкви на начальном этапе по сравнению с протестантской была значительно слабее. Католики также переводили свои гимны на японский язык, исполняли их публично и обучали этому прихожан-японцев, однако далеко не так интенсивно, как протестанты. Причиной этого было в первую очередь иное отношение к переводу литургических текстов в целом, поскольку в Римско-католической церкви в то время существовал запрет на использование в богослужении каких-либо других языков, кроме латыни<sup>15</sup>. Неудивительно поэтому, что первый сборник текстов католических гимнов появился лишь в 1878 г., хотя есть сведения, что они начали исполняться с 1872 г.<sup>16</sup> Собрание под названием «Кируситан-но утаи» («Песни христиан») под редакцией Бернара Птижана и Жозефа-Мари Локона (1838–1885) было издано в Нагасаки. Одну из самых важных ролей в создании японской католической гимнографии сыграл французский проповедник Жан-Мари Луи Лемарешаль (1842–1912), издавший первый нотный сборник католических гимнов на японском языке «Гакуфу цуки нихон сэйэй» («Японские священные гимны с нотами», фр. «Recueil de Cantiques Japonais avec musique»), который вышел в Йокогаме в 1883 г. и содержал 31 гимн.

Русская православная церковь и православные духовные песнопения также сыграли определенную роль в процессе музыкальной вестернизации. Благодаря деятельности святителя Николая Японского<sup>17</sup> и его помощников, в первую очередь Я.Д. Тихая (1840–1887) и Д.К. Львовского (?–1921), стало возможным приобщение японцев к вокальному искусству, отличному от пения в протестантской и

<sup>15</sup> Разрешение на совершение мессы на других языках было принято на Втором Ватиканском соборе – XXI Вселенском соборе католической церкви, продолжавшемся с 1962 по 1965 г.

<sup>16</sup> См. [10]. Хенселер и Адати приводят цитату из письма епископа Осаки Феликса Мидона (1840–1893) от 5 февраля 1972 г. о том, что на службе, посвященной памяти 26 мучеников, некий молодой священник пел гимн по-японски; он же учит прихожан петь хором. 26 мучеников – группа святых Римско-католической церкви, пострадавших за исповедание христианства и казненных через распятие по приказу Тоётоми Хидэёси 5 февраля 1597 г. в городе Нагасаки; день их памяти отмечается в Японской католической церкви 6 февраля.

<sup>17</sup> В миру – Иван Дмитриевич Касаткин (1836–1912). Будучи студентом 3-го курса СПбПДА, изъявил желание ехать в Японию миссионером; в июне 1860 г. был пострижен в монашество с именем Николай и рукоположен в иеромонаха. Прибыл в Японию 2 июля 1861 г., где прожил более 50 лет.

католической церкви, а именно к многоголосному хоровому пению *a capella* (без инструментального сопровождения). Православные молитвы, переведенные о. Николаем и ученым-филологом Павлом Накаи с церковнославянского языка (с использованием греческих и китайских вариантов) на литературный японский, «уложенные» в мелодико-ритмические формулы русского осмогласия<sup>18</sup> с учетом особенностей японского языка, а также духовные сочинения русских композиторов, адаптированные к японским богослужебным текстам, – таково наполнение традиции православного хорового пения, начавшей развиваться в лоне японской музыкальной культуры в конце XIX в. Переведенные тексты перекладывались на музыку максимально близко к русским трех- и четырехголосным образцам и разучивались во время уроков в Токийской православной духовной семинарии, а затем пелись на службах. Кроме того, издавались сборники одно- и двухголосного пения, которые рассылались по местным приходским храмам. К 1891 г., когда был построен и освящен Токийский Воскресенский собор, слаженный четырехголосный хор семинаристов и преподавателей не только поражал своим пением собиравшихся в храме прихожан и гостей, но и был известен далеко за пределами Русской православной миссии. Несомненно, русская духовная музыка в исполнении хора была одной из самых ярких и необычных страниц музыкальной жизни Токио эпохи Мэйдзи.

Таким образом, музыка явилась важной частью христианских ценностей, заимствованных Японией в эпоху Мэйдзи; «широкое распространение христианских идей и их воздействие выразилось в создании новой литературы, музыки, этических концепций, законодательных проектов, улучшающих жизнь общества» [12 с. 80]. Говоря в целом о роли духовной музыки в адаптации в Японии западной музыкальной культуры, отметим, что к концу 1890-х – началу 1900-х гг. благодаря распространению практики пения христианских гимнов и молитвенных песнопений были восприняты и стали развиваться основные концепции бытования западной вокальной музыки, в первую очередь коллективное (хоровое) пение как средство достижения духовного единения всех членов общины, а также пение под аккомпанемент органа или

---

<sup>18</sup> То есть восьмигласие, греч. *октоих* – ладово-мелодическая система византийской гимнографии, воспринятой русской церковной певческой традицией. Весь свод песнопений разбит на восемь больших групп (гласов, или столпов), тексты и напевы каждого из которых соотнесены с определенным ладом и распеваются по конкретным мелодико-ритмическим формулам. См. [11 с. 404].

фортепиано и публичное пение во время светских концертов. Кроме того, в духовной музыке был представлен весь категорийный комплекс, характерный для западной музыки, в который входят понятия гармонии, мелодии, полифонии (многоголосия) и формы. Непривычное для японцев сочетание музыкальных характеристик, заключенных в духовных гимнах, рождало в слушателях ощущение энергии, жизненной силы, что вполне отвечало духу времени. Поскольку во время религиозных служб и уроков использовались в качестве аккомпанирующих клавишные инструменты, слух японцев начинал ориентироваться на нехарактерный для национальной культуры равномерно-темперированный строй и мажорно-минорную систему тональностей. Если учесть, что преподавание музыки в японских школах уже с 1880-х гг. велось по западным моделям, то можно говорить о медленной, но неуклонной перестройке японского музыкального сознания и слуха. В первую очередь это выразилось в том, что практически вся японская популярная и детская музыка рубежа XIX–XX вв. создана под явным влиянием западных музыкальных концепций.

Мы кратко рассмотрели процессы заимствования западной музыкальной культуры, происходившие в Японии во второй половине XIX в. Являясь неотъемлемой частью реорганизуемых государственных и социальных институтов, новая музыка поначалу не воспринималась как абстрактное искусство, она служила совершенно конкретным целям: звуки военных оркестров сопровождали учебную маршировку и определяли распорядок дня армейских расположений и корабельных команд, изучение школьных песен способствовало формированию нравственных качеств и оздоровлению подрастающего поколения, а хоровое пение христианских гимнов воспитывало чувство религиозного единения и приобщало к новой звуковой культуре. Со временем эта культура перестала быть чем-то инородным и начала восприниматься как часть новой жизни. Этому процессу немало способствовало изначальное отношение к западной музыке как к искусству, несущему в себе энергию обновления. Кроме того, присущая западной музыке «соборность» (общественные концерты и балы, большие мультиинструментальные ансамбли и оркестры, хоровое пение) органично сочеталась с любовью к коллективизму, характерной для японского социума.

В результате были заложены основы тех радикальных изменений в музыкальной культуре Японии, которые мы наблюдаем сейчас. Так, государственная поддержка духовых оркестров привела к всеобщему увлечению этим искусством, в результате чего в настоящее время в Японии насчитываются тысячи духовых коллективов, в том числе школьных и любительских. Создание первой государ-



ственной Токийской академии музыки и обучение первых японцев в европейских и американских учебных заведениях положили начало развернутой системе профессионального музыкального образования, которая в настоящее время насчитывает десятки вузов и сотни высококлассных исполнителей. Обратившись к духовной сфере, заметим, в частности, что учреждение в Японии православия вызвало к жизни особую форму церковного певческого канона, который, представляя собой уникальный пример инокультурной традиции, перенесенной на национальную почву, достоин углубленного и всестороннего изучения.

Вместе с тем, говоря о традиционной музыке, приходится констатировать, что сфера ее бытования резко сократилась. В сфере традиционной музыки количество композиторов и исполнителей остается достаточным для поддержания ее жизнеспособности, но популярность этой музыки ограничена узким кругом профессионалов и любителей, а о ее конкурентоспособности в молодежной сфере по сравнению с американской и европейской поп- и рок-культурой говорить вовсе не приходится. Доминирование прозападных музыкальных вкусов и пристрастий, которое мы наблюдаем в современной Японии, а также медленное изменение японского музыкального мышления являются негативными итогами музыкальной вестернизации, предпринятой в эпоху Мэйдзи.

Таким образом, западная музыка обогатила музыкальную культуру Японии новыми явлениями, но в то же время кардинально изменила ход ее дальнейшего развития.

### *Литература*

---

1. Михайлов Дж.К. Современные проблемы развития музыкальной культуры стран Азии и Африки: структура музыкальной культуры и ее социокультурная обусловленность // PAX SONORIS. 2010–2011. Вып. 4–5. С. 12.
2. Мещеряков А.Н. Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис, Рипол Классик, 2006.
3. Дубровская М.Ю. Ямада Косаку и формирование японской композиторской школы. Новосибирск: Новосибирская государственная консерватория (академия) им. М.И. Глинки, 2004.
4. Eppstein U. The beginnings of Western music in Meiji Era Japan. Studies in the history and interpretation of music. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1994.
5. Гончаров И.А. Фрегат «Паллада». М.: Советская Россия, 1976.
6. Сога Ёсиэ. Сёка юги-но сэйрицу катэй ни кан суру кэнкю: «Гагакуроку» ни мирарэру хоикю сёка-но сакусэй катэй кара (Изучение хода создания «игровых песен» сёка юги: процесс написания «воспитательных песен» хоикю сёка по ма-

- териалам документов «Гагакуроку») // Токио дзэси дайгаку тайикубу кэнкю киё дэнсихан (Электронный бюллетень исследований факультета физической культуры Токийского христианского женского университета). 2006. № 53. С. 299.
7. *Ogawa Masafumi*. Japan: Music as a tool for moral education? // *The Origins and Foundations of Music Education: Cross-Cultural Historical Studies of Music in Compulsory Schooling* / G. Cox, R. Stevens (eds.). London: MPG Groups Book, 2010.
  8. *May E.* The influence of the Meiji period on Japanese children's music Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1965.
  9. *Galliano L.* *Yogaku: Japanese music in the 20<sup>th</sup> century*. Lanham: The Scarecrow Press, 2002.
  10. *Henseler E., Adachi M.* Nineteenth-Century Japanese hymnals: a preliminary study // *Asian Music*. 1998. Vol. 29 (20). P. 123.
  11. Музыкальная энциклопедия: В 6 т. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, Советский композитор, 1981.
  12. *Harris M.C.* *Christianity in Japan*. Cincinnati: Jennings and Graham; New York: Eaton and Mains, 1907.

## References

---

1. Michailov JK. Current issues in the Asia and Africa countries musical culture development. Musical culture structure and its sociocultural conditionality. *PAX SONORIS. 2010-2011;4-5;12*. (In Russ.)
2. Meshcheryakov AN. Emperor Meiji and his Japan. Moscow: Natalis, Ripol Klassik Publ.; 2006. (In Russ.)
3. Dubrovskaya MYu. Yamada Kosaku and the foundation of Japanese composers' school. Novosibirsk: M.I. Glinka Novosibirsk State Conservatory Publ.; 2004. (In Russ.)
4. Eppstein U. The beginnings of Western music in Meiji Era Japan. Studies in the history and interpretation of music. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1994.
5. Goncharov IA. Frigate «Pallada». Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ.; 1976. (In Russ.)
6. Soga Yoshie. Shoka yugi no seiritsu katei ni kan suru kenkyu: "Gagakuroku" ni mirareru hoiku shoka no sakusei katei kara (Study of the creation of "shoka yug" play songs: the process of writing "educational songs" hoiku shoka based on the materials of the "Gagakuroku" documents). *Tokio dzesi daigaku taiikubu kenkyu kie densikhan. (Electronic Bulletin of the Faculty of Physical Culture Studies at Tokyo Christian Women's University)*. 2006;53:299. (In Japanese)
7. Ogawa Masafumi. Japan: Music as a tool for moral education? Cox G., Stevens R., eds. *The Origins and Foundations of Music Education: Cross-Cultural Historical Studies of Music in Compulsory Schooling*. London: MPG Groups Book, 2010.

8. May E. The influence of the Meiji period on Japanese children's music Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1965.
9. Galliano L. *Yogaku: Japanese music in the 20<sup>th</sup> century*. Lanham: The Scarecrow Press, 2002.
10. Henseler E., Adachi M. Nineteenth-Century Japanese hymnals: a preliminary study. *Asian Music*. 1998;29 (20).
11. Encyclopedia of Music. In 6 vols. Vol. 5. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, Sovetskii kompozitor Publ.; 1981. (In Russ.)
12. Harris MC. *Christianity in Japan*. Cincinnati: Jennings and Graham; New York: Eaton and Mains, 1907.

### *Информация об авторе*

*Наталья Ф. Клобукова (Голубинская)*, кандидат культурологии, Научно-творческий центр «Музыкальные культуры мира» при Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского; Россия, 125009, Москва, ул. Большая Никитская, 13/6; harunoumi@mail.ru

### *Information about the author*

*Natalia F. Klobukova (Golubinskaya)*, PhD in Cultural Studies, World Music Cultures Center at Tchaikovsky Moscow State Conservatory, Moscow, Russia; 13/6 bld., Bolshaya Nikitskaya str., Moscow, 125009, Russia, 125009; harunoumi@mail.ru

УДК 355.014.1(358)

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-230-250

## Из истории месопотамского вооружения

Анатолий А. Ковалев

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, qwerty795@yandex.ru*

*Аннотация.* Данный небольшой отрывок является частью раздела в работе, посвященной военному делу и вооружению древней Месопотамии (в основном Протописьменного и Раннединастического периодов), которую автор надеется закончить в не слишком отдаленном будущем. Он бегло освещает историю типов оружия, более или менее подпадающих под определение «ножи-мечи-кинжалы», оставляя в стороне многие другие виды. В частности, здесь нет копий, дротиков и топоров – важнейших и наиболее массовых видов вооружения на ранних этапах месопотамской истории. При описании оружия по большей части используется классификация М.В. Горелика [1].

*Ключевые слова:* древняя Месопотамия, Протописьменный период, Раннединастический период, вооружение, военное дело

*Для цитирования:* Ковалев А.А. Из истории месопотамского вооружения // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 12 (45). С. 230–250. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-230-250

## From the history of Mesopotamian weaponry

Anatolii A. Kovalev

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,  
qwerty795@yandex.ru*

*Abstract.* This short passage is part of a section in a larger work dealing with the warfare and weapons of ancient Mesopotamia (chiefly during the Protoliterate and Early Dynastic periods), which the author hopes to complete in a not-too-distant future. The paper gives a brief history of weapon types more or less falling into the “knives-swords-daggers” category, leaving aside many other kinds of weapons. Thus, it omits lances, javelins and axes – the most important and mass-produced types of weaponry at the early stages of Mesopotamian history. Describing weapons, the author mostly adheres to M.V. Gorelik’s classification [1].

*Keywords:* ancient Mesopotamia, Protoliterate period, Early Dynastic period, weapons, warfare

*For citation:* Kovalev AA. From the history of Mesopotamian weaponry. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;12(45):230-50. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-230-250

## *Введение*

Четырехтысячелетняя история древнего Двуречья изобилует крупными и мелкими конфликтами, внешними и внутренними. Наиболее богатым и интересным в этом отношении представляется эпоха Ассирийской «мировой державы» первой половины I тыс. до н. э., когда военное дело достигло апогея своего развития на данный период, а крупномасштабные войны велись почти непрерывно.

Тем не менее предшествующие этапы истории региона представляют неменьший интерес в этом отношении – как сами по себе, так и потому, что они дают представление о генезисе Ассирийской военной державы.

Эта работа затрагивает лишь крохотный аспект военной тематики, относящийся к самому началу известной нам месопотамской истории – Протописьменному и Раннединастическому периодам и к небольшой группе наступательного оружия «семейства ножей», если можно так выразиться.

## *I. Наступательное оружие*

### *Ia. Наступательное оружие ближнего боя*

#### *Ia.1. Боевые ножи*

По определению М.В. Горелика, «боевые ножи – однолезвийное клинковое оружие по преимуществу режущего действия» [1 с. 11]. Если говорить о более конкретных параметрах, то в соответствии с современными оружейными стандартами боевой нож должен обладать клинком не короче 13 см и толщиной спинки не менее 3 мм. Некоторые древневосточные ножи достигали 50 см в длину и 5–7 см в ширину. Характерный признак ножей – отсутствие (в подавляющем большинстве случаев) перекрестия между клинком и рукоятью. Нож привычной нам формы не получил широкого распространения в Месопотамии. Там были в большем ходу однолезвийные клинки несколько иного вида (см. ниже). Говоря

о «простых» ножах в этом регионе, можно упомянуть бронзовые боевые ножи середины – второй половины III тыс. до н. э. из Центральной и Северной Месопотамии с сильно изогнутым лезвием и вогнутой или прямой спинкой (рис. Ia-1-1). В основном они были предназначены для резания, но имели и заостренный конец, который мог задействоваться в бою [1 с. 11–12].

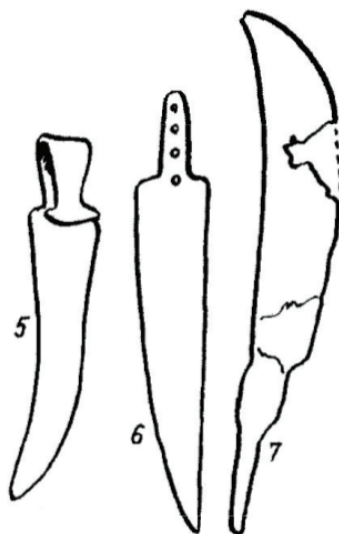


Рис. Ia-1-1. Бронзовые боевые ножи середины – второй половины III тыс. до н. э. из Центральной и Северной Месопотамии.

5–6: Киш (середина III тыс. до н. э.),

7: Ашшур (конец III тыс. до н. э.)

В рассматриваемую эпоху нож, возможно, обозначался аккадским заимствованием (*ḡeš/uruda*) *zà-mi-rí-tum* [2 с. 163], хотя однозначное толкование этого слова невозможно: И. Шракамп рассматривает его как обозначение копья [3 с. 215], тогда как в разных текстах оно может означать короткий меч или обычный инструмент вроде хозяйственного ножа («a household utensil»: [4 с. 39]).

Эта неопределенность выводит нас на проблему терминологии: подобно предметам, способным выполнять как мирные, так и боевые функции (что делает невозможным идентификацию, скажем, раскопанного топора как исключительно боевого оружия), одни и те же шумерские или аккадские слова могут обозначать одновре-

менно и какое-либо оружие, и его схожего по форме и функции мирного «собрата». Такая же терминологическая нечеткость, характерная для шумерского языка и впоследствии унаследованная аккадским, – присутствует и в обозначении индивидуальных бойцов (*šūḫa* или *šuku*<sub>6</sub> обозначает как «рыбак, охотник», так и «(легковооруженный?) боец») и воинских подразделений (*ùḡ*: одновременно «народ, люди» и «значительная группа военнообязанных»; *érin*: как «рабочий отряд/персонал, команда, бригада», так и «войска, военное подразделение» – подобная неоднозначность была свойственна и аккадскому слову *šābu*, обозначававшемуся идеограммой *érin*)<sup>1</sup>. Это связано, конечно, не с языками как таковыми, а с тем, что специальная военная терминология в то время либо отсутствовала, либо только начинала складываться.

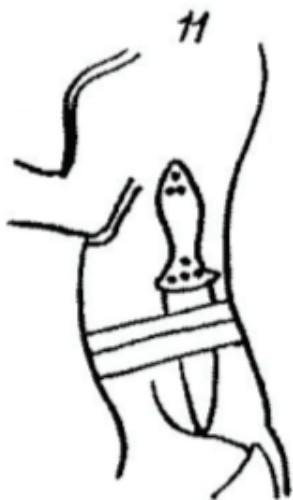
## 1а.2. Кинжалы

«Кинжал является клинковым оружием ближнего боя с обоюдоострым клинком, не превышающим в длину 50 см, и предназначен прежде всего для колющего удара, в меньшей степени – для режущего. Клинки в длину от 25–30 см и более, особенно широкие, обладают также рубящим эффектом» [1 с. 15]. Иногда этот эффект близок действию топора.

В отличие от боевых ножей кинжалы получили широкое распространение на Древнем Востоке<sup>2</sup>, хотя в Месопотамии рассматриваемого периода их едва ли можно назвать массовым оружием. По словам И. Шракампа, «в отличие от них (копий и щитов. – А. К.), кинжалы и палицы, которые часто находят в погребениях, не принадлежали к стандартному боевому оснащению, так как они не встречаются ни в текстах, ни на военных сценах. Не будучи боевым оружием, они не хранились в государственных арсеналах, а были собственностью погребенных» [3 с. 8]. Великолепные образчики «небоевых» и «немассовых» кинжалов найдены, в частности, в царских погребениях Ура вместе с роскошными ножнами, имитирующими в бронзе и золоте тростниковое плетение. Наиболее известен золотой кинжал Мескаламдуга с лазуритовой рукоятью и золотыми же ножнами ([5 с. 188]; рис. 1а-2-1). Помимо камня, материалом для рукоятей иногда служила слоновая кость; они часто отделялись золотом. Четко выраженный и удобный упор у перекрестия рукояти говорит о большой силе колющего удара.

<sup>1</sup> «ÉRIN “(Arbeits-)Truppen”» [3 с. 61] et passim.

<sup>2</sup> «На Древнем Востоке в IV тыс. до н. э. – IV в. до н. э. кинжал был основным, самым массовым клинковым оружием, одним из главных видов оружия ближнего боя» [1 с. 15].



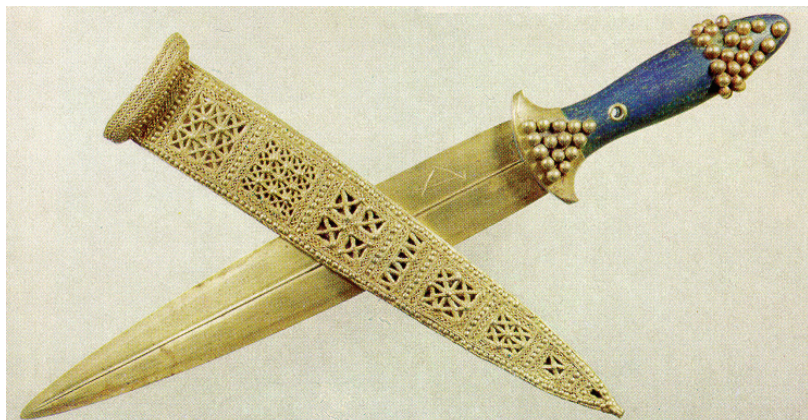
*Рис. Ia-2-1. Кинжал в ножнах за поясом.  
Деталь гравированной перламутровой инкрустации арфы.  
Ур, РД III, царский некрополь*

Судя по изображениям III тыс. до н. э., кинжалы на Ближнем Востоке носили в ножнах, заткнутых за пояс ([1 с. 15–16]; рис. Ia-2-2). Интересная разновидность кинжала найдена в Нгирсу (середина III тыс. до н. э.): рукоять оружия отлита вместе с клинком и имеет форму пары лежащих хищников (рис. Ia-2-3). Такое оформление было, по всей видимости, заимствовано хеттами, а также – по выражению М.В. Горелика – «возродилось» и в Ассирии начала I тыс. до н. э. [1 с. 16].

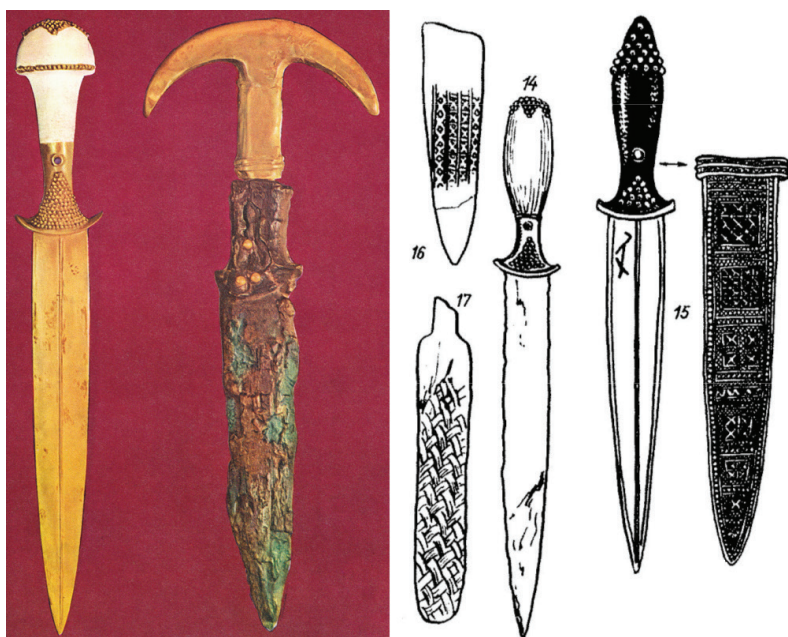
Исходя из вышесказанного, можно предположить, что в досаргоновском Шумере кинжалы служили статусным или элитным оружием и редко применялись в реальных боевых условиях (сложно представить Мескаламдуга, отбивающегося от врагов золотым клинком).

Наиболее общее обозначение кинжала в шумерском в интересующую нас эпоху и позже –  $\hat{g}i\bar{r}$  или  $\hat{g}i\bar{r}i$  (вариант транскрипции –  $\hat{g}i\bar{r}i_2$ ; в дальнейшем идеограмма  $\bar{G}IR/\bar{G}IR_2$  использовалась для обозначения большинства аккадских слов, обозначающих разные типы кинжалов – *patru*, *namšāru* и т. д. – или входила в состав этих обозначений) ([3]:  $\hat{g}i\bar{r}i$ , *passim*; [2]:  $\bar{G}IR_2$ , *passim*, et al.).





*Рис. 1а-2-2а. Золотой кинжал Мескаламдуга с ножнами из лазурита с золотой отделкой.  
Ур, РД III, царский некрополь*



*Рис. 1а-2-2б. Прочие кинжалы из Ура.  
Фото: золотой кинжал и медный кинжал с золотой рукоятью [6 с. 141]. Прорисовка: [1 с. 190].  
Ур, РД III, царский некрополь*

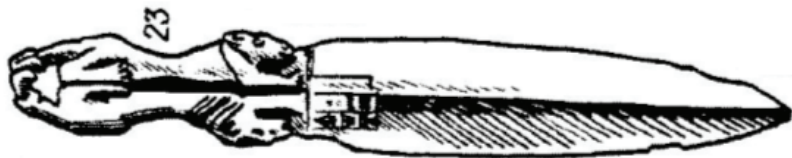


Рис. 1а-2-3. Полностью литой кинжал из Нгиреу с рукоятью в виде пары лежащих хищников

### 1а.3. Мечи

Названия «меч» часто достаиваются клинки, весьма сильно различающиеся по размеру, форме, действию и даже происхождению (в том смысле что «предками» одних мечей были кинжалы<sup>3</sup>, тогда как другие происходят от однолезвийного клинкового оружия и даже топоров). Будем, однако, придерживаться точной классификации М.В. Горелика: «мечом называется вид наступательного оружия с прямым обоюдоострым клинком, предназначенным прежде всего для рубки, в длину более 60 см» [1 с. 17]. Заметим, что никакие кривые или изогнутые «мечи» или «мечи» с одним лезвием под это определение не попадают. Речь о них пойдет ниже. Исходя из длины, можно разделить мечи на три категории:

- 60–70 см: короткие, для пешего боя;
- 70–90 см: оптимальные, универсальные для конного и пешего строя;
- от 90 см: всаднические мечи.

При этом надо отметить, что приведенная выше классификация условна: так, мечи применялись и как колющее оружие, и здесь длинный меч был вполне удобен в пешем строю, тогда как короткие мечи могли быть и у всадников. По другим классификациям, то, что М.В. Горелик именует «мечом» как таковым, может считаться «колющим мечом» (*the stabbing sword*), который при этом применяется и для рубки<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> «Общеизвестно, что обоюдоострый меч произошел от кинжала» [2 с. 50]. Этот момент подчеркивается и во многих других работах.

<sup>4</sup> «Колющий меч отличался длинным прямым клинком, сужающимся к острию. Для придания большей прочности клинок делался толще вдоль средней части и утончался к краям. Обладая острыми краями и острым концом, этот прямой меч с равным успехом служил как рубящим, так и колющим [оружием]» [6 с. 10].

Необходимо отметить, что в интересующую нас эпоху мечи практически отсутствуют в Двуречье. То, что некоторые исследователи иногда называют мечом, строго говоря (т. е. в соответствии с применяемым здесь определением), таковым не является<sup>5</sup>. Это либо большой кинжал, либо кривое, иногда серповидное лезвие иного типа (см. ниже). В одном случае (правда, он несколько выбивается за хронологические рамки рассматриваемого периода), как нам представляется, автор мог даже вообразить предшественник меча с деревянной рукояткой, якобы заткнутый за пояс Нарам-Суэна на знаменитой стеле последнего, где увековечена победа царя над луллубеями<sup>6</sup>. Ничего подобного в оснащении царя лично автор данной работы не разглядел, хотя, возможно, имелся в виду аккадский воин, изображенный непосредственно под царем и несущий (или придерживающий торчащий у него за поясом – рельеф допускает и такую интерпретацию) подобного вида «топор-протомеч».

Вообще, хотя древний Ближний Восток считается прародиной длинного меча, последний долго не находил в этом регионе широкого применения [1 с. 25–26]. Причин тому несколько. Во-первых, там долго и успешно использовалось однолезвийное клинковое оружие исключительно рубящего действия (см. ниже). Во-вторых, функцию рубящего меча в какой-то степени выполняли длинные (50–60 см) и массивные кинжалы, которые «с натяжкой» тоже можно назвать мечами. В-третьих, бронзовые мечи довольно тяжелы – при длине 90 см такой меч мог весить около 3 кг [1 с. 27]. Постоянно орудовать им было трудно даже физически развитому бойцу.

Поэтому меч «в узком смысле» выходит за хронологические и географические рамки этой работы: его относительно позднее появление и, что еще важнее, широкое применение связано с внедрением металлургии железа (большинство мечей изготовлялось из железа и, несколько позже, из стали), массовым применением металлического доспеха и в меньшей степени с появлением конницы [1 с. 26–27]. Однако и в позднейшие эпохи, когда меч нашел относительно широкое применение на поле битвы, он никог-

---

<sup>5</sup> «Мечи, появившиеся в третьем тысячелетии (до н. э. – А. К.), скорее походили на кинжалы, будучи предназначенными в основном для колющих ударов» [6 с. 138]. Собственно говоря, разница лишь в длине, но по применяемой здесь классификации это существенный параметр.

<sup>6</sup> «Предшественники меча представлены ... довольно-таки кустарного вида лезвиями, обернутыми вокруг конца деревянной рукоятки; [одно из них] можно видеть ... заткнутым за пояс Нарам-Суэна на его великопленной стеле» [7 с. 249–250].

да – быть может, за исключением единичных случаев – *не играл решающей роли* в военных кампаниях древности ([6 с. 11]; курсив наш. – А. К.), что расходится с преувеличенным представлением о его роли, сложившимся у широкой публики под влиянием военной истории Средневековья, а также литературы, кинематографа и т. п.

Отметим напоследок, что родиной меча – а заодно и родиной обработки железа – можно считать древнюю Анатолию. Именно оттуда происходит древнейший из известных образцов этого оружия – клинок из Дорака последней четверти III тыс. до н. э., изготовленный из метеоритного железа (рис. Ia-3-1). От тогдашних кинжалов он отличается только длиной ([1 с. 26]: 70 см; [6 с. 44]: 75 см).

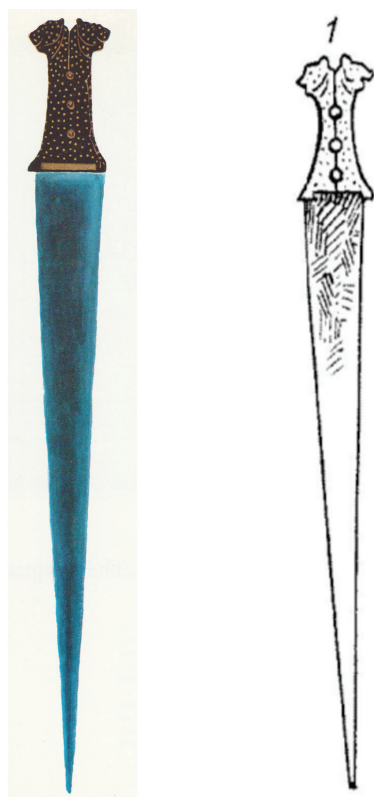


Рис. Ia-3-1. Меч из Дорака (Малая Азия) длиной 70 см.

Фото: [6 с. 145]. Прорисовка: [1 с. 212].

Последняя четверть III тыс. до н. э. Метеоритное железо

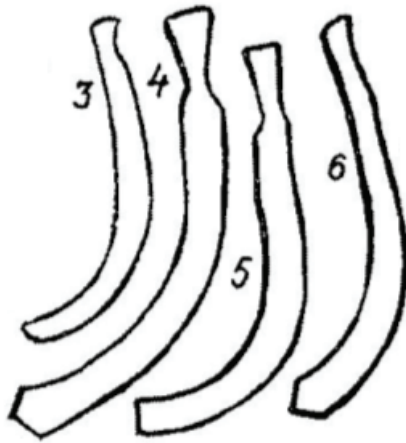
Иа.4. Однолезвийное клинковое оружие ближнего боя (или невзрачный «предок» именитых «потомков»)

В отличие от меча в узком смысле слова (см. выше) следующий вид оружия получил большое распространение на древнем Ближнем Востоке и породил целый ряд типов клинков, активно применявшихся как в этом регионе, так и за его пределами. Перейдем к определению: «под этим названием мы объединяем большую группу разнообразных видов наступательного оружия, характеризуемых основным признаком: наличием одного лезвия на клинке и главной функции – быть рубящим оружием. В сущности, сюда можно отнести уже длинные широкие боевые ножи, описанные выше, но здесь мы рассмотрим более мощные типы» [1 с. 33]. Наиболее развитые виды этого оружия часто именуется у других авторов «рубящими мечами» (буквально *the striking sword*, т. е. «меч для удара»: [6 с. 11] et passim) или «кривыми мечами»<sup>7</sup>. С этих позиций данный тип оружия попадает в другую группу – «мечи».

Древнейшие образчики этого типа вооружения известны для Месопотамии самое позднее с середины III тыс. до н. э. В Кише Раннединастического периода обнаружены плоские серповидные клинки из бронзы длиной от 50 до 60 см. Как и у серпа, лезвие у этих изогнутых клинков находится на внутренней стороне. Клинки были двух типов – с одним изгибом (рис. Иа-4-1) и двоякоизогнутые (рис. Иа-4-2). Последние – «рубящие не только и не столько вогнутой, сколько продолжающей ее выгнутой стороной клинка. Концы этих клинков закругленные или в виде тупого треугольника, изредка выделен более узкий хвост – черенок. Рукоятью, видимо, служил костяной или деревянный брусок, в пропил которого клинок вставлялся и закреплялся в рукояти обмоткой и проклейкой» [1 с. 34]. Помимо археологических находок, клинки обоих типов зафиксированы на месопотамских изображениях III тыс. до н. э. (рис. Иа-4-3). К концу этого тысячелетия форма своеобразного сескача – он получит широкое распространение на Ближнем Востоке

---

<sup>7</sup> «С другой стороны, у рубящего меча (*the striking sword*), было лишь одно лезвие, а самая толстая часть клинка шла не по центру, а по противоположной, тупой стороне. Этот тип меча мог также быть кривым, с лезвием на выпуклом, внешнем краю. Иногда [меч] был изогнут незначительно, а иногда – настолько сильно, что выглядел, как серп. Его и впрямь часто называют серповидным мечом (или “мечом-серпом”: *the sickle sword*. – А. К.). Это [определение] вызывает обманчивые ассоциации, поскольку у серпа заострен внутренний край, а у [этого] меча – внешний» [6 с. 10–11]. Однако, как мы увидим дальше, рубящее лезвие у таких клинков могло находиться как на вогнутой, так и на выгнутой стороне.



*Рис. Ia-4-1.* Изогнутые клинки с одним рубящим лезвием (один изгиб).  
Киш, середина III тыс. до н. э.



*Рис. Ia-4-2.* Двойковогнутые клинки  
с рубящим лезвием.  
Киш, середина III тыс. до н. э.



*Рис. Ia-4-3.* Месопотамские  
изображения кривых секачей:  
(7) деталь изображения  
на костяной плакетке из Мари,  
сер. III тыс. до н. э.;  
(8) деталь изображения  
на каменной подставке  
из Нгиосу, сер. III тыс. до н. э.

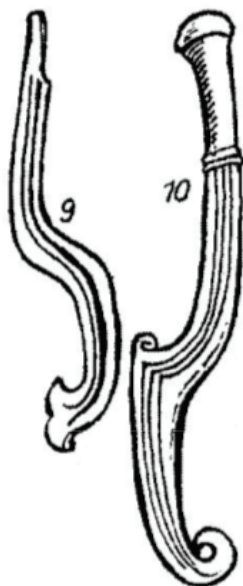


Рис. Ia-4-4. Бронзовые секачи  
из Нгирсу (совр. Телло)



Рис. Ia-4-5. Двояковыгнутый  
эламский секач.  
Конец III тыс. до н. э.

в последующие периоды – приобрела окончательный, «классический» вид. «Найденные в Телло (Нгирсу) бронзовые образцы представляют собой массивные, с центральным ребром либо долами клинки ок. 40 см в длину, двояковыгнутые, с округлым либо волотным концом, без перекрестия; рубящая часть у них на нижней половине; один из секачей имеет плоскую спинку, у другого, может быть, заточены *оба* (вопреки наблюдению Ядина, ср. [6 с. 10–11]; курсив наш. – А. К.) лезвия рубящей части, и он мог использоваться и как секира с длинным округлым лезвием, и как боевой серп» ([1 с. 34, табл. XVIII, 9, 10]; рис. Ia-4-4). Двояковыгнутые секачи восходят к секирам с двояковыгнутой рукоятью и изогнутым клинком с лезвием на выпуклой стороне, прикрепленным к верхней половине древка, очень популярным в Месопотамии, судя по многочисленным находкам и изображениям, с середины III тыс. до н. э.

Кривые и двояковыгнутые клинки родом из Месопотамии со временем приобрели большую популярность на Ближнем Востоке. Месопотамское влияние распространялось как на восток, так и на запад. В конце III тыс. до н. э. двояковыгнутый секач появляется в Эламе (рис. Ia-4-5). Примерно к этому же времени или к началу

II тыс. до н. э. относятся изображения массивных двояковыгнутых серпообразных клинков с расширенным и заостренным концом из Эблы (Северная Сирия; рис. Ia-4-6). Лезвие у них двояковыгнутое, а спинка – с одним изгибом [1 с. 34]. С начала II тыс. до н. э. наблюдается «триумфальное шествие» месопотамского секача по всему сиро-палестинскому региону (некоторые промежуточные формы, постепенно приближающиеся к известному позже египетскому «мечу», показаны на рис. Ia-4-7a), откуда он затем проникает в Египет, где часто используется в период Нового царства под названием «хопеш» (*ḥpš*, что также означает «сила, рука» и «передняя нога [быка]», которую это оружие несколько напоминает по форме<sup>8</sup>; рис. Ia-4-7b и Ia-4-7c). Именно египетская «ипостась» этого клинка пользуется наибольшей популярностью у современной публики, будучи растиражированной кинематографом, иллюстраторами и производителями компьютерных игр. В Египте же он получил наибольшее распространение после гиксосского вторжения (напомним, что гиксосы вторглись в Дельту Нила именно из региона, где этот тип секача был чрезвычайно популярен – Сирии и Палестины), часто выступая в роли царского, парадного оружия, о чем свидетельствуют его находки в гробницах фараонов и изображения эпохи Нового царства. Некоторые этапы эволюции секача до легкоузнаваемой формы «хопеша» показаны на рис. Ia-4-7d. Любопытно, что, экспериментируя с заимствованным переднеазиатским оружием, египтяне случайно пришли к столь знакомой нам форме сабли – известен образец короткой бронзовой «сабли» с колющим концом, который относится к XIV–XIII вв. до н. э. (рис. Ia-4-8; такое оружие не получило широкого распространения: [1 с. 35]).

Говоря о Ближнем и Среднем Востоке, надо заметить, что «хопеш» и прочие рубящие клинки похожего типа, вероятно, являются прародителями разного рода кривых «мечей», имевших хождение в этом регионе: персидского «шамшира» (*šamšīr*; его название преобразовалось в английском языке в *scimitar/scimeter*), турецкого «ятагана» (*yatağan*) и прочих саблеобразных орудий.

<sup>8</sup> Слово *ḥpš* (обычно существительное, а в одном случае и глагол), сопровождаемое разными детерминативами, дает целый ряд значений: «foreleg (of ox), arm, strength, scimeter» [8 с. 513, 584]; «foreleg, thigh; constellation of Great Bear; strong arm; strength, power; be effective (?); scimeter, battle-axe» [9 с. 189–190]. Были ли эти слова полными омофонами, сказать невозможно, так как египетская письменность, за редчайшими исключениями, не передавала гласных. Как все эти значения связаны между собой, судить здесь не беремся.





Рис. 1а-4-6. Двойковыгнутые серпообразные клинки из Эблы (Северная Сирия).  
Конец III — начало II тыс. до н. э.

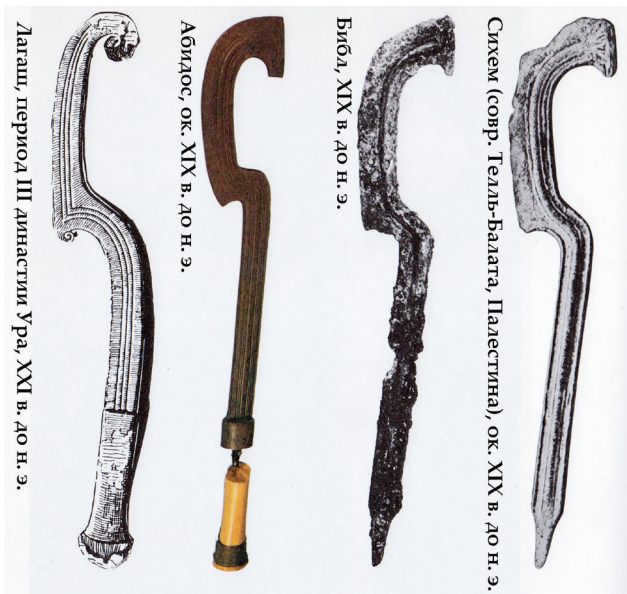


Рис. 1а-4-7а. Предшественники «хопеша» из Месопотамии, Палестины и Египта [6 с. 172]

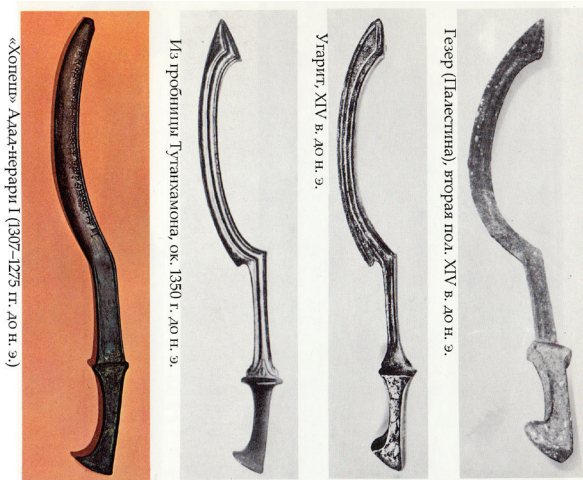


Рис. Ia-4-7b. Классические палестинские и египетские «хопеши» (фото) [6 с. 206]

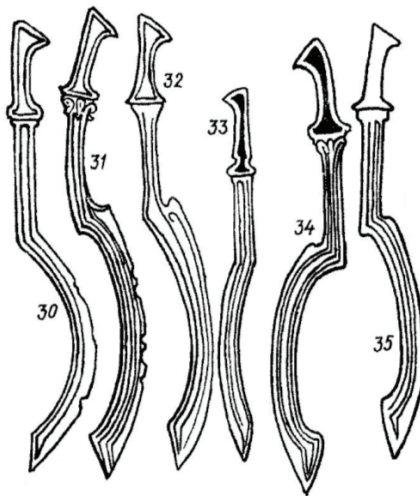


Рис. Ia-4-7с. Классические палестинские и египетские «хопеши» (прорисовка).

30: бронза, Гезер, Палестина, 1-я пол. XIV в. до н. э.;

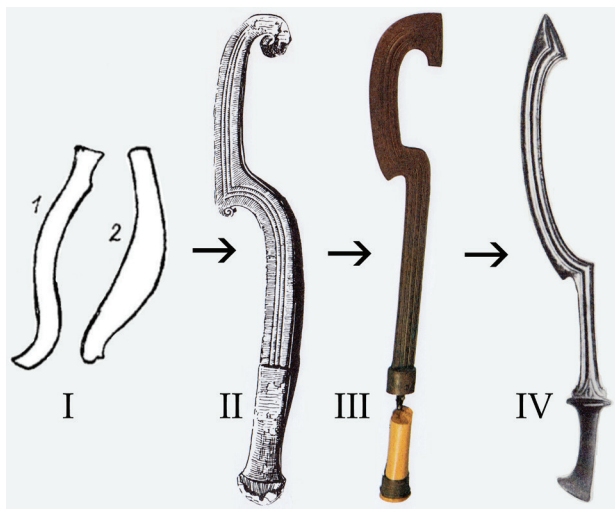
31: бронза, Палестина, XIV в. до н. э.;

32: бронза, Угарит (совр. Рас-Шамра), Сирия, XIV в. до н. э.;

33, 34: бронза, рукояти отделаны эмалью,

из гробницы Тутанхамона, XIV в. до н. э.;

35: бронза, Египет, время Рамсеса II, XIII в. до н. э.



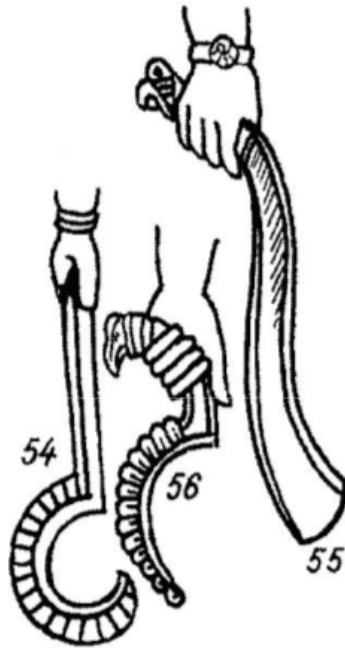
*Рис. Ia-4-7d.* Этапы эволюции «хопеша»:

- I — секачи из Киша, 1 — кривой, 2 — двояковыгнутый (РД I, ок. 3000–2800 г. до н. э.);
- II — «протохопеш» из Лагаша (XXI в. до н. э.);
- III — «протохопеш» из Библа (XIX в. до н. э.);
- IV — классический «хопеш» из гробницы Тутанхамона (сер. XIV в. до н. э.)



*Рис. Ia-4-8.* Короткая египетская «сабля» с колющим концом.  
Бронза, XIII в. до н. э.

Вернемся, однако, к древности. Всяческие кривые секачи месопотамского происхождения продолжают широко использоваться в Передней Азии до начала I тыс. до н. э., в первые века которого их наконец вытесняет «меч в узком смысле слова», оптимально сочетающий в себе рубящую и колющую функцию (см. выше). Однако и в I тысячелетии этот вид оружия встречается на своей родине, в частности в Ассирии. Правда, теперь это уже не боевое, а «ритуально-парадное оружие, традиционная, древняя инсигния в руках царей (рис. Ia-4-9); их лезвия оформлены рядом округлых фестонов, повышающих эффективность удара» (Горелик 2003:35).



*Рис. Ia-4-9.* Ассирийские ритуально-парадные кривые и серповидные секачи:

54: деталь статуи Ашшурнацирапала II;

55: деталь статуи Салманасара III;

56: деталь изображения Ашшурнацирапала II на костяной пластинке, Кальху (совр. Нимруд).

Все — Ассирия, IX в. до н. э.

Отдаленные потомки неказистого месопотамского секача вы-  
брались и за пределы ближневосточного региона. Есть мнение, что  
известный у древних греков «копис» (κοπίς; некоторые античные  
авторы применяют этот термин синонимично слову «махайра» –  
μάχαιρα, – тогда как другие находят некоторые отличия между  
этими схожими видами оружия) появился как тип вооружения в  
Шумере и много позже, через посредство мидян, попал в Элладу.  
До нас дошли как фрагменты этого оружия, так и изображения  
персидских и греческих воинов, сражающихся им (рис. Ia-4-10).  
Интересна сцена поединка грека и перса, вооруженных почти  
идентичными «кописами» (рис. Ia-4-11).

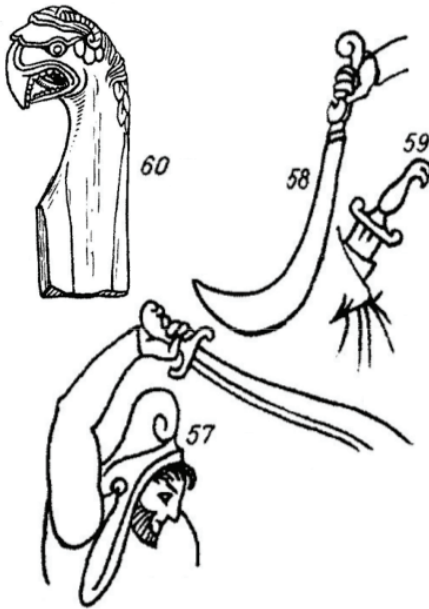


Рис. Ia-4-10. Античные изображения персидских воинов  
с «махайрой» (V–IV вв. до н. э.).

60: рукоять персидской махайры, слоновая кость,  
сер. IV в. до н. э.



*Рис. 1а-4-11.* Поединок греческого и персидского воинов, вооруженных почти одинаковыми «кописами»/«махайрами» (краснофигурный килик, V в. до н. э.)

### *Заключение*

Роль войны в целом и развития вооружения (в широком смысле – «военной техники») в социальном и техническом прогрессе неоднократно констатировалась, подчеркивалась и раскрывалась в огромном количестве всевозможных публикаций. Весьма узкий тематический охват данной работы и ее ограниченный материал не позволяют делать сколько-нибудь глобальных выводов.

Тем не менее даже на этом незначительном материале прослеживается своего рода культурное взаимовлияние соседних, почти постоянно враждующих народов в постепенной, подчас довольно длительной, эволюции некоторых форм вооружения.

### Литература

---

1. *Gorelik M.B.* Оружие древнего Востока (IV тысячелетие – IV в. до н. э.). 2-е изд. доп. СПб.: Атлант, 2003. 336 с.
2. *Salonen E.* Die Waffen der alten Mesopotamier. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung. Helsinki, 1965.
3. *Schrakamp I.* Krieger und Waffen im Frühen Mesopotamien. Organisation und Bewaffnung des Militärs in frühdynastischer und sargonischer Zeit. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Dr. phil. dem Fachbereich fremdsprachliche Philologien der Philipps-Universität Marburg vorgelegt von Ingo Schrakamp aus Marburg an der Lahn. Marburg, 2010.
4. The Assyrian dictionary of the oriental institute of the University of Chicago / Ignace J. Gelb, B. Landsberger, A. Leo Oppenheim (eds.). Chicago; Glückstadt, 1961.
5. История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 1: Месопотамия. М., 1983.
6. *Yadin Y.* The art of warfare in Biblical lands in the light of archaeological discovery. Jerusalem, 1963.
7. *Postgate J.N.* Early Mesopotamia: society and economy at the dawn of history. London; New York, 1996.
8. *Gardiner A.H.* Egyptian grammar. Being an introduction to the study of hieroglyphs. 3rd edition, revised. Oxford: Griffith Institute; Ashmolean Museum, 2001.
9. *Faulkner R.O.* A concise dictionary of Middle Egyptian. Oxford: Griffith Institute; Ashmolean Museum, 1991.

### References

---

1. Gorelik M.V. Weapons of the Ancient East (4th millennium – 4th century B.C.). Saint-Petersburg: Atlant Publ.; 2003. 336 p. (In Russ.)
2. Salonen E. Die Waffen der alten Mesopotamier. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung. Helsinki, 1965.
3. Schrakamp I. Krieger und Waffen im Frühen Mesopotamien. Organisation und Bewaffnung des Militärs in frühdynastischer und sargonischer Zeit. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Dr. phil. dem Fachbereich fremdsprachliche Philologien der Philipps-Universität Marburg vorgelegt von Ingo Schrakamp aus Marburg an der Lahn. Marburg, 2010.
4. The Assyrian dictionary of the oriental institute of the University of Chicago / Ignace J. Gelb, B. Landsberger, A. Leo Oppenheim (eds.). Chicago; Glückstadt, 1961.
5. The history of the Ancient East. The origin of the most ancient class societies and the first centers of slave civilization. Part 1: Mesopotamia. Moscow, 1983. (In Russ.)
6. Yadin Y. The art of warfare in Biblical lands in the light of archaeological discovery. Jerusalem, 1963.

7. Postgate JN. Early Mesopotamia: society and economy at the dawn of history. London; New York, 1996.
8. Gardiner AH. Egyptian grammar. Being an introduction to the study of hieroglyphs. 3rd edition, revised. Oxford: Griffith Institute; Ashmolean Museum, 2001.
9. Faulkner RO. A concise dictionary of Middle Egyptian. Oxford: Griffith Institute; Ashmolean Museum, 1991.

### *Сведения об авторе*

*Анатолий А. Ковалев*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; Россия, 101000, Москва, Мясницкая ул., д. 20; qwerty795@yandex.ru

### *Information about the author*

*Anatolii A. Kovalev*, PhD in History, associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6 bld., Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia; 20 bld., Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russia; qwerty795@yandex.ru



УДК 821.521-94

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-251-269

## Два дневника монахини Абуцу (1221?–1283): литература, биография, личность

Анна С. Оськина

*Национальный исследовательский университет*

*«Высшая школа экономики», Москва, Россия,*

*aoskina@hse.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена дневникам монахини Абуцу «Утатанэ-но ки» и «Идзаёи никки». Абуцу начала свою карьеру, как большинство молодых женщин ее круга, в качестве придворной дамы на службе у принцессы Анкамонъин. Судьба распорядилась так, что в тридцать лет Абуцу познакомилась с Фудзивара-но Тамэиэ, потомком великой династии поэтов. Абуцу повлияла на жизнь поэтического дома Микохидари, по-видимому, сыграв свою роль в расколе рода на три ветви. Абуцу пришлось бороться за право своих детей на наследство: речь шла не только о богатом поместье Хосокава, но также о передаче всей библиотеки, открывавшей огромные возможности для карьеры придворного поэта.

Являясь практически единственными источниками биографии Абуцу, дневники дают ценную информацию о молодых и преклонных годах писательницы. Однако мы имеем дело с художественными произведениями, одновременно очень личными для автора. Так, «Утатанэ» представляет собой дневник еще совсем юной Абуцу, увлекающейся «Гэндзи-моноготари» и находящейся явно под ее влиянием. В то время как «Идзаёи никки» носит совсем другой характер, в нем очевидна очевидна политическая и личная подоплека, которую преследовала Абуцу при написании дневника. Абуцу позиционирует себя как сильная личность: преданная жена, оплакивающая мужа, отверженная мать, готовая отправиться в нелегкое путешествие, и, наконец, талантливый поэт, способный передать сакральное знание о поэзии своим потомкам.

*Ключевые слова:* Абуцу, Идзаёи никки, женский дневник, автобиография, Камакура, Микохидари, Фудзивара

*Для цитирования:* Оськина А.С. Два дневника монахини Абуцу (1221?–1283): литература, биография, личность // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 12 (45). С. 251–269. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-251-269

## The two diaries of Nun Abutsu (1221?–1283). Literature, biography, personality

Anna S. Os'kina

*National Research University Higher School of Economics,  
Moscow, Russia, aoskina@hse.ru*

*Abstract.* The article is devoted to the diaries of the nun Abutsu “Utatane-no Ki” and “Izayoi Nikki”. Abutsu began her career, like most young women of her circle, as a court lady in the service of Princess Ankamonin. As fate would have it at the age of thirty Abutsu met Fujiwara no Tameie, a descendant of the great dynasty of poets. Abutsu influenced the life of the Mikohidari poetic house, apparently playing her part in splitting the family into three branches. Abutsu had to fight for the right of her children to inherit not only the rich estate of Hosokawa, but also for the transfer to them of the entire library, what opened up tremendous career opportunities for the court poet.

Being practically the only sources of the biography of Abutsu, diaries provide valuable information about the young and old years of the writer. However, we are dealing with a fiction that is at the same time very personal for the author. So, “Utatane” is a diary of yet a very young Abutsu, who was fascinated by “Genji-monogatari” being clearly under its influence. While “Izayoi nikki” is completely different, there is an obvious political and personal background that Abutsu kept in mind when writing a diary. Abutsu is positioning herself as a strong personality: a devoted wife, mourning her husband, an outcasted mother, ready to go on a difficult journey and, finally, a talented poet who can convey sacred knowledge about poetry to her descendants.

*Keywords:* Abutsu, Izayoi nikki, women diary, autobiography, Kamakura, Mikohidari, Fujiwara

*For citation:* Os'kina AS. The two diaries of Nun Abutsu (1221?–1283). Literature, biography, personality. *RSUH/RGGU Bulletin. “History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies” Series*. 2018;12(45):251–69. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-251-269

### Введение

Художественный дневник – жанр, хорошо представленный в японской литературе, хотя его границы весьма условны. Судзуки Садами [1 с. 426] пишет, что в одном из первых словарей истории японской литературы в 1890 г. дается определение дневниковой литературе *никки*, однако отмечается, что между дневниками *никки*, путевыми записками *кико* и эссе *дзуйхицу* сложно выделить четкие различия.

В данной работе рассматриваются два произведения писательницы эпохи Камакура монахини Абуцу «Утатанэ-но ки» (うたたねの記, 1251–1265?) и «Идзаёи никки» (十六夜日記, 1279–1282). Если второе произведение имеет в названии жанровое обозначение *никки*, то первое можно отнести к жанру дневника лишь с некоторыми оговорками. Тем не менее эти сочинения являются теми малочисленными источниками, по которым возможно восстановить биографию их автора – монахини Абуцу. А.Н. Мещеряков [2 с. 199] отмечает, что интерес женщин к созданию автобиографичных дневников был обусловлен тем, что аристократы-мужчины обычно имели свои биографии, записанные в генеалогические записи, а женщины такой чести не удоставались, и они стали создавать свои биографии сами. Похоже, что и монахиня Абуцу хотела оставить память о себе в своих дневниках.

Абуцу-ни – монахиня Абуцу – этим именем писательница стала называться, приняв монашеский постриг после смерти в 1275 г. своего мужа Фудзивара-но Тамэиэ (1198–1275). Она была также известна как Анкамонъин Эtidзэн, Анкамонъин Уэмон-но Сукэ (между 1265 и 1275) и Анкамонъин-но Сидзё (после 1278), по имени императрицы, жены императора Дзюнтoku (1197–1242, годы правления 1210–1221), у которой она служила. Помимо двух дневников Абуцу является автором критического очерка о поэзии «Ёру-но цуру» («Ночной журавль», около 1279), эссе, написанного в форме письма своей дочери «Мэното-но фуми» («Письмо кормилицы»), или другое название «Нива-но осие» («Семейное наставление», около 1279). Кроме этого, она была выдающейся поэтессой, оставившей после себя 877 стихотворений.

Абуцу известна во многом благодаря своей родственной связи со знаменитым поэтическим домом Микохидари. Выйдя замуж за Фудзивара-но Тамэиэ, Абуцу, по-видимому, сыграла роль в разделении этого дома на три ветви: старшие дети Тамэиэ от первого брака, Тамэудзи (1222–1286) и Тамэнори (1227–1279), основали собственные поэтические школы Нидзё и Кёгоку соответственно, а сын Абуцу Тамэсукэ (1263–1328) стал основателем дома Рэйдзэй, единственной из трех ветвей, сохранившихся до сегодняшнего дня.

Отечественная библиография, посвященная Абуцу-ни, весьма немногочисленна. Некоторые сведения об Абуцу-ни можно найти в общих работах, посвященных японской средневековой литературе. Например, об Абуцу-ни упоминает В.Н. Горегляд [3] в своей работе «Японская литература VIII–XVI вв.: Начало и развитие традиций». Наиболее полный анализ одного из произведений Абуцу – «Идзаёи никки» – также принадлежит В.Н. Горегляду [4] в его книге «Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв.». Отдельных исследований о жизни и творчестве Абуцу-ни на

сегодняшний день нет. Ни одно произведение не переведено на русский язык.

В то же время на Западе ее творчество знакомо намного лучше благодаря переводам на английский язык и подробным исследованиям Эдвина О. Райшауера и Джозефа К. Ямагива [5], Хелен Крейг МакКаллоу [6], Кристины Лаффин [7–9 с. 778–787], работе Джона Р. Уолласа [10], посвященной «Утатанэ», а также исследованию Стивена Д. Картера [11] «Монахиня Абуцу», в котором автор знакомит читателей с поэтическим творчеством Абуцу. Наиболее полную биографию писательницы и поэтессы на английском языке можно найти в Биографическом литературном словаре в статье Р. Хьюя [12 с. 165–185]. Здесь же приведены данные об основных работах Абуцу-ни, публикациях исследований на японском языке, а также информация о переводах на английский язык.

Что касается Японии, то нельзя сказать, что произведения Абуцу-ни известны каждому японцу. Ее произведения не включены в школьную программу. Однако значение творчества Абуцу не остается незамеченным. Особый интерес представляет путевой дневник «Идзаёи никки», который, являясь продолжением традиции дневниковой женской литературы эпохи Хэйан (794–1185 гг.), открывает новую тему для женских дневников – тему путешествия. Подробное исследование, посвященное дневникам и путевым очеркам, в частности «Идзаёи никки», можно найти в работе Исида Ёсисада [13]. Ему же [14] принадлежат подробные комментарии дневника, изданные в 1956 г. В этой же книге Исида подробно пишет о путешествиях по тракту Токайдо, о маршрутах и времени пути, впечатлениях путешественников, известных местах. В книге приведены сведения о самой Абуцу, ее семье, рождении, детстве, характере, муже, детях.

В 1985 г. Такэда Ко [15] издает новый перевод «Идзаёи никки», сопровождаемый самыми подробными комментариями и анализом текста. Данное издание оказалось наиболее удобным в работе над переводом текста на русский язык, поэтому все цитаты переведены по данному изданию.

Такэи Кадзуто и Янасэ Кадзуо [16] в 1986 г. выпустили свой комментированный перевод «Идзаёи никки» и «Ёру-но цуру».

Самыми последними исследованиями Абуцу-ни в Японии следует считать труды Табути Кумико [17–19], к которым мы довольно часто обращаемся в данной работе.

Данная статья рассматривает проблему использования автобиографических дневников монахини Абуцу для реконструкции ее биографии. Художественный вымысел, желание приукрасить свою жизнь или представить ее в более трагическом виде, а также

преследование личных целей автора затрудняет эту задачу. В дневниках Абуцу переплетаются желание продемонстрировать свои писательские качества, поэтические способности, оставить добрую память о своей жизни и доказать свое право на наследство.

*Дневники «Утатанэ-но ки»  
и «Идзаёи никки»*

Несмотря на то что довольно много произведений Абуцу дошло до наших дней, о самой писательнице очень многое остается неясным. Например, споры ведутся даже вокруг года ее рождения. Нагасаки Кэн и Хаманака Осаму [20 с. 19] находят подтверждение года ее смерти в появившейся примерно в середине эпохи Эдо (1753–1779) энциклопедии «Руйдзю мэйбуцу-ко», в которой упоминается, что «по словам дома Рэйдзэй, Абуцу ушла из жизни в 6-й год эпохи Коан», т. е. в 1283 г. Что же касается даты ее рождения, то здесь исследователям остается прибегать к косвенным данным. Нагасаки Кэн и Хаманака Осаму [20 с. 15–16] следуют теории Иноуэ Мунэо, который берет за основу стихотворение из сборника Анкамонъин-но Сидзё, написанное в 1281 г. во время паломничества в храм:

То, что еще не слышала,  
То, что не видела, –  
Лишь буря!  
В шестьдесят лет во сне  
Колокол рассвета<sup>1</sup>.

Получается, что в 1281 г. Абуцу было ровно шестьдесят лет, из чего Иноуэ Мунэо, а вслед за ним Нагасаки Кэн и Хаманака Осаму заключают, что дата ее рождения – 1222 г. Однако другие исследователи [5, 6] утверждают, что упоминаемое в стихотворении «*мусодзи*» может означать возраст не только ровно 60, но также от 56 до 61 года. А потому аккуратнее было бы предположить, что Абуцу родилась между 1221 и 1226 г.

Однако оставим в стороне вопрос о дате рождения Абуцу и перейдем к двум основным источникам ее биографии – дневникам. Нам известно о двух дневниках Абуцу: «Утатанэ-но ки», или просто «Утатанэ» – «Прерывистый сон», В.Н. Горегляд [3] переводит заглавие как «Записки об увиденном сквозь дремоту», а также

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод мой. – А. О.

«Идзаёи никки» – «Дневник полнолуния». Существует перевод на английский язык «Утатанэ» Джона Р. Уолласа [10] «Fitful Slumber» и три перевода «Идзаёи никки»: Эвина О. Рейшауера [5] «The Diary of the Waning Moon», Элен Крейг МакКаллоу [6] «The Journal of the Sixteenth-Night Moon» и Кристины Лаффин [9] «The Diary of the Sixteenth Night». На русский язык дневники Абуцу не переводились.

Стилистические различия между «Утатанэ» и «Идзаёи никки» настолько сильны, что некоторые исследователи доказывают, что они никак не могли принадлежать кисти одной писательницы. Так, Ёсикава Хидэо [21 с. 132] утверждал, что при текстуальном и стилистическом сравнении дневников разница в стилях очевидна, кроме того, в антологии «Фубоку вакасё» (夫木和歌抄, около 1310 г.), составленной учеником Тамэсукэ, Фудзивара-но Нагакиё, нет ни одного стихотворения из «Утатанэ», но есть несколько танка из «Идзаёи никки», что кажется странным. Джон Уоллас [10 с. 395] отмечает, что отсутствие стихотворений в сборнике может объясняться их не очень высокой ценностью.

Икэда Кикан [22 с. 132] доказывает, что автор дневников один и тот же человек: исследователь приводит в доказательство следующее стихотворение из «Утатанэ»:

Ах, вот она!  
 Если это  
 Бухта Наруми,  
 Сторона, о которой скучаю,  
 Как же теперь далеко!

Это стихотворение, подписанное именем Анкамонъин Уэмонно Сукэ, содержится в антологии «Сёкукокинсю» (1265), и в нем изменена лишь первая строчка. Отсылку к этому же стихотворению можно также найти в «Идзаёи никки»: «Когда я увидела гору Фудзи, над ней не поднимался дымок. Давным-давно, меня привел сюда мой отец, *асон*<sup>2</sup>, и тогда я сложила “если это бухта Наруми...”». Икэда Кикан [22] и другие комментаторы [16] отмечают, что если «Утатанэ» написал другой человек, вряд ли он стал бы менять первую строчку стихотворения, вошедшего в императорскую антологию, и приписывать авторство себе.

<sup>2</sup> Придворный ранг.

### *Проблема датировки дневников*

Еще один спорный вопрос касается даты написания «Утатанэ». Доказательства исследователей в большинстве случаев строятся вокруг двух гипотез: дневник был написан сразу же после описываемых событий, то есть когда Абуцу еще не было 20 лет, или же спустя 10 лет, примерно в то время, когда Абуцу познакомилась с Фудзивара-но Тамэиэ. Сомнения в датировке возникают из-за заключительного стихотворения: Абуцу цитирует поэтессу Накацукаса (912?–991?), и это стихотворение можно найти только в антологии «Сёкугосэнсю», составленной Тамэиэ в 1265 г. Скорее всего, Абуцу могла узнать это стихотворение только из антологии или же от Тамэиэ.

Хирума Кёсукэ [23 с. 120] считал, что Абуцу написала дневник еще на службе у Анкамонъин в возрасте 18–19 лет, а стихотворение Накацукаса было добавлено позже. Цугита Касуми [24 с. 47] и Ватанабэ Сидзуко [25 с. 28] также поддерживали эту версию. Нагаи Ёсинори [26 с. 54] и Фукуда Хидэити [17 с. 91] считали, что дневник написан несколько лет спустя, после того как события улеглись в сердце юной Абуцу. Вышеизложенные предположения основываются на экспрессивности и нервозности изложения, доказывающие молодость и незрелость автора.

Другого мнения придерживаются исследователи Танияма Сигэру [27 с. 20] и Тамаи Косукэ [27 с. 20], утверждавшие, что дневник написан спустя примерно 10 лет, к тому времени Абуцу уже ушла со службы императрице и познакомилась с Тамэиэ, следовательно, уже могла знать стихотворение Накацуса. Мацумото Ясуси [28 с. 206] предполагал, что в возрасте 30 лет, уже после замужества, Абуцу написала дневник, основываясь на своих черновых записях, сделанных задолго до этого времени.

Однако последние исследования Табути Кумико [4, 19, 20] дают возможность предполагать, что дневник написан гораздо позже: между годом составления антологии «Сёкугосэнсю» (1251) и антологии «Сёкукокинсю» (1265). Табути [26 с. 131–137] основывается на лексическом анализе дневника и находит в прозаической части очень много цитат из «Сёкугосэнсю», что определяет нижнюю границу создания произведения, в то время как в «Сёкукокинсю» уже цитируется стихотворение самой Абуцу из этого дневника, что с некоторой долей вероятности позволяет предположить, что к тому времени дневник был уже известен. Что же касается незрелости автора, то Табути не отрицает возможность такой стилистической задумки автора или же ее первой попытки создания сочинения, совмещающего в себе черты дневника и повести.

Чтобы разобраться с датировкой второго дневника, необходимо осветить события, предшествующие его написанию. Как мы уже упоминали ранее, Абуцу вышла замуж за Фудзивара-но Тамэиэ. В 1259 г. Тамэиэ написал завещание, в котором наследником значился его старший сын Тамэудзи. Через четыре года Абуцу родила Тамэсукэ, и в 1269 г. Тамэиэ переписывает завещание, в котором поместье Косибэ-но симо, обещанное Тамэудзи, должно быть передано Тамэсукэ. Старший брат принимает новое завещание и признает земли Косибэ-но симо за младшим братом, однако в 1272 г. Тамэиэ снова меняет свое намерение и завещает Тамэсукэ богатое поместье Хосокава, а также книги по поэзии из библиотеки дома Фудзивара и дневник своего отца Фудзивара-но Тэйка (Садаиэ, 1162–1241) «Мэйгэцуки» («Дневник ясной луны», 1180–1235). В завещании от 24 числа 6-го месяца 1273 г. Тамэиэ подтверждает свое намерение, но на этот раз Тамэудзи отказывается выполнить его волю. Конфликт между отцом и сыном так и остался нерешенным, поскольку в 1275 г. Тамэиэ умер. Тамэудзи, основываясь на завещании 1269 г., забирает себе земли, и Абуцу начинает судебную тяжбу. В 1279 г., или немного ранее, представительство сёгуната в Хэйан (Рокухара гандай) в столице Хэйан, управлявшееся военными правителями из Камакура, разрешило спор в пользу Тамэудзи. Тогда Абуцу подала апелляцию в вышестоящую инстанцию. Орган Рокухара был подвластен ставке сёгуна, поэтому дело было направлено на рассмотрение в Камакура. В том же году Абуцу поехала в Камакура, чтобы получить ответ о решении суда. С этого времени и до весны 1282 г. она и писала свой дневник. Надо сказать, что решение суда Абуцу так и не узнала, поскольку умерла 8-го числа 4-го месяца 1283 г.

Все исследователи сходятся в том, что «Идзаёи никки» был написан не сразу и что в дневнике можно выделить несколько составных частей:

1. Предисловие (до отъезда).
2. Дорожные поденные записи.
3. Переписка из Камакура.
4. Нагаута, или тэка («длинная песня»).

Споры ведутся преимущественно вокруг датировок каждой из частей, но предположения исследователей расходятся в один-два года. Так, в списке 1824 г., составленном токугавским ученым Оямада Томокиё (1783–1847) и его учеником Ходзё Токитика (1802–1877) [29] на основании трех рукописных и четырех ксилографических текстов памятника, комментаторы пишут, что путешествие Абуцу начинается в 1277 г. Хотя последние исследования Такэда Ко [29], Такэи Кадзуто и Янасэ Кадзуо [16], а также Табути



Кумико [27] сходятся в том, что путешествие, а также сделанные во время поездки записи были закончены в 1279 г. Те же исследователи согласны в том, что переписка Абуцу с родными и друзьями была собрана и записана к осени следующего 1280 г. Об этом есть упоминание в самом дневнике: последнее письмо написано Контюнагон-но кими, предположительно дочерью Тамэнори, пасынка Абуцу. В письме есть приписка к стихотворению, в котором есть указание на то, что уже пришла осень: «С тех пор, как вы уехали из столицы, у меня больше нет друга, с которым я могла бы сочинять стихи. Пришла осень, и я все чаще вспоминаю о вас. Так и люблюсь луной в одиночестве до самого рассвета».

Наконец, последняя часть – *нагаута*, в которой Абуцу, вспоминая о своем приезде в Камакура, пишет, что здесь для нее настала четвертая весна (*ётосэ-но хару*). Значит, время написания *нагаута* – 1283 г., если учитывать, что приезд в сёгунскую столицу пришелся на осень 1279 г.

Получается, Абуцу писала «Идзаёи никки» приблизительно с 1279 до 1283 г. Также очевидно, что дневник был собран воедино уже после смерти Абуцу. Такэда Ко [29 с. 590] предполагает, что «части были собраны воедино некоторое время спустя после смерти автора кем-то из родственников. Точных подтверждений нет, но считается, что Тамэсукэ, который часто навещал мать в Камакура, и, по некоторым версиям, там и умер, был самым подходящим для этой цели человеком».

### *Дневники как источник биографии Абуцу*

Два дневника, «Утатанэ-но ки» (между 1251 и 1265) и «Идзаёи никки» (1279–1283), разделяют от 18 до 32 лет по году создания и почти 40 лет по времени описываемых событий. Являясь уникальными источниками о жизни писательницы, дневники дают информацию о молодых и преклонных годах Абуцу. Какие сведения дают нам дневники и можно ли доверять им?

О родителях Абуцу практически ничего не известно. В ее первом дневнике «Утатанэ-но ки» упоминается человек, вместе с которым Абуцу направляется в провинцию Тогоми и которому она «может доверять, как второму отцу» («*ато-но оя-тока таному-бэки*»). Джон Уоллас [10 с. 400] пишет, что когда Абуцу была еще маленькой, ее мать вышла замуж второй раз за управителя провинции Тайра Норисигэ, и этот человек стал ее приемным отцом. Похоже, что о том же человеке Абуцу вспоминает и во втором дневнике, когда проезжает по тому же пути, что и 40 лет

назад. В «Идзаёи никки» она называет его «мой отец, *асон*» (父の朝臣, *тими-но асон*). Табути Кумико [26 с. 103] утверждает, что, вероятнее всего, Норисигэ был родным отцом Абуцу. В генеалогической хронике «Сомпибуммяку» (1377–1395), в антологиях «Анкамонъин Сидзё гохякусю», «Сёкукокинсю», а также в справочнике о поэтах императорских антологий «Тёкусэн сакуся буруй» (1337) указано, что Абуцу – дочь Тайра Норисигэ. И только в «Утатанэ-но ки» встречается упоминание о приемном отце. Исходя из этого, Табути Кумико пишет, что, судя по всему, можно считать Норисигэ родным отцом Абуцу.

Что же касается матери Абуцу, то о ней действительно практически ничего не известно. Табути Кумико [28 с. 11–12] предполагает, что она тоже была придворной дамой и служила при дворе императрицы Китасиракаваин (1173–1238), как и мать Тайра Норисигэ, или же при дворе Анкамонъин, где служила Абуцу. В то время, если мать была придворной дамой, то с большой вероятностью ее дочь также попадала на службу во дворец. Предположение о том, что мать Абуцу скончалась, когда та была еще ребенком, строится на следующем отрывке из «Утатанэ-но ки»:

Одиннадцатый месяц подошел к концу. Я разбирала множество писем, что пришло мне из столицы. В одном из них я прочла, что человек, воспитывавший меня с самых малых лет и которого я так жестоко оставила, беспокоясь обо мне, заболел, и, похоже, что дни его сочтены. Когда увидела я почерк, похожий на следы птицы, сердце наполнилось грустью, и, позабыв обо всех делах, я поспешно решила вернуться в столицу.

Очевидно, речь идет о кормилице, которая воспитывала Абуцу с самого детства, и, по всей видимости, заменила ей мать. Узнав, что кормилица больна, Абуцу незамедлительно возвращается в столицу из Тотоми.

И все-таки в дневнике «Утатанэ-но ки» ключевой является личная история Абуцу. Дневник охватывает события двух лет и ведется от лица придворной дамы, будем считать, что автор и героиня – одно лицо. Для разбора дневник удобно поделить условно на две части.

В первой части Абуцу рассказывает о своей первой сильной любви и ее утрате. Повествование начинается с осени, когда уже становится понятно, что возлюбленный постепенно охладевает к Абуцу. «Я не знала, какую боль может причинить расставание с ним... Я лежала в постели, слушая звук колокола, отмеряющего часы, сердце мое словно остановилось. Тогда я поняла, как мучительно ожидание, описанное в стихотворении “если он не придет...”».

Возлюбленный все реже посылает письма и все реже навещает Абуцу. Тем не менее даже редкие встречи приносят Абуцу радость: убежденная в том, что он так же хорош, как принц Гэндзи, Абуцу представляет себя героиней знаменитой повести.

Перебирая письма от своего возлюбленного, Абуцу вспоминает: «с тех пор, как зацвели первые цветы на деревьях и до той поры, когда увяли зимние травы, как много было грусти, сколько было слов любви и обещаний». Получается, что их любовные встречи начинаются ранней весной, летом они продолжаются, но с осени возлюбленный все реже навещает Абуцу, что усиливает ее страдания, а к зиме его посещения и вовсе прекращаются. Абуцу решает уйти в монастырь и весной следующего года (тогда она находилась на службе у дочери императора Готоба, Анкамонъин) в своей опочивальне Абуцу собственноручно остригает себе волосы. В тот же вечер она бежит из дома по горным тропам. Блуждая сквозь дёбри под проливным дождем, Абуцу натывается на женский храм Нисияма. Спустя некоторое время она немного успокаивается, но не перестает печалиться, вспоминая о своем возлюбленном. Однако дорогой ей человек даже не вспоминает о ней, из-за чего героиня сильно заболевает, и ее перевозят во дворец, а затем она возвращается в родительский дом.

Вторая часть дневника также начинается с осени следующего года. Абуцу, все еще пребывает в печали о покинувшем ее возлюбленном, слагает о нем стихи. Ее приемный отец, приехавший в столицу из провинции Тотоми (совр. Сидзуока), возвращаясь домой, зовет ее с собой, чтобы развеять печальные мысли, и она соглашается поехать, хотя тревога в сердце еще не улеглась. Целый месяц они проводят в местечке Хамамацу. Однако, получив известие о болезни своей кормилицы, посредине холодной зимы она отправляется обратно в столицу, описывая свой путь. По приезде в столицу Абуцу находит свою кормилицу выздоравливающей, а сама вспоминает о своем возлюбленном и размышляет о будущем. Дневник заканчивается стихотворением поэтессы Накацукаса:

Хоть эти записи  
И должны дольше  
Меня прожить,  
Не увидит в них очарования  
Тот, кто не страдает.

Насколько же правдив приведенный выше дневник? Большинство исследователей, например, Сато Сигэки [30], Касивабара Томоко [31], Нагасаки Кэн и Хаманака Осаму [20], Табути

Кумико [28], – отмечают вымышленный характер произведения, свойственный для повестей жанра *моногатари*. Во-первых, первая часть дневника имеет стройную композицию: развитие любовных отношений накладывается на смену времен года. Во-вторых, правдивость первой части подвергается сомнению из-за явного подражания жанру *моногатари*. В данном случае автор выбирает себя главным героем, взяв за основу драматические события из своей жизни. Исследователи находят много общего с «Повестью о Гэндзи» по стилю и лексике. Известно, что Абуцу с ранних лет была знатоком «Гэндзи-моногатари», да и другие сочинения в жанре *моногатари* были весьма популярны в это время. Очевидно, из них возник неотъемлемый образ возлюбленного – придворного высокого ранга. Кроме того, Абуцу с явным восхищением сравнивает своего возлюбленного с принцем Гэндзи, упоминая, что тот не уступает Гэндзи по красоте.

Что касается второй части дневника – путешествия в Тотоми, то похожее путешествие упоминается, в частности, в «Идзаёи никки», поэтому можно предположить, что они основаны на действительном опыте писательницы. Однако факты касательно ее приемного отца больше нигде не встречаются, потому, как отмечалось ранее, существует предположение, что на самом деле Тайра Норисигэ и был родным отцом Абуцу.

Дневники разделяет временной промежуток в 40 лет, и они практически не дают каких-либо данных о жизни Абуцу в эти годы. Однако есть еще один источник, по которому возможно восстановить биографию писательницы. «Гэнсё вакакудэн» – «Биографии поэтов, собранные Гэнсё» – составлены сыном Фудзивара-но Тамэиэ – Тамэсада (монашеское имя Гэнсё, 1224–1303). Исследователи пытаются восстановить биографию Абуцу по следующему отрывку:

Изначально Абуцу служила у Анкамонъин под именем Этидзэн. Приняв монашество, она жила в храме Хоккэдзи в Нара. После этого служила преподобному Кэйсэй в окрестностях Мацу-но-о. По рекомендации знакомого человека из Хоккэдзи [Абуцу] получила приглашение от Индайнагон-но сукэ прибыть к ней, чтобы переписывать «Повесть о Гэндзи». Было это после предоставления императору антологии «Сёкугосэнсю»<sup>3</sup>.

Хоккэдзи в Нара действительно был известен как женский монастырь, в котором одинокие женщины из аристократических

<sup>3</sup> Цит. по: [28 с. 42].

родов, порвав связь со своими семьями, находили уединение. Далее Абуцу почему-то переезжает в храм, расположенный неподалеку, но живет уже не в монастыре, а в его окрестностях. Табути Кумико [28 р. 42–43] считает, что оставаться в Хоккэдзи Абуцу не могла, потому что была беременна, и, видимо, чтобы скрыть это от посторонних глаз, Абуцу уходит из храма и ищет пристанища у монаха Кэйсэй, основателя храма Хоккэсандзи. Этот монастырь не был женским, но женщинам разрешалось селиться неподалеку от храма, поэтому сказано, что она жила в окрестностях Мацу-но-о. Здесь Абуцу родила и воспитывала свою дочь, проведя в бедности и одиночестве около двух лет.

Индайнагон-но сукэ – это любимая дочь Фудзивара-но Тамэйэ по имени Тамэко, которая в то время служила при дворе экс-императора Готоба. Табути Кумико [28] пишет, что в 1256 г. Тамэко помогала отцу при составлении антологии «Сёкугосэнсю», но примерно в том же году у нее родилась дочь, и потому она решила подыскать для отца переписчика вместо себя. Возможно, в этих поисках Тамэко помогла пожилая монахиня Дзидзэн-ни из храма Хоккэдзи, которая тоже происходила из рода Фудзивара и приходилась двоюродной сестрой Тамэйэ и, скорее всего, была знакома с Тамэко.

Таким образом, Тамэко, искавшая для отца переписчика «Повести о Гэндзи», по совету своей родственницы нашла Абуцу и представила ее своему отцу. И было это после того, как императору преподнесли антологию «Дзэнго сэнсю», то есть после двенадцатой луны 1251 г. В год смерти Тамэйэ (1275 г.) Абуцу писала, что прошло уже больше 23 лет, как она «встала на путь спасения поэзии». Значит, с Тамэйэ они познакомились где-то в 1252–1253 гг.

Текст «Гэндзи моногатари» был очень важен для поэтического дома Микохидари, основателем которого является Фудзивара-но Сюдзэй (Тосинари, 1114–1204). Его сын Фудзивара-но Тэйка занимался сравнением произведений по разным источникам для того, чтобы выверить ошибки и расхождения и таким образом попытаться реконструировать изначальный вариант. В ходе этой работы большое количество классической литературы было переписано и выверено рукой Тэйка. Среди них и отредактированная рукопись «Повести о Гэндзи». Считается, что эта самая ранняя и наиболее близкая к оригиналу редакция, которую мы и читаем сегодня.

Однако такие большие произведения, как «Гэндзи-моногатари», Тэйка переписывал не один. В его дневнике «Мэйгэцуки» есть упоминание, датированное 1225 г.: «С одиннадцатого месяца прошлого года я попросил девушек из нашего дома переписать 54 главы “По-

вести о Гэндзи»<sup>4</sup>. Табути Кумико [28] пишет, что, похоже, Тэйка поручал копировать большие тексты своим дочерям. Вероятно, что во времена Тамэиэ его дочь Тамэко помогала ему именно в такой работе. Для этой же работы была приглашена и Абуцу.

Итак, около 1260 г. Абуцу вышла замуж за Тамэиэ. Известно, что у Тамэиэ уже было трое сыновей и одна дочь. Абуцу родила ему еще троих мальчиков. В 1275 г. Фудзивара-но Тамэиэ умер, а его вдова приняла монашеский постриг. С этого времени начинается судебная тяжба между Абуцу и Тамэудзи, и вынужденная покинуть столицу Хэйан Абуцу начинает писать «Дневник убывающей луны» – «Идзаёи никки» – по пути в город Камакура.

Абуцу начинает дневник с сетования на то, что «сегодняшние дети даже во сне не могут узнать, что к ним имеет отношение название книги, которую в древности извлекли из стены». Речь идет о «Каноне сыновней почтительности», которую, по преданию, нашли в стене дома, а намекает Абуцу на то, что ее пасынок Тамэудзи отказался отдать земли Хосокава согласно новому завещанию отца. Абуцу жалуется на неблагосклонность императора и надеется на помощь военного правителя. Писательница явно подчеркивает свою причастность к великому поэтическому наследию Фудзивара, считая себя единственной, кто сможет спасти поэзию.

Абуцу описывает свое решение отправиться в нелегкое путешествие из Хэйан в Камакура, который занял ровно две недели. В пути она слагает стихи и вспоминает о своей жизни, детях, проезжая уже знакомые места.

Канадская исследовательница Кристина Лаффин [7 с. 6–14] пишет, что в эпоху Камакура с изменением социального и экономического положения женщин из аристократических родов меняется и характер путешествий, совершаемых женщинами, а с ним появились и новые темы в литературе: авторы пишут не о путешествии, а о себе. Действительно, в «Идзаёи никки» Абуцу, используя форму дневника, акцентирует внимание на своем положении в семье Фудзивара, своей причастности к поэтическому дому Микохидари и своей решимости довести судебное дело до конца. И хотя, по словам Табути Кумико [27 с. 28], практика пересмотра судебных дел в Камакура была, по всей видимости, довольно распространена: по таким делам ездили, как мужчины, так и женщины, однако до нас дошли лишь записи Абуцу.

Нагасаки Кэн [32 с. 76] отмечает, что цель поездки Абуцу очевидна: ведь она совершает путешествие ради детей. Но при подробном анализе дневника «Идзаёи никки» можно развить

---

<sup>4</sup> Цит. по: [28 с. 67].

предположение Нагасаки Кэн. Можно предположить, что для Абуцу было важно оставить доказательство того, что, будучи вдовой и матерью, она принесла себя в жертву; доказать поэтический талант дома Микохидари, основателем которого был Фудзивара Сюдзэй; восстановить справедливость с помощью суда для передачи земель ее сыну.

### *Заключение*

Разумеется, мы можем говорить о дневниках монахини Абуцу скорее как о художественных произведениях, нежели как о документальных хрониках. Соответственно мы не можем абсолютно доверять всем фактам из дневников, не подтвержденным другими источниками, которых, к сожалению, весьма мало. В то же время исследователи доказывают, что все, что описано в дневниках, имеет личный опыт автора, поэтому составление биографии Абуцу на основе ее дневников при отсутствии других источников вполне оправдано.

Если дневник «Утатанэ» был действительно написан не ранее 1251 г., то можно предположить, что Абуцу хотела либо сочинить романтическую повесть, основываясь на своей личной любовной истории, либо описать свои молодые годы, немного приукрасив повествование вымышленными фактами. Вот почему при подробном анализе в «Утатанэ» содержатся некоторые неточности и расхождения с теми фактами, которые известны о писательнице из других источников.

Что касается второго дневника – «Идзаёи никки», то, по всей вероятности, в данном случае у Абуцу было решительное и понятное намерение описать свои тяготы в поисках правды за благополучие не только детей, но и всего наследия поэтического дома Микохидари.

Данный анализ текстов, с точки зрения их правдивости и вымышленности, раскрывает для исследователей не столько факты из жизни Абуцу, сколько тайные стороны ее характера. Перед нами раскрывается образ романтической и сентиментальной героини в первом дневнике и сильной решительной женщины во втором. Абуцу пишет дневники, преследуя свои личные цели. Очевидно, что пишет она их не для себя, а для последующих поколений с расчетом на то, что ни она сама, ни ее дела не будут забыты, и будущий читатель правильно истолкует ее поступки.

## Литература

---

1. *Судзуки Садами*. Никки оёби никкибунгаку (Дневник, или дневниковая литература) // Нихон кэнкю (Японские исследования). Киото: Кокусай нихон бунка кэнкю сэнта, 2011. С. 425–443.
2. *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: культура и текст. СПб.: Гиперион, 2006. 320 с.
3. *Горегляд В.Н.* Японская литература VIII–XVI вв.: Начало и развитие традиций. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 400 с.
4. *Горегляд В.Н.* Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. М.: Наука, 1975. 386 с.
5. *Reischauer E.O.* The Izayoi Nikki (1277–1280) // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1947. Vol. 10. № 3/4. P. 255–387.
6. Classical Japanese prose: An anthology. Stanford: Stanford University Press, 1990. 596 p.
7. *Лаффин К.* Кодай тюсэй-но никки-ни окэру дзёрю кико (Женские путевые дневники в Древности и Средневековье) // Кокубунгаку (Родная литература). Токио: Гакутосья, 2006. Vol. 8. С. 133–142.
8. *Laffin C.* Rewriting Medieval Japanese women: Politics, personality, and literary production in the life of Nun Abutsu. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013. 280 p.
9. Traditional Japanese literature / Shirane Haruo (ed.). New York: Columbia University Press, 2012. 1288 p.
10. *Wallace J.R.* Fitful slumbers. Nun Abutsu's Utatane // Monumenta Nipponica. 1988. Vol. 43. № 4. P. 391–416.
11. *Carter S.D.* Householders. 1st ed. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2007. 515 p. (Harvard-Yenching Institute Monograph Series 61).
12. *Carter S.D.* Medieval Japanese writers. Detroit, MI: Gale Research, 1999. 400 p.
13. *Исида Ёсисада*. Тюсэй-но никки, кико бунгаку (Средневековые дневники и путевые записи). Токио: Иванами сётэн, 1958. 320 с.
14. *Тамаи Косукэ, Исида Ёсисада*. Нихон котэн дзэнсё: Кайдоки, Токан кико, Идзаёи никки (Полное собрание классической литературы: “Кайдоки, Токанкико”, “Идзаёи никки”). Токио: Асахи симбун, 1956. 514 с.
15. *Такэда Ко*. Идзаёи никки сайко (Подробные комментарии к Идзаёи никки). Токио: Мэйдзи сёин, 1985. 683 с.
16. *Такэи Кадзутто, Янасэ Кадзую*. Идзаёи никки, Ёру-но цуру-но туюяку (Комментарии к Идзаёи никки и Ёру-но цуру). Осака: Идзуми сётэн, 1986. 483 с.
17. *Табути Кумико*. Абуцу-ни то соно дзидай (Абуцу-ни и ее время). Киото: Ринсэн сётэн, 2000. 256 с.
18. *Табути Кумико*. Моногатари-но бутай-о аруку. Идзаёи никки (Путешествуя по страницам художественной литературы. Идзаёи никки). Токио: Ямакава сюппан, 2005. 157 с.



19. *Табути Кумико*. Абуцу-ни (Монахиня Абуцу). Токио: Ёсиква кобункан, 2009. 303 с.
20. *Нагасаки Кэн, Хаманака Осаму*. Кодосурю дзэсэй. Абуцу-ни (Деятельные женщины. Абуцу-ни). Токио: Синдэнся, 1996. 269 с.
21. *Ёсикава Хидэо*. Синсяку идзаёи никки (Новые комментарии к Идзаёи никки). Тоёхаси: Сэйбункан, 1931. 221 с.
22. *Икэда Кикан*. Кюдэн дзёрю никки бунгаку (Женская придворная дневниковая литература). Токио: Сибундо, 1981. 319 с.
23. *Хирума Кёсукэ*. Идзаёи никки (Дневник шестнадцатой ночи). Токио: Коданся, 1951. 289 с.
24. *Цугита Касуми*. Утатанэ дзэнъякутю (Перевод и комментарии к «Утатанэ»). Токио: Коданся, 1978. 156 с.
25. *Ватанабэ Сидзукэ*. Тюсэйиникки бунгакурон дзёсэцу (Введение в средневековую дневниковую литературу). Токио: Синдэнся, 1989. 654 с.
26. *Нагаи Ёсинори*. Утатанэ (Прерывистый сон). Токио: Синдэнся, 1989. 317 с.
27. *Тамаи Косукэ*. Никки бунгаку-но кэнкю (Исследования дневниковой литературы). Токио: Ханава сёбо, 1965. 758 с.
28. *Мацумото Ясуси*. Тюсэй дзёрю никки бунгаку-но кэнкю (Исследования средневековой женской дневниковой литературы). Токио: Мэйдзи сёин, 1983. 386 с.
29. *Абуцу-ни*. Идзаёи никки мэйгэцусё (Записки ясной луны. Дневник шестнадцатой ночи). Эдо: Идзумо, 1824. Vol. 1. 42 с.
30. *Сато Сигэки*. Утатанэ-ни окэру кёко мондай (Проблема вымысла в «Утатанэ-но ки») // Хиросима дзёгакуин дайгаку нихон бунгаку (Женский университет Хиросима. Японская литература). 1991. № 1. С. 45–56.
31. *Касивара Томоко*. Утатанэ-но хохо (Анализ «Утатанэ») // Кагава дайгаку кокубун кэнкю (Исследования в области отечественной литературы в университете Кагава). 1992. № 17. С. 48–58.
32. *Нагасаки Кэн*. Абуцу-ни: ко-о ому таби (Абуцу-ни: путешествие ради детей) // Кокубунгаку (Родная литература). Токио: Сибундо, 2002. Vol. 2. С. 75–81.

## References

---

1. Suzuki Sadami. Nikki oebi nikkibungaku (Diary, or diary literature). V: Nihon kenkyu (Japanese studies). Kyoto: Kokusai nihon bunka kenkyu senta Publ.; 2011. P. 425–443. (In Japanese)
2. Meshcheryakov AN. The Ancient Japan. Culture and text. Saint-Petersburg: Giperion Publ.; 2006. 320 p. (In Russ.)
3. Goreglyad VN. Japanese literature 8<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries. The beginning and the development of traditions. Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ.; 2001. 400 p. (In Russ.)
4. Goreglyad VN. Diaries and esses in Japanese literature 10<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries. Moscow: Nauka Publ.; 1975. 386 p. (In Russ.)

5. Reischauer EO. The Izayoi Nikki (1277–1280). *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1947;10:255-387.
6. Classical Japanese prose: An anthology. Stanford: Stanford University Press, 1990. 596 p.
7. Laffin C. Kodai tyusei-no nikki-ni okeru dzeryu kiko (Women's travel diaries in the antiquity and middle ages). V: Kokubungaku (Native literature). Tokyo: Gakutosya Publ.; 2006. Vol. 8. P. 133–142. (In Japanese)
8. Laffin C. Rewriting Medieval Japanese women: Politics, personality, and literary production in the life of Nun Abutsu. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013. 280 p.
9. Haruo Shirane, ed. Traditional Japanese literature. New York: Columbia University Press, 2012. 1288 p.
10. Wallace JR. Fitful slumbers. Nun Abutsu's Utatane. *Monumenta Nipponica*. 1988;43:391-416.
11. Carter SD. Householders. 1st ed. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2007. 515 p. (Harvard-Yenching Institute Monograph Series 61).
12. Carter S.D. Medieval Japanese writers. Detroit, MI: Gale Research, 1999. 400 p.
13. Ishida Yoshisada. Tyusei-no nikki, kiko bungaku (Medieval dairies and travel notes). Tokyo: Ivanami seten Publ.; 1958. 320 p. (In Japanese)
14. Tamai Kosuke, Ishida Yoshisada. Nihon koten dzense: Kaidoki, Tokan kiko, Idzaei nikki (Complete collection of classical literature: "Kaidoki, Tokankiko", "Izayoi nikki") Tokyo: Asakhi simbun Publ.; 1956. 514 p. (In Japanese)
15. Takeda Ko. Idzaei nikki saiko (Detailed commentaries on "Izayoi nikki"). Tokyo: Meidzi sein Publ.; 1985. 683 p. (In Japanese)
16. Takei Kazuto, Yanase Kazuo. Idzaei nikki, Eru-no tsuru-no tyusyaku (Commentaries on "Izayoi nikki" and "Yoru-no tsuru"). Osaka: Idzumi seten Publ.; 1986. 483 p. (In Japanese)
17. Tabuchi Kumiko. Abutsu-ni to sono dzidai (Abutsu-ni and her time). Kyoto: Rinsen seten Publ.; 2000. 256 p. (In Japanese)
18. Tabuchi Kumiko. Monogatari-no butai-o aruku. Idzaei nikki (Traveling through the pages of fiction. "Izayoi nikki".) Tokyo: Yamakava syuppan Publ.; 2005. 157 p. (In Japanese)
19. Tabushi Kumiko. Abutsu-ni (The Nun Abutsu). Tokyo: Esikva kobunkan Publ.; 2009. 303 p. (In Japanese)
20. Nagasaki Ken, Hamanaka Osamu. Kodosuru dzesei. Abutsu-ni (Active women. Abutsu-ni). Tokyo: Sindensya Publ.; 1996. 269 p. (In Japanese)
21. Yoshikawa Hideo. Sinsyaku Idzaei nikki (The new commentaries on "Izayoi nikki"). Toyohashi: Seibunkan Publ.; 1931. 221 p. (In Japanese)
22. Ikeda Kikan. Kyuden dzeryu nikki bungaku (Women court dairy literature). Tokyo: Sibundo Publ.; 1981. 319 p. (In Japanese)
23. Himura Kyosuke. Izayoi nikki. (A dairy of the sixtieth night). Tokyo: Kodansya Publ.; 1951. 289 p. (In Japanese)
24. Tsugita Kasumi. Utatane dzen"yakutyu (The complete translation and commentaries on "Utatane"). Tokyo: Kodansya Publ.; 1978. 156 p. (In Japanese)

25. Watanabe Shizuko. Tyuseinikki bungakuron dzesetsu (Introduction into Medieval dairy literature). Tokyo: Sindensya Publ.; 1989. 654 p. (In Japanese)
26. Nagai Yoshinori. The "Utatane" (Intermittent sleep). Tokyo: Sindensya Publ.; 1989. 317 p. (In Japanese)
27. Tamai Kosuke. Nikki bungaku-no kenkyu (Studies in dairy literature). Tokyo: Khanava sebo Publ.; 1965. 758 p. (In Japanese)
28. Matsumoto Yasushi. Tyusei dzeryu nikki bungaku-no kenkyu (Studies in Medieval women dairy literature). Tokyo: Meidzi sein Publ.; 1983. 386 p. (In Japanese)
29. Abutsu-ni. Izayoi nikkli meigetsusyo (Notes of a clear moon. A dairy of the sixtieth night). Edo: Idzumo Publ.; 1824. Vol. 1. 42 p. (In Japanese)
30. Sato Shigeki. Utatane-ni okeru keko mondai (The issue of a fiction in "Utatane-no ki"). *Khirosima dzegakuin daigaku nikhon bungaku (Женский университет Хиросима. Японская литература)*. 1991;1:45-56. (In Japanese)
31. Kashiwara Tomoko. Utatane-no khokho (An Analysis "Utatane"). *Kagava daigaku kokubun kenkyu (Studies in the National Literature at the University of Kagava)*. 1992;17:48-58. (In Japanese)
32. Nagasaki Ken. Abutsu-ni: the travelling for the children. Abutsu-ni: ko-o omou tabi (Abutsu-ni. A travel for children). *Kokubungaku (Native Literature)*. 2002;2:75-81.

### *Информация об авторе*

*Анна С. Оскина*, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; Россия, 105066, Москва, ул. Старая Басманная д. 21/4, стр. 3; aoskina@hse.ru

### *Information about the author*

*Anna S. Os'kina*, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia; bld. 21/4, bldg. 3, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russia; aoskina@hse.ru

УДК 821(581)-1

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-270-284

Мотивы коранической истории Йусуфа  
в творчестве афганского поэта-классика  
'Абд ал-Хамида Моманда

Екатерина П. Писчурникова

*Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, e.pischurnikova@spbu.ru*

*Аннотация.* В статье рассматривается вопрос о реализации поэтических мотивов, связанных с историей Йусуфа, в творчестве афганского поэта-классика 'Абд ал-Хамида Моманда (ум. ок. 1732/33 г.). Изысканность и усложненность поэзии Хамида обусловлена многочисленными аллюзиями и реминисценциями, отсылающими к кораническим и литературным текстам. История Йусуфа и Зулейхи в ее различных интерпретациях была одним из важных источников пополнения репертуара поэтических мотивов Хамида. В своих произведениях поэт более тридцати раз обращался к образам Йусуфа, Зулайхи, Йа'куба и Кан'ана. Особый интерес представляет трансформация традиционных мотивов истории Йусуфа в лирике Хамида Моманда.

*Ключевые слова:* классическая афганская поэзия, Хамид Моманд, коранические мотивы, Йусуф, Зулайха, Йа'куб

*Для цитирования:* Писчурникова Е.П. Мотивы коранической истории Йусуфа в творчестве афганского поэта-классика 'Абд ал-Хамида Моманда // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 12 (45). С. 270–284. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-270-284

Motifs of the Qur'ānic history of Yūsuf  
in classic Afghan poetry by 'Abd al-Hamid Mohmand

Ekaterina P. Pischurnikova

*St. Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia,  
e.pischurnikova@spbu.ru*

*Abstract.* The article considers an issue of the realization of poetic motifs related to the story of Yūsuf in classic Afghan poetry by 'Abd al-Hamid Mohmand (died. circa 1732/33). Numerous allusions and reminiscences referring to

Quranic and literary narratives contribute to sophistication and complexity of Hamid's poetry. In Hamid's poetry the story of Yūsuf and Zulaikha in its various versions constitutes an inexhaustible source of poetic motifs. In his works the poet more than thirty times referred to Yūsuf, Zulaikha, Ya'qūb, and Canaan. The research focuses in greater detail on the transformation of traditional motifs referring to the stories of Yūsuf in Hamid Mohmand's lyrics.

*Key words:* classic Afghan poetry, Hamid Mohmand, Qur'ānic motifs, Yūsuf, Zulaikha, Ya'qūb

*For citation:* Pischurnikova EP. Motifs of the Qur'ānic history of Yūsuf in classic Afghan poetry by 'Abd al-Hamid Mohmand. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;12(45):270-84. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-270-284

История Йусуфа (библейского Иосифа Прекрасного), изложенная в 12 суре Корана, на протяжении веков привлекала к себе внимание литераторов, что породило ее многочисленные поэтические переработки. Сложно найти диван персидского поэта-классика, в котором не упоминалось бы имя Йусуфа и влюбленной в него Зулейхи. 'Абд ар-Рахман Джами (1414–1492), Назим Харави (ум. В 1670/71) и другие персидские поэты создавали поэтические переложения этой коранической истории в виде поэм-маснави под названием «Йусуф и Зулайха». Задолго до Джами существовала также поэма под одноименным названием, приписываемая Фирдоуси<sup>1</sup> (ум. ок. 1020), и персидская прозаическая версия этой истории, автором которой исследователи считают гератского суфия 'Абдаллаха Ансари, жившего и творившего в XI в.

Из персидской классики этот сюжет проник во многие национальные литературы, возникавшие и развивавшиеся на пограничных с Ираном территориях. Исследователь тюркоязычной поэмы Кул 'Али (XIII в.) «Кысса-и Йусуф» Н.Ш. Хисамов указывает на непосредственную связь этого произведения с поэмой «Йусуф и Зулейха», приписываемой Фирдоуси, и с прозаической версией, приписываемой Ансари [2 с. 5]. Материалом для поэмы «Йусуф и Зулайха» (1409) узбекского поэта Дурбека также послужил прозаический вариант 'Абдаллаха Ансари [3 с. 56–63]. Исследователь курдской национальной литературы и фольклора М.Б. Руденко считает, что источником курдской версии поэмы «Юсуф и Зелиха»

---

<sup>1</sup> Вопрос об авторстве Фирдоуси неоднократно поднимался в трудах отечественных и зарубежных иранистов и подробно освещен в статье «Йусуф в персидской литературе» Энциклопедии Ираника [см. 1].

Селима Слемана (XVI в.) послужил текст поэмы, приписываемой Фирдоуси, и поэма 'Абд ар-Рахмана Джами [4 с. 40].

В период становления национальной литературы на языке пашто образы Йусуфа и Зулайхи проникли и в афганскую литературу. Во второй половине XVII столетия появляется поэтическое переложение этого коранического сюжета на пашто – история Йусуфа и Зулейхи, изложенная в «Книге Бабу Джана» [5 с. 41–50]. В 1700/01 г. 'Абд ал-Кадир Хаттак (1653 – ум. после 1714 г.), сын основоположника афганской национальной литературы Хушхал Хана Хаттака (1613–1689), осуществляет перевод поэмы «Йусуф и Зулайха» 'Абд ар-Рахмана Джами на язык пашто. О популярности этого произведения в афганской среде свидетельствует большое количество рукописных списков, среди которых есть иллюстрированные экземпляры, редкие для афганской книжности [5 с. 206]. Естественно, что для афганских авторов основным источником истории Йусуфа всегда оставался Коран, однако они активно заимствовали из персидской классики не только новые сюжетные мотивы, но и целый ряд поэтических образов, сравнений, метафор и эпитетов, созданных на основе коранического сюжета.

В данной статье мы рассмотрим вопрос реализации поэтических мотивов, связанных с историей Йусуфа, в произведениях афганского поэта-классика 'Абд ал-Хамида Моманда (ум. ок. 1732/33). Основным материалом для статьи послужил текст стихотворного собрания Хамида [6], а также две его переводные поэмы-маснави «Найранг-и 'ишк» («Волшебство любви») и «Шах-у гада» («Шах и дарвиш») [7].

Творчество Хамида Моманда явилось новым этапом в развитии поэзии на языке пашто. Хамид стал основоположником особого стиля, именуемого «стилем Хамида» [8]. Особенностью этого стиля считается его изысканность и усложненность, которая возникает в большой мере благодаря многочисленным аллюзиям и реминисценциям, отсылающим к кораническим и литературным текстам. История Йусуфа и Зулайхи в ее различных интерпретациях была одним из важных источников пополнения репертуара поэтических мотивов Хамида. В своих произведениях поэт более тридцати раз обращался к образам Йусуфа, Зулайхи, Йа'куба и Кан'ана.

Еще в конце IX–X вв. на этапе формирования литературы на новоперсидском языке образ Йусуфа стал использоваться в персидских поэтических сравнениях в качестве выразителя признака «красивый», «прекрасный» [9]. Следуя уже сложившейся поэтической традиции, Хамид Моманд, как и другие афганские авторы, обращается к образу Йусуфа при описании красоты возлюбленной и ее атрибутов, но ни разу не прибегает к прямому сравнению

красоты лирического героя/героини с Йусуфом. В газели «Когда надевает красную одежду и катается верхом...» Хамид говорит о красоте возлюбленной и о силе ее воздействия на окружающих. В седьмом бейте газели лирический герой обращается к читателю с риторическим вопросом:

Каким языком можно описать ту красоту,  
Когда такой красавец как Йусуф выполняет роль свата?!<sup>2</sup> [6 с. 39]

В данном случае отведение Йусуфу роли свата, задача которого рассказать о красоте возлюбленной, способствует возвеличению ее красоты. Сходный прием Хамид использует в газели «Если подобно Мансуру<sup>3</sup> я буду повешен и забит камнями...», в шестом бейте которой посредником лирического героя на «базаре красоты возлюбленной <...> стремится стать Йусуф» [6 с. 211].

При описании таких атрибутов красоты возлюбленной, как лицо, локоны, ямочка на подбородке, Хамид также создает интересные поэтические образы, опираясь на традиционные представления о неземной красоте Йусуфа. В газели «То лицо сделало меня сожалеющим...» Хамид подчеркивает превосходство красоты лица возлюбленной над красотой Йусуфа, привлекая характерный для афганской культуры жест сожаления – «потирание рук»:

То лицо сделало меня сожалеющим,  
О котором даже Йусуф потирает руки с сожалением [6 с. 162].

В другой газели «О кумир, не сталкивай меня так много то с черным, то с белым...» Хамид обращается к образу Йусуфа при описании локонов возлюбленной:

Твои изогнутые локоны так удивили людей,  
Будто из каждого их завитка показывается Йусуф [6 с. 314].

В данном бейте автор создает экспрессивный образ благодаря гиперболе «Йусуф в каждом завитке локона». В поэме

<sup>2</sup> Здесь и далее во всех случаях, когда не оговорен источник цитирования, перевод мой. – *Е. П.*

<sup>3</sup> Мансур – багдадский мистик Хусайн ибн Мансур ал-Халладж, мученик ислама, обвиненный в притязании на самообожествление и принявший мученическую смерть 26 марта 922 г.; в средневековых мусульманских литературах, в том числе афганской, Хусайн ал-Халладж часто назывался именем отца «Мансур». См.: [10 с. 59–62].

«Волшебство любви», подразумевая сравнение красоты главного героя (Шахида) с красотой Йусуфа, Хамид также неоднократно использует прием гиперболы: «от блеска красоты [героя] тысячи Йусуфов встают с каждой стороны дороги, <...> в месте проявления красоты [Шахида] каждый камень предъявляет претензии Йусуфу» [7 с. 350, 422].

Распространенное в персидской классике сравнение «ямочка на подбородке – колодец» со временем вобрало в себя мотив коранического сюжета о Йусуфе, брошенном в колодец [11 12:15], и трансформировалось в сравнение «ямочка подбородка – колодец Йусуфа». На основе этого сравнения авторы создавали интересные художественные образы. Так, Хафиз Ширази (1315–1389) в третьем бейте своей газели «Образ твоего лица – наш попутчик на всякой дороге...» пишет:

Смотри-ка, что говорит яблоко твоего подбородка:  
 «Тысячи египетских Йусуфов упали в наш колодец» [12 с. 219].

Хафиз искусно объединяет в данном бейте метафоры «яблоко подбородка» и «колодец [Йусуфа]» (в значении «ямочка подбородка») и гиперболу «тысячи Йусуфов». В газели «Вздохи того влюбленного пойдут прахом...» Хамид использует аналогичную метафору «колодец на подбородке красавиц»:

Не сомневайся, что Йусуф возвысился благодаря  
 Тому колодцу, что на подбородке красавиц [6 с. 397].

Однако у Хамида особую роль играет мотив возвышения Йусуфа в результате его злоключений, колодец здесь олицетворяет все несчастья, постигшие Йусуфа на этом пути. Таким образом, Хамид создает иную поэтическую интерпретацию на основе сравнения «ямочка подбородка – колодец Йусуфа».

Представляет интерес вопрос о том, какие ключевые моменты сюжета истории Йусуфа привлекались Хамидом для создания поэтических образов.

Уже упомянутый нами эпизод с Йусуфом и братьями, бросившими его в колодец, находит свое отражение в пяти газелях поэта. В газели «Она ни во что не ставит ни мой плач, ни мои вздохи...» Хамид обращается к данному эпизоду для иллюстрации противоречивости мира любви:

В любви опускать голову, значит – поднимать ее,  
 Йусуф достиг высокого положения благодаря колодцу [6 с. 237].



В главе поэмы Джамии «Йусуф и Зулайха» под названием «Братья увозят Йусуфа от отца <...> и бросают его безвинного в колодец» имеется эпизод избиения Йусуфа братьями, отсутствующий в кораническом тексте [13]. В данном эпизоде Хамид Моманд выделяет мотив пощечин, нанесенных Йусуфу братьями, и использует его в двух своих газелях. В любовной газели «Пусть всегда вода слёз течет по [моему] лицу...» поэт обращается к этому мотиву для подтверждения высказанной ранее мысли о необходимости испытаний и лишений на пути к истинной любви:

Лампа лица Йусуфа стала гореть тогда,  
Когда покраснело от пощечин братьев [его] лицо [6 с. 76].

Особую выразительность данному бейту придает метафора «лампа лица». В назидательной газели «Избалованный сын не станет воспитанным человеком...» Хамид высказывает мысль о пользе наказания в воспитании детей и снова использует мотив пощечин для подтверждения этой мысли:

Йусуф тогда стал достойным шахской власти,  
Когда он получил гневные пощечины [братьев] [6 с. 45].

Обращает на себя внимание тот факт, что один и тот же мотив использован поэтом в любовной и назидательной газелях.

Согласно кораническому тексту, Йусуфа вызволяют из колодца проезжавшие мимо путники [11 12:19]. Вместе с караваном он следует в Египет, где его продают за небольшую цену. В поэме Джамии прибытию Йусуфа в Египет предшествует отсутствующий в Коране эпизод купания в Ниле, который в виде поэтического мотива был использован Хилали в его персидской поэме «Шах и дарвиш» и оттуда попал в текст одноименной поэмы-перевода Хамида. В главе «Состояние Шаха и дарвиша в школе» Хилали использует этот мотив при описании пейзажа окружающего Шахида:

Солнце подняло голову над голубым небосводом,  
[Как] Йусуф поднял голову из вод Нила [14].

Хамид при переводе этого бейта на пашто усложняет его, добавляя к сравнению «солнце – Йусуф» метафору «река Нил небосвода»:

Поспешно подняло голову солнце,  
Подобно Йусуфу из реки Нил небосвода [7 с. 619].

В другой главе поэмы Хилали «Приезд Шахзада в город и [о том, как его] встречали» читаем:

[Шах] поскакал по направлению к городу  
[Подобно] Йусуфу, который из Египта пожелал [отправиться в]  
Кан'ан [15].

Хамид перевод одного бейта Хилали заменяет двумя двестишестидесятью, а также изменяет образ сравнения:

С [берега] моря тот шах дервишей  
Направился напрямиком в город,  
Подобно Йусуфу, [который] *из реки Нил*  
Без промедления появился в Египте [7 с. 727].

У Хилали в качестве образа сравнения выступает Йусуф, стремящийся возвратиться на родину (Кан'ан), а у Хамида – Йусуф, появляющийся в Египте после купания в реке Нил. Отметим, что мотив «купания Йусуфа в Ниле» встречается у Хамида только в переводной поэме, но не находит отражения в его лирике.

Следующий узловый момент истории Йусуфа, обративший на себя внимание Хамида, – страсть Зулайхи, жены египетского вельможи, к Йусуфу [11 12:21]. В Коране ее имя не названо, впервые оно появляется, вероятно, в поэме, приписываемой Фирдоуси. Отметим, что в Коране «История Зулайхи» заканчивается тем, что она раскаивается перед царем Египта в содеянном:

Теперь выяснилась истина, я соблазнила его, а он – из числа правдивых! [11 12:51]

В тексте поэмы 'Абд ар-Рахмана Джамии сюжетная линия «Йусуф – Зулайха» получает дальнейшее развитие: после смерти мужа Зулайха оставляет царский трон и становится нищенкой, затем она отказывается от идолопоклонничества и, наконец, вновь встречается с Йусуфом и обретает счастье воссоединения с возлюбленным. Хамид дважды упоминает имя Зулайхи в своих газелях и оба раза опирается на продолжение истории Зулайхи, описанной в поэме Джамии. В газели «Любовь на самом деле является выгодной сделкой...» автор говорит о той цене, которую вынужден платить влюбленный за свои чувства:

В любви ставятся на кон голова и имущество,  
Вот такая прибыль у этой сделки [6 с. 9].

Образ Зулайхи выступает в этой газели в качестве примера жертвенности во имя любви:

Зулайха оставила царский трон,  
Когда любовь в ней дала свои плоды [6 с. 9].

В другой газели Хамид использует мотив превращения Зулайхи в нищенку в составе развернутой метафоры идеальной любви:

Та любовь, что царственную Зулайху превратила в нищенку,  
Не оставит ничьих обещаний неисполненными [6 с. 24].

В переводной поэме-маснави Хамида «Волшебство любви» имя Зулайхи упоминается в одном из бейтов Клятвы отца Шахида. Возможно, образ Зулайхи введен в клятву Хамидом, поскольку в имеющихся в нашем распоряжении литографиях поэмы-оригинала Мохаммада Акрама Ганимата этот бейт отсутствует. Хамид ставит в один ряд силу терпения Йусуфа и силу страсти Зулайхи:

Клянусь нетерпением Зулайхи в страсти [к Йусуфу]  
Клянусь терпением Йусуфа в его равнодушии [к Зулайхе] [7 с. 431]

Для Хамида оказывается важной сюжетная линия истории Йусуфа, которая связана с образом его отца Йа'куба. Из коранического текста мы узнаем о страданиях Йа'куба в разлуке с любимым сыном, которые были столь велики, что он ослеп [11 12:84]. Мотив страданий Йа'куба используется Хамидом в 11-й главе поэмы-маснави «Волшебство любви» в клятве отца, обращенной к Шахиду:

Клянусь мучениями Йа'куба в разлуке,  
Клянусь бедами и радостями Йусуфа [7 с. 431].

В главе «Болезнь Шаха» поэмы «Шах и дарвиш» мотив любви Йа'куба к Йусуфу вводится в качестве эталона отцовской любви:

Сыновья очень дороги отцам  
[Они] подобны Йусуфу в глазах Йа'куба [7 с. 707].

Популярный в персидской классической литературе мотив Йа'куба, ослепшего от горя, использован Хамидом в газели «Возлюбленная покинула меня, а я не умер и все еще живу...», посвященной теме разлуки. Особую стройность этой монотематической газели придает прием синтаксического параллелизма, на котором

строится большая часть ее бейтов. Завязка лирического сюжета происходит в самом первом бейте, из которого мы узнаем, что уход возлюбленной не вызвал у лирического героя той реакции, которую он ожидал: он «не умер, а значит [оказался] неверен» ей. Во втором бейте лирический герой выражает свое недоумение по поводу того, что с ним произошло: «что это за дерзость, если я <...> остаюсь зрячим». Следующие бейты произведения синтаксически связаны со вторым, поскольку являются продолжением фразы «что это за дерзость, если... » и содержат двойное отрицание: «я не плачу и не потерял сон <...> не лишился чувств и не оглох <...> не бросился в колодец и не сошел с ума от тоски <...> не опечалился и не упали на меня камни с небес» [6 с. 207].

В седьмом и восьмом бейтах прием двойного отрицания усиливается при помощи поэтического сравнения лирического героя с персонажами, олицетворяющими собой «идеальных влюбленных»:

[7] Я как нищий не сражен любовью к Шаху<sup>4</sup>,

Не убит как Маджнун тоской по Лайле<sup>5</sup>

[8] Я не сошел с ума, подобно Вамику<sup>6</sup> и Фархад<sup>7</sup>,

И не ослеп подобно Йа'кубу в ожидании [6 с. 207].

В ряду образов сравнения выделяется образ Йа'куба как символ отцовской любви. В газели старшего современника Хамида Рахмана Баба (ум. после 1711/12) «Перевоорачивая страницы каждой книги...» также встречается мотив Йа'куба, ослепшего от горя:

До такой степени придавался рыданиям,

По Йусуфу, что ослеп Йа'куб [18 с. 101].

<sup>4</sup> Шахид – главный герой переводной поэмы Хамида «Шāх-у гадā».

<sup>5</sup> Маджнун и Лайла – образ Маджнуна восходит к арабскому поэту Кайсу ибн Му'аду или Кайсу ибн Мулавваху, предания о несчастной любви которого к девушке Лайли неоднократно приводятся в арабских источниках. К образу Маджнуна обращалось не одно поколение персидских поэтов. Наиболее яркое литературное оформление этот сюжет получил в поэме Низами «Лайли и Маджнун», оконченной автором в 1188 г. См. [16 с. 241–249, 275–300].

<sup>6</sup> Вамик – главный герой персидской эпической поэмы «Вамик и 'Азра». В разделе, посвященном поэту 'Унсури (ум. ок. 1040 г.). Истории персидско-таджикской литературы Е.Э. Бертельс приводит данные о существовании более тридцати поэм с таким названием. См.: [17 с. 314].

<sup>7</sup> Фархад – герой поэмы «Хосров и Ширин» Низами Ганджеви.

В третьей главе поэмы-маснави «Волшебство любви» коранический образ Йа'куба становится у Хамида частью сложной метафоры «Йа'куб моего сердца»:

Йа'куб моего сердца печалился о том, что  
Тот Йусуф путешествовал вместе с этим караваном [7 с. 350].

В десятой главе поэмы мы находим интересную интерпретацию образов Йа'куба и Йусуфа:

Приди, послушай о состоянии опечаленного Йа'куба,  
Послушай о своенравном характере Йусуфа [7 с. 420].

Можно предположить, что в характеристике Йусуфа словосочетанием «своенравный / упрямый характер» (*dā hodḡāyo aslīb*) скрыт упрек автора сыну, который много лет не посылал вестей отцу. В более явном виде этот мотив представлен у Хафиза Ширази:

Увы тебе, о Йусуф Египетский, ибо, обретя власть ты загордился;  
Обратись, наконец, к отцу! Куда делась сыновья любовь?! [19].

Возможно и иное толкование бейта Хамида, исходя из того, что в восточной культуре Йусуф выступал не только в качестве эталона красоты, но и эталона верности божественным заветам. В таком случае эпитет «своенравный / упрямый» может быть истолкован как «неотступно следующий божественным заветам». У Хамида встречается и другой, более традиционный для персидской классики, устойчивый эпитет, характеризующий Йусуфа, – ‘пропавший’, ‘потерянный’ (*gum-gašta*), в переводе на язык пашто замененный прилагательным *wrək* с тем же значением. В одной из глав поэмы Хамида «Шах и дарвиш» под названием «Письмо Хусрава к Шаху» читаем:

Получив это письмо, отправляйся ко мне,  
Вновь появивсь, как пропавший Йусуф перед Йа'кубом [7 с. 725].

В данном случае Хамид осуществил заимствование путем перевода, а не прямого переноса эпитета.

Стоит обратить внимание на то, что такой узловым эпизодом коранической истории Йусуфа, как чудо прозрения Йа'куба [11 12:96], не вошел в поэтический репертуар мотивов Хамида, однако встречается в одной из газелей его соплеменника Рахмана Баба:

Когда гонец от пропавшего Йусуфа сообщил ему радостную весть,  
Глаза Йа'куба вновь обрели [способность] видеть [18 с. 169].

В поэме «Волшебство любви» Хамид неоднократно упоминает о родине Йусуфа – Кан‘ане (Ханаане). Этот топоним не встречается в кораническом тексте, однако присутствует в произведениях многих персидских классиков, в том числе Хафиза:

Йусуф Потерянный снова вернется в Ханаан, не горюй!  
Однажды обитель скорбей станет цветником, не горюй! [20 с. 8]

В седьмой главе поэмы «Волшебство любви» Хамид упоминает Кан‘ан в начале вставного рассказа о любви нищего к Шаху:

В Кан‘ане жил один падишах красоты,  
Который в Египте обрел высокое положение Йусуфа Прекрасного  
[7 с. 395].

Во второй главе поэмы Пенджаб, родина главного героя Шахида, по своей красоте уподобляется Египту и Кан‘ану, освещенным красотой Йусуфа:

Когда красота [Пенджаба] засияет подобно солнцу,  
[Этот] блеск засияет в глазах Египта и Кан‘ана [7 с. 342].

В третьей главе гипербола «тысячи Кашмиров, тысячи Кан‘анов» используется для возвеличивания красоты Шахида:

Взглянуть на блеск его красоты  
Поднялись тысячи Кашмиров, тысячи Кан‘анов [7 с. 347].

Образ Кан‘ана появляется только в переводной поэме «Волшебство любви» Хамида, но нехарактерен для его газелей и не встречается в другой переводной поэме «Шах и дарвиш».

Анализ реализации мотивов истории Йусуфа в творчестве Хамида Моманда позволяет сделать вывод о том, что поэт ориентировался на три основных источника. Главным источником для Хамида был непосредственно текст Корана, из которого автор заимствовал основные образные и сюжетные мотивы. Вторым источником можно считать поэтическую переработку истории Йусуфа и Зулайхи, созданную ‘Абд ар-Рахманом Джами. В лирике и поэмах Хамида встречается ряд эпизодов, отсылающих не к кораническому тексту, а к поэме Джами, – эпизод «избиения Йусуфа братьями», нашедший отражение в газелях Хамида, эпизод «купания Йусуфа в Ниле» в поэме-маснави «Шах и дарвиш». Интерпретация образа Зулайхи в лирике Хамида также основана на продолжении истории Йусуфа в поэме Джами. Возможно, проникновение образов поэмы

Джами в творчество Хамида произошло под влиянием афганского перевода этой поэмы, выполненного его старшим современником 'Абд ал-Кадиром Хаттаком. Косвенным подтверждением литературных связей между произведениями Хамида Моманда и 'Абд ар-Рахмана Джами может служить обращение Хамида к переводу поэмы «Шах и дарвиш» («Шах-у гада») Бадр ад-Дина Хилали (ум. 1532), который входил в число последователей Джами и принадлежал к Гератскому литературному кругу.

Устойчивый фонд мотивов, связанных с историей Йусуфа, бытовавший в персидской классике, послужил еще одним важным источником для создания оригинальных поэтических образов в лирике Хамида. Образ Йусуфа как идеала красоты, сравнение «ямочка на подбородке – колодец Йусуфа», гипербола «тысячи Йусуфов», устойчивый эпитет Йусуфа 'пропавший'/'потерянный' были восприняты Хамидом из персидской классики и получили дальнейшее развитие в его лирике.

Несмотря на многочисленные реминисценции истории Йусуфа в переведенных Хамидом на язык пашто персидских поэмах «Шах и дарвиш» Хилали и «Волшебство любви» Акрама Ганимата, эти поэмы не стали источниками пополнения репертуара мотивов лирической поэзии Хамида. Образ родины Йусуфа Кан'ана, мотивы купания Йусуфа в Ниле и страданий Йа'куба в разлуке были перенесены Хамидом в афганский перевод этих произведений, но не получили заметного отражения в его газелях. При переводе на язык пашто Хамид в целом сохранил простоту и лаконичность, характерные для оригинальных персидских текстов, однако анализ мотивов истории Йусуфа показывает, что в отдельных случаях поэт переработал и дополнил поэтические образы персидских авторов.

В газелях мастерство Хамида проявилось в оригинальной трактовке традиционных образов. Обращаясь к мотивам истории Йусуфа в лирической поэзии, Хамид, как правило, не использовал прием прямого сравнения. Йусуф как символ красоты выступает в газелях Хамида в качестве посредника на «базаре красоты» и свата возлюбленной. Образы Йусуфа и Йа'куба становятся частью сложных метафор: «лампа лица Йусуфа», «Йа'куб моего сердца». Мотив красоты Йусуфа в сочетании с характерным для афганской культуры жестом потирания рук придает дополнительную эмоциональную окраску описанию красоты возлюбленной.

Творчество выдающегося афганского поэта 'Абд ал-Хаида Моманда отличает сложность и метафоричность поэтического языка, поэтому для более глубокого понимания его поэзии необходимо дальнейшее изучение реминисценций и аллюзий автора на коранический текст и произведения персидской классической литературы.

## Литература

---

1. JOSEPH i. In Persian literature // Encyclopædia Iranica. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/joseph-i-in-persian-literature> (дата обращения 26 дек. 2017)
2. *Хисамов Н.Ш.* Поэма «Кысса-и Йўсуф» Кул ‘Али (Анализ источников сюжета и авторского творчества): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1979.
3. *Рустамов Э.Р.* Некоторые вопросы сравнительного изучения узбекской литературы XV века с другими восточными литературами: Дис. ... д-ра филол. наук. Ташкент, 1966.
4. *Руденко М.Б.* Литературная и фольклорные версии курдской поэмы «Юсуф и Зелиха». М., 1986.
5. *Пелевин М.С.* Афганская поэзия в первой половине – середине XVII в. СПб., 2005.
6. Collection of Momand’s poetical works / Academy of Sciences of Afghanistan. Kabul, 1983. Дə Abd al-Hamid Mūmand dīwān / Дə Afġānistān də ‘ulūmō ākādēmī. Kābəl, 1361.
7. Дə ‘Abd al-Hamid Mūmand kulliyat / Sarīza aw cēfəna Mohammad Asīf Samīm. Danish xragəndūya tōləna. Rəxawər, 1373 / 2004.
8. *Habībī A.* Tārixča-i sabkhā-i aš‘ar-i rahtū. Kandahār. 1390 / 2012.
9. *Османов М.-Н.О.* Стиль персидско-таджикской поэзии IX–X вв. М.: Главная редакция восточной литературы, 1974.
10. *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М., 1999.
11. Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1986.
12. *Пригарина Н.И., Чалисова Н.Ю., Русанов М.А.* Хафиз: Газели в филологическом переводе. Ч. 1. М., 2012 (Orientalia et Classica: Вып. 42).
13. *Джами ‘Абд ар-Рахман.* Йўсуф ва Зулайха // Ganjoor. URL: <http://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh22/> (дата обращения 26 дек. 2017)
14. *Хилали Джугатаи.* Шах-у дарвиш // Ganjoor. URL: <http://ganjoor.net/helali/shahodarvish/sh13/> (дата обращения 25 дек. 2017)
15. *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Низами и Фузули. М., 1962.
16. *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960.
17. Дə Rahmān Bābā dīwān / Ittilā‘at aw farhang wizārat. Kābəl, 1386 / 2008.
18. *Пригарина Н.И.* Красота Йўсуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи // Indologica: Сб. статей памяти Т.Я. Елизаренковой. Кн. 1 / Сост. Л. Куликов, М. Русанов. М., 2008 (Orientalia et Classica. Вып. 20).
19. *Рейснер М.Л.* Кораническая история Йўсуфа в персидской поэтической классике X–XV вв. (лирический мотив и романический сюжет) // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2014. № 4.



## References

---

1. JOSEPH i. In Persian literature. Encyclopædia Iranica. [Internet]. [data obrashcheniya 26 dec. 2017]. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/joseph-i-in-persian-literature>.
2. Khisamov NSh. Poem Kissa-i Yusuf by Kul 'Ali (Analysis of the sources of the plot and author's work). [aftoref. dis. ... kand. philol. nauk]. Moscow, 1979. (In Russ.)
3. Rustamov ER. Some questions on the comparative study of the 15<sup>th</sup> century Uzbek literature with other oriental literatures. [dis. ... kand. philol. nauk]. Tashkent, 1966. (In Russ.)
4. Rudenko MB. Literary and folklore versions of the Kurdish poem "Yusuf and Zeliha". Moscow, 1986. (In Russ.)
5. Pelevin MS. Afghan poetry in the first half – middle of the 17<sup>th</sup> century. Saint-Petersburg, 2005. (In Russ.)
6. Collection of Momand's poetical works / Academy of Sciences of Afghanistan. Kabul, 1983. Də Abd al-Hamīd Mūmand dīwān / Də Afġānistān də 'ulūmō ākādēmī. Kābəl, 1361.
7. Də 'Abd al-Hamīd Mūmand kulliyat / Sarīza aw cērəna Mohammad Asīf Samīm. Danish xparəndūya ʔoləna. Pəxawər, 1373 / 2004.
8. Habībī A. Tārixča-i sabkhā-i aš'ar-i pahtū. Kandahār. 1390 / 2012.
9. Osmanov M.-NO. The style of Persian-Tajik poetry of the 9–10<sup>th</sup> centuries. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury Publ.; 1974. (In Russ.)
10. Shimmel A. The world of Islamic Mysticism. Prigarina NI., Rappoport AS., transl. Moscow, 1999. (In Russ.)
11. Quran. Krachkovskii IYu., transl., comm. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury Publ.; 1986. (In Russ.)
12. Prigarina NI., Chalisova NYu., Rusanov MA. Hafiz: Gazelles in philological translation. Part 1. Moscow, 2012 (Orientalia et Classica. Vol. 42). (In Russ.)
13. Jami 'Abd ar-Rahman. Yusuf va Zulaikha. Ganjoor. [Internet]. [data obrashcheniya 26 dec. 2017]. URL: <http://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh22/>.
14. Hilali Jugatai. Shah-u darvish. Ganjoor. [Internet]. [data obrashcheniya 25 dec. 2017]. URL: <http://ganjoor.net/helali/shahodarvish/sh13/>.
15. Bertels EE. Selected Works. Nizami and Fuzuli. Moscow, 1962.
16. Bertels EE. Selected Works. History of Persian-Tajik literature. Moscow, 1960.
17. Də Rahmān Bābā dīwān / Ittilā'at aw farhang wizārat. Kābəl, 1386 / 2008.
18. Prigarina NI. The beauty of Jusuf in the mirrors of Persian poetry and miniature painting. V: Kulikov L., Rusanov M., comp. Indologica. Coll. articles in memory of T.Ya. Elizarenkova. Part 1 (Orientalia et Classica. Vol. 20). (In Russ.)
19. Reisner ML. Koranic history of Yusuf in the Persian poetic classics of the 10<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> centuries (lyrical motif and romantic plot). *Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies*. 2004;4:404. (In Russ.)

*Информация об авторе*

*Екатерина П. Писчурникова*, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11; e.pischurnikova@spbu.ru

*Information about the author*

*Ekaterina P. Pischurnikova*, St. Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia; 11 bld., Universitetskaya emb., Saint-Petersburg, 199034, Russia; e.pischurnikova@spbu.ru

УДК 821.531

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-285-296

Гора Пэктусан и оппозиция «свой – чужой»  
в «Описании избранных деревень» (Тхэнниджи, 1751 г.)  
Ли Джунхвана (1690–1756?)

Наталия А. Чеснокова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия; Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Москва, Россия, chesnatalie@gmail.com*

*Аннотация.* В статье рассматривается историко-географический литературный памятник XVIII в. «Описание избранных деревень» (Тхэнниджи, 擇里志) в контексте культурной оппозиции «свой – чужой», приобретшей с XVII в. особое значение для корейских интеллектуалов. С приходом к власти в 1644 г. маньчжурской династии Цин и падением китайской династии Мин – бывшего формального сюзерена Кореи – корейцы-интеллектуалы желали пересмотреть существующую картину мира, так как «нецивилизованные» Цин не могли быть «Срединным государством». Ли Джунхван, автор «Описания избранных деревень», для решения этого культурного конфликта обратился к корейской географии, доказывая преемственность Кореи от Китая, и в настоящей статье мы рассматриваем изложенные им идеи.

Согласно представлениям Ли Джунхвана, само географическое расположение Кореи определяет высокий уровень моральных ценностей корейского народа; его заслуги – главная из которых – это «верность» по отношению к Мин; и предопределяет развитие корейской истории и международные отношения. В «наследовании» традиционных китайских ценностей, норм и «цивилизованности» гора Пэктусан, стоящая на границе между Китаем и Кореей, выступает в качестве связующего звена и по этой причине наделяется Ли Джунхваном особыми «качествами». При этом гора также входит в территории, считающиеся для Цин священными. Таким образом, конфликт между интересами обоих государств оказывается неизбежен.

*Ключевые слова:* Чосон, садэ, «свой – чужой», «Описание избранных деревень», «Тхэнниджи», Пэктусан, Ли Джунхван

*Для цитирования:* Чеснокова Н.А. Гора Пэктусан и оппозиция «свой – чужой» в «Описании избранных деревень» (Тхэнниджи, 1751 г.) Ли Джунхвана (1690–1756?) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 12 (45). С. 285–296. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-285-296

Mountain Paektu and the concept of “friend or foe”  
in the “Description of the Selected Villages”  
(T’aengniji, 1751) by Yi Chung-hwan (1690–1756?)

Natalia A. Chesnokova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;  
National Research University Higher School of Economics,  
Moscow, Russia; chesnatalie@gmail.com*

*Abstract.* The article focuses on the historical and geographical literary work of 18<sup>th</sup> century named the “Description of the Selected Villages” (Taengniji, 擇里志) with reference to the cultural opposition of “friend or foe” which since the 17<sup>th</sup> century has acquired a special value for Korean intellectuals. With the coming to power in 1644 of the Manchu Qing dynasty and the fall of the Chinese Ming dynasty – the former formal overlord of Korea – Koreans-intellectuals wanted to revise the existing picture of the world, since the “uncivilized” Qing could not be the “Middle State”. Yi Chung-hwan, the author of the “Description of the Selected Villages” addressed Korean geography to resolve that cultural conflict, proving the succession of Korea after China, and this article considers the ideas he outlined.

According to Yi Chung-hwan, the very geographical location of Korea determines the high level of moral values of the Korean people; its merits – and the main is “loyalty” to the Ming dynasty; and predetermines the development of Korean history and international relations. In “inheriting” the traditional Chinese values, norms and “civilization” Mt. Paektu standing on the border between China and Korea acts as a link, and for that reason Yi Chung-hwan endowed it with special “qualities”. At the same time, the mountain was also included in the territories considered to be sacred for the Qing dynasty. Thus, the conflict between the interests of both states was inevitable.

*Keywords:* Chosŏn, “friend or foe”, “Description of the selected villages”, “Taengniji”, Paektusan, Yi Chung-hwan

*For citation:* Chesnokova NA. Mountain Paektu and the concept of “friend or foe” in the “Description of the Selected Villages” (T’aengniji, 1751) by Yi Chung-hwan (1690–1756?). *RSUH/RGGU Bulletin. “History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies” Series.* 2018;12(45):285-96. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-285-296

«Описание избранных деревень» 擇里志 (Тхэнниджжи) – историко-географическое сочинение второй половины XVIII в. Предположительно оно было написано в 1751 г. – самая ранняя из обнаруженных на настоящий момент рукописей датирована именно этим годом. Авторство «Описания избранных деревень»

принадлежит ученому-конфуцианцу Ли Джунхвану 李重煥 (1690–1756?), который провел 30 лет в странствованиях по родной стране и зафиксировал в своем единственном произведении свои воспоминания о корейских землях.

Сочинение повествует о восьми провинциях, из которых на тот момент состояла Корея: их географическом положении, истории, достопримечательностях, известных людях. Кроме того, в «Описании избранных деревень» прослеживается тенденция к разделению мира на «свой – чужой», характерная для периода корейского Ренессанса.

«Своим» для Кореи считались как родная культура, так и (а возможно, и в большей степени) культура Китая – «Срединного государства», символического «центра» норм и морали, на которые следовало равняться. «Чужим», «варварским» соответственно считалась периферия, т. е. все остальные страны. Данная система характерна для замкнутых на себя традиционных культур, к которым Корея относится. Ее можно охарактеризовать как отношения, где «лишь свое может быть нормой и ценностью, а все выходящее за границу собственного мира – чужое; и по отношению к Чужаку уместна вражда и насмешка» [1 с. 50].

Подобная картина начала формироваться с первых веков нашей эры: находясь в символическом «центре» известного на тот момент мира, Китай был окружен другими странами – «младшими братьями», «детьми». Среди них Корея, по причине общей границы с Китаем, занимала привилегированное положение: между двумя странами существовало регулярное общение через посольства, а также тесные культурные и торговые контакты. Подобные международные отношения вошли в историю под названием *садэ* 事大, что на русский язык можно перевести как «почитание старшего [государства]».

Своеобразие корейской культуры обуславливается культурной интеграцией и взаимодействием между Китаем и Кореей: перенимая элементы «цивилизации», Корея адаптировала их под особенности своей страны, рождая неповторимый синтез. В своей политической и духовной жизни образованные корейцы всегда ориентировались на китайскую модель поведения и представления о мире. Знание китайских литературных канонов и умение их грамотно и логично интерпретировать было необходимо для сдачи государственных экзаменов на чин.

Как отмечается в современной историографии, с XII в. корейцы впервые представляют себя «маленьким Китаем» 小[中]華 – «государством пусть и небольшим по площади, но имеющим собственные культурные корни и культуру, которая по значимости не уступает культуре “Большого Китая” и также оказывает влияние

на окружающие «варварские государства» [2 с. 169]. Как отмечает кореевед Л.Р. Концевич, самоназвание «маленький Китай» широко использовалось в Корее во время правления китайских династий Сун (960–1279) и Цин (1644–1912) [3 с. 260].

В истории династии Сун переломным стал 1127 г., когда войска чжурчжэней захватили столицу империи, а императорский дом был уведен в Маньчжурию. Поражение «Срединного государства» и агрессия «варваров» были восприняты корейцами крайне негативно и символизировали утрату китайским правителем «силы дэ» (кор. *ток* 德) – особых сверхъестественных созидательных потенций, присущих правителю, лидеру.

Государство Великая Цин было также образовано «варварами» – маньчжурской династией в 1644 г. С этого периода в Корее прослеживается усиление интереса к собственной корейской культуре, истории, достижениям науки, особенностям ландшафта, путешествиям по родной стране. Акцент, однако, по-прежнему делался на соблюдении традиционных канонов описания событий.

Усиление Цин, а до нее – победа Кореи в Имджинской войне 壬辰倭亂 (1592–1598), где важную роль сыграли также войска Минской империи (1368–1644), стали началом разделения, еще неосознанным, на «свой – чужой». Подобное деление было болезненным и шло несколько десятилетий. Династия Мин, в отличие от «северных варваров» маньчжур, считалась «своей», и даже после ее падения корейские ваны продолжали считать «своей» именно ее культуру. Это было обусловлено конфуцианским этическим требованием «чжун» 忠 (кор. *чхун*) – «преданностью», понимаемой как основной «принцип отношения нижестоящего к вышестоящему» [4 с. 564], а также «и» 義 (кор. *ый*) – «долгом/справедливостью» в рамках отношений между старшим и младшим, одного из основополагающих категорий китайской философии [4 с. 133].

Корейские интеллектуалы поощряли соблюдение «чхун» и «ый» и не прощали отказа от них, даже если речь шла о благе для Кореи. Доказательство тому – отношение к принцу Кванхэгуну 光海君 (1575–1641, правление 1608–1623), который, руководствуясь практическими соображениями, хотел путем «двойной политики» поддержать обескровленную войной Корею от повторного иноземного (со стороны Цин) вмешательства и уклонялся от прямого следования политики *садэ*, выразившейся в необходимой военной помощи Минской династии накануне ее гибели. Кванхэгун руководил страной в период Имджинской войны, когда его отец, ван Сонджо 宣祖 (1552–1608, правление 1567–1608) фактически самоустранился от дел. Кванхэгун принял бразды правления в свои руки и добился немало в решении насущных социально-экономических и политических

проблем, развитии корейской культуры. Тем не менее он был сослан в 1623 г. и посмертного титула от своих современников не получил, а новый правитель – ван Инджо 仁祖 (1595–1649, правление 1623–1649) – пришел к власти под лозунгом поддержки Мин.

В условиях отношений *садэ* с особой остротой вставал вопрос о месте Кореи в новом мире. Оставаясь «преданными» династии Мин, корейцы не могли разорвать отношения с Цин – государством, заведомо более сильным и ныне занимающим «срединное положение». Но в отличие от китайской династии Мин Цин были «варварами», пришедшими извне, «чужими». Подобная ситуация неизбежно заставляла корейцев пересматривать географическое пространство и свое место в нем.

«Описание избранных деревень» Ли Джунхвана фиксирует представления корейцев о мире в это непростое время. В произведении можно выделить два вектора рассуждений автора об изменяющейся пространственной картине мира: подчеркнутое разграничение «своего» (Корея, Мин) и «чужого» (Цин); и демонстративное противопоставление «цивилизованного» уровня этих категорий.

Наиболее яркая оппозиция проявляется в главах, где Ли Джунхван рассуждает о географии и истории своей страны. Это неудивительно, ведь для конструирования географического пространства «нового мира» в сознании необходимо обнаружить центр, которым в связи с историческим развитием страны Китай быть более не мог. Об этом Ли говорит откровенно:

Хотя мы подчиняемся Цин, но правитель и подданные, старшие и младшие, не забывают о милости [оказанной Корее династией Мин], вернувшей [ее] к жизни в [годы] имджин, – в этом состоит высокое чувство долга 大義理 [5 с. 22].

К слову, подобная «непокорность» была характерна для того периода времени. Примечателен датирующийся XVII в. эпизод, приведенный западным миссионером Джеймсом Гейлом (1863–1937) в статье «Ханян (Сеул)» (1902):

Рядом с дворцом была выстроена башня под названием Мён-соллу 明雪樓, где каждый из иероглифов означал, соответственно, 明 – «династия Мин», 雪 – «смыть, уничтожить», 樓 – «башня». Это был мемориал, хранящий скорбь корейцев по отношению к падению династии Мин. Когда в Корею прибыло первое посольство династии Цин, <...> то правительство позаботилось о том, чтобы не чествовать их в Ведомстве Великого спокойствия *Тхэпхёнган* 太平館, где прежде принимали посланников Мин, а во дворце Нампёльгун 南別宮, где

стояла башня Мёнсоллу. «Что это? – спросили посол и его сопровождающие. – Мёнсоллу! Это памятник династии Мин?» – «Ни в коем случае, – ответил представитель корейского правительства. – К династии Мин постройка не имеет отношения. Это “Башня сверкающего снега”». – «Как поэтично!» – воскликнул посол Цин [6].

Этот эпизод Гейл цитирует по «Драгоценному зеркалу правящей династии» 國朝寶鑑 (*Кукчо погам*)<sup>1</sup>, и здесь отчетливо видны этические нормы «верности» и «долга» к исчезнувшей династии Мин, но демонстрируемые исподволь – через семиотическую систему, доступную для дешифровки несколькими способами. В XVIII в. корейские правители уже не прибегали к маскировке. Так Ли Джунхван пишет:

[Ван] Сукчон 肅宗 [1661–1720; правление 1674–1720] должным образом [организовал] *чуган* [60 лет] 周甲 с падения династии Мин. Был построен алтарь Тэбодан 大報壇 в западной части сада Хувон дворца [Чхандоккун]. Императору Ваньли [1573–1619] был принесен жертвенный бык, и было приказано приносить [такую] жертву раз в год. Действующий правитель [Ёнджо 英祖 1694–1776; правление 1724–1776] в год *кёну* [1750] также [велел проводить] жертвоприношение императору Чунчжэню [император Чжу цзянь, последний император Мин, 1627–1644], и это более чем великое дело! [5 с. 66]

С сохранением формального *садэ* параллельно происходила смена представлений о «своем» и «чужом», разграничение этих категорий. Цин не были «своими», но ритуал требовал соблюдения *садэ*. Другой ритуал, опиравшийся на чувство «долга» и «верность», диктовал единственно возможный выход из конфликта – смену ролей. И именно к этому процессу призывал Ли Джунхван.

### *Значение географии в формировании оппозиции «свой – чужой»*

Описывая традиционные отношения *садэ*, Ли Джунхван обращается к визуализации: не имея возможности представить Корейский полуостров с высоты – ни птичьего полета, ни какого бы то ни было еще – он тем не менее заставляет своего читателя поверить в предопределенность связи Кореи и Китая:

<sup>1</sup>«Драгоценное зеркало правящей династии» 國朝寶鑑 (*Кукчо погам*) – хроникальная летопись ванов династии Ли (Чосон).



В древние времена люди говорили, что наша страна похожа по форме на пожилого человека. Он сидит, повернувшись в сектор свиньи [на северо-северо-запад], обратившись в сектор змеи [юго-юго-восток], лицом на запад, [словно] кланяется Китайскому государству. С древности [у Кореи] с Китаем хорошие отношения [5 с. 65].

«Кланяясь» Китайскому государству с «древних времен», Корея выражала свою почтительность и демонстрировала готовность прислушиваться к «старшему». При этом на протяжении всего повествования Ли Джунхван не сообщает читателю, в чем именно состоит заслуга Китая, ставящая его выше других государств региона. Этот вопрос ни поднимается, ни оспаривается, ни доказывается каким-либо способом. Превосходство Китая, по-видимому, полагается естественным в существующей картине мира.

Но с течением времени «Срединное государство» теряло свое привилегированное положение, становясь лакомой наградой для менее развитых, но лучше вооруженных стран, уничтожавших – намеренно или по незнанию – «цивилизованность» Китая. Ли Джунхван пишет об этом так:

Западные и северные варвары, восточные иноземцы, чжурчжэни – нет таких, которые бы не захватывали Китай и не становились там императорами, но наша страна одна не [делала это]. Почтительные, мы не думали о нарушении чужой границы [5 с. 65].

Корейцы следуют *садэ*, в чем видят свою важнейшую цель. Можно сравнить это стремление с сохранением облика «старшего» в душе «младшего», характерное для традиционных ритуалов Древней Кореи [7 с. 37]. «Младший» постоянно осуществлял «проверку» состояния «старшего» – его соответствие некоему идеальному шаблону, непосредственно связываемому с гармонией в мире. В случае получения позитивного ответа «младший» мог «присоединиться» к «старшему». Если же облик более не соответствовал, то возможным было «отделение» [7 с. 40].

Облик династии Мин для корейцев был «идеальным» – именно Мин признали легитимной новую династию Чосон в конце XIV – начале XV в. Соответственно корейцы-«младшие» были горды «присоединением» к ней. Династия Цин, напротив, – нарушала и шаблон, и разрушала гармоничный облик. Как показывают исторические хроники и литературные сочинения XVI–XIX вв., среди которых и «Описание избранных деревень», – от «варваров» Цин корейцы стремились «отделиться». Если это было невозможно в политическом плане, то отделение осуществлялось через отказ от

навязываемых культурных ценностей в пользу обращения к ценностям родной страны и (хранимым в «душе») ценностям Мин.

Более того, утрата «старшим» идеального облика вела к тому, что «младший» должен был принять на себя эту роль. Но без ритуала, без доказательства преемственности и возможности «наследования» облика «старшего» подобный переход не был возможен.

В «Описании избранных деревень» отчетливо прослеживается стремление Ли Джунхвана убедить читателя, что Корея – достойный преемник «Срединного государства». Для этого используется обращение к коллективному сознанию: географии всей страны, истории (но в большинстве случаев связанной с Китаем!). Так, например, явная попытка указать на географическую преемственность видна в следующем:

Один из отрогов гор Куньлунь 崑崙 простирается к востоку, к горе Иулюйшань 醫巫閼山, проходя по южной части пустыни Гоби, доходя до района Ляодун 遼東. Если пересечь Ляодун и вновь подняться на гору, то это окажется Пэктусан 白頭山. Та самая гора, которая в «Книге гор и морей» 山海經 называется «Бусян» (кор. Пульхамсан) 不咸山 [5 с. 11].

Гора Бусян действительно фигурирует в «Каталоге гор и морей» 山海經 (кит. *Шань хай цзин*; кор. *Санхэгён*) в разделе «Каталог великих пустынь севера» 大荒北經. О ней сказано немного: «В Великой пустыне находится гора под названием Бусян. Там расположено царство рода Сушэнь. Там есть вонючее насекомое чжи с четырьмя крыльями. || Там водится животное со звериной головой и змеиным туловищем, называется циньчун» [8 с. 123].

При этом Ли Джунхван нигде далее не упоминает, что в следующем разделе, называемом «Каталог [земель] внутри морей» 海內經, есть прямое указание: «В Землях Востока, у самого Северного моря находится царство Утренней Свежести» [8 с. 126], т. е. «Чосон» 朝鮮, Корея. В современном переводе «Каталога гор и морей» на корейский язык мы не находим комментария, согласно которому гора Пульхамсан (Бусян) – это иное название Пэктусана, и единственная локализация Кореи – это именно упоминание в «Каталоге [земель] внутри морей» [9 с. 386]. Хотя Ли Джунхван в «Описании избранных деревень» старается максимально точно передавать сведения об окружающем пространстве, в данном случае, по-видимому, для него важнее именно то, что гора Пэктусан может быть продолжением горы Куньлунь – священной горы, где обитают духи и боги; центра земли, согласно китайской философии, в основе которого, возможно, лежит представление о мировой горе. Подобное «наследие» для Кореи особенно важно и тем, что:

Жизненные силы *чонги* 精氣 горы [Пэктусан] протягиваются к северу на тысячу ли, где оказываются заперты между двух рек. К югу же по их движению [стоит] пагода Ёнготхап 寧固塔. С другой стороны – основные корейские горные гряды 朝鮮山脈 [5 с. 64].

Таким образом, согласно Ли Джунхвану, «жизненные силы» от китайских священных гор Куньлунь проходят долгий путь, но в конце концов через гору Пэктусан наполняют все корейские горы.

В корейской культуре гора Пэктусан – это фактически «корейский Куньлунь». Как отмечает Л.Р. Концевич, Пэктусан был колыбелью многих корейских государств: Древний Чосон, Когурё, Пуё, Бохай (кор. Пархэ), поэтому представлял собой объект поклонения у народов Кореи и Северо-Восточного Китая [3 с. 453]. Именно на Пэктусан, прежде называемый Тхэбэксан 太白山, согласно мифу о создании государства Древний Чосон, спустился сын бога Хванина 桓因 Хванун 桓雄, отец Тангуна 檀君 – легендарного основателя Древнего Чосона, первого корейского государственно-го образования [3 с. 466].

Ли Джунхван был первым, кто письменно зафиксировал предположение о том, что все корейские горы соединены между собой:

Пэктусан находится на границе [между] чжурчжэнями и Чосоном, [словно для] всего государства шелковый зонт. <...> С Пэктусана до Хамхына спускается горная гряда. От нее на восток отходит ветвь – к югу [от реки] Туманган, на юго-запад – к югу от [реки] Амноккан. От Хамхына горный хребет идет к Восточному морю. На запад хребет тянется на 700–800 ли. На восток же – неполных 100 ли. Большая горная гряда не прерывается ущельями, а тянется к югу на несколько тысяч ли. Она проходит единым хребтом до [гор] Тхэбэксан [провинции] Кёнсан. На границе между [провинциями] Хамгён и Канвон [перевал] Чхоллён. Это большая дорога, ведущая на север. Ниже – [перевал] Чхусирён, [гора] Кымгансан, [перевал] Ёнсурён, Осэннён, [горы] Сорак, Хангесан, Одэсан, [перевалы] Тэгваллён, Пэкпоннён, они следуют [друг за другом, и последним пиком] поднимается Тхэбэксан [5 с. 64].

«Родство» гор, которое впервые вводит в корейскую географию Ли Джунхван, важно тем, что все они, таким образом, являются «продолжениями» Пэктусана – священной корейской горы и наследника китайских священных гор.

Согласно традиционной корейской географии – теории *пхунсу чир* 風水地理說, – по горам протекает живительная энергия *ки* 氣 (кит. *ци*), которая, спускаясь, в определенных местах *хэль* 穴 выходит на поверхность. Совершив акт единения человека с землей –

построив в данном месте дворец или культовое сооружение, жилой дом, совершив захоронение, можно обрести благополучие для себя и потомков, всей страны. В соответствии с этим постулатом, в частности, было выбрано место для Сеула, столицы Чосона; основных дворцов, среди которых Кёнбоккун и Чхандоккун, подобраны земли для королевских захоронений.

Но если следовать идее Ли Джунхвана, то земли Кореи «снабжаются» той же энергией, что спускается с горы Куньлунь в Китае. А Пэктусан «дает начало» всем горам и рекам Кореи [5 с. 64]. Таким образом, сама природа благоволит тому, чтобы Корея «наследовала» традиции Китая.

Более того, Ли Джунхан идет дальше и не только доказывает преимущество корейской географической модели мира от китайской, но и указывает на превосходство тех или иных корейских земель. Например:

Двенадцать тысяч горных пиков Кымгансан – это каменные пики, каменные пещеры, каменные русла [рек], каменные водопады. Горы, холмы, пещеры, родники, водоемы и водопады образованы ничем иным, как белым камнем. Горы [Кымгансан] называют также «Кэголь» 皆骨 [Всё кости], потому что там нет [и] клочка земли. Даже перевалы в десять тысяч жэнь и водоемы в сто чжан, – все состоит из одного камня. Такой горы в Поднебесной нет [5 с. 66].

Соответственно, согласно Ли Джунхану, Корея (Чосон) имеет право и возможность стать новым «Срединным государством». При этом важно, что Ли настаивает на сохранении «*чхун*» и «*ый*» по отношению к ушедшей династии Мин, а также великим правителям Китая – Яо 堯 (2353 г. до н. э. – 2234 г. до н. э.), Шуню 舜 (XXIII в. до н. э.) и др.

Корейцы постепенно обретают протоэтническое самосознание, и разбитие мира на внутреннее («свое») пространство и внешнее («чужое»), универсальное для культур разных цивилизаций [10 с. 187], в Корею оформляется благодаря Пэктусану и спускающимся от него грядам: они являются визуальной преградой, тем самым «шелковым зонтом», о котором вспоминает Ли Джунхан [5 с. 64].

### *Заключение*

«Описание избранных деревень» – историко-географический литературный памятник XVIII в., один из редких примеров средневековых «бестселлеров». На настоящий момент обнаружено

свыше 80 различных рукописей данного труда, а на современный корейский язык есть больше 10 переводов. Это доказывает то, что идеи Ли Джунхвана не были чужды для его современников, и желание корейцев-интеллектуалов представить свою страну в качестве «Срединного государства» было необычайно сильно.

Формировалась новая картина мира, и «Описание избранных деревень» давало ключ к пониманию происходящих событий. Умело связывая исторический факт, миф и символ с географией, Ли Джунхван убедительно доказывал преемственность Кореи от Китая и излагал свои соображения о ритуале и отношениях *садэ*.

Статья выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 18-39-00158 «“Освоение” и “присвоение” пространства: формирование корейской этнической самоидентичности в XVII–XVIII вв. через реорганизацию культурного пространства региона»).

This work was supported by Russian Foundation for Basic Research (№ 18-39-00158 “Mastering” and “Appropriating” of Space in Connection to Korean Search for Ethnic Self-Identity in the 17–18<sup>th</sup> centuries Through Reorganization of the Cultural Space in the Region).

### *Литература*

---

1. Теоретическая культурология. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. 624 с.
2. Курбанов О.С. История Кореи с древности до начала XXI века. СПб.: СПбГУ, 2009. 680 с.
3. Концевич Л.Р. Корееведение. Избранные работы. М.: Муравей-Гайд, 2001. 640 с.
4. Китайская философия: Энциклопедический словарь / гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994. 573 с.
5. Ли Джунхван. Тхэнниджи (Описание избранных деревень) / ред. Чхве Намсон. Кэйдзё (Сеул): Чосон кванмунхве, 1912. 89 с.
6. Gale. James S. Han-Yang (Seoul) // Transactions of the royal Asiatic society – Korea branch. 1902. Vol. 2. Part 2. P. 1–43. URL: <http://www.raskb.com/content/full-texts-volume> (дата обращения 22 сент. 2016 г.).
7. Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М.: Наука, ГРВЛ, 1982. 326 с.
8. Каталог гор и морей (Шань Хай Цзин) / Предисл., пер. на рус., ком. Э.М. Яншиной. М.: Наука, ГРВЛ, 1977. 234 с.
9. Санхэгён (Книга гор и морей) / Пер. на кор. и ред. Е. Тхэиль, Чон Балъпхён, Со Гёнхо, Ким Ёнчи. Сеул: Антхихусы, 2012. 471 с.
10. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. 416 с.

## References

---

1. Theoretical culturology. Moscow: Akademicheskii Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga; RIK Publ.; 2005. 624 p. (In Russ.)
2. Kurbanov SO. Korean history through the ancient time to the beginning of the 21<sup>st</sup> century. Saint-Petersburg: SPbGU Publ.; 2009. 680 p. (In Russ.)
3. Kontsevich LR. Korean studies. Selected works. Moscow: Muravei-Gaid Publ.; 2001. 640 p. (In Russ.)
4. Chinese philosophy. Encyclopaedic dictionary. Titarenko ML., ed. Moscow: Mysl' Publ.; 1994. 573 p. (In Russ.)
5. Yi Chung-hwan. Taengniji (Description of the selected villages). Namsŏn Ch'oe, ed. Keidze (Seoul): Choson kvanmunkhve Publ.; 1912. 89 p. (In Korean).
6. Gale. James S. Han-Yang (Seoul). Transactions of the royal Asiatic society – Korea branch. 1902. Vol. 2. Part 2. P. 1–43. [Internet] [data obrashcheniya 22 sept. 2016] URL: <http://www.raskb.com/content/full-texts-volume>
7. Nikitina MI. Ancient Korean poetry in connection to ritual and myth. Moscow: Nauka, GRVL Publ.; 1982. 326 p. (In Russ.)
8. Yanshina EM., pref., trans. to Rus., comm. A book of mountains and seas (Shan' Khai Tszin). Moscow: Nauka, GRVL Publ.; 1977. 234 p. (In Russ.)
9. Thael E., BalP'yŏng Chŏng, GyŏngHo Sŏ, YŏngJi Kim, transl. to Kor., ed. Sankhegen (A book of mountains and seas). Seoul: Antkhikkhusy Publ.; 2012. 471 p. (In Korean).
10. Lotman YuM. Inside the thinking worlds. Saint-Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus Publ.; 2015. (In Russ.)

### *Информация об авторе*

*Наталья А. Чеснокова*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская площадь, д. 6; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; Россия, 105066, Москва, ул. Старая Басманная д. 21/4, стр. 3, корпус; chesnatalie@gmail.com

### *Information about the author*

*Nataliya A. Chesnokova*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia; bld. 21/4, bldg. 3, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russia; chesnatalie@gmail.com

УДК 27-247

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-297-306

## Адвисивы в побудительных речевых актах Евангелия от Луки

Наталья И. Щеглова

*Заокский христианский гуманитарно-экономический институт,  
п. Заокский, Россия, natalia-sheglova@yandex.ru*

*Аннотация.* Данная статья является частью более объемного исследования побудительных речевых актов в оригинальном тексте Евангелия от Луки. В ней рассматриваются адвисивные типы на основе классификации Е.Б. Петровой: совет, рекомендация, увещание, призыв, наказ, наставление, завет. Анализ включает базовые факторы побудительного речевого акта с учетом жанровых особенностей контекста. Выводы содержат рекомендации по коррекции критериев классификации, данные количественного анализа и заключение о доминирующем типе речевого акта адвисивного формата в указанном произведении.

*Ключевые слова:* прагматическое значение, побудительный речевой акт, адвисивы, совет, рекомендация, увещание, призыв, наказ, наставление, завет

*Для цитирования:* Щеглова Н.И. Адвисивы в побудительных речевых актах Евангелия от Луки // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 12 (45). С. 297–306. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-297-306

## Advises in directive speech acts in the Gospel of Luke

Natalia I. Shcheglova

*Zaoksky Christian Institute for the Humanities and Economy,  
Zaoksky vl., Russia, natalia-sheglova@yandex.ru*

*Abstract.* This article is a part of the more extensive study on directive speech acts in the original text of the Gospel by Luke. It considers advisory types according the classification by E.B. Petrova, such as advice, recommendation, admonition, call, exhortation, edification, rede, precept. The analysis includes the basic factors of directive speech acts with vew to genre features of the micro-context. The conclusions contain recommendation for correcting

the classification criteria; data of quantitative analysis, and an inference on the dominant type of speech act of an advisory format in the specified work.

*Keywords:* linguistic pragmatics, directive speech act, advises, advice, recommendation, admonition, call, exhortation, edification, rede, precept

*For citation:* Shcheglova NI. Advises in directive speech acts in the Gospel of Luke. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series.* 2018;12(45):297-306. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-12-297-306

## *Введение*

При исследовании функционально-семантического поля категории императивности в Евангелии от Луки (Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν)<sup>1</sup> встает вопрос о том, какую классификацию побудительных значений использовать. Проблема состоит в том, что многие предлагаемые современными лингвистами классификации императивных функций не содержат семантических интерпретаций наставления, завета, наказа<sup>2</sup>, содержащихся в текстах евангельского жанра. Классификация же побудительных речевых актов (далее – ПРА) Е.Б. Петровой [3 с. 132] выделяет их как типы речевых актов побудительной интенции, в силу чего именно она легла в основу данного исследования, целью которого является анализ адвисивных форматов в тексте Евангелия от Луки. Работа не претендует на полную объективность, что касается квалификации императивных значений, и представляет лишь попытку их осмысления.

## *Анализ адвисивов в Евангелии от Луки*

Классификация Е.Б. Петровой содержит двадцать семь типов ПРА, образующие три класса: облигативы, реквестивы, адвисивы. Данное исследование является частью комплексного исследования ПРА в Евангелии от Луки [4]. Класс адвисивов включает: совет, рекомендацию, увещание, призыв, наказ, наставление, завет. Каждый тип формируется на основе сочетания семи факторов:

<sup>1</sup> Сведения о датировке и происхождении источника приводят многие исследователи, в частности Р. Браун и К. Киннер [1 с. 39, см. также 2 с. 215].

<sup>2</sup> Наставление, завет, наказ как типы побудительного значения отсутствуют в классификациях Беляевой Е.И., Богемовой О.В., Саранцацрал Ц., Никифировой Р.В., Хабировой. Л.Ю. Бирюлин выделяет завет и наказ, но не включает в свою классификацию наставление [об этом см. 3 с. 126–127].



свободы адресата, бенефактивности, статуса, выполнения действия, среды, обусловленности, нормативности [см. 3 с. 132]. Рассмотрим предикаты, задействованные в том или ином типе ПРА, с учетом данных факторов, сопроводив ссылки условным обозначением жанра отрывка, где «Д» означает дидактический характер; «П» – повествовательный, а сокращение «Пр.» – притчу. Побуждения, высказанные главным героем, выделим подчеркиванием с целью выяснения, какова доля его высказываний в ПРА адвисивного типа. Важно отметить, что в дидактических разделах евангелия в иллюстративных целях используются притчи. Притча – малый жанр, в тексте которого побуждения высказываются и воспринимаются вымышленными героями, но реальные слушатели призваны отнести к себе намеки на необходимость некоторых зачастую эксплицитно не выраженных действий. Именно поэтому следует выделить эти фрагменты в отдельную категорию. Их невозможно полностью объединить ни с дидактическими, ни с повествовательными материалами, поскольку эти миниатюры – не повествование Луки о главном герое и его последователях; это рассказ в рассказе. Притча работает как некий императивный механизм, побуждающий реальных слушателей провести аналогии и скорректировать собственное поведение. То есть в данном случае мы имеем дело с дидактической интенцией говорящего, развитым имплицитным аспектом, а также с двойным планом участников и референтов речевого акта. Рассмотрим встречающиеся у Луки типы адвисивных ПРА.

*Совет* – ненормативный ПРА. Он обусловлен свободой выбора адресата, бенефактивен для адресата, статус говорящего выше статуса адресата. Адресат фигурирует как исполнитель действия, но им может оказаться также третье лицо / лица. Среда может быть как официальной, так и неофициальной, фактор обусловленности – как инициативным, так и реактивным. Анализируя семантику данного типа А. Вежбицкая [5 с. 268] заключает, что он парадоксален, поскольку используется повелительная форма, хотя говорящий не имеет в виду заставить адресата выполнить действие. В Евангелии от Луки совет встречается 9 раз: ἔξιελθε, πορεύου (13:31/ Д); μὴ κατακλιθῆς (14:8/ П); ἀνάτεσε (14:10/ Д); κάλει (14:13/ Д); μὴ ἀπέλθητε, μὴ διώξητε (17:23/ Д); πώλησε, ἀγοράσει (22:36/ П).

*Рекомендация* – тип неформального ПРА, который может быть как реактивным, так и инициативным, при этом у адресата есть свобода выбора, действие выгодно для адресата, а статус говорящего выше; исполнителями могут быть как адресат, так и третьи лица; среда – официальной и неофициальной. В классификации

Е.Б. Петровой рекомендация формально ничем не отличается от совета<sup>3</sup>. Однако Н.А. Депутатова замечает: «Суть РА рекомендации состоит в том, что говорящий выполняет облигаторное в соответствии со своими профессиональными знаниями действие <...>. Оценка говорящим степени полезности предидируемого действия для адресата базируется на объективном основании специальных знаний. Они выступают гарантом бенефактивности совета-рекомендации и обеспечивают говорящему приоритетную речесоциальную позицию» [6 с. 4].

Именно востребованное качество статуса говорящего имеет значение для разграничения совета и рекомендации. Ярким примером рекомендации в Евангелии от Луки являются тексты 3:10–14, где описывается, как народ, воины и мытари спрашивают Иоанна Крестителя, эксперта в духовных вопросах, как подготовиться к встрече с Мессией. У Луки, согласно результатам данного исследования, рекомендация встречается 17 раз: μεταδώτω, ποιεῖτω (3:11/ П); πράσσετε (3:13/ П); μὴ διασεῖσητε, συκοφαντήσητε, ἀρκεῖσθε (3:14/ П); ἄφεξ (9:60/ П); ποιεῖ (10:28; 10:37/ П); φοβήθητε (12:5 – дважды/ Д); ἀγωνίζεσθε (13:24/ П); ἀκουσάτωσαν (16:29/ Пр.); πώλησον, διάδος (18:22/ П); ἀπόδοτε (20:25/ П); κλαίετε (23:28/ П).

Рекомендация нередко провоцируется запросом, в силу чего она становится реактивным действием. Например, μεταδώτω (пусть отдаст) и ποιεῖτω (пусть делает) в отношении лишней одежды и пищи – рекомендации, данные Иоанном Крестителем в 3:11, звучат в ответ на вопрос народа: «Что же нам делать?». Важно отметить, что рекомендация может иметь негативную форму, то есть эксперт может нечто не рекомендовать (см. Лк. 3:14).

*Увещание* – тип ПРА, который формируется в условиях наличия свободы у адресата, бенефактивен, по мнению Е.Б. Петровой, для говорящего, соотношение статусов участников РА может быть любым; адресат является исполнителем действия; среда может быть официальной и неофициальной. Увещание относится к инициативному типу ПРА. Он может быть как нормативным, так и ненормативным; среда – как официальной, так и неофициальной. В Евангелии от Луки данный тип встречается 18 раз: μὴ φοβοῦ (1:13; 1:30; 5:10, 8:50, 12:32/ П); μὴ φοβεῖσθε (2:10/ П); μὴ σκύλλου (7:6/ П); μὴ κλαίε (7:13/ П); μὴ κλαίετε (8:52; 23:28/ П); μὴ φοβηθῆτε (12:4/ Д); μὴ φοβεῖσθε (12:7/ Д); μὴ μεοιμνάτε (12:11, 22/ Д); μὴ ζητεῖτε (12:29/ Д); μὴ μετεωρίζεσθε (12:29/ Д); προσεύχεσθε (22:40, 46/ П).

<sup>3</sup> Ср. факторы, формирующие совет и рекомендацию в таблице базовой классификации [3 с. 132].

Необходимо отметить, что фактор бенефактивности для этого типа ПРА в классификации Е.Б. Петровой ограничен интересами говорящего. Но, как свидетельствуют практически все приведенные выше примеры, каузируемое действие может быть полезно и для адресата. Увещевания нередко входят в состав мультикомпонентных речевых актов. Наглядный пример – увещевания не бояться: *μὴ φόβου, μὴ φοβείσθε, μὴ φοβηθῆτε*. Они являются не только побуждениями, но и сенситивами (т. е. элементами, проявляющими эмоциональное состояние интерактантов). В тексте Нового Завета увещевания часто сопровождаются обоснованием декларативного и промиссивного характера. Так ангел увещевает Захарию не бояться, т. к. молитва услышана, жена зачнет и родит, дитя будет великим пророком, многих обратит к Богу, многим будет радость (см. 1:13–17; ср. диалог ангела с Марией в Лк. 1:30–33; с Иосифом в Мф. 1:20–21; диалог с Павлом в Деян. 18:9–10).

*Призыв* предполагает наличие свободы у адресата; действие выгодно для говорящего; статус говорящего может быть выше, либо равен статусу адресата; адресат – исполнитель действия; тип среды – официальный. Сам РА инициативен и нормативен, в Евангелии от Луки встречается 14 раз: *ἐτοιμάσατε, ποιεῖτε* (3:4/ Д); *πληρωθήσεται, ταπεινωθήσεται, ἔσται* (3:5/); *ποιήσατε* (3:8/ Д); *ἄκολουθεῖ* (5:27; 9:59; 18:22/ П); *ἔκβαλε* (6:42/ Д); *ἄκουέτω* (8:8; 14:35/ Д); *ἀκούσατε* (18:6/ Д); *ἀλοκτείνωμεν* (20:14/ Пр.).

В призывах могут звучать цитаты и поговорки. Так Иоанн Креститель, призывая народ покаяться, цитирует Исаию (3:4–5), а Иисус цитирует поговорку, которая традиционно завершала важные сообщения (8:8; 14:35). Этот призыв, обращенный к имеющим уши, означал, что в данном случае необходимо нечто большее, чем слуховое восприятие. Дэвис поясняет: “What is required is inner attention, concentration, discernment” [7 с. 259]. Хагнер добавляет, что данная поговорка подразумевает ожидание полноценного отклика, отклика не только со стороны разума, но и со стороны воли [8 с. 308].

ПРА призыва может содержать гортатив, который выражается формой 1-го лица плюралиса в конъюнктиве, например, *ἀλοκτείνωμεν* (20:14) в притче о злых виноградарях, подстрекающих товарищей убить наследника. Этот пример демонстрирует, что среда для формирования ПРА призыва не обязательно официальная, а действие может быть бенефактивно для адресата.

*Наказ* отличается от приказа наличием свободы выбора у адресата и тем, что говорящий исключается из числа потенциальных исполнителей действия. В Евангелии от Луки наказ встречается трижды: *ἀπαγγείλατε* (7:22/ П); *μνημονεύετε* (17:32/ Д); *καθίσατε* (24:49/ П).

*Наставление* – тип ПРА, весьма актуальный для дидактической литературы. Он нормативен и инициативен. У адресата есть свобода выбора. По мнению Е.Б. Петровой, фактор заинтересованности несущественен, а статус говорящего – выше; исполнителем является адресат; среда может быть любой. В Евангелии от Луки данный тип ПРА встречается 44 раза: χάρητε, σιωπήσατε (6:23/ Д); ἀγαπάτε (6:27, 6:35/ Д); ποιείτε (6:27, 31/ Д); εὐλογείτε, προσεύχεσθε (6:28/ Д); πάρεχε, μὴ κωλύσῃς (6:29/ Д); δίδου, μὴ ἀπαιτεῖ (6:30/ Д); ἀγαθολοοῖτε, δανείζετε (6:35/ Д); γίνεσθε (6:36, 12:40/ Д); μὴ κοίνετε, μὴ καταδικάζετε, ἀπολύετε (6:37/ Д); δίδοτε (6:38); βλέπετε (8:18, 21:8/ Д); πορεύου (10:37/ Д); αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε (11:9/ Д); δότε (11:41, 12:33/ Д); προσέχετε (12:1; 17:3, 20:46; 21:34/ Д); οἴρατε, φυλάσσεσθε (12:15/ Д); πώλησατε (12:33/ Д); ποιήσατε (12:33/ Д); ἔστωσαν (12:35); ποιήσατε (16:9/ Д); ἐπιτίμησον, ἄφες (17:3/ Д); ἀφήσεις (17:4/ Д); λέγετε (17:10/ Д); κτήσασθε (21:19/ Д); γενέσθω (22:26/ Д).

Приведенные выше примеры – лишь часть общего массива поучений нравственного характера, множество которых выражено сериями декларативов в Нагорной проповеди и других речах. Наставления зачастую вводятся императивами: βλέπετε, οἴρατε (*смотрите*), προσέχετε, φυλάσσεσθε (*берегитесь, остерегайтесь*), которые создают легкую эмфазу на следующем за ними элементе. Подобные предостережения касаются лицемерия и ханжества (12:1; 20:46), совращения (17:2–3), жадности (12:15), невнимательного отношения к наставлениям (8:18), легковёрности (21:8).

Анализируя сущность побуждений, образующих этот доминирующий в Евангелии от Луки тип адвизивов, можно выделить основные направления. Одно из них касается радости и терпения во время преследований. Так χάρητε и σιωπήσατε – итог Нагорной проповеди, побуждение радоваться возможности отождествиться с оклеветанными и гонимыми пророками (6:23, ср. 21:19). Центральное место занимает учение о богоподобии, сущность которого милосердное отношение к недругам (14 предикатов в 6:27–35, 17:3–4). Учение о щедрости дано в контексте побуждения искать прежде всего Царствия Небесного (10 предикатов в 12:15–40; 16:9; 21:19, 34). Отдельным блоком идет учение о настойчивости (3 предиката в 11:9).

*Завет* отличается от наказа нерелевантностью фактора бенефактивности, наличием официальной обстановки, и третьи лица не могут быть исполнителями действия. В Евангелии от Луки данный тип ПРА встречается 8 раз: ἀλαορησάσθω, ἁράτω, ἀκολουθεῖτω (9:23/ Д); ἀκούετε (9:35/ П); διᾶγγελλε (9:60/ П); ἀγρουπνεῖτε (21:36/ П); ποιεῖτε (22:19/ П); στήριξον (22:32/ П).

Здесь важно заметить, что в религиозно-полюемическом дискурсе иудаизма на рубеже эпох была собственная развитая концепция завета как коммуникативного формата [9 с. 175]. То, что свидетелями завета с Яхве могли быть «небо и земля» (см. Втор. 30:19), доказывает, что представления об официальной обстановке в той культуре значительно отличались от современных. Когда пророк, бродячий философ или раввин беседовал с учениками под открытым небом, во дворе собственного дома или на городской площади, среда могла восприниматься как официальная. В иудейском социуме для этого наставнику обычно достаточно было сесть, а ученикам – слушать его стоя (см. Мф. 5:1; Мф. 13:1, 2; Лук. 4:20; Ин. 8:2).

В Евангелии от Луки достаточно много стоящих особняком ПРА завета, назовем их условно «нереальными ПРА», они адресованы слушателю не с целью каузации. Например, Иисус говорит Сатане: «Написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (4:8). Цитата звучит не с целью побуждения Лукавого к поклонению, но с целью обоснования поведения говорящего. Побудительный предикат в данном употреблении «парализован» модальностью индикатива в вводном «написано». Говорящий может использовать подобный ПРА как констатив, как декларатив с различными коммуникативными целями, и даже с целью опровержения или расширения смысла (см. Мф. 5:27–28, 31–32, 39–40).

Наставления, заветы, заповеди отрицательной модальности нередко восходят к превентивам. Как отмечает В.С. Храковский, превентивы могут быть неопределенно-референтными ПРА, то есть, будучи высказаны определенным слушателям, они предназначены не только для них, но для широкого круга исполнителей [10 с. 215]. Превентивы могут быть неограниченны в хронологической перспективе. Именно поэтому многие этические императивы прежних эпох актуальны и в наши дни. Превентивы обусловлены эмпатией говорящего, его заботой об интересах реципиента, стремлением говорящего предотвратить опасность, грозящую реципиенту. Если превентивы интерпретируются как прохибитивы, выхолащивается суть отношений между интерактантами, искажается образ говорящего, дружба превращается в деловые отношения, а религия – в политику.

### *Заключение*

Рассмотрев отнесенные Е.Б. Петровой к адвисивам ПРА, следует сказать, что полное совпадение факторной обусловленности некоторых типов (рекомендация, совет) свидетельствует о недо-

статочности базовых критериев. Возможно, разделить значение совпадающих позиций помог бы учет конвенций: деловой, культурной и ситуативной [см. об этом 11 с. 48, 49]. Кроме того, фактор ответственности за выполнение действия имеет не последнее значение при формировании некоторых типов ПРА, в частности наставления и инструкции [12 с. 1107–1108]. Текст опровергает также утверждение, что ПРА совета формируется при доминирующем статусе говорящего. В тексте 13:31 дружественно настроенные фарисеи советуют Иисусу уйти, чтобы избежать смерти, а он позиционирует себя как Мессия (13:35), чей статус в иудейском социуме априорно выше любого другого. Обычай монархов содержать штат советников также свидетельствует в пользу того, что совет может высказываться персоной, статус которой ниже статуса слушателя.

В ходе исследования текста Евангелия от Луки было выявлено 113 адвисивных ПРА, в которых 92 раза (81%) говорящим оказывается главный герой. Анализ подтвердил наличие в тексте всех типов ПРА адвисивного формата по классификации Е.Б. Петровой. Количественные данные свидетельствуют о доминантной позиции ПРА наставлений среди других типов адвисивных ПРА, он используется 44 раза; в то время как ПРА совета – 9 раз; ПРА рекомендации – 17 раз; увещевания – 18 раз; ПРА призыва – 14 раз; ПРА наказа – 3 раза; ПРА завета – 8 раз. По большей мере данные типы сосредоточены в дидактических разделах – 69 раз; в повествовательных – 42 раза; в притчах – 2 раза.

Тот факт, что адвисивные ПРА преобладают в дидактических разделах Евангелия от Луки, в свою очередь, позволяет сделать вывод о том, что мотивирование слушателей к нравственной жизни в тексте Евангелия от Луки в значительной степени лишено категоричности, и адресат имеет право выбора. Дидактический формат предполагает свободу адресата в силу соотношения статусов учителя-наставника и ученика или последователя, их отношения в корне отличны от тех, что возникают между господином и рабом, между начальником и подчиненным. В отношениях учитель – ученик, наставник – последователь закономерны симпатия и эмпатия. А. Вежибицкая видит сходство между речевым актом совета и наставления в том, что говорящий ставит себя на место слушателя и в побудительной форме предлагает ему нечто лучшее [5 с. 266, 269]. То есть работает психологический механизм эмпатии, говорящий проявляет социальную чуткость. В ситуациях, когда господин испытывает эмпатию к рабу, рушатся основы рабства; когда руководитель испытывает эмпатию к подчиненным, коллектив становится семьей. Интенсивно используя адвисивные ПРА в речах главного героя, автор всякий раз, возможно, пытается сказать, что мы наблюдаем момент пересотворения

человечества. Рушится парадигма иерархических отношений: Бог – не судья, а друг; все люди – братья; упраздняются социальные и этнические барьеры. Это несколько позже подтвердит и современник Луки, апостол Павел: «И нет уже ни еврея, ни язычника; ни раба, ни свободного; ни мужчины, ни женщины...» (Гал. 3:28).

### *Литература*

---

1. Браун Р. Введение в Новый Завет: В 2 т. Т. 1. М.: ББИ, 2007. 1056 с.
2. Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. Новый Завет. СПб.: Мирт, 2005. 733 с.
3. Петрова Е.Б. Каталогизация побудительных речевых актов в лингвистической прагматике // Вестник ВГУ. Серия «Лингвистика и межкультурная коммуникация». 2008. № 3. С. 124–133.
4. Щеглова Н.И. Облигативы в тексте Евангелия от Луки // Человек и общество в системе религиозного и социально-гуманитарного знания. 2017. № 3. С. 243–262.
5. Везбицкая А. Речевые акты // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Прогресс, 1985. Вып. 16. С. 251–275.
6. Депутатова Н.А. Стимулирующие реплики побудительной семантики как речевые акты в рамках диалогического единства в типизированных ситуациях в английском и русском речевом дискурсе // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5. URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=14265> (дата обращения 18 апр. 2018).
7. Davies W.D., Allison D.C. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. 1. London; New York: T&T Clark International, 2004. 731 p.
8. Hagner D.A. Matthew 1–13 // Word Biblical Commentary. In 61 vols. Vol. 33a. Dallas: Word, Incorporated, 2002. 406 p.
9. Wenham G.J. Genesis 1–15 // Word Biblical Commentary. In 61 vols. Vol. 1. Dallas: Word, Incorporated, 2002. 335 p.
10. Храчковский В.С. Повелительность // Теория функциональной грамматики. Темпоральность. Модальность / ред. А.В. Бондарко. Л.: Наука, 1990. С. 185–238.
11. Рехтин Л.В. Речевой жанр инструкции: полевая организация: Дис. ... канд. филол. наук. Горно-Алтайск, 2005. 194 с. URL: <http://newstar.rinet.ru/~minlos/thesis/Rekhtin2005.pdf> (дата обращения 1 апр. 2018).
12. Щеглова Н.И. Императивы в речевых актах Дидаха // Индоевропейское языкознание и классическая филология. XX (1). Материалы чтений М.И. Тронского / Ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2016. С. 1097–1114.

### *References*

---

1. Brown R. An introduction to the New Testament. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: BBI Publ.; 2007. 1056 p. (In Russ.).

2. Keener K. The Biblical cultural and historic background commentary. Part 2. New Testament. Saint-Petersburg: Mirt Publ.; 2005. 733 p. (In Russ.)
3. Petrova EB. Cataloging of stimulating speech acts in linguistic pragmatic. "*Proceedings of Voronezh State University. Series: Linguistics and intercultural communication*". 2008;3:124-33. (In Russ.)
4. Shcheglova NI. Obligatory speech acts in the Gospel of Luke. *Man and society in the system of religious and socio-humanitarian knowledge*. 2017;3:243-62. (In Russ.)
5. Wierzbicka A. Acts of speech. V: The new in foreign linguistics. Moscow: Progress Publ.; 1985. Vol. 16. P. 251–275.
6. Deputatova NA. Stimulating replicas of the imperative semantics as speech acts in dialogue consistency in typed situations in English and Russian speech discourse. Current issues in science and education. Scientific journal. 2014. № 5 [Internet]. [data obrashcheniya 18 apr. 2018]. URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=14265>
7. Davies WD., Allison DC. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. 1. London; New York: T&T Clark International, 2004. 731 p.
8. Hagner DA. Matthew 1–13. Word Biblical Commentary. In 61 vols. Vol. 33a. Dallas: Word, Incorporated, 2002. 406 p.
9. Wenham GJ. Genesis 1–15 // Word Biblical Commentary. In 61 vols. Vol. 1. Dallas: Word, Incorporated, 2002. 335 p.
10. Khrachkovskii VS. Imperativeness. Bondarko AV., ed. Theory of functional grammar. Temporality. Modality. Leningrad: Nauka Publ.; 1990. P. 185–238. (In Russ.)
11. Rekhtin LV. Speech genre of instruction. Field organization. [dis. ... kand. philol. nauk.]. Gorno-Altaysk, 2005. 194 p. [data obrashcheniya 1 apr. 2018]. URL: <http://newstar.rinet.ru/~minlos/thesis/Rekhtin2005.pdf> (In Russ.)
12. Shcheglova NI. Imperatives in speech acts of Didache. Kazanskii NN., ed. Indo-European Linguistics and Classical Philology. 20 (1). Proceedings from M.I. Tronkskii Conference. Saint-Petersburg: Nauka Publ.; 2016. P. 1097–1114. (In Russ.)

### *Информация об авторе*

*Наталья И. Щеглова*, кандидат практического богословия, Заокский христианский гуманитарно-экономический институт, п. Заокский, Тульская обл. Россия; Россия, 301000, Тульская обл., п. Заокский, ул. Рудневая 43 А; natalia-sheglova@yandex.ru

### *Information about the author*

*Natalia I. Sheglova*. PhD in Practical Theology; Zaoksky Christian Institute for the Humanities and Economy, Zaokskii vl., Tula region, Russia; bld. 43 A, Rudnev str., Zaokskii vl., Tula region, 301000, Russia; natalia-sheglova@yandex.ru



Художник *В.В. Сурков*

Корректор *О.К. Юрьев*

Компьютерная верстка *Н.В. Москвина*

Подписано в печать 28.12.2018.

Формат 60×90<sup>1/16</sup>.

Усл. печ. л. 8,6. Уч.-изд. л. 9,1.

Тираж 1050 экз. Заказ № 432

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6

[www.rggu.ru](http://www.rggu.ru)  
[www.knigirggu.ru](http://www.knigirggu.ru)