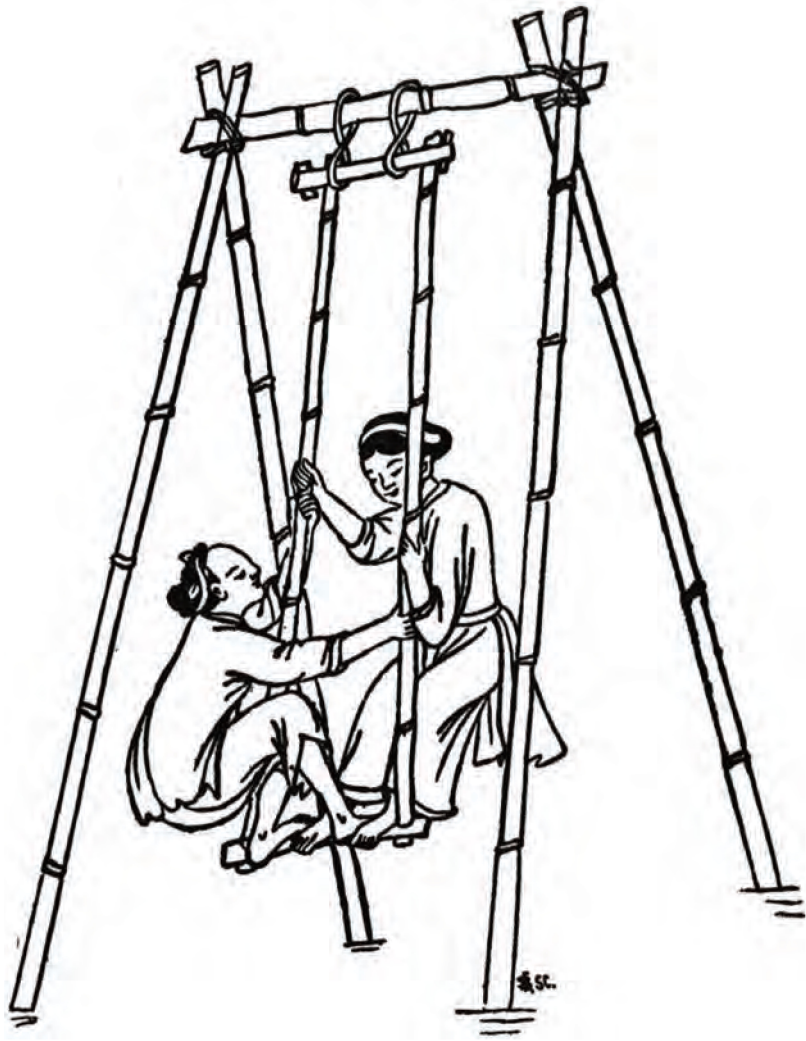


RARA ORIENTALIA





БИБЛИОТЕКА РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Е. Ю. КНОРОЗОВА

**ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ВЬЕТНАМА
ТРАДИЦИОННЫЕ
РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
ВОЗЗРЕНИЯ ВЬЕТНАМЦЕВ**



Санкт-Петербург
2020

УДК 001.891.32
ББК 71(5Вье)
К 53

Ответственный редактор
кандидат педагогических наук *Н.В. Колпакова*

Рецензенты:
кандидат исторических наук *Т.И. Виноградова*
кандидат филологических наук *А.А. Соколов*

Кнорозова, Е. Ю.

К53 Духовная культура Вьетнама. Традиционные религиозно-мифологические воззрения вьетнамцев / Е.Ю. Кнорозова; отв. ред. Н.В. Колпакова. — Санкт-Петербург: БАН, 2020. — 507 с. — (Rara orientalia; вып. 2 (8)).

ISBN 978-5-336-00271-3 (вып.)

В книге рассмотрены основные вьетнамские религиозно-мифологические комплексы и их соотношение с культурами народов Юго-Восточной и Восточной Азии. Прослеживая связь мифологии, религиозной истории, литературы, происходивших в стране событий, можно представить читателю целостную картину традиционных воззрений вьетнамцев.

Книга предназначена как для специалистов – востоковедов, этнографов, религиоведов, так и для читателей, интересующихся культурой Вьетнама.

Knorozova, E. Y.

The spiritual culture of Vietnam. Traditional religious and mythological views of the Vietnamese / E.Y. Knorozova; resp. ed. N.V. Kolpakova. — Saint-Petersburg : RASL, 2020. — 507 p. — (Rara orientalia; вып. 2 (8)).

Reviewers: Candidate of Historical Sciences T.I. Vinogradova; Candidate of Philological Sciences A.A. Sokolov

The book discusses the main Vietnamese religious and mythological complexes and their relationship with the cultures of the peoples of Southeast and East Asia. Tracing the connection between mythology, religious history, literature, events taking place in the country of events, one can present to the reader an integral picture of the traditional views of the Vietnamese.

The book is intended both for specialists – orientalists, ethnographers, religious scholars, and for readers interested in the culture of Vietnam.

ISBN 978-5-336-00271-3 (вып.)
ISBN 978-5-336-00273-7 (серия)

© Е.Ю. Кнорозова, 2020
© Библиотека Российской академии наук, 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	11
Глава 1. Некоторые аспекты вьетнамских религиозных представлений	13
<i>Синкретичность верований вьетнамцев. Буддизм. Даосизм. Имперская религия. Развитие религиозно-мифологической системы. Предсказания и предзнаменования. Названия религиозных сооружений, важнейшие храмы. Сила дэ и сила линь. Сады в религиозной культуре.</i>	
Глава 2. Источники	113
<i>Исторические сочинения. Буддийские сочинения. Собрания коротких рассказов.</i>	
Глава 3. Религиозно-мифологические комплексы	173
1. Луна	173
<i>Луна в индийской культуре. Праздник Середины осени в Китае и Вьетнаме. Вьетнамские богини-сестры Солнца и Луны. Куой в лунном дворце. Луна и жемчуг.</i>	
2. Культ бронзовых барабанов	179
<i>Общая техника изготовления барабанов в расширенном регионе Юго-Восточной Азии. Функции бронзовых барабанов. Изображения на барабанах, фигурки лягушек на барабанах. Лягушки у вьетов, тайских народов. Культ колокола и барабана в Китае. Японские колокола-дотаку. Китайские божества, соотносенные с барабаном. Барабан в предании о гибели китайского божества Чи-ю, которому поклонялись и во Вьетнаме. Связь барабана с культом гор. Вьетнамский дух горы Донгко (Бронзового барабана).</i>	
3. Божества-великаны	193
Космогонические легенды	193
<i>Китайские легенды о сотворении мира: Нюйва, Паньгу, Хунь-дунь. Индийские космогонические легенды: Индра, Пуруша. Вьетнамское предание о боге, который возвел столб, разделивший небо и землю.</i>	
Ны Оа и Онг Донг	195
<i>Свадьба Ны Оа и Ты Тьонга. Нюйва и Фуси. Онг Дунг (Донг) и Ба Да. Кхмерское предание о Мужской и Женской горах. Число 100.</i>	
Ли Тхан (Ли Онг Чонг)	199
<i>Ли Тхан – дух-хранитель общин. Ли Тхан и Цинь Шихуан. Похожие сведения в китайских источниках. Ли Тхан истребляет черепаху.</i>	

Тхань Зяунг (Дух Фудонга)201

Праздник в честь Тхань Зяунга. Сюжет в письменных памятниках: «Полном собрании исторических записок Дайвьета», «Описании удивительного земель, расположенных к югу от гор», «О таинственных силах и духах земли Вьет», «Кратких записках об Аннаме», «Собрании выдающихся праведников из сада тхиен». Два божества земледелия у китайцев и черных таи. Предания о сподвижниках Тхань Зяунга. Тхань Зяунг – родоначальник кузнецов. Тхань Зяунг – дух растительности. Предание из «Записей, сделанных наскоро на досуге». Соотнесение Тхань Зяунга с Онг Донгом. Происхождение Тхань Зяунга от духа грома. Индра – индуистский бог грома и молнии. Индра в Юго-Восточной Азии. Индра во Вьетнаме. Индийский праздник в честь Индры. Ритуальный шест – знамя-оружие Индры. Вьетнамский новогодний шест кей неу. Японская церемония сжигания «Священного дерева». Космическая ось. Столбы Ма Юаня.

4. Золотой бык239

Бык и бог грозы в индоевропейской мифологии. Нью-ван, Шэнь-нун, Куй, Чию. Обряд «Избиение весеннего быка» в Китае и во Вьетнаме. Корова превращается в дракона. Вьетнамские водяные божества, принявшие облик буйволов. Статуи лежащих металлургических быков, стабилизирующие горы и реки. Золотой бык – хранитель озера Сиху в Ханчжоу. Золотой бык из Западного озера в Ханое. Бык, черепаха, улитка. Государь-дракон, Владыка Северного неба изгоняют девятихвостого лиса. Храм Золотого быка, усмиряющий чары девятихвостого лиса. Ханойское Западное озеро – мифическое место.

**Кхонг Ло – Великан выплавляет колокол, или История
золотого быка из Западного озера253**

Кхонг Ло добывает в Китае черную медь, выплавляет колокол, звуки которого привлекают золотого быка. Нгуен Минь Кхонг, Зыонг Кхонг Ло. Храм и баинья-ступа Баотхиен.

5. Золотая черепаха260

Черепаха в Китае. Золотая черепаха из «Линь нам чить куай». Схожие повествования в «Записках о поисках духов» Гань Бао. Скульптура черепахи со стелой на спине. Пары: черепаха и птица Лак, черепаха и змей (дракон). Черепахи поддерживают острова бессмертных. Необычные черепахи во вьетнамских летописных сводах. Вредоносные черепахи.

Волшебный коготь Золотой черепахи269

Двойные магические свойства Золотой черепахи. Сходство рассказов о китайской колонизации Аннама с легендой об индийской колонизации Фунани. Волшебный арбалет, Ми Тяу и Чжун Ши, конец государства Аулак. Аналогичное предание, отнесенное ко времени правления династии Ранних Ли. Дух болота Ти Донг Ты. Похожий сюжет о предательстве зятя в Корее.

6. Дух камня279

Культовая роль камней. Владыка земли и владыка камня. Као Ло, помогавший Ан Зыонг-вьюнгу, изготовивший чудесный арбалет. Ми Тяу, дочь Ан Зыонг-вьюнга, после смерти превратилась в камень. «История Ман-ньонг» – предание, объединяющее дерево, камень, женское божество. Дух алойного дерева – Тхиен-у А-на.

- 7. Чудесный меч Ле Лоя**286
Водные праздники в Юго-Восточной Азии. Водный праздник во Вьетнаме. Ле Лоя, вьетнамские предания о мече. Предания о мече в Юго-Восточной Азии. Манджушри. Китайские мечи Ганьцзян и Мосе.
- 8. Дух горы Танвиен. Борьба владыки гор и владыки вод**297
Названия гор Танвиен и Тамдао. Гора Тамдао. Храмовые записи дена Танвиен. Нгуен Туан – дух горы Танвиен. Владыка горы Танвиен из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор». Дух гор – культурный герой. Дух гор и Гао Пянь. Жена духа гор – Ми-ныонг Нгок Хоа. Борьба владыки гор и владыки вод. Космический дуализм. Предание мыонгов о борьбе двух духов. Борьба двух хозяев стихий во вьетнамской культуре.
- 9. Белый конь и ритуалы типа «ашвамедха» во вьетнамских преданиях**314
Конь в Евразии. Ашвамедха. Жертвоприношение коня у римлян. Корейский ритуал Обретения Дома. Храм Батьма. Гао Пянь и белая лошадь. Предания о духе Лонгдо. Монастырь Белой лошади в Китае. Авалокитешвара принимает облик белой лошади.
- 10. Божества, связанные с водой**324
- Речные духи**326
Дух по просьбе Нгоа-чиеу прекратил ветер и дождь на одном берегу реки, на другом берегу продолжалась непогода. Утонувший человек стал речным духом, помогал противостоять монголам. Речные духи, связанные с династией Ранних Ли. Чиеу Куанг Фук. Совершенный человек, успокаивающий волны. Ли Фук Ман явился императору Ли Тхай-то, помог бороться с монголами.
- Речные духи – братья-змеи**333
Символика змея. Братья Чьонги помогли Нго Куену, его сыну, Ли Тхьонг Киету, Ле Дай Ханю справиться с врагами, произнесли знаменитые стихи – политический манифест. Братья-змееныши во времена Хунг-вьонгов: женица купалась в реке, рядом вынырнул змей, она родила три яйца, из них вылупились змееныши, одному матушка случайно отрубила хвост, змеи стали речными духами; вдова нашла в сети с рыбой три яйца, появились змееныши, одному случайно отрубили хвост, превратились в юношей, помогли Хунг-вьонгу бороться с Тхуком. Исследования А. Бонифаси: змеи-духи – покровители общины Хуонгтхьонг: вдова нашла на берегу реки два яйца, вылупились змееныши, которые быстро росли, стали речными духами. Вдова нашла яйцо, родился белый водяной дракон, сражался с черным драконом, из-за ошибки приемной матушки погиб, труп похоронили, назвали «могила рыбы Куонг». Женица родила существо, похожее на карпа. Ту тыонг – фантастические водяные змеи тайских народов. Тхуонг люонг. Змеиные тотемы, драконы у тайских народов. Карп и олениха в мыонгских этногенетических преданиях. Предания о бысто растущих змеенышах в Японии, Китае. Драконы яйца. История горы Нгухань – Пяти элементов.
- Государь-дракон**350
Драконы на страницах вьетнамских летописных сводов. Повествование о династии Хонг-банг. История рыбы-оборотня. Человеко-рыбы в Китае. Гао Пянь расчищает морской путь. Происхождение обычаев покрывать зубы лаком и наносить на тело татуировку. Женское божество, возможно, некогда занимавшее место Лак Лонг куана.

Женщина после купания производит на свет водное божество361

Дух Линь Ланг. Миф о происхождении от дракона у айлао. Прикоснувшись к плывущему куску дерева, женщина родила десятерых сыновей. Связь змеи и мирового дерева.

Морские божества. Божества, принесенные водой363

Рыбаки выловили брусок, по цвету напоминавший яйцо, – дитя наложницы Властелина драконов, вырезали статую Лонг куана. Корейский миф о Тхальхэ: супруга правителя производит на свет яйцо, его помещают в ящик и пускают по волнам. Морская дева-богиня выходит замуж за человека, после родов оставляет ребенка на морском берегу. Зяк хоанг – Царь Прозрения, найденный на морском берегу. Предание палаунгов о Хо-и. Корейские предания о женщине, приплывшей к берегу вместе с чудесным ребенком, зачатый без отца. Принцесса Чхильсон забеременела, ее посадили в ящик, бросили в море, когда открыли, там оказалось восемь змей – Чхильсон и ее дочери. Вьетнамские божества, успокаивающие бури и дарующие дождь: Святые Матушки – китайские принцессы, мать и дочери, утопившиеся в море. Тхайзыонг фу нян по ошибке вышла замуж за своего брата, утопилась. Людские жертвоприношения духам вод. Дух горы Ваунгфу – супруга, ожидавшая мужа. Инцест, который совершили мать и сын или брат и сестра в Юго-Восточной Азии.

Тхиен-и А-на – богиня благовонных деревьев, божество бурь, наводнений, подательница дождя371

История богини Тхиен-и А-на. Тямпская богиня По Нагар.

Варварская госпожа – Ман-ньонг375

История Ман-ньонг. Предания о чудесном рождении императора Ли Тхай-то. Храмовая легенда пагоды Зау (Фапван). Статуи сестер Чьнг приплывают по воде. Кхмерское предание об основании столицы в Пномпене. Предания о плавающих по воле волн божествах у даяков и бирманцев.

Морские божества: огромная рыба и Святые Матушки

Тянь-хоу и Гуань-инь387

Обожествление кита. Водяные духи – ученики Тю Ван Чиня. Женщина-дракон следует за корейским наставником. Огромная рыба помогает спастись купцу. Супруга, превратившись в гигантскую рыбу, преграждает путь воде. Китайское божество Святая Матушка Тянь-хоу во Вьетнаме. Авалокитешвара (Гуань-инь) – покровитель моряков.

Подводный мир и его обитатели во вьетнамской

традиционной прозе малых форм391

11. Святые Матушки395

Богиня-прародительница в индийской культуре. Культ «донг», связанный с древним почитанием богинь-матерей: пантеон, верховные божества. История богини Лиуе Хань. Тема питья, сосуда. Китайское влияние на мифологию культа «донг». Истории богини Вод и богини Верхних Районов. Ла Бинь – Матушка-хозяйка гор и лесов. Святые Матушки и сосуды в форме тыквы-горлянки. Богини в культе «ти ви» – духов Трех Миров. Описания нескольких храмов. «Мои» – горные аборигены, представители мифической, примитивной эпохи, хозяева горных лекарственных трав. Тема «вкладывания»: природное место повторяется первый раз в уменьшенном виде как храм, второй раз в еще более мелких размерах как скалы в миниатюре в бассейне. Культ медиумов («донг») во Вьетнаме – пережиток добуддийских культов и древнего шаманизма.

«Мать бесов» во вьетнамской традиции	407
<i>Госпожа, отнимающая детей. Сыновья Зань. «Мать бесов» в предании из «Случайных записок о превратностях судьбы», сходство с бабой-ягой – матерью и хозяйкой лесных зверей. Индуистская богиня Харити, вошедшая в буддийский пантеон. Амбивалентность божества. «Мать бесов» в китайской мифологии.</i>	
Божества-андрогины, трансвестизм	410
<i>Двуполые божества в мировой культуре. Шива. Лингам и йони в Тямпе и Вьетнаме. Хат но ньонг. Онг Дунг и Ба Да. Божество чжуанов Мать-с-головой-отца. Шаманизм и трансвестизм. Важная роль женщины у тайцев и вьетов. Сестры Чынг. Чиеу Ау. Бокай-дайвьонг – Великий князь Отец и Мать. Рассказ «Девушка превращается в мужчину». Двуполая матушка-хозяйка воды. Авалокитешвара – Гуань-инь – Куан-ам.</i>	
12. Генерал Чан Хынг Дао	423
<i>Великий полководец, освободитель и покровитель женщины. Болезнь «преступного Яня». Культ в Кюенбаке.</i>	
Заключение	432
Список использованной литературы	440
<i>Приложение 1. Краткий обзор вьетнамских мифов</i>	
<i>в изложении Нгуен Донг Ти</i>	452
СОТВОРЕНИЕ МИРА	453
Исправление животных	453
Рассказ о том, как появились рис и хлопок	454
Двенадцать Матушек	455
Старые змеи сбрасывают кожу, а престарелые люди умирают	455
Божество Южного Креста – Нам-тао и божество Большой Медведицы – Бак-дау	456
Рассказ о Бан, дочери Яшмового владыки	456
БОЖЕСТВА	457
Бог грома и молнии – Тхан Сет	457
История Кыонг Бао дай выонга	457
Бог ветра Тхан Зо	459
Бог дождя Тхан Мыа	459
Рассказ о том, как Жаба судилась с Небом	460
Бог земли – Тхан Дат	462
История о том, как поймали бога земли	463
Божества гор – Тхан Нуй	463
Боги воды – Тхан Ньок	464
Рассказ о том, как Ли Ви поджег хоромы подводного жителя из свиты бога воды	465
История о том, как дочь водяного бога вышла замуж за рыбака	465

Бог моря – Тхан Биен	466
Богиня огня – Тхан Лыа	466
Боги домашнего очага	467
Божество риса – Тхан Люа	468
Богиня плотницкого ремесла – Ны Тхан Нге Мок	469
Владыка преисподней – Зиём выонг	470
<i>Приложение 2. Изучение российскими учеными фольклора, этнографии и религиозных представлений вьетнамцев</i>	
Библиография: фольклор, этнография, религии	477
Переводы произведений фольклора на русский язык	493
Переводы классической вьетнамской прозы на русский язык	494
Указатель имен	495
Summary	503

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вьетнам часто сравнивают с двумя тяжелыми корзинами риса, подвешенными к выгнувшемуся дугой коромыслу. Российскому журналисту Д. Крылову пришло на ум другое сравнение: Вьетнам напоминает изящного морского конька, уставшего резвиться в теплых водах Южно-Китайского моря и пристроившегося отдохнуть на двух «камушках» – Лаосе и Камбодже¹. Море играет в жизни вьетнамцев важную роль. Вьетнам расположен в тропической зоне, дующие здесь муссоны определяют чередование сухого и дождливого сезонов. Вьетнам – многонациональная страна, основу ее составляют вьеты, сплотившие вокруг себя другие народности. В настоящее время во Вьетнаме насчитывается более 90 миллионов жителей, после освобождения от французского владычества в 1945 г. численность населения увеличилась в несколько раз.

Вьетнам относится к странам дальневосточного культурного региона. Соседство с китайской империей, политические и культурные контакты с ней сформировали ряд особенностей вьетнамской культуры. Уже в эпоху зависимости от Китая (111 г. до н. э. – 939 г.) вьетнамцы освоили китайскую иероглифическую письменность. Вместе с языком и письменностью пришли во Вьетнама литература и идеология, и прежде всего – конфуцианство. Существовала во Вьетнаме и оригинальная письменность *ном*, созданная на базе китайских иероглифов.

Китайская цивилизация в значительной степени выступала в качестве оформителя вьетнамского материала, во многом тяготевшего к традициям Юго-Восточной Азии. В развитии Вьетнама большую роль сыграл буддизм. Вьетнам – страна древней и самобытной культуры, ее жителей во все времена отличало стремление к свободе и независимости.

В данном издании рассмотрены основные вьетнамские религиозно-мифологические комплексы и их соотношение с культурами народов Юго-Восточной и Восточной Азии. Прослеживая связь мифологии, религиозной истории, литературы, происходивших в стране событий, можно представить читателю целостную картину традиционных воззрений вьетнамцев.

Работа является продолжением и, в определенной степени, обобщением моих предыдущих публикаций. Так, в книге «Мифы и предания Вьетнама»² была предпринята попытка систематизировать фольклорный материал, излагающий мифо-

¹ Крылов Д., Ершов Д. Вьетнам. М., 2008. С. 6.

² Мифы и предания Вьетнама / предисл., пер. с вьетнам. и ханваня, коммент. Е.Ю. Кнорозовой. СПб., 2000.

логию вьетов – основного населения Вьетнама. Сборник «Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона»³ знакомит русскоязычных читателей с исследованиями известных ученых-ориенталистов, сотрудничавших с Французской Школой Дальнего Востока, которые тематически связаны с культами и религиями Вьетнама. В монографии «Странствия в бесконечном. Вьетнамская традиционная проза малых форм»⁴ изучаются сборники коротких рассказов – распространенного вида вьетнамской традиционной прозаической литературы. Вниманию читателя предложены переводы трех литературных памятников: «Сны Южного старца» Хо Нгуен Чынга (XV в.), «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» (XV в.), «Случайные записки о превратностях судьбы» Фам Динь Хо и Нгуен Ана (нач. XIX в.), значительное место в этих сборниках занимает фольклорный материал.

Предлагаемая работа, помимо современных записей преданий, базируется на традиционных письменных источниках – исторических сочинениях, произведениях, связанных с буддизмом, вьетнамской сюжетной прозе «*тиеу тхует*» (кит. сяшо), в значительной степени представленной средневековыми сборниками коротких рассказов. При оформлении использована идея, применяющаяся в книгах разных жанров и показавшаяся весьма удобной для ориентации в представленном материале: после названия главы указываются темы, в ней рассматриваемые. Работа предназначена как для специалистов – востоковедов, этнографов, религиоведов, так и для читателей, интересующихся культурой Вьетнама.

³ Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона / пер. с фр., предисл., коммент. Е.Ю. Кнорозовой. СПб., 2007.

⁴ Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном: Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб., 2009.



Г Л А В А 1

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЬЕТНАМСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Синкретичность верований вьетнамцев. Буддизм. Даосизм. Предсказания и предзнаменования. Имперская религия. Этапы развития религиозно-мифологической системы. Названия религиозных сооружений, важнейшие храмы. Сила *дэ* и сила *линь*. Сады в религиозной культуре.

Проблемы религии всегда волновали человечество. Интересные наблюдения сделал великий русский писатель Л.Н.Толстой в романе «Анна Каренина»: «Левин находился в отношении к религии, как и большинство его современников, в самом неопределенном положении. Верить он не мог, а вместе с тем он не был твердо убежден в том, чтобы все это было несправедливо»⁵. Далее Л.Н. Толстой так описывает размышления Левина, которые привели его к вере в Бога, в добро как единственное назначение человека:

«Федор говорит, что Кириллов, дворник, живет для брюха. Это понятно и разумно. Мы все, как разумные существа, не можем иначе жить, как для брюха. И вдруг тот же Федор говорит, что для брюха жить дурно, а надо жить для правды, для Бога, и я с намека понимаю его! И я и миллионы людей, живших века тому назад и живущих теперь, мужики, нищие духом и мудрецы, думавшие и писавшие об этом, своим неясным языком говорящие то же, – мы все согласны в этом одном: для чего надо жить и что хорошо. Я со всеми людьми имею только одно твердое, несомненное и ясное знание, и знание это не может быть объяснено разумом – оно вне его и не имеет никаких причин и не может иметь никаких последствий. Если добро имеет причину, оно уже не добро; если оно имеет следствие – награду, оно тоже не добро. Стало быть, добро вне цепи причин и следствий. И его-то я знаю, и все мы знаем. А я искал чудес, жалел, что не видал чуда, которое бы убедило меня. А вот оно чудо, единственно возможное, постоянно существующее, со всех сторон окружающее меня, и я не замечал его! Какое же может быть чудо больше этого?»⁶ И еще: «Я искал ответ на мой вопрос. А ответа на мой вопрос не могла мне дать мысль, – она несоизмерима с вопросом. Ответ мне дала сама жизнь, в моем знании того, что хорошо и что дурно. А знание это я не приобрел ничем, но оно дано мне

⁵ Толстой Л.Н. Анна Каренина. Собр. соч. в 22 т. М., 1982. Т. 9. С. 9.

⁶ Там же. С. 393–394.

вместе со всеми, дано потому, что я ниоткуда не мог взять его. Откуда взял я это? Разумом, что ли, дошел я до того, что надо любить ближнего и не душисть его? Мне сказали это в детстве, и я радостно поверил, потому что мне сказали то, что было у меня в душе. А кто открыл это? Не разум. Разум открыл борьбу за существование и закон, требующий того, чтобы душисть всех, мешающих удовлетворению моих желаний. Это вывод разума. А любить другого не мог открыть разум, потому что это неразумно»⁷.

Можно обратить внимание на определенное сходство идей Л.Н.Толстого, вложенных в уста Левина, и концепции этического закона вселенной, отраженного в «Законах Ману» – «Дхармашастрах». Известно, что писатель весьма интересовался восточными учениями. Как отмечает В.И. Корнев, согласно ведийским представлениям, зафиксированным в литературе дхармашастр, система моральных истин неотделима от мироздания, и каждый человек должен приспособлять к ней свое поведение. Этот закон не зависит от произвола правителя и действует автоматически. В соответствии с космической вечной природой этих законов, любое распоряжение правителя должно исходить из религиозных требований дхармы⁸.

Ушедший XX в. ознаменовался значительными переменами, загронувшими все страны и континенты и оказавшими влияние на образ жизни и мысли людей в разных местах земного шара. Религиозная жизнь современной России, например, достаточно неоднородна, что дало основание В. Пелевину с иронией назвать часть соотечественников шаманистами-эклехтиками.

Традиционные верования вьетнамцев всегда были синкретичны. Обзор религиозных представлений вьетнамцев в работах российских ученых можно найти, например, в монографии Г.Г. Стратановича «Народные верования населения Индокитая» (М., 1978). В главе II, озаглавленной «Система традиционных верований Вьетнама», монографии О.В. Новаковой «Крест и дракон. У истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века)» (М., 2012) рассмотрены следующие параграфы:

1. Народные верования и традиционные религии Вьетнама
 - А) Культурно-идеологические основы вьетнамской государственности
 - Б) Культ предков
 - В) Дополнительность трех учений
 - Г) Буддизм
 - Д) Даосизм

2. Традиционная концепция верховной власти во Вьетнаме. Образ верховного правителя⁹.

По словам Л. Кадьера, истинная религия аннамитов (вьетнамцев) – это культ духов¹⁰. Как замечает А.В. Никитин, типологически он сходен с китайским и был составной частью широкого явления, объединившего культы семейных и родовых предков, предков монарха, национальных героев и природных сил. Эта народная религия не получила во Вьетнаме такого стройного оформления, как синтоизм

⁷ Толстой Л.Н. Анна Каренина. Собр. соч. в 22 т. М., 1982. Т. 9. С. 395–396.

⁸ Корнев В.И. Тайский буддизм. М., 1973. С. 82–83.

⁹ Новакова О.В. Крест и дракон. У истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века). М., 2012. С. 76–110.

¹⁰ Cadiere L. Croyances et pratiques religieuses des vietnamiens. Saigon, 1955. P. 6.

в Японии, но схожа с ним; современные вьетнамские авторы используют для этого культа тот же термин – «путь богов»¹¹ (вьет. тхан дао, яп. синто).

По словам С.В. Капранова, само понятие «синто» (в буквальном переводе «путь богов» или «божественный путь») по своей сути топологично. Вообще каждый духовный «путь» в японской культуре – будь то «путь Будды» (буцудо), «путь чая» (садо) или «путь меча» (кэндо) – должен иметь свое место в физическом пространстве – «место пути» (додзе). Место, где проходит «путь богов», – это и есть синтоистское святилище. Слово *синто* происходит от китайского *шэньдао*; в Китае это слово, в частности, означало дорогу, ведущую к императорской могиле, то есть конкретный сакральный топос. Весьма вероятно, что это было известно древним японцам, избравшим именно такое название для своей духовной традиции¹².

Над императорской усыпальницей возводилась надземная часть – специальное строение («зал для жертвоприношений») и ведущая к нему аллея, за которой закрепилось название «дорога духов», образованная двумя типами каменных сооружений – пилонами и стелами, и парными изваяниями. «Дорога духов» – это магистраль между человеческим и божественным мирами¹³.

Комплексность религиозной системы аннамитов отмечал известный исследователь Нгуен Ван Кхоан: они поклонялись Небу и Земле, духам, которые их населяют, Будде, душам умерших, выдающимся личностям. Для большей ясности исследователь разделил эти различные культы на две группы.

Первая группа включает:

- 1) официальные культы: культ Неба и Земли, культ Шэнь-нуна (вьет. Тхан нонг) или духа земледелия, культ Конфуция;
- 2) общинные культы: культ духов – покровителей деревень, культ духа почвы, культ Будды;
- 3) семейные культы: культ предков, культ духа домашнего очага.

Эти культы были упорядочены и имели фиксированные дни праздников; священнослужители назначались государством или общиной: чиновники и именитые жители для культов Неба и Земли, Тхан нонга, духов – охранителей деревень; бонзы для буддийских служб; главы семей для семейных культов. Храмы сооружались и поддерживались за счет государства, когда речь шла о национальных культах, и за счет деревень, когда речь шла об общинных культах.

Ко второй группе отнесены так называемые народные культы: культ блуждающих духов, брошенных душ, культ «*ти ви*» – несметного числа духов, образующих свиту богини Лиеу Хань, культ генерала Чан Хынг Дао, одним словом, всех духов, оказывающих влияние на жизнь людей. Тремя основными народными культами являлись: культ «*ти ви*», культ генерала Чан Хынг Дао и культ ужасных духов, патронов чародеев.

11 Антология традиционной вьетнамской мысли / сост.: В.В. Зайцев, А.В. Никитин. М., 1996. С. 19.

12 Капранов С.В. Столб и пещера: архетипы и топосы синтоистского святилища // Синто: память культуры и живая вера. М., 2012. С. 131.

13 Крайцова М.Е. Традиция погребальной монументальной скульптуры в контексте историко-политической и духовной культуры имперского Китая // *Asiatica*. Труды по филологии и культурам Азии. СПб., 2010. Вып. 4. С. 27, 30.

Существовал день праздника для каждого из этих духов, но этот день мог варьироваться в соответствии с пожеланиями чародеев или медиумов. Священнослужителями культа «*ти ви*» были «*ба донг*» (медиумы-женщины), культа генерала Чан Хынг Дао – «*онг донг*» (медиумы-мужчины), культа ужасных духов – «*тхай-буа*» (знарок амулетов) или «*тхай футхуи*» (знарок амулетов и воды)¹⁴.



БУДДИЗМ

Для того, чтобы получить краткую характеристику вьетнамского буддизма, представляется наиболее уместным обратиться к энциклопедии «Философия буддизма», подготовленной Институтом философии РАН и изданной в Москве в 2011 г. В этом издании, помимо сведений, расположенных в алфавитном порядке, есть статьи, характеризующие буддизм в отдельных странах. Статья «Буддизм во Вьетнаме» написана российскими учеными С.А. Благовым и А.В. Никитиным. Ряд проблем, связанных с буддизмом во Вьетнаме, исследуются в «Полной академической истории Вьетнама» (М., 2002–2018. Т. 1–3, 5–6). Представляет интерес статья Е.А. Торчинова «Буддийская школа тхиен. (Становление и развитие)» (Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2–3. СПб., 1993).

Видный исследователь вьетнамского буддизма Чан Ван Зяп называл ранний период – с начала III в. до конца VI в. – триумфом индийского буддизма¹⁵. Буддизм проникал во Вьетнам как непосредственно из Индии, так и в результате контактов с северными и южными соседями, включая Бапном (Фунань) и Чампу (Линь)¹⁶.

«Содержащиеся в китайских источниках косвенные сведения позволяют предположить, что первые буддийские проповедники появились на территории нынешнего Северного Вьетнама, входившей в то время в состав китайской империи Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.), во II–III вв. н. э. В это время в Зяотяу появился свой буддийский центр Луйлоу (Лиенлоу), который был столицей китайских губернаторов со 106 г. до н. э. до 229 г. н. э. Неподалеку от Луйлоу расположены могила Ши Ньиепа, а также древнейший во Вьетнаме храмовый комплекс Зау (Фапван, Зиенинг). По мнению вьетнамских ученых, этот комплекс возник в конце II в. н. э., хотя сейчас ни одной постройки старше XIV в. на территории комплекса нет»¹⁷.

¹⁴ *Nguyen Van Khoan. Essai sur le dinh et le culte du genie tutelaire des villages au Tonkin // BEFEO (Hanoi). 1931. Т. 30. Р. 107–109.*

¹⁵ *Tran Van Giap. Le buddhisme en Annam des origins au XIII siècle // BEFEO. Т. 32. Hanoi, 1932. Р. 256.*

¹⁶ *Благов С.А., Никитин А.В. Буддизм во Вьетнаме // Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011. С. 906.*

¹⁷ Там же. С. 906.



Рождение Будды

Как отмечают исследователи, многие проповедники прибывали в Зяотяу с севера, что обусловило преобладающее влияние здесь доктрин махаяны¹⁸.

В конце VI в. во Вьетнаме получила распространение одна из буддийских школ – *дхьяна* (вьет. тхиен). Впоследствии возникали как новые направления в рамках *тхиен*, так и другие школы. К XI в. буддизм во Вьетнаме достиг расцвета; школа *тхиен* имела большое значение для Вьетнама, отмечается ее тесная связь с *дхьяной* китайского толка – школой *чань*¹⁹.

«Согласно вьетнамской агиографической традиции, первая тхиенская буддийская школа во Вьетнаме была создана в 580 г. индийцем Винитаручи, вторую основал наставник Во Нгон Тхонг (У Янь-тун) из Гуанчжоу в 820 г., третью – китайский монах Тхао Дьонг (Цао-тан) в 1069 г... Во вьетнамских агиографических источниках история буддизма во Вьетнаме рассматривается как традиция «передачи светильника» – передачи от учителя к ученику особого состояния сознания, именуемого «просветлением» (санскр. бодхи, вьет. зяк)... Все эти три школы исповедовали учение *тхиен*, развивая традиции южного направления чань-буддизма. Пик влияния школ приходится на X–XII вв., когда буддизм *тхиен* во вьетском государстве приближался к статусу государственного культа... В X в. во Вьетнаме также получает распространение ваджраяна, о чем свидетельствуют как тексты вьетнамской религиозной традиции, так и археологические раскопки, проведенные на месте столицы Вьетнама того времени – г. Хоалы. Это направление уделяет большое внимание йогической практике (различные виды медитации) и чтению магических формул (мантры, дхарани). В окрестностях Хоалы обнаружено несколько десятков *бао чанг* – датируемых X в. небольших восьмигранных колонн из мягкого камня с выгравированным на них текстом *дхарани* из тантрических сутр»²⁰.

Во вьетнамских летописных сводах, в разделах посвященных периоду Ли (1010–1225), в ряде случаев описываются события связанные с буддизмом, например:

«1105 г. ... Осень. Девятая луна. Построили две ступы, крытые белой черепицей, в пагоде Зиенхьу (пагода на одном столбе. – *Е.К.*)... В то время император предпринял большой ремонт пагоды Зиенхьу, значительно ее расширив по сравнению с прошлым. Выкопали пруд у башни Лиенхоа. Назвали “Линьтьеу” (“Священный пруд”). Пруд был опоясан разрисованной галереей. Рядом с галереей расчистили еще один пруд – Битьчи. Повсюду построили подвесные мосты, чтобы к ней был проход. Перед двором (пагоды) построили ступу Процветания. Каждую луну в новолуние и полнолуние, а также летом в восьмой день четвертой луны карета императора почитала своим присутствием (это место), устраивали церемонию молений о благоденствии (государства) и ритуал омовения буддийских (статуй). Сделали это ежегодной традицией»²¹.

18 *Благов С.А., Никитин А.В.* Буддизм во Вьетнаме // *Философия буддизма. Энциклопедия.* М., 2011. С. 907.

19 *Tran Van Giap.* Le buddhisme en Annam des origines au XIII siècle // BEFEO (Hanoi). 1932. Т. 32. Р. 256.

20 *Благов С.А., Никитин А.В.* Буддизм во Вьетнаме // *Философия буддизма. Энциклопедия.* М., 2011. С. 907–908.

21 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Перевод с ханвьета и комментарий К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова, предисловие, вступительная статья и приложения А.Л. Федорина. М., 2012. Т. 3. С. 182.

Моления о дожде или установлении ясной погоды часто связаны с храмовыми комплексами Фапван и Баотхиен:

«1073 г. В то время шли затяжные дожди. Привезли (статую) Будды Облаков дхарм в столицу и молились о ясной погоде. Совершили жертвоприношение духу горы Танвиен»²².

«1136 г. Император почтил своим присутствием пагоду Баотхиен. Провели буддийский ритуал «облаков дхармы», молясь о дожде. В ту ночь пошел сильный дождь»²³.

«1188 г. Весна. Пятая луна. Засуха. Император лично почтил своим присутствием пагоду Фапван в Зуэньба, чтобы молиться о дожде. В связи с этим перенесли статую Будды из пагоды Фапван в пагоду Баотхиен (нынешняя государственная династия ранее также следовала этому древнему обычаю)»²⁴.

«После обретения в X в. независимости государство вьетов испытало нехватку образованных людей, и буддийские наставники нередко привлекались для участия в государственных делах... Монах, являющийся советником императора в делах управления, весьма распространенная фигура вьетнамской придворной жизни X – нач. XIII в. В период правления династии Поздних Ли буддистов допускали к участию в политической и государственной жизни, многие монахи являлись членами императорского рода... Вслед за падением династии Поздних Ли практика назначения “государственного наставника” ушла в прошлое. В XIII–XIV вв. ни одного такого советника не было. Однако правящая династия Чан (1225–1400) сохранила приверженность буддизму»²⁵.

Центры буддийской религии во Вьетнаме – тхиенские монастыри – в целом воспроизводят китайские образцы. Монастырское подвижничество (прежде всего в крупных монастырях) предполагало изучение буддийской доктрины, буддийских текстов, чтение сутр, практику созерцания²⁶.

Как отмечает К.К. Флуг, значение деятельности даосов и в особенности буддистов, в возникновении и развитии книгопечатания в Китае очень велико. Как известно, размножение религиозных текстов путем их переписки считалось у буддистов богоугодным делом, и книгопечатание, возникшее, вероятно, в одном из буддийских монастырей и открывшее широкие возможности для массового размножения буддийских сочинений, нашло широкое применение в этих монастырях. Точная дата появления книгопечатания в Китае неизвестна. Однако уже в IX в. техника книгопечатания достигла значительного совершенства, о чем свидетельствуют наиболее ранние образцы буддийских печатных изданий, дошедших до нашего времени²⁷.

22 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Перевод с ханвьета и комментарий К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова, предисловие, вступительная статья и приложения А.Л. Федорина. М., 2012. Т. 3. С. 171.

23 То же. С. 214.

24 То же. С. 242.

25 *Благов С.А., Никитин А.В.* Буддизм во Вьетнаме // *Философия буддизма. Энциклопедия.* М., 2011. С. 908–909.

26 *Торчинов Е.А.* Буддийская школа тхиен. (Становление и история развития) // *Кунсткамера. Этнографические тетради.* СПб., 1993. Вып. 2–3. С. 103–105.

27 *Флуг К.К.* История китайской печатной книги сунской эпохи X–XIII вв. М.; Л., 1959. С. 28.



Бодисатва Гуань-инь

Наиболее важным следствием буддийского книгопечатания было его распространение за пределы Китая. Как известно, подавляющая часть печатной литературы, найденной в Средней Азии, состоит из буддийских произведений. Хорошо известно о проникновении буддийского книгопечатания из Китая в Японию и Корею. Буддийское книгопечатание распространилось в стране тангутов или Си Ся. Первые вполне определенные исторические данные о существовании буддийской литературы в стране тангутов относятся к XI в. Так, в 1058–1059 гг. тангуты, сообщая китайскому императору о постройке монастыря в своей стране, просили прислать им Трипитаку на китайском языке, что и было исполнено. Правители Си Ся просили о присылке Трипитаки четыре раза. В следующем XII в. буддийская литература в большом количестве печаталась уже в самом Си Ся²⁸.

Трипитака (санскр. *Tripitaka* – «Три корзины [текстов]»), кит. «Да цзан цзин», вьет. «Дай танг кинь») – собрание текстов Палийского канона, хранимое школой тхеравада и включающее *Виная-питаку* – «Корзину дисциплинарных правил», *Сутта-питаку* – «Корзину наставлений» и *Абхидхамму-питаку* – «Корзину доктрин». Трипитаку можно назвать целой библиотекой буддийской литературы. Китайская Трипитака в своей минимальной версии содержит 100 томов, а в максимальной в три раза больше – в расширенном понимании канонического собрания буддийских текстов, в которое включалась практически вся буддийская и даже не только буддийская литература. Тексты «трех корзин» являются важнейшими составляющими в буддийских литературах Центральной и Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока²⁹.

Во Вьетнаме в X в. популярными и широко распространенными были классические буддийские книги, пришедшие из Китая в эпоху Тан. В 1009 г. при императоре Ле Нгоа-чьеу появились экземпляры «Трипитаки». В летописном своде сказано: «(1007 г.)... Весна. Направили младшего брата [императора Ле] Минь Сыонга и главного секретаря-тьюнгтхыки Хоанг Тхань Ня преподнести Сунам белого носорога и попросить текст великой Трипитаки... (1009 г.) Весна. [Ле] Минь Сыонг вернулся от Сунов. Добыл текст великой Трипитаки...»³⁰.

Ксилографическое издание Большой Трипитаки неоднократно ввозилось из Китая во Вьетнам во времена династии Ли (1010–1225). По распоряжению императоров династии Ли с них снимались рукописные копии, которые вместе с оригиналом хранились в специально построенных библиотеках³¹. При каждом новом поступлении буддийских классических книг создавалось новое книгохранилище³².

В исторических сочинениях присутствуют сведения о строительстве хранилищ для буддийских канонов:

28 Флуг К.К. История китайской печатной книги сунской эпохи X–XIII вв. М.; Л., 1959. С. 74–75.

29 Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011. С. 684–685.

30 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Перевод с ханвьета и комментарий К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова, предисловие, вступительная статья и приложения А.Л. Федорина. М., 2012. Т. 3. С. 107.

31 Благов С.А., Никитин А.В. Буддизм во Вьетнаме // Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011. С. 910.

32 Швейер А.-В. Древний Вьетнам. М., 2014. С. 278.

«(1011 г.)... Внутри города слева поставили палаты Дайтхань, справа возвели пагоду Вантуэ. Построили хранилище Чанфук...»³³.

«(1018 г.)... Лето. Шестая луна. Виеннгоайланг Нгуен Дао Тхань и Фам Хак посланы к Сунам просить Трипитаку... (1020 г.) Осень. Девятая луна. Посольство Нгуен Дао Тханя возвратилось. Сумели обрести Трипитаку...»³⁴.

«1021 г. Заложили восьмиугольное хранилище канонов»³⁵.

«(1023 г.)... Осень. Девятая луна. Отдали приказ переписать Трипитаку и поместить ее в хранилище Дайхынг...»³⁶.

«(1027 г.)... Осень. Восьмая луна. Издали указ переписать Трипитаку...»³⁷.

В результате трех нашествий монгольских армий Вьетнам был razорен и опустошен. Погибли и все книжные собрания страны. После установления мира с династией Юань (1271–1368) только что вступивший на престол Чан Ань-тонг (1293–1314) в 1295 г. просил прислать экземпляр Большой Трипитаки³⁸.

Не имеющая китайского аналога новая школа *тхиен* – направление *чук-лам* было создано в середине XIII в. Основателем школы *чук-лам* является император Чан Нян-тонг (годы правления: 1279–1293), принявший в монашестве имя Чук-лам дай ши («Великий муж из бамбукового леса»), однако все основы ее учения были заложены выдающимся представителем средневекового вьетнамского *тхиен*, сыном знаменитого полководца и национального героя Вьетнама Чан Куок Туана, принцем Хынг Нионгом, (фамильное имя Куок Танг, почетный титул Туе-чунг тхыонг ши – «Высший муж мудрости и преданности») ³⁹.

Согласно существовавшим во Вьетнаме преданиям, Чан Нян-тонг – это будда, сошедший в мир. Некогда его мать во сне увидела духа, вручившего ей меч. От этого она оказалась в тягости и родила мальчика с золотистой кожей, которого прозвали Золотой будда (по другой версии – Золотой небожитель). Когда Чан Нян-тонг вырос, он однажды заснул в пагоде Тыфук, и ему привиделось, что из его пупка поднялся лотос, на котором сидел будда. По мнению вьетнамского исследователя Нгуен Зюи Хиня, в этих преданиях нашли отражение три ипостаси Чан Нян-тонга – герой, будда, небожитель⁴⁰. В 1293 г. Чан Нян-тонг отрекся от престола, в 1299 г. принял постриг и удалился на гору Иенты (на территории современной провинции Куангнинь). Находившаяся там обитель была одним из центров вьетнамского буддизма. Будучи активным проповедником, Чан Нян-тонг в 1304 г. предпринял поездку по стране с целью распространения моральных предписаний буддизма⁴¹.

33 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Перевод с ханвьета и комментарий К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова, предисловие, вступительная статья и приложения А.Л. Федорина. М., 2012. Т. 3. С. 120.

34 Там же. С. 124–125.

35 Там же. С. 125.

36 Там же. С. 126.

37 Там же. С. 127.

38 *Благов С.А., Никитин А.В.* Буддизм во Вьетнаме // *Философия буддизма. Энциклопедия.* М., 2011. С. 910.

39 *Торчинов Е.А.* Буддийская школа тхиен. (Становление и история развития) // *Кунсткамера. Этнографические тетради.* СПб., 1993. Вып. 2–3. С. 89.

40 *Nguyễn Duy Hinh.* Tìm hiểu ý nghĩa xã hội của phái Trúc Lâm thời Trần // *Tìm hiểu xã hội Việt Nam thời Lý Trần.* H., 1981. Tr. 650–651.

41 *Благов С.А., Никитин А.В.* Буддизм во Вьетнаме... С. 910.

С расцветом школы *чуклам* было построено множество храмов и пагод. В 1329 г. два больших ансамбля пагод были построены в Баоане и Куиньламе: пять башен, двести учебных классов и залов собраний монахов. Только при пагоде Баоан в Тханглонге в 1314 г. было выстроено 33 сооружения, в том числе алтари, библиотеки, учебные классы и залы собраний. Все пагоды наделялись обширными земельными владениями. Кроме того, всякий раз, когда строилась пагода или воздвигалась статуя, император и сановники подносили ей дары деньгами и натурой. Для ознакомления с буддийскими книгами устраивались праздники, а многие буддийские тексты и документы были напечатаны⁴².

«С созданием школы *чуклам* различные течения буддизма *тхиен* были объединены, однако преемственность наставников в ее рамках продлилась лишь три поколения. 2-м патриархом школы *чуклам* стал ученик Чан Нян-тонг – Фап Лоа (1284–1330), которому в 1308 г., незадолго до своей смерти, Чан Нян-тонг подарил 100 коробок книг «внешнего» учения (т. е. небуддийских книг), среди которых были конфуцианская классика и исторические сочинения, а также 20 коробок книг Большой Трипитаки, переписанных его кровью. Подарок был сделан, как свидетельствует хроника, с тем, чтобы новоиспеченный патриарх развивал свой кругозор и ученость как во внешних науках, так и во «внутреннем» учении»⁴³.

В конце XIV в. во Вьетнаме усилилось неоконфуцианств. Влияние буддизма значительно уменьшилось, но он не исчез из культурной жизни страны. В дальнейшем вьетнамская сангха постепенно возвращала утраченные позиции, пользуясь поддержкой как Чиней на севере страны, так и Нгуенов в центре и на юге. Этому способствовал и приезд последователей буддизма из Китая после падения династии Мин в XVII в., включая наставника *чань* Хай Чунга (Вьен Ван, род. 1590). В период правления династии Нгуен (1802–1884) отношение властей к буддизму приобретает негативный характер. Установление во второй половине XIX в. во Вьетнаме французского колониального господства не улучшило положения буддийской общины. Колониальная администрация осуществляла жесткий контроль за деятельностью буддийской общины⁴⁴.

Рассмотрим подробнее один из знаменитых буддийских центров, который располагается на горе Фаттить – «След Будды» (другие названия – Тиензу, Ланкха, Шайшон, территория современной общины Фаттить уезда Тиензу провинции Бакнинь⁴⁵). Есть сведения, что строительство храма на горе Фаттить началось в VII в.⁴⁶

В летописном своде отмечено:

«(1034 г.) Осень. Восьмая луна. Император почтил своим присутствием пагоду Чунгкуанг на горе Тиензу. Издали указ заложить сокровищницу Чунгхынг... (1036 г.). Весна... Вторая луна. Издали указ переписать Трипитаку и поместить ее в сокровищницу Чунгхынг»⁴⁷.

42 Швейер А.-В. Древний Вьетнам. М., 2014. С. 247–248.

43 Благов С.А., Никитин А.В. Буддизм во Вьетнаме // Философия буддизма... С. 910.

44 Там же. С. 911–912.

45 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Перевод с ханвьета и комментарий К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова, предисловие, вступительная статья и приложения А.Л. Федорина. М., 2012. Т. 3. С. 319.

46 Chùa Phật Tích // Báo ảnh Việt Nam. Số 636. Tháng 12, 2011. Tr. 53.

47 Полное собрание исторических записок Дайвьета... С. 143, 145.

«(1041 г.)... Зима. Десятая луна. Император почтил своим присутствием гору Тиензу. Наблюдал за строительством монастыря Тьтхитхиенфук. Когда вернулся, издал указ выделить 7560 канов меди (около 4,5 т.) для отливки [статуй] буддийской Майтрейи, двух бодхисатв – Хайтхана и Конгдыка – и колокола, чтобы поместить в этом монастыре»⁴⁸.

«(1071 г.). Весна. Главная луна. Император начертал на стеле иероглиф «Будда» величиной в один *чьонг* и шесть *тхыюков*. [Стелу] установили в пагоде Тиензу»⁴⁹.

Вероятно, территория горы Фаттить была сакральной. В «Краткой истории Вьета» (Вьет шы лыок, XIII в.) например, среди плохих предзнаменований, предвещавший скорое падение династии Ли упомянуты такие: (1224 г.) «Конец осени (девятая луна). От истоков в верховьях и до столицы вода в реках была красной, как кровь. Зима. Двенадцатая луна. На горе Фаттить у Внешнего острога образовался провал шириной тридцать *чьонгов*»⁵⁰.

На южном склоне горы Фаттить находится старинный буддийский храм Фаттить, другие названия – Тхиенфук, Тхай, Сайшон, Ка, Ванфукты. По преданию, храм построен на лбу дракона, мосты Няйтиен и Нгуеттиен – это его клыки, два колодца по бокам пагоды – глаза дракона.

В 1129 г. император Ли Тхан-тонг (1128–1175) приказал изготовить 84 тысячи ступ из обожженной глины и установить их вокруг храма Фаттить⁵¹. В «Краткой истории Вьета» сказано: «1129 г. В первом месяце устроили праздничный пир, поставили 84 тысячи драгоценных ступ...»⁵². Ступы высотой от 20 до 50 см до сих пор находят при раскопках памятников эпохи династии Поздние Ли⁵³.

Вероятно, можно усмотреть связь с преданием о царе Ашоке, пожелавшем построить 84 тысячи буддийских ступ. Ашока (300–232 гг. до н. э.) – третий правитель из династии Маурьев, создавший модель универсального буддийского монархического государства. Образ Ашоки как идеального царя – покровителя Дхармы и созданной им цивилизации как модели идеального социума служил предметом подражания для многих правителей во многих странах Азии⁵⁴. Когда Ашока решил построить 84 тысячи буддийских ступ, Мара грозился их разрушить, но был схвачен Упагуптой, повелителем нагов.

Храм Фаттить служил местом уединения монаха Ты Дао Ханя (?–1117). Ты Дао Хань (буддийский монах из рода Ты по имени Ло, псевдоним Дао Хань) – реальная историческая личность, был известен как маг и чародей, также его чтят как изобретателя спектаклей марионеток на воде⁵⁵.

Во вьетнамский прозаический сборник XV в. «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» (Линь нам чить куай) входит «История Ты Дао Ханя и Нгуен Минь Кхонг»:

48 Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы) / пер. с ханвьета и коммент. К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина... Т. 3. М., 2002. С. 151.

49 Там же. С. 169.

50 Там же. С. 656.

51 Chùa Phật Tích // Báo ảnh Việt Nam. Số 636. Tháng 12, 2011. Tr. 55.

52 Краткая история Вьета. М., 1980. С. 181.

53 Полное собрание исторических записок Дайвьета... С. 359.

54 Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011. С. 142–143.

55 Швейер А.-В. Древний Вьетнам. М., 2014. С. 372.



Подношение лотоса

«Наставник школы *тхиен* Дао Хань из монастыря Тхиенфук, что находился на горе Фаттить, происходил из рода Ты, имя его было Ло. Отца наставника звали Винь, при династии Ли он осуществлял надзор за буддийскими и даосскими монахами. Винь частенько бывал в деревне Анланг, а когда женился на девушке из рода Танг, то поселился там с семьей. Госпожа из рода Танг и стала матерью Ло.

В юности наставник много времени проводил со своими сверстниками, отличался независимым нравом, имел великие помыслы. Он дружил с конфуцианцем Фи Сином, даосом Ле Тоан Нгиа и актером Фам Атом. По ночам Ло настойчиво учился, а днем играл для своего удовольствия на флейте, в мяч, развлекался азартными играми. Отец постоянно ругал его за леность, но однажды вечером, зайдя тихонько в спальню сына, увидел такую картину: огонь в лампе почти погас, вокруг нагромождены книги и бамбуковые дощечки для письма, а Ло, не выпуская из рук свиток, дремлет, опираясь на стол. С тех пор отец больше не беспокоился о нем. Впоследствии Ло принял участие в испытаниях для буддийских монахов, сдал экзамен Белого лотоса.

Вскоре Винь, используя черную магию, оказал неповиновение Зиентхань-хау. Тот обратился к наставнику школы *тхиен* Дай Диену, который с помощью магии забил его до смерти, а труп бросил в реку Толить. Мертвец доплыл до моста Куэткиеу, где жил *хау* с семьей, остановился, поднялся во весь рост и, вытянув руку в осуждающем жесте, целый день не двигался с места. *Хау* испугался и помчался звать Дай Диена. Диен явился и в бешенстве закричал:

«Гнев монаха не длится дольше одной ночи!»

Мертвец внял его словам и уплыл. Ло хотел отомстить за отца, но ничего дельного в голову не приходило. Однажды, выследив, когда Диен выходил, Ло собрался на него наброситься, но в пустоте вдруг раздался голос, возвестивший:

«Остановись! Сдержи себя!»

Ло испугался, бросил посох и убежал. Стремясь победить Диена, он решил отправиться в Индию и постичь там магические приемы. Но Ло добрался только до страны Кимсиман – Бирмы, путь был трудный и опасный, поэтому он вернулся обратно. После этого Ло жил в уединении среди скал горы Фаттить, целыми днями читал заклинания-*дхарани* из «Великой сутры сострадания», произнес их десять раз по десять тысяч и еще восемь раз по тысяче. Однажды явился необыкновенный человек, промолвивший:

«Я – Небесный владыка четырех областей. Оценив ваши заслуги в повторении сутры, пришел помочь вам».

Наставник понял, что путь постижения буддийского учения успешно завершен, и настало время отомстить за отца. Он отправился к мосту Куэ и, испытывая приобретенные способности, бросил посох в воду. Словно черепаха, посох поплыл против течения и добрался до моста Тэйзыонг. Ло обрадовался и сказал:

«Мое учение непременно победит Диена».

Он отправился к дому своего врага, и тот произнес:

«Ты разве не помнишь случившегося прежде?»

Ло запрокинул голову и посмотрел вверх. В пустоте царил тишина, ничего не было видно. Тогда Ло набросился на своего недруга и убил его. От побоев Диен заболел и умер. С тех пор, как давнишняя обида была устранена, суетный мир заботил наставника не больше, чем остывшая зола. Ло странствовал по монастырям, разыскивая образцы секретных способов. Услышав о монахе Киеу Чи Хьюене из обители Тхайбинь, самолично нанес ему визит. Спросив об истинной сущности сердца, Ло произнес гатху:

Издавна в хаосе ветер гонит пыль, но при этом не звучат звуки знаний.
Я не знаю, в каком же месте можно обрести подлинность сознания.
Желаю, использовав ваши указания, постичь то, мне нужно,
Чтобы на десять тысяч *ли* простиралось небытие,
и чтобы порвать связи со страданием.

Чи Хюйен ответил гатхой:

Секретные рецепты из яшмовой тыквы-горлянки
испускают подлинные звуки.
Предметный мир, освещенный луной, вдруг проясняется
в медитирующем сознании.
Этот мир среди рек и песков есть путь к просветлению.
Если устремиться к просветлению, то отгородишься от мира страданий.

Ясности у Ло не наступило, и он не стал сближаться с Чи Хюйеном.

Ло отправился к монаху Шунг Фаму из монастыря Фапван и поинтересовался
в конце проповеди:

«Что такое истинная сущность сердца?»

Фам произнес:

«Не является ли сам вопрос истинной сущностью сердца?»

Ло внезапно прозрел и спросил:

«Как содействовать и сохранить это?»

«Голоден – ешь, испытываешь жажду – пей», – ответил Фам.

Ло поклонился, поблагодарил и ушел. С тех пор сила буддийского учения увеличилась, возросло умение созерцать причинные связи. Множество горных змей и диких зверей приходило к нему, словно ручные. Ло мог поджигать палец и совершать моления о дожде, наговорной водой излечивал болезнь, все тотчас исполнялось по его велению.

Как-то некий монах задал Ло такой вопрос:

«Человек может идти, остановиться, сидеть, лежать, во всем этом присутствует сердце Будды?»

Наставник разъяснил гатхой, гласившей:

В обычном мире есть песок и пыль,
Но применительно к пустоте, это образы пустоты.
(Пустота тоже бывает разная), есть пустота подобная отражению
луны в воде,
Когда нет (отражения), это пустота пустоты.

Также произнес:

Когда солнце и луна (по очереди) выходят из-за горной вершины,
Тогда все люди теряют огненный жемчуг.
(Обладание учением подобно тому, как) богатый едет на осле.
(Отсутствие учения подобно) путнику, которому совершенно
не на что сесть, даже на собаку.

В то время у императора Нян-гонга династии Ли (1072–1126 – *Е.К.*) еще не было наследника. В третьем году правления под девизом *Хойтыонг дайкхань* (1112 г. – *Е.К.*) в третью луну, житель области Тханьхоа доложил:

«На песчаном морском берегу в Ньютяу есть чудесный ребенок, в три года умеет говорить, называет себя императором, взял имя Зяк-хоанг – Владыка прозрения (обр. о Будде Шакьямуни. – Е.К.), что бы ни делал государь, он все знает».

Император послал гонцов посмотреть, действительность соответствовала словам, тогда ребенка доставили в столицу и поселили в монастыре Баотхиен. Зяк-хоанг же был перерождением Дай Диена. Из-за его ума, других выдающихся качеств, необычайности император полюбил его и захотел сделать наследным принцем. Приближенные отсоветовали:

«Если уж он так необычаен, непременно возродится в запретном городе, таким образом, впоследствии ваше желание исполнится».

Император согласился. Распорядились устроить большое моление, дабы семь дней и ночей совершать заклинания с просьбой о перерождении.

Услышав об этом, Ло сказал младшей сестре:

«Этот ребенок странен, вводит в заблуждение очень многих людей. Разве я могу сидеть и наблюдать, не спасая сердца от необычайного морока, а истинный закон от губительных заблуждений?»

Ло отправил сестру посмотреть это действо. Тайно связал печать и четки, велел ей положить на карниз. Моление длилось уже три дня, как вдруг Зяк-хоанг заболел и сказал собравшимся:

«Повсюду по всем границам государства железные сети и ловушки, для перевоплощения души умершего совсем нет дороги».

Император решил, что Ло читал заговоры против зла и разрушил силу заклинаний. Он приказал бить его палками и допросить. Ло схватили. Действительно, так и оказалось. Наставника поместили в башню Хынгтхань. Государь велел собрать приближенных, чтобы судить преступление.

Увидав Шунгхиен-хау, проходившего мимо, Ло жалобно взмолился:

«Прошу вас, спасите меня, чтобы я мог избежать неприятностей. В будущем я перевоплощусь во дворце и отблагодарю за это благодеяние».

Хау кивнул головой. Когда стали обсуждать проступок, все приближенные сказали:

«У государя нет потомства, поэтому возносили молитвы, чтобы Зяк-хоанг перевоплотился. Ло, забывшись, читал заклятия, разрушил силу молитв, следует примерно наказать его, чтобы признать вину перед поднебесной!»

Только хау доложил:

«Если бы Зяк-хоанг действительно обладал чудесным искусством, разве Ло, читая заговоры, причинил бы ему вред? Но сейчас все произошло по-другому. Ло далеко превзошел Зяк-хоанга, поэтому я предлагаю простить его вину. Самое лучшее было бы разрешить ему самому перевоплотиться».

Император помиловал наставника. Ло кратчайшим путем отправился в усадьбу хау, чтобы выразить ему свою благодарность. Когда он пришел туда, жена хау До Тхи купалась. Ло стал прохаживаться рядом и разглядывать ее. Женщина сильно разгневалась и доложила мужу. Хау понял его замысел и не стал ничего говорить. Ло сказал:

«Впоследствии, когда у госпожи наступит срок родов, непременно известите меня».

Через два года госпожа забеременела. Наступило время родов. Хау вспомнил о некогда сказанных Ло словах, послал человека известить его. Узнав об этом, Ло вымылся, сменил одежду, позвал учеников и сказал:

«Мое предопределение еще не завершилось, мне предстоит еще раз возродиться в миру, временно стать правителем страны. Когда закончится срок нынешнего существования, я снова буду рожден и в двадцать три года стану сыном неба. После того, как мое тело разрушится, я войду в нирвану, не буду больше рождаться и умирать».

Услышав это, его ученики растрогались до слез. Ло сказал *гатху*:

Срок настанет, время не воротишь, гусь собирается вернуться.
Со спокойной улыбкой смотрю на людей и внезапно сообщаю
им горькую весть.
Обращаюсь к близким: преодолите любовь и привязанность,
Древний наставник через ряд перевоплощений станет
нынешним наставником.

Договорив, вошел в пещеру, освободился от брэнной плоти и скончался.

У жены *хау* родился сын Зьюнг Хоан. Когда ему исполнилось три года, Нян-тонг взял его воспитывать во дворец, сделал наследным принцем. После смерти Нян-тонга наследный принц взошел на престол, это был император Тхан-тонг (годы правления: 1128–1138 – *Е.К.*), так перевоплотился Ло.

Из-за сверхъестественных способностей наставника деревенские жители поместили его тело в ступу и воздавали ему почести. Сейчас его тело находится в уезде Аншон, что в области Куокоай, на горе Фаттит в пещере пагоды Тхиснфук.

Некогда уроженец деревни Дамса, что в округе Дайхоанг области Чанган по имени Нгуен Ти Тхань, по прозванию наставник школы *тхиен* Минь Кхонг, жил в монастыре Куокты. В молодости он постоянно странствовал в поисках знаний, повстречал Дао Ханя, навсегда сохранил в своем сердце учение об истинном пути. Так прошло сорок лет. Дао Ханю нравилась его устремленность, он передал ему сердечную печать – интуитивно запечатленное буддийское сознание, даровал имя. Перед тем, как отойти в вечность, Дао Хань позвал Минь Кхонга и сказал:

«Прежде, когда плоды учения нашего Миром почитаемого (титул Будды. – *Е.К.*) были в полном расцвете, существовало воздаяние в виде перерождения в тунца. Постепенно все приходит в упадок, разве можно самому защищаться? Сейчас я снова буду рожден в миру, займу место правителя людей, в будущей жизни меня постигнет болезнь, которую трудно избежать. В отношении тебя тоже есть предопределение, тебе следует помочь мне».

Когда Дао Хань перевоплотился, Минь Кхонг удалился в старый монастырь, жил там десять лет, никаких известий до него не доходило.

В то время император Ли Тхан-тонг заболел странной болезнью. От страданий он громко кричал, голос так напоминал рычание тигра, что можно было испугаться. Созвали знаменитых лекарей со всей поднебесной. Их явилось несколько тысяч, но все развели руками и не могли ничего поделать. В то же время стало известно, что какой-то маленький мальчик принялся напевать:

«Хотите излечить болезнь сына неба, разыщите Нгуен Минь Кхонга».

Послали гонцов искать наставника и, конечно, нашли. Когда Минь Кхонг прибыл, знаменитые врачеватели были во дворце и применяли свои способы лечения. Увидев, что Минь Кхонг прост и безыскусен, не приветствовали его должным образом. Минь Кхонг взял большой гвоздь длиной в пять *таков*, вбил в дворцовую колонну и громко сказал:

«Кто сможет вытащить гвоздь, тот и вылечит болезнь».

Он сказал это трижды, но никто не откликнулся. Тогда Минь Кхонг двумя пальцами левой руки выдернул гвоздь, все поразились. После этого наставник пошел посмотреть на больного императора. Увидав государя, Минь Кхонг подошел близко к нему и суровым голосом сказал:

«Великий муж, ставший сыном неба, владеющим четырьмя морями, как пришли вы в подобное неистовство?»

Император задремал от страха. Минь Кхонг приказал принести котел, налить туда воды и поставить кипятить. Когда вода вскипела сто раз, помешал рукой воду, искупал там императора, и его болезнь прошла. Минь Кхонгу пожаловали звание Наставник государства, вычеркнули из налоговых списков несколько сотен дворов и даровали ему право взимать с них налоги. В год *таншшу* под девизом правления Дай-динь (1141 – *Е.К.*) Минь Кхонг покинул этот мир, ему было семьдесят шесть лет.

Про Минь Кхонга рассказывают еще следующее.

В монастыре Кхонгло, что в деревне Зяотхюи жил монах по прозванию Минь Кхонг и по имени Чи Бинь Зян. Он ушел из семьи, поселился в этом монастыре и прославился своей добродетелью.

Однажды, когда Минь Кхонг только вернулся, живший с ним монах в шутку спрятался за дверь. Затем он выпрыгнул, зарычал по-тигриному, стараясь напугать Минь Кхонга. Тот рассмеялся:

«Ты уже ушел в монахи, хочешь еще и тигром стать? Я должен тебя спасти!»

Впоследствии, через несколько лет, монах умер, перевоплотился в только что родившегося наследного принца государя из рода Ли. Достигнув совершеннолетия, он вдруг покрылся шерстью, прыгал и ревел, облик стал напоминать тигринный. Государь к кому только не обращался: лекари, шаманы, буддийские монахи и даосы – все разводили руками, не в силах чем-либо помочь. Прослышав, что Минь Кхонг знает магические заклинания, правитель снарядил судно, послал приближенного, желая пригласить его во дворец.

Минь Кхонг взял маленький котелок с вареным рисом и предложил матросам. Посланец улыбнулся:

«Моряков у меня много, так что не стоит затруднять себя».

Минь Кхонг сказал:

«Мне совсем не в тягость. Пусть все немного поедят, тогда и увидят мое хорошее отношение».

Все сорок – пятьдесят моряков поели, а рис в котелке даже и не убавился. Люди очень удивились. Вечером, когда поднялись на судно, монах обратился к посланцу и матросам:

«Ложитесь спать, когда взойдет солнце, я вас разбужу, тогда и отправимся в путь. Если откажетесь, я и вовсе не поеду».

Посланец хотел отдать приказ отплыть немедленно, но Минь Кхонг не согласился. Моряки были вынуждены лечь спать. Они чувствовали, как их обдувает ветер. Когда взошло солнце, Минь Кхонг разбудил людей – а лодка была уже на пристани в столице. Минь Кхонг поднялся ввысь и оказался во дворце. Он готовил отвар, чтобы омыть наследного принца. Где касались его руки, там шерсть пропадала, а тело заживало. Государь спросил о причинах болезни, наставник с почтением ответил:

«У одного монаха появилась неверная мысль, заблуждение надо смыть и только, тут нет ничего сложного».

Правитель задал вопрос:

«Как вы можете с помощью сверхъестественных способностей ходить в пустоте?»

Наставник ответил:

«Дело обстоит не так. Некогда я хворал, ослеп и ничего не видел. Не зная, что такое пустота, пошел, куда ноги ведут и только! Тут нет никакой сверхъестественной способности!»

После этого поднялся в воздух и удалился, пожалованные дары не принял. Правитель дал ему прозвание Чудесный монах, из-за этого события появилось название – монастырь Кхонгло – Путь в пустоте. Наследный принц впоследствии стал правителем, это был Тхан-тонг. Некогда мальчик напевал:

«Необычайные дела творятся с Ли Тхан-тонгом, в случившемся при дворе никто не может разобраться. Хотите излечить болезнь сына неба, разыщите Нгуен Минь Кхонга»⁵⁶.

Согласно преданию, вошедшему и в другие средневековые сочинения, Ты Дао Хань помешал чудесному ребенку Зяк-хоангу перевоплотиться в сына императора: он послал сестру во дворец и велел положить в укромное место чудесные амулеты. Шунгтхиен-хау – брат императора – спас Ты Дао Ханя от гнева монарха. Ты Дао Хань отправился в усадьбу Шунгтхиен-хау и застал в купальне его жену. Перед кончиной Ты Дао Хань поднялся в пещеру Тхан на горе Фатгить, ударился головой о каменную стену и перевоплотился. На скалах и теперь видны следы от его головы и ног. Возродился он в облике сына Шунгтхиен-хау, который стал императором Ли Тхан-тонгом (годы правления: 1128–1138). Считалось, что одно из последующих перерождений Ты Дао Ханя – император Ле Тхан-тонг (годы правления: 1619–1643; 1649–1662).

В «Полном собрании исторических записок Дайвьета» (Дайвьет шыки тоан тхы) сказано: «(1116 г.) Лето. Шестая луна. Монах Ты Дао Хань освободился от брэнной плоти в пагоде на горе Тхатътхат <Тхатътхат – это название уезда. Сейчас это уезд Ниньшон. Гора зовется Фатгить («След Будды»). Когда-то Ты Дао Хань посетил ее и увидел в горной пещере простой камень с отпечатком человеческой ноги. [Ты] Дао Хань примерил свою ногу, приложив к отпечатку, и они совпали. По поверью, [Ты] Дао Хань [здесь и] освободился от брэнной плоти>. До этого супруга Шунгтхиен-хау, урожденная До, забеременела. В то время тяжело рожала. [Шунгтхиен-]хау вспомнил слова, которые прежде говорил [Ты] Дао Хань, послал человека срочно сообщить [ему о родах]. [Ты] Дао Хань тут же переменял одежды, омыл тело, вошел в пещеру, освободился от брэнной плоти и испарился. Супруга [Шунгтхиен-]хау немедленно смогла родить мальчика. Это был [Ли] Зыонг Хоан. Местные жители сочли это чудом, положили останки в ступу и почитали их. Сейчас гора Фатгить – это как раз то место. Ежегодно весной в седьмой день третьей луны юноши и девушки собираются в пагоде, которая является достопримечательностью целой стороны света. Позднее ошибочно сочли, что этот день – годовщина смерти монаха. <В годы [эры] Юн-лэ (1403–1424) [династии] Мин люди Минов сожгли эти останки. Тогда местные жители вылепили из глины статую [монаха] и поклонялись ему, как прежде. [Статуя] существует до сих пор>»⁵⁷.

⁵⁶ Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном. Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб., 2009. С. 200–206.

⁵⁷ Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы) / пер.

Некогда в левом приделе храма Тхиенфук помещалась статуя Ты Дао Ханя, вылепленная с примесью золы и пепла, собранных при сожжении мощей праведника, длительное время остававшихся нетленными. Сейчас в левой части храма находится статуя Ты Дао Ханя, сделанная из сандалового дерева, с подвижными сочленениями.

Обратим внимание на упоминание собиравшихся в храме на горе Фаттить весной юношей и девушек. Как отмечает А. Масперо, это типичные события праздников, проводившихся возле святых мест. Контакты юношей и девушек на открытом воздухе пробуждают дыхание весны: благодаря этому своеобразному порыву, который исходит от них, годичный цикл возобновляется, и плодородие почвы будет обеспечено⁵⁸.

Важным представляется замечание, сделанное Е.К. Симоновой-Гудзенко: в Японии при каждом синтоистском святилище имелось по одному буддийскому храму. Возведение святилищ и буддийских храмов на одной территории не являлось чем-то новым. При выборе мест под строительство храмов и монастырей буддизм использовал уже существующую на архипелаге разметку пространства. Большинство из самых знаменитых комплексов в период Нара (710–794) возводилось на территориях, которые издавна считались сакральными. Это явление не уникально, так было повсеместно, когда в освоенном, иерархизированном пространстве появлялась иная религиозная система. В истории Западной Европы можно обнаружить похожие процессы, однако нетерпимость христианства к существованию того, что оно считало «языческими» культами, привела к почти полному уничтожению древних капищ. В начале объединения будд и *ками* в середине VIII в. *ками* провозглашались защитниками и охранителями буддизма или дэвами, не достигшими просветления, что и предопределило строительство буддийских храмов на исконно священных территориях. К началу IX в. распространился обычай возводить на территории буддийских монастырей маленькие святилища «богов, оберегающих Закон (Будды)». Буддийские храмы возводились на уже существующих сакральных территориях, о чем свидетельствуют их названия⁵⁹. Можно предположить, что территория горы Фаттить была сакральной и до прихода буддизма во Вьетнам.

Во дворце Баохоа на горе Фаттить (Бакнинь) император Чан Зу-тонг (1341–1369) создал библиотеку Тхьвиен Ланкха. Дворец Баохоа одновременно был также учебным заведением, которым руководил прославившийся своими знаниями конфуцианец Чан Тон. Он заведовал и библиотекой.

С горой Фаттить связано сочинение XIV в. «Записи, сделанные на досуге во дворце Баохоа» (Баохоа зы бут), в летописном своде рассказано, как оно создавалось:

«(1382 г.). Двенадцатый месяц, зима. Армия Тямпы отступила. Император – отец отправился во дворец Баохоа, приказал чиновникам *тхиемчи Ноймат виениш* Нгуен Мау Тиену и *Лебо лангчунг* Фан Нгиа, а также другим придворным, сменяя

с ханвьета и коммент. К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова; предисл., вступ. ст. и прил. А.Л. Федорина. Т. 3. М., 2002. С. 184–185.

58 Масперо А. Религии Китая. СПб., 2004. С. 238.

59 Симонова-Гудзенко Е.К. Императорский миф и представления о сакральном пространстве в японской культуре // Синто: память культуры и живая вера. С. 23–25.

друг друга дежурить. Когда наступало время приема пищи, подавали еду. Они расспрашивали о старинных историях и записывать их день за днем. Получилось 8 *куенов*, составивших книгу «Записи, сделанные на досуге во дворце Баохоа», повелели Дао Ши Титю написать предисловие»⁶⁰.

Помимо буддизма, Вьетнам достаточно рано приобщился к конфуцианству, к экзаменационной системе. По словам С.В. Волкова, экзаменационная система была наиболее характерным и специфическим элементом комплектования чиновничества в традиционной дальневосточной системе. Она никогда не была ни единственным, ни даже главным по значению (имея в виду общую массу поступавших на государственную службу) компонентом набора, но зато служит «визитной карточкой» традиционной дальневосточной системы, поскольку в совокупности своих элементов не имеет сколько-нибудь близкого подобия ни в одном обществе⁶¹.

В конце XI в. во Вьетнаме были учреждены государственные экзамены, в 1075 г. состоялся первый конкурс, было избрано десять лауреатов. В 1076 г. создано императорское училище, где преподавали лучшие ученые, в 1086 г. организовали конкурс на замещение мест в Академии наук⁶². По поводу этих сведений А.Б. Поляков выдвигает две гипотезы. Первая гипотеза: строительство Храма Конфуция (Ванмиеу), проведения экзаменов, основание конфуцианского «колледжа» – Школы сынов отечества, и Академии во второй половине XI в. – вымысел. Вторая гипотеза: в правление Ли Тхань-тонга (1054–1072) – Ли Нян-тонга могло быть лишь номинально объявлено о строительстве храма в честь Конфуция (но не Ванмиеу), проведении конкурсных экзаменов и основании государственного училища и Академии. В этом случае императоры династии Ли в престижных целях формально скопировали современные им китайские институты, не наполняя их реальным содержанием. А.Б. Полякову представляется более вероятной первая гипотеза⁶³. В 1177 г. были учреждены экзамены, программа которых предполагала изучение трех религий: конфуцианства, даосизма и буддизма. Только в 1304 г. программа экзаменов на чин установилась окончательно. Она включала четыре обязательных испытания: запись текста, выученного наизусть; объяснение классического текста с написанием стихотворения; сочинение указа, императорского манифеста и всеподданнейшего доклада; сочинение на вольную тему⁶⁴.

При династии Чан в 1384 г. император-отец (Чан Нге-тонг) устроил столичные экзамены на соискание степени *тхай хок синь* (соответствует степени *тиениши* более поздних конкурсов, кит. цзиньши) прямо в самом храме Фаттить, лауреатами стали 30 человек. Несколько лауреатов отобрали, они стали историографами во дворце Баохоа⁶⁵.

Распространение буддизма в период Чунг-хынг (1533–1788) династии Ле (1428–1788) связывают в том числе и с горой Фаттить. Так, в «Случайных записках

60 *Ngô Sĩ Liên. Đại Việt sử ký toàn thư. Т. 2. Hà Nội, 1967. Tr. 179.*

61 *Волков С.В. Служилые слои на традиционном Дальнем Востоке. М., 1999. С. 81–82.*

62 *Швейер А.-В. Древний Вьетнам. М., 2014. С. 374–375.*

63 *Поляков А.Б. К проблеме начала распространения конфуцианства в Дайвьете // Вьетнамские исследования. Вып. 3. М., 2013. С. 257–258.*

64 *Швейер А.-В. Древний Вьетнам. М., 2014. С. 374–375.*

65 *Ngô Sĩ Liên. Đại Việt sử ký toàn thư. Т. 2. Hà Nội, 1967. Tr. 179.*

о превратностях судьбы» (Танг тхьонг нгау лук, авторы Фам Динь Хо и Нгуен Ан), собрании начала XIX в., приведен рассказ «Чаньский наставник господин Чжо»:

«Пагода Фаттить на горе Ланкха построена при Ли Ань-тонге (1138–1175 – *Е.К.*). Фиолетовый навес и жемчужный гребень черепичной крыши примыкали к горному ущелью. Императора отговаривали, но он, смеясь, говорил:

«Это было давно мне суждено».

В период *Чунг-хынг* при прошлой династии (1428–1788 – *Е.К.*) из Китая приплыл на лодке по морю чаньский наставник господин Чжо, перевез на юг более трех тысяч томов Трипитаки. Поднявшись на гору Ланкха, он внезапно прозрел и достиг просветления. Построил здесь скит, поселился в нем, прожив более года. Трипитаку наполовину съели крысы. Наставник вернулся в Китай, снова привез канонические сочинения на юг.

Благодаря заслугам этого наставника, уже после периода Ли – Чан (1010–1400 – *Е.К.*) буддизм вновь стал процветать.

Лауреат дворцовых экзаменов, получивший титул *чангнгуен* господин Нгуен Данг Дао из Хоайбао в молодости обучался на чужбине. Дорога проходила через эту горную пагоду, наставник всегда радушно встречал и угощал его. Однажды студент в шутку написал иероглиф *хиен* – «подарок» – на дне шкатулки, поднес ее наставнику и вышел. Тот остановил его, попросив вернуться. Он сказал:

«Этот иероглиф состоит из двух других; *нам* – «юг» и *кхюйен* – «собака». Я точно знаю, вы станете лауреатом *чангнгуен* в южных землях, не хотите ли получить известность и при китайском дворе?»

Удивившись, господин поклонился и просил научить, что надо делать. Наставник вручил ему свиток, пояснив:

«Это секретная книга, печатные доски сгорели в один из годов под девизами правления *Чун-чжэнь* (1628–1643 – *Е.К.*) и *Шунь-чжи* (1644–1661 – *Е.К.*). Запомните, что в ней написано».

После этого господин преуспел на экзаменах, его отправили с посольством в Китай. Император династии Цин (1644–1911 – *Е.К.*) проявил к нему интерес, господин удостоился беседы, свободно цитировал мысли людей прошлых лет и современников. Великий император похвалил его и щедро наградил. Все в точности соответствовало словам наставника.

Наставник имел распространенную фамилию – Ли, имя его – Тянь Цзо – совпадает с посмертным именем Ань-тонга. Истинное тело и сейчас имеет такой же вид, как при жизни. Некоторые считали наставника последующим перерождением Ань-тонга»⁶⁶.

Гора Фаттить, славившаяся своими достопримечательностями, была традиционным местом прогулок. Как отмечает А.С. Мартынов, каждая актуальная для истории и истории культуры конфуцианская личность существовала как бы в двух ипостасях: *да чэнь* – «великий сановник», высокопринципиальная личность, на первое место ставившая служение людям в виде государственной службы, но ограничивавшая это служение возможностью практического воплощения своих идеалов; и *цзюй ши* – «ученый на покое», удалившийся от общественных дел на время или навсегда и культивирующий особое состояние своего сознания – *сянь* (дослов-

⁶⁶ Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном. Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб., 2009. С. 309–310.

но «досуг», «праздность»⁶⁷. Одной из форм выражения состояния *сянь*, во время которого конфуцианская личность проявляла склонность к «поискам странного и осмотру примечательного», были групповые «прогулки-блуждания» ю по знаменитым своєю красотой местам. Эти прогулки несомненно имели даосский корень и являлись подражанием «беспредельным странствиям» или «блужданиям» в бесконечном (*сяо яо ю*), воспетым в первой главе Чжуан-цзы⁶⁸. Ко времени династии Тан (618–907) эти групповые прогулки изысканных компаний превратились в некий аналог чаньской медитации, духовного просветления, при котором восстанавливалось единство с миром (*у во хэ и* – «вещи и я достигают единства»)⁶⁹.

В конце XVIII в. обстановка во Вьетнаме была очень нестабильна. Известный ученый, писатель Фам Динь Хо, который не сотрудничал с Тэйшонами (1788–1802), чувствовал себя ошеломленным бурными событиями, происходившими в стране. В эти тревожные времена ему пришлось жить в бедности. Впоследствии он вспоминал: «Начиная с года *ки-зау* под девизом правления *Тиеу-тхонг* (1789 – *Е.К.*) я вынужден был зарабатывать себе на жизнь, скитаясь по разным местам. Так продолжалось долго, и только в год *динь-тин* (1797 – *Е.К.*) я вернулся к себе в деревню...»⁷⁰. Фам Динь Хо много странствовал, часто в сопровождении друзей. Он побывал в различных уголках своей родины, славящихся достопримечательностями, в частности на горе Фаттить.

Этому путешествию посвящен один рассказ из сборника «Случайные записки о превратностях судьбы» – «Записки о прогулке к горе Фаттить», построенный в форме дневника. Он написан Фам Динь Хо сразу же после возвращения – в пятнадцатый день третьей луны 1796 г. – т. е. автор зафиксировал свои впечатления не во время поездки, а после возвращения – по воспоминаниям. Путешествие носило развлекательный характер и не преследовало никаких практических или деловых целей. Он и сам замечает в конце своего дневника: «Краткие сведения о горе Фаттить изложены бессвязно – это то, что коснулось моих ушей, то, что попало мне на глаза. Но и они не бесполезны»⁷¹.

В 1947 г. храм Фаттить был сожжен французами, с 1954 г. его начали постепенно восстанавливать. Позади святилища располагаются 32 ступы из камня и кирпича разного размера, большая часть построена в XVII в. В храме сохранились статуи времен династии Ли, например, статуя будды Амитабы высотой 185 см, одна из старейших на территории Северного Вьетнама. Кроме того, получили известность пять парных каменных скульптур животных, опустившихся на колени: львов, слонов, буйволов, лошадей и носорогов⁷². Гора Фаттить и сегодня играет важную роль в буддийской культуре Северного Вьетнама.

67 Мартынов А.С. Кисть и досуг «совершенного мужа» («Цзюнь-цзы») // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1997. С. 562.

68 Там же. С. 563–564.

69 Там же. С. 563.

70 *Phạm Đình Hồ. Vũ trung tùy bút. Hà Nội. 1960. Tr. 121.*

71 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном. Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб., 2009. С. 247.

72 Chùa Phật Tích // Báo ảnh Việt Nam. Số 636. Tháng 12, 2011. Tr. 54–55.

Ряд рассказов из традиционных сборников прозы связан с буддизмом. Так, в «Случайных записках...» упоминается буддийская идея перерождения (например, «Господин Ле Ань Туан»). Истории некоторых героев приводятся как примеры торжества буддийской веры. Так, в рассказе «Господин Ле Хью Киеу» речь идет об известном чиновнике XVIII в., проникшемся учением Будды после того, как в одной из пагод увидел надпись «Ле Хью Киеу – бодисатва». Иногда персонажи буддийского пантеона больше напоминают злых духов местных культов. Например, в рассказе «Статуя Зя Лама из заброшенной пагоды» изваяние Зя Лама, буддийского духа-охранителя, оказалось похитителем чужих жен. За это его уничтожили как вредоносного демона. Интересно отметить, что в «Пространных записях рассказов об удивительном» (Чуен ки ман лук) Нгуен Зы (XVI в.) на сходных ролях выступали две статуи буддийских божеств-охранителей («Рассказ о покинутой пагоде в уезде Восточных приливов»). Эти стражи закона Будды промышленляли воровством – утаскивали всевозможные съестные припасы. Когда их удалось наконец выследить, местные жители опрокинули оба изваяния. Досталось также Водяному духу, храм которого был расположен поблизости: он совершал набеги вместе с божествами-охранителями из буддийской пагоды. Люди разбили и его изваяние.

В «Снах Южного старца» (Нам онг монг лук) Хо Нгуен Чынга (XV в.) в ряде повествований фигурируют буддийские монахи и монахини. Монах Куан Виен чудесным образом, во сне, излечил императора Чан Ань-тонга, у которого больше месяца болели глаза. Отказавшись от щедрого вознаграждения, Куан Виен отправился странствовать. Если ему встречались злые духи, он изгонял их, а кумирни разрушал. Люди с благодарностью долго вспоминали этого монаха («Во сне излечил болезнь»). Известную монахиню по имени Фам («Добродетельная монахиня»), прославившуюся мудростью и аскетическим образом жизни, ценил император Чан Нге-тонг, пожаловавший ей почетное прозвание. После смерти ее мощи обладали исцеляющими свойствами: достаточно было растереть малую толику с водой и дать умыться больному, как хворь исчезала. Рассказ «Сопереживая, стал ходить пешком» повествует о Дао Тае, внуке Чан Тхай-тонга, считавшем Чан Нян-тонга своим учителем. Когда Нян-тонг ушел в монахи и стал вести аскетический образ жизни, Дао Тай отказался ездить в повозке или на лошади, а ходил только пешком. В рассказе «Растворение в небытии Чук Лама» речь идет о кончине Чан Нян-тонга. Он, стремясь помочь в царстве мертвых своей старшей сестре, совершившей в жизни много ошибок, приурочил переход в иной мир к ее смерти. Частица мощей Нян-тонга чудесным образом указала на того из сыновей Ань-тонга, которому надлежало стать государем («Дух предка решил судьбу»). Им оказался будущий император Чан Минь-тонг.

По словам Е. А. Торчинова, влияние буддизма на традиционную культуру Вьетнама было несомненным и постоянным фактором, без ясного осознания которого невозможно плодотворное изучение вьетнамской классической культуры. Прежде всего через буддизм Вьетнам ознакомился с достижениями культур Индии и Китая, внесших огромный вклад в становление его собственной культурной традиции⁷³.

⁷³ Торчинов Е.А. Буддийская школа тхисен. (Становление и история развития) // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 2–3. С. 107.

Как отмечают исследователи, в настоящее время буддисты представляют наиболее многочисленную религиозную общину СРВ: до половины населения страны в той или иной степени разделяют учение буддизма махаяны⁷⁴.



ДАОСИЗМ

В религиозно-мифологической системе вьетнамцев ощущается определенное влияние даосизма. По словам Р. Стейна, в Китае даосская среда сохранила и передала старинную основу колдовства, в которой отмечается определенное преобладание женского элемента. Победа морали ученых, по сути мужской, нисколько не подавила его. Это колдовство в значительной степени (шаманизм Севера тоже очень важен) связано со странами Южного Китая (Чу). Известна важность для этих стран колдуний, их танцев с распущенными волосами в состоянии транса, так же, как и воскурений определенных веществ. Почти все китайские описания стран Южного Китая и Аннама настойчиво упоминают колдовство и «безнравственные» религиозные праздники⁷⁵.

Как отмечает А.В. Никитин, даосизм – яркая составляющая истории китайской мысли и религии – во Вьетнаме практически незаметен, анонимен. Исследователь отмечает, что эту анонимность легко продемонстрировать таким примером. Любой вьетнамист без затруднений припомнит имена буддийских или конфуцианских мыслителей Вьетнама, но вряд ли сразу назовет хотя бы одного даоса⁷⁶.

По мнению Е.А. Торчинова, к странам, в которых даосизм получил полное распространение, помимо Китая, можно причислить Корею и Японию, тогда как в Камбодже и Вьетнаме даосизм был известен фрагментарно. Во Вьетнаме сохранились только элементы даосизма, и там никогда не было даосского духовенства (*дао ши*)⁷⁷.

Ж. Куле считает, что аннамитский даосизм имеет с китайским даосизмом не более чем номинальное родство. Аннамитский даосизм игнорировал философское учение трех отцов китайского даосизма – Лао-цзы, Ле-цзы и Чжуан-цзы. Из Китая он заимствовал только даосский пантеон, послуживший основой для молитв, гаданий, талисманов. Буддийский храм притягивает аннамита именно из-за магии,

⁷⁴ Благов С.А., Никитин А.В. Буддизм во Вьетнаме // Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011. С. 193.

⁷⁵ Так, например, термином «инь» (развратный, безнравственный) пользуется автор «Новых записок о провинции О» (О тяу кан лук) для того, чтобы характеризовать и осудить обычаи, связанные с Четырьмя Святыми Магушками. Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. С. 213–214.

⁷⁶ Никитин А.В. Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 250.

⁷⁷ Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. М., 1998. С. 30–31.



Лао-цзы во время своих путешествий

которая удовлетворяет одно из самых настоятельных его устремлений, и можно сказать, что, за редким исключением, именно даосизм с его магическими религиозными обрядами поддерживает существование буддизма в Индокитае. Это объясняет, почему Будда братски сосуществует в одном храме с Яшмовым императором⁷⁸.

На вопрос «Являются ли аннамиты даосами?» Л. Кадьер отвечал так: «С точки зрения философии – нет, так как “Дао дэ цзин” едва ли был известен во Вьетнаме. С точки зрения религиозной – да, в том смысле, что аннамиты постоянно прибегают к колдовским религиозным обрядам, которые магически используют культ духов и которые ссылаются, справедливо или нет, на Лао-цзы, предполагаемого основателя даосизма».⁷⁹

Юй-хуан – Яшмовый владыка, который возглавлял в Китае даосский пантеон, фигурирует во вьетнамском фольклоре под именем Нгок-хоанга и предстает как верховное божество, обычно восстанавливающее справедливость. Его ближайшее окружение составляли духи всех рангов, осуществлявшие связь с миром людей.

Во Вьетнаме были широко распространены культы множества духов трех миров (Небо, Земля, Вода), восходившие к древнему шаманизму. Центральное место в этих культах занимали Святые Матушки – Тхань Мау. Мифология бесчисленного количества духов трех миров ощущала сильное влияние даосского мира богов, организованного наподобие китайской империи. Властвовал Нгок-хоанг – Яшмовый владыка, ниже располагались три божественные матушки: небесная матушка Лиуе Хань, божественная матушка, управлявшая водой, и божественная матушка верхних регионов, царившая в горных и лесистых местностях⁸⁰.

Владыка Северного неба Сюаньтянь чжэньу шанди – даосское божество, владыка Севера, изображался босой, с распущенными волосами, с мечом в руке, при нем находились змей и черепаха. Он почитался во Вьетнаме, храм Чанво (кит. Чжэньу) построен в Тханглонге в 1102 г. перенесен на берег Западного озера в 1474 г. Владыка Севера Чанво оберегал северную часть Тханглонга.

В «Рассказе о прогулке Фам Ты Хы среди звездных палат» из «Пространных записей рассказов об удивительном» Нгуен Зы повествуется о Фам Ты Хы, который был учеником отказавшегося от несправедливой службы мудреца Зыонг Чама. Однажды, после смерти наставника, Фам Ты Хы увидел его сидевшим в роскошной колеснице, проплывавшей по воздуху. Зыонг Чам поведал, что Небесный владыка сделал его Хранителем Багряно-алых ворот, и пригласил ученика вознести на небеса и посетить небесную столицу Белого нефрита⁸¹.

По словам М. Ткачева, Хранитель Багряно-алых ворот (Тыдонг-декуан) это одно из имен духа, которому поклонялись в храме Чанво, под этим именем он почитался как покровитель наук и словесности, первоначально – даосское божество, включенное в конфуцианский культ⁸². У китайцев дух с аналогичным именем – Цзытун дицзюнь (даос. Государь реки Цзытун) считался божеством, дарующим благополучие.

78 Coulet G. Cultes et religions de l'Indochine annamite. Saigon. 1929. P. 45, 56–57.

79 Cadier L. Croyances et pratiques religieuses des vietnamiens. Saigon, 1955. P. 29.

80 Durand M. Technique et pantheon des mediums vietnamiens (đông). Paris, 1959. P. 31–32.

81 Нгуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном. М., 1974. С. 70–78.

82 Там же. С. 210.

Рассказ завершается следующим нравоучением: «Увы! Пристало ли совершенному мужу увлекаться небылицами рассказчиков, именуемых «ци се», или притчами Чжуан-цзы? Но ежели в сочиненье выведены обычаи и законы, делаются мудрые советы и предупреждения, то, разумеется, никакого не будет вреда переписать или пересказать другим. Вот и рассказ о Фам Ты Хы поощряет верность, преданность учителю и служит остереженьем неблагодарным; оттого назидательный смысл его очень велик. Ну а была ли и впрямь прогулка по Звездным палатам или ее не было вовсе – стоит ли так уж ретиво о том допытываться?»⁸³

Ци Се – это имя человека, записывавшего рассказы о необычайном. Впоследствии рассказами Ци Се стали называть сочинения, в которых речь идет о необычайных событиях.

В первой главе «Странствия в беспредельном» Чжуан-цзы писал: «... А разве придется от чего-то зависеть, если оседлать сущность природы, управлять развитием всех шести явлений, чтобы странствовать в беспредельном?... Далеко-далеко, на горе Охотниц-прорицательниц, живут бессмертные. Кожа у них словно снег, красота подобна девичьей. Они вдыхают ветер, пьют росу, а зерном не питаются. Оседлав облака и воздух, управляя летящими драконами, странствуют за пределы четырех морей...»⁸⁴.

По словам Е.А. Торчинова, «истинный мудрец не противостоит ни сущему, ни своей собственной природе, пребывая в покое недеяния и самоестественности «беззаботного скитания» (*сяо яо ю*) в беспредельности мироздания»⁸⁵.

Цюй Юань (340–278 гг. до н. э.) в поэме «Лисао» писал:

«...На феникса сажусь, дракон в упряжке,
Над бранным миром я взмываю ввысь...»⁸⁶.

Как отмечает М.Е. Кравцова, во второй части поэмы повествование строится вокруг сюжета о фантастическом путешествии поэта: на колеснице, запряженной драконами и фениксами, он совершает странствие-полет через небесное пространство, поднимается к самым звездам, посещает таинственные, недоступные простому смертному места, встречается с божествами и духами.⁸⁷ Сюжет этого фантастического путешествия, возможно, имеет и религиозное происхождение – является поэтическим переложением практики магического полета шамана; воспроизведением сакрального странствования для обретения индивидуального бессмертия либо же странствования души усопшего⁸⁸. Сюжет мистического странствования-ю – одно из ярчайших литературно-поэтических явлений, определявшее идейные и художественно-композиционные особенности целых тематических направлений одической и лирической поэзии⁸⁹.

83 *Неуен Зы*. Пространные записи рассказов об удивительном. М., 1974. С. 78.

84 Чжуан-цзы. СПб., 2005. С. 16–17.

85 *Торчинов Е.А.* Путь. Что может быть пройден... // Чжуан-цзы. СПб., 2005. С. 8.

86 Антология китайской поэзии. Т. 1. М., 1957. С. 155.

87 *Алимов И.А., Кравцова М.Е.* История китайской классической литературы с древности и до XIII века : поэзия, проза. Ч. 1. СПб., 2014. С. 215.

88 Там же. С. 271.

89 Там же. С. 218.

Отшельник из «Рассказа о словопрениях с дровосеком на горе Уединения» из собрания Нгуен Зы передвигался оседлав клубящееся облако и плыл сквозь туман. Правитель призывал его ко двору, но тот отказался. В гневе правитель приказал поджечь гору, где жил отшельник. Гора обгорела, но все равно ничего не было видно; лишь в небе летал и кружился, как в пляске, черный журавль. Вскоре правителя постигла бедствие⁹⁰.

Журавль связан в том числе и с даосизмом. Так, известный китайский поэт Су Дун-по (1037–1101), сосланный в Ханчжоу, увидел на реке журавля, кружившего над его лодкой. Ночью ему явился во сне праведник в одеянье из перьев⁹¹.

По преданию, вошедшему в «Записки отшельника» (Шон кы тап тхуат), анонимное собрание начала XIX в., танский генерал-губернатор Гао Пянь, ожидая, когда за ним спустится журавль, посланный Яшмовым владыкой, приказал вырезать из дерева фигуру журавля. Он одевал одежду из перьев и сидел на спине этого журавля⁹².

Р. Стейн обращал внимание на даосский фольклор, связанный с пещерами, основные элементы которого можно заметить в огромном описании гротов; соотношенные с ними предания имеют в Китае и аннамитском Индокитае исключительную важность. Труднодоступный и тесный вход, ведущий в другой мир, по аналогии с «Персиковым источником», встречается очень часто. «Новые записи о провинции О» (О тья кан лук) повествуют о гроте, расположенном возле пагоды Тяньлинь (уезд Тяньлинь): «Вход в грот так тесен, что он позволяет продвигаться только одной лодке. Затем он постепенно расширяется... Проникнув в него, плывешь по течению при свете факелов, там слышны звуки десяти тысяч флейт, на которых играет ветер... Через сто с лишним ли находится рыба нора. За ней – сверкающий мир, освещенный солнцем и луной. Спокойные травы, гармоничные облака, там нет ничего низкого и суетного. Птицы откликаются на зов людей, цветы радушно внимают словам посетителей. Это отдельный завершённый мир. На большом каменном плате находится шахматная доска с фигурами. Все вокруг, пещера кажутся высеченными специально... Даже все великолепие Персикового Источника не могло бы ничего туда добавить...»⁹³.

Персиковый источник и сам автор известного произведения – Тао Юань-мин (365–427) упоминаются в «Рассказе о свадьбе Ты Тхыка и феи» из собрания Нгуен Зы. Ты Тхык пожалел девушку, случайно сломавшую ветку пиона в храме, и внес за нее выкуп. Эта девушка была фея. Ты Тхык вышел в отставку. Отправляясь на прогулку, он брал с собой книгу стихов Тао Юань-мина. Однажды Ты Тхык увидел в заливе вдали от берега купу пятицветных туч, похожих на раскрывшийся над водой лотос. Велел он грести в ту сторону и разглядел прекрасную гору. Выйдя на берег, Ты Тхык увидел отвесную каменную стену, сложил стихи, в которых были такие строки:

90 Нгуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном. М., 1974. С. 89–98.

91 Там же. С. 216.

92 Sơn cư tập thuật // Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam Hà Nội, 1997. Т. 1. Tr. 375.

93 Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 157–158.

...К берегу лодку направил рыбак,
Ставит свой челн у причала,
Просит дорогу ему указать
В Персиковое село.

Камень расступился, в стене появилась пещера, поднимавшаяся вверх. Когда Ты Тхык добрался до вершины, увидел прекрасные дворцы и решил, что если это не храмы, где поклоняются божествам и святым, то уж, наверное, обитель ушедших от мира, вроде горы Шау (кит. Цзоу – имеется в виду гора Цзюлин – Орлиная вершина, где, по преданию, бывал Будда⁹⁴) и Персикового селения. Ты Тхык встретил там фею, которой он когда-то помог, и женился на ней. Через год он захотел проведать родной дом и обещал вскоре вернуться. В земном мире время текло по-другому – оказалось, что прошло уже восемьдесят лет. Ты Тхык, опечаленный, хотел было снова взойти на облачную колесницу и умчаться обратно, но она обернулась фениксом и улетела прочь. Ты Тхык удалился в горы и с тех пор исчез⁹⁵.

По словам Р. Стейна, тот, кто проходит через тесный вход, попадает в другой мир, закрытый и самодостаточный. Это прекрасное райское место находится далеко от вульгарного суетного мира: совсем как сады в миниатюре, которые выполняют ту же функцию для просвещенных ученых; это грот, напоминающий «Грот, где скрываются бессмертные» сада в миниатюре возле пагоды Большого Будды. В действительности понятие отдельного мира тесно связано с темой пещеры по той причине, что типичное местопребывание бессмертных называется «дунтянь» – «Небо (т. е. Природа, Вселенная), образованное пещерой»⁹⁶. Вход в пещеры, представляющие собой отдельный райский мир, очень затруднен, туда проникают через узкую дверь. Это закрытые сосуды с узким горлышком, в форме бутылочной тыквы⁹⁷. Всякое прекрасное место, завершенное (то есть состоящее из горы и емкости с водой) и уединенное, заслуживает названия «хутянь» – «Небо в форме сосуда». Пагода Тяулунг тому пример. Этот храм, расположенный на холме возле Большого озера (Западное озеро – Тэй хо) в Ханое, имеет пристройку, посвященную богине Лиен Хань. Там можно прочесть параллельные фразы: «За крепостными стенами города Дракона находится отдельный мир в форме сосуда»⁹⁸.

По мнению вьетнамских ученых, сюжеты некоторых рассказов из «Нового собрания рассказов об удивительном» (Чуен ки тан фа) Доан Тхи Дием (1705–1748), например, «Удивительная встреча в Битькау», «Небожительница из Ванката», считались в народе неофициальными биографиями даосских святых⁹⁹. Действительно, в этих историях многое связано с даосизмом, а героиней рассказа «Небожительница из Ванката» является дочь Яшмового императора по имени Лиен Хань, которая была одним из почитаемых даосских божеств во Вьетнаме.

По словам Р. Стейна, легенда, связанная с Лиен Хань, достаточно знаменита. Она неоднократно рассказывалась, к несчастью всегда слишком литературным об-

94 *Huyền Зы*. Пространные записи рассказов об удивительном. М., 1974. С. 206.

95 Там же. С. 57–69.

96 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 158.

97 Там же. С. 162.

98 Там же. С. 164–165.

99 *Hoàng Hữu Jên*. Lời giới thiệu Truyền kỳ tân phả. Hà Nội, 1960. Tr. 20.

разом, уничтожая характерные детали и скрывая примитивные религиозные признаки. Остановившись в храме возле Большого озера, Лиэу Хань написала параллельные фразы: «Солнце и луна находятся вместе в сосуде в форме бутылочной тыквы, уменьшенные мужское и женское начала присутствуют внизу крепости». В этом месте прогуливались трое молодых людей. Обнаружив там кабачок, они зашли в него и оказались при дворе Лиэу Хань, которая пригласила их выпить. Один из них написал на берегу озера поэму: «Квадратный дюйм (*фанцунь*), как он великолепен, в нем нет ничего вульгарного, один дюйм или один шаг (на берегу) Западного озера содержит целый рисунок мужского и женского начал...» Некто Ли, войдя в кабачок, сказал: «Где это место? Мы случайно оказались на острове Пэнлай. Устроим пока что праздник в павильоне орхидей». Служанка (которая была никем иным, как Лиэу Хань) ему ответила: «Возле Западного озера располагается обособленный мир в форме сосуда, созерцая его, видишь, что все в нем исполнено спокойствия». Позже, когда молодые люди вернулись на то же место, кабачок исчез. Исследователь отмечает связь между темой мира-сосуда и темой употребления напитков («ху» – это сосуд для питья). Но вовсе не Лиэу Хань это мифическое место обязано своей исключительной привлекательностью, отличающейся женскими признаками (фронтальная надпись бокового строения пагоды сравнивает Лиэу Хань с основным женским началом («Кунь юань» – первородящее начало земли)). Ее образ наложился на комплекс представлений более древних, более примитивных и менее деформированных литературным вкусом. Святая Магушка, покровительствующая местности, передала свою роль Лиэу Хань – богине, изгнанной с неба из-за того, что она разбила кубок для питья. Лиэу Хань – это хозяйка Неба в форме сосуда, где она пиновала с влюбленными в нее молодыми людьми. Ханой не является единственным местом, где Лиэу Хань оставила следы своего пребывания. Память о ней живет также в пагоде Нгокхо (Яшмовый сосуд), расположенной на дороге Синьты. Центральное панно нас уведомляет, что месторасположение пагоды – это «Мир в яшмовом сосуде». Справа читаем: «Башни и террасы Яшмового кубка занимают обособленный мир Пэнлая», слова: «Солнце и луна в сосуде» также начертаны наверху в правой нише левого зала, посвященного культу (главным образом женскому) *ти-ви* и Лиэу Хань. Намек на Лиэу Хань обнаруживается в параллельных фразах этого зала: «Солнце там светит, луна приближается, яшмовый сосуд из-за этого сияет» и «Горы его ограждают, водоемы окружают: необыкновенное зрелище в Фу-кат» (место, связанное с культом Лиэу Хань). Закрытый мир в форме сосуда – это местность, где доминирует женское начало. Стела, недавно возведенная во дворе пагоды Нгокхо, сообщает нам, что имя «Яшмовый сосуд» храм получил из-за наличия перед входной дверью колодца. Это утверждение не столь абсурдно, как оно может показаться на первый взгляд. Текст стелы, также не так давно установленной возле дороги Намзяо в Хюэ, рассказывает историю восстановления старого «зеркала». Это «зеркало» является ничем иным, как заброшенным колодцем, входом в пещеру, через которую можно покинуть этот мир и совершить мистическую прогулку к Персиковому источнику. Действительно, в китайском фольклоре часто именно через колодец, пройдя по боковым галереям, можно проникнуть в чудесный мир¹⁰⁰.

100 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 166–170.

В своем исследовании Р. Стейн обращается к китайским легендам. Так, Фэй Чжан-фан, уроженец местности Жу-нань, занимал мелкую должность на рынке. На этом рынке был некий старик, торговавший лекарствами. Он повесил сосуд «ху» на фасад своей лавочки. Каждый раз, когда базар закрывался, он подпрыгивал и оказывался в этом сосуде, этого никто не замечал. Только Чжан-фан с высоты своей башни заметил это. Он очень удивился, отправился его навестить, поднеся вина, мяса и дважды поклонившись. Старик понял, что Чжан-фан догадывается, что он является духом, и сказал ему: «Приходите завтра». Чжан-фан пришел на следующий день. Тогда старик вместе с ним проник в сосуд «ху». Там не было ничего видно, кроме великолепных яшмовых залов, наполненных превосходными винами и отменными блюдами. Они вышли оттуда только после совместных возлияний. Старик просил никому ни о чем не рассказывать. Затем они отправились на башню. Пристально посмотрев на Чжан-фана, старик сказал: «Я – бессмертный, меня наказали за совершённую ошибку. Сейчас все улажено, и я собираюсь удалиться. Не желаете ли вы меня сопровождать? Внизу башни у меня есть немного вина, выпьем вместе перед разлукой». ... Оказалось, что сосуд для вина был довольно маленькой емкостью, однако оба человека не могли его опустошить, хотя и пили целый день. Чжан-фан захотел после этого отправиться на поиски Дао...¹⁰¹. Оба они проникли в глубины горы и, после многих испытаний, Чжан-фан стал известным чародеем, прославившимся своей властью над демонами и успешными исцелениями. Люди, разыскивающие лекарственные травы, отправляются далеко в горы, имея при себе палку, на которой висят рисунок священных гор, используемый вместо талисмана-защитника, и маленькая тыква-горлянка, предназначенная для сбора плодов их трудов. Придя издалека на рынок в Жу-нань, продавец лекарственных трав повесил сосуд «ху» (в форме тыквы-горлянки) на свою лавочку вместо вывески. Без сомнения, эта та самая тыква, которую прикрепляют на палку и где скапливаются найденные на горе снадобья. Так же, как и рисунок священных гор, тыква – это мир, в который уходил каждый вечер чародей. Вероятно, для того, чтобы проникнуть через узкое горлышко тыквы, он должен был стать маленьким, подобно другому волшебнику, скрывшемуся в счастливом мире – на острове-горе Пэнлай, вырезанном из дерева. Подобно этим горам бессмертных, находящимся в Восточном море, в тыкве имеются жилища из золота и яшмы, деревья из драгоценных камней, отменные блюда и напитки. Напиток, который там пьют и предлагают выпить адепту при посвящении, без сомнения, тот же самый, что и на Островах Блаженных. Он дарует долголетие и не дает умереть. Продавец лекарств был одним из бессмертных, изгнанным из своего мира за совершённую ошибку. Он заменил его своей тыквой, где тоже находился

101 Р. Стейн отмечает тему рынка, это место встречи духа и его последователя. В пагоде Тяулунг, которая была Небом в форме тыквы, Лису Хань встретила молодых людей и выпивала вместе с ними. В пагоде Нгокхо (Яшмовая тыква) император Ле Тхань тонг встретил бессмертного. Нюй-вань (Женская пилюля, прозвище) была торговкой, продававшей на рынке мясо и вино. Однажды в ее лавку зашел бессмертный выпить чарку вина и оставил как залог трактат по сексуальным практикам. Нюй-вань стала заниматься этими практиками в отдельной комнате, где она также пила превосходные вина с молодыми людьми. Когда ей исполнилось сорок лет, цвет лица у нее стал как у двадцатилетней девушки. Тогда бессмертный разыскал ее, и они вместе ушли неизвестно куда («Упорядоченные биографии бессмертных» (Ле сянь чжуань).

целый мир. В этой тыкве, сосуде для питья и лекарственных трав, сосредоточено на маленьком пространстве множество снадобий из удаленных и изолированных горных мест. Как это часто происходит в фольклоре, в легенде о Фэй Чжан-фане тема питья оказалась расчлененной на две сцены. Для того чтобы осуществить посвящение, бессмертный дает выпить подготовленному адепту. Он устраивает ему испытание «долгой попойкой». В первой сцене эта попойка происходит в тыкве, жилище бессмертного и одновременно сосуде для алкогольных напитков. Во второй – действие разворачивается на башне, типичном пристанище даосов-бессмертных, здесь используется маленький сосуд для вина. Он никогда не иссякает, хотя два человека и пьют из него в течение целого дня. К теме тыквы, представляющей собой чудесное место (гора и вода, колодец), жилище блаженных, нужно добавить также тему неиссякаемого питья, неисчерпаемых запасов, подчеркнутую маленьким размером сосуда, который рельефно выделяет его магическую действенность¹⁰².

Рассказывая о «старцах из тыквы», Р. Стейн приводит еще один пример вьетнамского происхождения. Он отсылает нас к Чан Нгуен Дану (1325–1390), члену императорской семьи Чан, крупному чиновнику, известному как поэт, математик, астроном. Чан Нгуен Дан находился в родстве с несколькими известными людьми того времени. Так, он – дедушка великого вьетнамского поэта и государственного деятеля Нгуен Чаю (1380–1442) и военачальника Чан Нгуен Хана (1378–1429). Чан Нгуен Дан любил стихотворения известного китайского поэта Су Дунпо (1036–1101). Су Дунпо жил в местности Чоучи. Это был знаменитый и необычайный уголок, по преданию, там имелось отверстие, через которое подземными путями можно сообщаться с первым Небом-Пещерой (*дунтянь*), называемым «Чистая пустота» и ассоциировавшимся также с островом-горой Пэнлай. Имя Чан Нгуен Дана в горах Коншон, где он поселился в 1385 г. когда вышел в отставку, называлось Пещера Чистая пустота, возможно, здесь можно усмотреть параллели с местностью Чоучи.

Нгуен Фи Кхань в «Записках о Пещере Тханьхы – Чистая пустота» (Бай ки донг Тханьхы) упоминает о строительстве поместья Чан Нгуен Дана: «... наш министр Банг Хо, талантливый человек, соединивший горы и реки, служивший опорой алтарю Земли и злаков (символ государства. – *Е.К.*), в то время, когда случился мятеж Зыонг Нят Ле (1369–1370 – *Е.К.*), имел заслуги по подавлению внутренних бедствий, в одиночку взвалил на себя ношу государственных дел в угрожающей ситуации, сохранил основы государственности во времена потрясений, разве он не поступал по велению небес?... господин попросил императора даровать ему участок земли на горе Коншон, чтобы он мог построить дом, который будет служить ему пристанищем после выхода в отставку. Оба императора Чан (Нге-тонг, годы правления 1370–1372, и Чан Зюе-тонг, годы правления 1373–1377 – *Е.К.*) ценили его заслуги и хотели, чтобы он оставался на службе, но Чан Нгуен Дан проявил настойчивость, и при дворе согласились с его просьбой. Затем господин осмотрел пожалованные ему земли, были произведены землемерные работы, через некоторое время местность приведена в порядок. Собралось несколько десятков человек, вырубали слишком густые деревья, выравнивали бугристые каменные пригорки, прочи-

¹⁰² *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 177–180.

стили ручей, расширили дороги, всего было вдоволь – и работников и материалов, сделали фундамент, возвели стены. Непрерывный труд продолжался почти месяц, и все было закончено. Высокие места имели форму купола, а низкие – вогнутой сковороды, если глядеть на пейзаж издали, любуешься зеленью, причудливыми видами, множество уголков для отдыха или веселья, все вместе называется Пещера Тханьхы. Когда работы были закончены, император Сюе-тонг самолично составил текст стелы, установленной перед входом в Пещеру, император-отец сочинил надпись, выгравированную позади каменной стены, это было сделано, чтобы прославить подвиги и выразить хвалу (Чан Нгуен Дану. – *Е.К.*)...»¹⁰³.

На горе Коншон был мост Тхаунгкок – Омытая яшма, небольшой храм (ам) Батьван (кит. бай юнь) – Белое облако¹⁰⁴. Белые облака, как отмечает А.Г. Сторожук, являются символом чистоты и непричастности мирскому, В. Малявин определяет их как прообраз великой естественности сознания, сумевшего освободиться от всего частного и бренного, до конца «опустошить себя»¹⁰⁵. В то же время словосочетание «белые облака» (кит. бай юнь) было метафорическим названием удалившихся от службы чиновников или оставивших мир отшельников. Подобное употребление этого выражения встречается уже в произведениях эпохи Цзинь (265–420) и Северных и Южных династий (420–589). Словосочетание «белые облака» входит в состав выражений «Человек Белых облаков» (кит. бай юнь жэнь), и «Муж белых облаков» (кит. бай юнь ши), обозначающих, соответственно буддийского и даосского наставников¹⁰⁶. Облака могут упоминаться в своем первоначальном, прямом смысле, поскольку «... облака есть не что иное, как дыхание (и, стало быть, дух, душа) гор...»¹⁰⁷.

Как отмечает Р. Стейн, у подножия горы Коншон находилось озеро, названное «Колодец, глаз дракона». На вершине этой горы монах Фаплоа построил две пагоды, одна называлась Хотхиен («Небо-Тыква»), другая – Тянлак («Радость совершенных людей»). В начале весны туда приходили юноши и девушки, поднося благовония. В соответствии с этим местом, где Чан Нгуен Дан жил в уединении, он взял себе псевдоним Банг Хо – «Ледяной сосуд “ху”». В этом выражении, как точно заметил Э. Гаспардон, в одно и то же время сделан намек на месторасположение и знаменитые стихи Ван Чан-лина (династия Тан) «ледяное сердце в яшмовом сосуде “ху”». Небо-Тыква характеризуется теми же самыми признаками, что были упомянуты выше: с одной стороны, гора, с другой – вода в форме озера, представленного как колодец. Но здесь тема встреч между людьми и богинями – встреч любовных – теряет свою даосскую и литературную окраску, для того чтобы выделить социологический аспект. Небо-Тыква, обладающее всеми характеристиками святого места (гора и вода), является местом весенних встреч между юношами и девушками. Хорошо известно после работ М. Гране большое значение, придававшееся в древнем Китае этим весенним праздникам, сопровождавшимся чередующимися песнями

103 *Bùi Huy Bích*. Hoàng Việt thi văn tuyển. Hà Nội, 1957. Т. 1. Tr. 25–28.

104 *Ibidem*. Tr. 25.

105 *Сторожук А.Г.* Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб., 2010. С. 220.

106 Там же. С. 220–221.

107 Там же. С. 221.

и сексуальными играми между юношами и девушками. Тем более не будем забывать о существовании этих обычаев в стране аннамитов.

Псевдоним Чан Нгуен Дана – Банг Хо – не просто литературный намек на известные стихи. Выражение сохраняет свою первоначальную ценность. Известно, что сосуды «ху» могут быть мирами, точно так же, как некоторые пещеры – Небом (райскими мирами «*дунтянь*»). Имя «Чистая пустота», данное пещере в этой местности, является одновременно названием первого Неба-Пещеры («*дунтянь*»), упоминающимся в одной из даосских энциклопедий, включенных в свод даосских сочинений. Яшмовый или ледяной сосуд «ху» – это чистый мир, первое местопребывание бессмертных. Но что это за чистота? В поэме императора У-ди лян-ской династии эта особая чистота связывается с пустотой зеркальной поверхности «*фанчжу*» (сосуда для росы, собираемой при лунном свете), предназначенного для притягивания и сбора светлых вод луны, то есть росы. Подобные вещи притягиваются. Зеркальная поверхность «*фанчжу*» принадлежит к женскому началу «*инь*», это стихия воды, и она притягивает лунную воду («*инь*»), тогда как огневое зеркало («*суй*») – в древнем Китае: бронзовый рефлектор для добывания огня от солнечных лучей) относится к мужскому началу «*ян*» и притягивает солнечный огонь («*ян*»). С другой стороны, зеркальная поверхность «*фанчжу*» определялась как бассейн. Бассейны с водой, присутствующие в садах в миниатюре, принимали в себя и поддерживали лунный свет, на рассвете там собирали росу. Поверхность воды в совершенном месте в форме тыквы (сад в миниатюре тоже является Небом-Тыквой) уподобляется колодезю. Колодец – это зеркало. Пещера «Чистая Пустота», где речь об особенной чистоте зеркальной поверхности «*фанчжу*», ассоциируется с водоемом, названным «Колодец, глаз дракона». Но эта Чистая Пустота, обозначающая первое знаменитое райское место, представляет собой также выражение, характеризующее состояние ума при совершенной мистической медитации. Это состояние высшего восхищения в вечно существующем мире выражается в дальневосточном искусстве и мистических метафорах в виде образа полной луны, отражающейся в совершенно спокойной поверхности воды. Святое место и райский уголок, мир бессмертных, алхимические способы и мистическая медитация – все это сводится к некоему комплексу, сильно связанному с темами, образами, ассоциациями, которые присутствуют в садах в миниатюре¹⁰⁸.

Обратим внимание на рассказ «Гора Донглиет» из собрания Фам Динь Хо и Нгуен Ана:

Гора Донглиет возвышается на берегу озера. На вершине ее есть впадина. Говорят, будто это след упавшей звезды. Размером она больше *мау* и время от времени наполняется водой. На горе есть каменные шашки и доска для этой игры. Рядом отпечаток ноги, размером превышающей след обычного человека.

Одна девушка, наступив на него, почувствовала под сердцем движение и забеременела. Родилась у нее девочка. Едва появившись на свет, она умела говорить, знала прошлое и будущее. Об этом прослышали при дворе и пригласили девочку в столицу. Какой бы вопрос о злых и добрых духах ей ни задавали, на все находился готовый ответ. Подивившись, ее отпустили.

108 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 182–185.

Через три года девочка умерла. Местные жители решили, что это была небожительница, построили в честь нее кумирню, которая и сейчас находится у подножия горы¹⁰⁹.

В небольшом рассказе оказались соединены несколько тем: гора и вода – идеальный ландшафт, завершенное место, на вершине горы – впадина, периодически наполняющаяся водой. На горе есть след великана, наступив на который девушка оказывается в положении, затем у нее появляется чудесный ребенок. Эта тема распространена в мировом фольклоре, в китайской мифологии можно вспомнить Цзянь-юань, мать Хоу-цзи, а во вьетнамской упомянем Тхань Зяунга – духа Фудонга, который родился, согласно одному из преданий, после того, как его мать наступила на след великана. Кроме того, на горе есть доска для игры в шашки (шахматы). Р. Стейн, повествуя о райских уголках, отмечает, что «в этой разновидности миров всегда имеется каменное блюдо, служащее шахматной доской; шахматы являются одним из основных, и не без основания, признаков жилища бессмертных. Эта деталь, называемая «*шипань*» – «каменное блюдо», присутствует во множестве описаний пещер и никогда не игнорируется в садах в миниатюре. Имеется мифическое существо, объединяющее в своем имени два понятия – «блюдо» и «сосуд» – это собака Паньху, предок варваров манов¹¹⁰. Уже комментатор к «Хоу Хань шу» («История Поздней Хань») приводит описание мифического местопребывания Паньху, состоящего из каменной комнаты, снабженной каменной кроватью. В превосходном курсе лекций, посвященном легенде о Паньху (1934–1935), Э. Местр уже замечал, что в похожих случаях каменная комната часто замещается колодцем; так, например, место может называться «колодец в форме бутылочной тыквы»¹¹¹. Э. Местр

109 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 255.

110 Оба элемента здесь значимы. Согласно одной из версий, у женщины болело ухо, и ей сделали операцию. В результате этого из уха появился некий предмет, его положили в сосуд «ху» и накрыли подносом «*тань*». Когда содержимое стали выбрасывать, оказалось, что оно превратилось в собаку, ее назвали Паньху. А. Бонифаси указывает, что слово «ху» обозначает огромную тыкву. Эта тыква играет большую роль в легендах, связанных с предками манов, а также племен тхай. Она служила убежищем паре первопредков (брату и сестре), укрывшихся там во время потопа. Тыква связана также с темой плодородия (за счет своих многочисленных зерен). В качестве жилища первопредков она соотносится с пещерой, откуда произошли, по их словам, другие аборигены Южного Китая. Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. С. 170–172.

111 Сосуд «ху» является ничем иным, как воплощением в глине бутылочной тыквы. Мы видели, что одна из пещер, образующих Небо, называлась «Ледяной кувшин». Пещера или каменная комната эквивалентны вазе в форме бутылочной тыквы. В том же самом районе («Записки о Цзиньхуа и горе Чисуншань») находится, кроме того, множество храмов, посвященных Совершенному человеку с Неба в форме бутылочной тыквы. Один из них расположен возле Ширмы-укрытия, образованного тыквой, другой – возле Шахматной доски. Согласно предисловию, Шахматная доска – это место, где бессмертный Сюй играл в шахматы, а Ширма-укрытие в форме тыквы – это место, где он готовил эликсир бессмертия. Итак, здесь эликсир изготовлялся в «тыкве», обычно он имеется в колодце, который называется «киноварный колодец», вышеупомянутое произведение описывает один из них. Двое бессмертных, решив улететь, изготовили из камня ширму-укрытие, на ней имелись каменные цветы лотоса. Они поместили туда каменное изображение Лао-цзюня и зарыли в колодце. Дальнейшее описывается в посвященных этому стихах: «Очистили (снадобье) в этой матке, черпали оттуда квинтэссенцию Великого Женского Начала. Свинцовый юноша скрылся в яшмовой пещере, девушка из ртуты спряталась в золотой крепости». Приведем эту серию

также высказал предположение, что место, о котором идет речь, представляет собой изображение перевернутого мира с небом, отражающимся в воде колодца, колодец – это зеркало»¹¹².

В связи с даосским фольклором, связанном с пещерами, обратим внимание на Люй Янь (Люй Дун-биня), одного из восьми даосских бессмертных. В имени Люй Янь иероглиф *янь* означает «скала», а Дун-бинь переводится как «Гость пещер»¹¹³. Успешно сдав экзамены на высшую ученую степень, Лю Дун-бинь повстречал бессмертного Чжунли Цюаня, стал его учеником и постиг тайну бессмертия. Больше четырехсот лет он странствовал со своим волшебным мечом, побеждая тигров, драконов и оборотней, творя чудеса и помогая людям встать на путь даосов, в 1111 г. был канонизирован.

Люй Дунбинь упоминается в рассказе «Ха О Лой» из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор», он даровал главному герою – Ха О Люю приятную внешность и чудесный голос¹¹⁴.

А.Г. Сторожук обращает внимание на прямую связь, существовавшую в китайских литературных произведениях между последователями Лао-цзы и тайными магическими практиками, непосредственно не относящимися к процессу постижения Абсолюта. «Даосизм и магия в представлениях танских литераторов настолько тесно интегрированы, что ореол сверхъестественного неизменно окружает даосского апологета в любых его проявлениях, и в то же время, магические манипуляции зачастую атрибутируются в даосском ключе вне зависимости от соотношенности их с каким-либо учением»¹¹⁵.

Даосские отшельники, являвшиеся героями вьетнамских преданий, как правило, связаны с чудесными деяниями. Чудесные умения могут быть направлены в помощь людям. В рассказе «Наемный работник в столице» из «Случайных записок о превратностях судьбы» даос помог бедняку, но наказал его за жадность:

«В столице некий работник служил по найму у совершенномудрого человека. Он постоянно жаловался на бедность и просил помочь. Как-то раз, помолчав немного, после очередных сетований, совершенномудрый с величественным видом приказал работнику вытянуть правую руку, на которой начертал заклинание. Совершенномудрый сказал слуге, что когда тот окажется в нужде, надо будет протянуть руку, в нее посыпятся деньги. Но так можно получить только тридцать шесть монет, сверх меры брать нельзя.

Работник следовал его словам. Однажды не утерпел, набрал за раз пять связок монет. С тех пор заклятие утратило силу, как ни подставлял слуга руку, ничего не выходило»¹¹⁶.

образов, связанных один с другим: колодец – матка – вместилище женской квинтэссенции – пещера – крепость, обнесенная укреплениями. Это также воспроизведение отдельного закрытого мира. Отметим объединение тыквы-колодца и ширмы-укрытия. *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. С. 170–172.

112 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. С. 170–172.

113 *Сторожук А.Г.* Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб., 2010. С. 320.

114 *Кнорозова Е.Ю.* Странствия в беконечном... С. 210–214.

115 Там же. С. 379.

116 *Кнорозова Е.Ю.* Странствия в бесконечном... С. 239.

В ряде рассказов из «Снов Южного старца» речь идет о сверхъестественных способностях совершенномудрых, например, о том, как даос прогуливался по бурному морю среди вздымающихся волн и оказал помощь государю («Совершенный человек, успокаивающий волны»):

«Во времена сунского Жэнь-цзуна (годы правления: 1023–1063 – *Е.К.*) правитель Аннама из рода Ли повел флот против Тямпы. Когда достигли порта Тхандау, поднялись ветер и волны, выйти в море было нельзя. Услыхав, что поблизости в горах живет в скиту даос, правитель послал слугу пригласить его прийти вознести молитвы. Явившись, даос сказал:

«Государь сам обладает счастливыми силами, я же с трудом сохраняю свой покой. Завтра отправляйтесь в путь и ничего не опасайтесь».

Ночью ветер утих. Утром, когда вышли в море, вдалеке увидели огромные, словно горы, волны. Там, где проплывали суда, волны и ветер стихали. Вдруг появился даос, он шел по воде, появляясь то сзади, то спереди, и виден был очень отчетливо. Однако приблизиться к нему не удавалось.

На обратном пути, когда достигли горы Тхандау, даос вышел их встретить. Государь обрадовался, принялся благодарить. Даос сказал:

«Я знал, что правитель обладает счастливым могуществом, мне не о чем было беспокоиться. Все случилось благодаря помощи духов, а совсем не из-за меня».

Правитель приказал расспросить местных жителей, те поведали:

«Даоса долго не видели в скиту, должно быть, он собирал лекарства».

Государь очень удивился, пожаловал даосу прозвание «Совершенный человек, успокаивающий волны», а также много золота, риса, но тот ничего не принял. После этого даос ушел в горы и скрылся неизвестно где.

Совершенный человек происходил из рода Ла, имя не сохранилось, люди называли его «Успокаивающий волны». В молодости оставил жену и детей, чтобы познать *дао*. Одного из потомков совершенного человека звали Ла Ту. Он выдержал дворцовые экзамены, служил во времена Чан Нге-*вьонга*, занимал должность *тхамхинь виенши*, затем умер. Я знал этого человека»¹¹⁷.

В рассказе «Прошение, оказавшееся действенным» из того же сборника даос Дао Тхам помог обрести потомство императору Чан Тхай-тонгу:

«В Зяоти в храме Тхайтхань был даос по имени Дао Тхам. В один из годов под девизом правления *Чжи-юань* императора Ши-цзу династии Юань¹¹⁸ он совершал церемонию моления богов о ниспослании потомства Чан Тхай-*вьонгу*. Когда дочитал до конца, Дао Тхам доложил правителю:

«Верховный Владыка принял прошение, он пошлет мальчика Тиеу Вана, и тот возродится во дворце правителя. Тиеу Ван пробудет здесь четыре срока (один срок (*ки*) равен двенадцати годам. – *Е.К.*)».

Вскоре императрица забеременела, и, разумеется, у нее родился сын. На обоих плечах у него виднелись иероглифы «Мальчик Тиеу Ван». Ребенок подрос, таланты его ярко проявились, и он взял себе псевдоним Тиеу Ван. Когда Тиеу Ван стал взрослым, иероглифы у него на теле пропали. Достигнув возраста сорока восьми лет, он занемог. Болезнь длилась уже больше месяца. Дети его постились, молили

¹¹⁷ Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 150.

¹¹⁸ Годы правления под девизом Чжи-юань императора Ши-цзу династии Юань – 1263–1294. В рассказе имеется в виду Чан Нят Зуат, шестой сын императора Чан Тхай-тонга. Он родился в 1254 г., Хо Нгуен Чынг ошибочно приписал это событие одному из годов под девизом правления Чжи-юань.

Верховного Владыку продлить жизнь отца в ущерб собственному долголетию. До- читав до конца прошение, даос встал и сказал:

«Верховный Владыка рассмотрел просьбу и рассмеялся: «Откуда такая привязанность к земному миру, что хочет оставаться в нем так долго? Ну ладно, сыновья почтительность его детей столь велика, что можно оставить еще на один срок».

Болезнь Тиеу Вана тотчас прошла, и, конечно, он прожил еще двенадцать лет»¹¹⁹.

Даосы в ряде случаев выступают врачевателями. Например, как отмечает А.Г. Сторожук, святая бессмертная Бао Цзин или тетушка Бао, героиня новеллы Пэй Сина (сборник «Чуань ци» – «Рассказы о необычайном»), знаменита именно своим умением вылечивать прижиганиями всяческие тяжелые болезни, особенно опухоли, и благодаря ему прославилась в южных провинциях¹²⁰.

Практика *мокса* – искусство прижигания – упоминается в рассказе «История колодца Вьет» из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор»:

«Вьеттинь – колодец Вьет – находится на горе Чаушон, что в уезде Вунинь. При Хунг-вьяонге Третьем государь династии Инь двинул войска, желая захватить страну Юга. Лагерь врагов разместился у подножия горы Чаушон. Хунг-вьяонг попросил помощи у Лонг-куана. Лонг-куан превратился в Донг Тхиен-вьяонга, сидевшего верхом на железном коне, и напал на неприятеля. Иньские войска были разбиты, а вражеский правитель, потерпев поражение, погиб у подножия горы. Он стал государем в подземном царстве. Местные жители воздвигли в честь него храм и во все четыре сезона совершали там моления. С годами здание постепенно пришло в упадок и заросло сорняками.

Тхой Ланг, уроженец нашей страны, служил при дворе китайской династии Цинь (годы правления: 221–207 гг. до н. э. – *Е.К.*) и дошел до должности цензора. Он часто проезжал по этой местности и, сожалея, что храм разрушился, отремонтировал его. По этому поводу Тхой Ланг написал стихи, гласившие:

В древности люди следовали в помыслах Инь-вана,
Объезжавшему когда-то с инспекцией эти земли.
В безбрежном просторе среди прекрасных гор и струящихся вод
виден (возведенный в честь него) храм.
(Одни) души (Инь-вана) вознеслись, другие все еще здесь,
(все) вдыхают аромат.
Победа будет или поражение, благая сила Инь-вана не исчезнет,
Вечно сверхъестественные силы будут оберегать Вьеттхюнг.
С тех пор сто родов почитают (того, кто),
Безмолвно поддерживает государство и постоянно дарует счастье.

Когда Жэнь Ао и Чжао То вторглись на Юг, они разместили войска у этой горы. Храм был подправлен, а жертвоприношения увеличились. Инь-ван, растроганный добродетелью Тхой Ланга, захотел отблагодарить его и позвал на розыски фею Магу. В то время Тхой Ланг уже умер, у него остался лишь один сын по имени Тхой Ви.

Во время праздника Фонарей, происходившего пятнадцатого числа первого лунного месяца, местные жители пришли в храм. Некий человек поднес в дар пару

119 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 149–150.

120 Сторожук А.Г. Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб., 2010. С. 380.

стеклянных ваз. Желая полюбоваться сосудом, Магу взяла его в руки. Вдруг ваза упала на землю и разбилась. Люди схватили фею, требуя возмещения убытков. На Магу была рваная одежда, никто не признал в ней небожительницу, и ее стали бить батогами. Увидев это, Тхой Ви пожалел Магу, снял свое платье и отдал в качестве выкупа. Избавившись от побоев, фея спросила у Тхой Ви, откуда он. Тхой Ви поведал о происхождении своего отца, и Магу узнала, что перед ней сын Тхой Ланга. Она обрадовалась и сказала:

«Сейчас мне нечем отблагодарить тебя, но потом ты будешь щедро вознагражден».

Затем фея дала *моксу* – трут для прижигания, сделанный из полыни, прибавив: «Бережно храни эту вещь и всегда держи при себе. Это средство поможет больному избавиться от опухоли, и ты обязательно станешь богатым и знатным».

Тхой Ви взял трут из полыни, не ведая, что это лекарство бессмертных.

Однажды он пришел в гости к даосу Ынг Хюйену и, увидев у него на голове нарост, предложил:

«У меня есть трут из полыни, исцеляющий этот недуг, давай я тебе помогу».

Хюйен согласился, сделал прижигание, и опухоль исчезла. Тогда даос сказал:

«Это лекарство бессмертных. У меня сейчас ничего нет, чтобы вознаградить тебя, но я услужу по-другому. Один мой родственник, знатный, влиятельный человек, страдает от такой же болезни. Он часто говорил, что для того, кто избавит его от этого недуга, ничего не пожалеет. Пойдем, я отведу тебя к нему, и ты его вылечишь».

Ынг Хюйен проводил Тхой Ви до дома Жэнь Ао. Тот сделал себе прижигание, и опухоль на шее пропала. Жэнь Ао очень обрадовался, усыновил Ви, открыл школу, чтобы тот мог учиться. Ви отличался умом, любил играть на цине. Фан Жун – дочь Жэнь Ао – увидела его и полюбила. Они вступили в незаконную связь и очень привязались друг к другу. Узнав об этом, сын Жэнь Ао – Жэнь Фу – захотел убить Ви. В конце года духу Сыонг Куонгу должны были принести в жертву человека, и Жэнь Фу хотел, чтобы им оказался Ви. Жэнь Фу сказал Ви:

«В конце года приносят жертву Сыонг Куонгу, и пока еще не нашли никого подходящего. Не выходи сегодня на улицу, укройся в присутственном месте, потом не пожалеешь».

Не подозревая ничего плохого, Тхой Ви так и сделал. Жэнь Фу запер за ним дверь, так, что выйти было нельзя. Фан Жун разгадала замысел брата, тайком передала узнику нож. Ви продырявил стену и вышел. Скрываясь ото всех, поздно ночью он стал пробираться к дому Ынг Хюйена. Тхой Ви торопливо бежал по горам и вдруг провалился в какое-то отверстие. Со всех четырех сторон его окружали каменные стены, и не было ни одного уступа, который помог бы выбраться. С одной из глыб свешивались сталактиты, с них капало в каменную чашку. Выполз белый змей длиной в сто *тхьюков* с золотым рогом, красной пастью и серебряной чешуей. Внизу на челюсти у него виднелась опухоль, а на лбу сверкали золотые иероглифы «Змееныш из Юйцзина – столицы Небесного царства». Змей хотел полакомиться питательными выделениями сталактитов, но обнаружил, что чашка пуста. Подняв голову, он увидел Ви и собрался его проглотить. Тхой Ви в испуге пал ниц и проговорил:

«Спасаясь от несчастья, я случайно упал сюда. Мне нечем было утолить голод, и я осмелился отведать яшмовое вещество. Поистине, это преступление. Внизу на челюсти у вас опухоль, позвольте взять трут и сделать прижигание. Простите мою вину и разрешите продемонстрировать мои скромные способности».

Белый змей тотчас вытянул шею, словно просит сделать прижигание. Вдруг горящая щепка влетела в пещеру, Ви сделал прижигание, и опухоль сразу исчезла. Змей выгнул туловище, как бы приглашая сесть на него. Ви устроился у него на спине, змей пополз из пещеры и спустя одну стражу был уже у края провала. Там никого не было, мимо никто не проходил. Змей махнул хвостом, Ви слез, а его спаситель вернулся обратно в пещеру.

Ви в одиночестве отправился в путь. Он заблудился и вдруг увидел городские ворота с высокой башней, крытой красной блестящей черепицей. Все это озарял просачивавшийся свет. На воротах висела красная доска с золотыми иероглифами «Город Инь-вана». Ви сел у ворот, и долгое время никто не проходил мимо него. Тогда он вошел через ворота и увидел пруд, в котором плавали лотосы пяти цветов, по берегам росли ряды софор и ив. Улицы были гладко вымощены, виднелись яшмовые дворцы и жемчужные храмы с великолепными крышами. В одном из дворцов на возвышении стояли два золотых ложа, застланные расшитыми серебряными цветами покрывалами. На стене висели цитра и гусли. Ви неспешно вошел, взял цитру и долго играл на ней. Вдруг открылись двери и вошли золотые отроки, яшмовые девы – сто с лишним прислужников супруги Инь-вана. Ви очень испугался, выбежал из дворца и пал ниц. Иньская государыня улыбнулась и сказала:

«Как это вы сами сюда добрались?»

Она послала слугу пригласить Ви подняться во дворец, прибавив:

«Храм нашего государя Инь-вана долгое время был заброшен. Цензор Тхой отремонтировал его и, подражая этому, люди содержали храм в порядке, исправно совершая моления. Ван послал Магу отыскать Тхоя, дабы вознаградить его за добродетель. Небожительница не сумела найти цензора, ей встретился только его сын, которого еще не отблагодарили, как следует. У вас, господин Ви, есть возможность лицезреть государя, но сейчас Верховный Владыка призвал его на небесную аудиенцию, поэтому подождите здесь».

Государыня оставила гостя у себя, накормила досыта и напоила допьяна. Вдруг человек с длинными усами и толстым животом поднес бумагу, встал на колени и доложил:

«Третьего числа первого лунного месяца уроженец Севера по имени Жэнь Ао был убит духом Сьонг Куонгом».

Дослушав до конца, государыня повелела:

«Господин Ян, доставьте господина Тхоя обратно в земной мир».

Она поблагодарила Тхой Ви и отослала домой. Господин Ян попросил Ви закрыть глаза и сесть ему на плечи. Через мгновение Ви был уже на горе. Господин Ян превратился в каменного барана и стоял там же, сейчас он находится возле храма Вьет-выонга на горе Чаушон.

После того, как Ви вернулся, он пришел к Ынг Хюйену и все ему рассказал. В первый день восьмого лунного месяца Ви вместе с Хюйеном отправились прогуляться и встретили Магу. Фея привела для Ви девушку, велела взять ее с собой и жениться на ней. Еще небожительница дала Ви драгоценную жемчужину Лунсуй, пояснив, что со времен сотворения мира этих жемчужин была пара: самец и самка. Их передавали как величайшее сокровище от Хуан-ди до династии Инь. Во время сражения у горы Чаушон Инь-ван имел при себе одну из жемчужин, но он погиб, и сокровище скрылось в земле. Свет от жемчужины озарял небо. Во времена династии Цинь шли непрерывные войны, многие драгоценные вещи сгорели, но гадалщики по форме облаков знали, что жемчужина Лунсуй еще находится в южной стороне. Люди приходили издалека ее разыскивать. С помощью этой жем-

чужины Инь-ван отблагодарил Тхой Ви. Жители Севера – китайцы – принесли золото и серебро, стоившее пятьдесят тысяч монет, и выкупили сокровище. Благодаря этому Тхой Ви разбогател. Впоследствии Магу встретила супругов Тхой Ви и увела неизвестно куда. Сейчас колодец уже заброшен, пересох, расщелина все еще есть на горе Чаушон. Люди называют ее Вьеттинькыонг»¹²¹.

Как отмечает А.Г. Сторожук, нередко обладатели даосских секретов выступают в новеллах эпохи Тан в роли искусных врачей или повелителей духов (частным случаем последнего можно считать умение изгонять нечистую силу, также чаще всего ассоциирующееся с практиками даосских мистиков)¹²².

В «Рассказе о дереве *гао*» из собрания Нгуен Зы даосский праведник помог деревенским жителям избавиться от нечисти. Души героев рассказа после смерти вселились в древнее дерево *гао* и стали оборотнями. Даос собрал всю деревню, и люди поставили жертвенный алтарь. Праведник начертал три магических знака, первый приколотил к стволу деерва *гао*, другой опустил в воду, а третий сжег под открытым небом. Вскоре началась буря, а на реке поднялись волны. Дерево *гао* было вырвано с корнем, с него содрана кора. В вышине стали слышны удары бичей, вопли и плач, оказалось, что воины с буйволиными головами волокут мужчину и женщину с колодками на шее. Не взяв вознаграждения даос удалился в горы¹²³.

В «Сны Южного старца» входит рассказ «Буддийский монах и даос изгоняют духа»:

«Во времена государей из рода Ли бесы прятались за дворцовыми балками, все время кричали и плакали, и так изо дня в день. Когда правил второй государь (император Ли Тхай-тонг, годы правления: 1028–1054 – *Е.К.*), известный монах Зяк Хай¹²⁴ и даос Тхонг Хюйен пришли изгнать их. Зяк Хай взял несколько жемчужин, постучал по коньку крыши, плач утих. Тхонг Хюйен гонгом ударил по колонне. Вдруг увидели огромную руку, высунувшуюся из-за балки. Рука держала змею, потом кинула ее на землю, бесовщина исчезла. Правитель экспромтом сказал:

Сердце Зяк Хая напоминает море,
Путь Тхонг Хюйена еще более непостижим¹²⁵.
Проникая в сакральную сферу, обладает даром превращений.
Он может стать и буддой и даосским небожителем»¹²⁶.

121 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 188–192.

122 Сторожук А.Г. Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб., 2010. С. 380–381.

123 Нгуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном. М., 1974. С. 14–16.

124 Зяк Хай – Нгуен Зяк Хай (?–?) уроженец деревни Хайтхань, в молодости был рыбаком. В двадцать пять лет оставил это занятие и обратился к буддизму. Императоры династии Ли с уважением относились к Нгуен Зяк Хаю, Ли Нян-тонг доверял ему, считал наставником. Ли Тхан-тонг много раз приглашал его ко двору, но тот уклонялся. Нгуен Зяк Хай обладал поэтическим даром, до наших дней дошло несколько его стихотворений.

125 Игра слов: для характеристик персонажей автор употребляет те же иероглифы, из которых состоят их имена. Иероглиф *хай* означает «море» и входит в имя буддийского монаха Зяк Хая. Иероглиф *хюйен* означает «тайный, непостижимый» и включен в имя даоса Тхонг Хюйена.

126 Автор этого стихотворения – император Ли Нян-тонг, годы правления 1072–1128, Хо Нгуен Чынг ошибочно приписал его Ли Тхай-тонгу. Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном: Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб., 2009. С. 149.

Образы буддистов и даосов могут сближаться. Так, А.Г. Сторожук обращает внимание, что в ряде рассказов из китайских собраний буддийский монах является проводником в даосскую страну бессмертных. «Говоря о соединении даосских и буддийских концептов в такого рода произведениях, можно предположить, что ушедший от мира отшельник становится для мирян олицетворением необыкновенных магических способностей вне зависимости от проповедуемой им философской доктрины»¹²⁷.

В рассказе «Господин Ле Хью Киеу» из вьетнамского собрания «Случайные записки о превратностях судьбы» повествуется о том, как главный герой, бывший последователем даоса Фам Виена, впоследствии обратился в буддизм:

«Господин Ле в молодости не терпел никаких ограничений, он обучался у господина лауреата *тхамхоа* по имени Ву Тхань, который высоко ценил его. Некогда Ле Хью Киеу был последователем совершенномудрого человека Фам Виена.

Как-то господин *тхамхоа* дал ему тему для литературных упражнений: «Перешел на сторону княжества Чу, жители Чу не поверили. Перешел на сторону княжества Хань, жители Хань испугались. Куда бы в таком случае отправиться?». Совершенномудрый шуток ради написал сочинение, отдал Ле Хью Киеу, попросив отнести проверить. Господин *тхамхоа* удивился и сказал:

«Это написал находящийся среди обычных людей небожитель».

Он приказал пригласить его, но Фам Виен отказался и не пришел. Господин Ле следовал за совершенномудрым несколько месяцев, потом тот посоветовал ему вернуться.

После того, как преуспел на экзаменах, Ле Хью Киеу остался душевно чистым человеком, ни перед кем не заискивал. Особенно он ненавидел буддистов и их учение.

Когда господин был с посольством в Китае, он зашел в пагоду и, проходя по коридору, заметил золотую табличку с надписью: «Ле Хью Киеу – бодисатва». Внезапно просветлился, стал странствовать, и сердцем проник в закон. Он вышел в отставку, открыл буддийскую школу, стал давать наставления. Там постоянно обучались несколько сотен человек, среди них много было людей, известных в среде почитателей учения *тхиен*. Те, кого Минь-вьонг и Тинь-вьонг сделали настоятелями монастырей, все они относились к последователям Ле Хью Киеу»¹²⁸.

В рассказах, связанных с даосами, часто речь идет о геомантии. По словам Л.С. Васильева, истоки китайской геомантии, как и астрологии, уходят в глубь веков. Разработка геомантики, так же, как и другие отрасли примитивных народных верований и суеверий, оказалась в руках даосов. Для нужд геомантики было сделано одно из величайших изобретений китайцев – компас. Геоманты-даосы имели огромную силу в Китае, без их совета не начиналось ни одно строительство¹²⁹.

А.-В. Швейер отмечает, что всякое место для человека может быть благоприятным или неблагоприятным в зависимости от того, как оно расположено относительно Синего дракона (благоприятное дуновение) и Белого тигра (зловонное дуновение), а также относительно тех или иных благотворных планет. Занимаясь

127 Сторожук А.Г. Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб., 2010. С. 419.

128 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 242–243.

129 Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 255–256.

надлежащими земляными работами, можно получить власть над местностью, стать хозяином ее скрытых жизненных сил. Геомантию трудно понять вне зависимости от астрологии и гадательной науки. Расположение любого населенного места должно удовлетворять требованиям гадательной науки – искусства отыскивать благоприятное расположение для города, гробницы или жилища в соответствии с законами природы. Архитектурный замысел и естественный пейзаж должны объединяться в соответствии с заранее заданными эстетическими, астрологическими и эзотерическими критериями. Геомантия имеет как отрицательный аспект (нельзя нарушать миропорядок слишком высоким зданием, слишком прямой дорогой, осушением болота), так и положительный (судьбу можно умиловить постройкой канала, возведением храмов и крепостей в критических для страны точках). В результате никакая постройка не воспринимается изолированно, но только в связи с окружающей местностью, с которой она тесно слита. Этика создает эстетику. Геомантия – это наука о влиянии земли и вообще о законах природы («ветра и воды» – фонгтхуй, кит. фэншуй). Она позволяет определить самые благоприятные условия для постройки дворца, памятника, дома, гробницы. Например, месторасположение Тханглонга по гадательной науке изображается в виде дракона, пуп которого находится на месте храма Белой лошади. Поэтому дух, почитаемый в этом храме, зовется «духом пупа дракона». Через все здание проходит живительное дуновение¹³⁰.

Пуп равнозначен центру, это отождествление встречается в далеко отстоящих друг от друга культурах. Так, в одном из гимнов «Ригведы» говорится: «на пуп неба воссел жрец, готовящий жертву». Символика центра объясняет все эти выражения; «пуп неба» означает «пуп жертвоприношения», ибо только освященная область алтаря существует реально, абсолютным образом, как существует «Небо». Воссоединение человека с реальностью осуществляется благодаря его возвращению к «центру». Ритуал освящает человека, делает его «богоподобным», так как вводит его в «центр», в реальность, в абсолют. Индийская мистика утвердилась на этом восстановлении человека в своем собственном центре. Индийские аскетические техники уделяют важную роль пупу, йоги чаще всего концентрируются на пупе¹³¹.

Распространение во Вьетнаме китайской геомантии соотнесено с именем Гао Пяня, китайского военачальника, управлявшего в IX в. Вьетнамом. Считалось, что род Гао был известен как род волшебников, способных переноситься из одного места в другое с помощью ветров и вод и очень настойчивых в стремлении разрушить в Южных землях «драконовы жилы» (благоприятные, с точки зрения геомантии, места для погребения) и прочие местности, обладавшие сверхъестественной силой, поскольку считалось, что в результате их разрушения на этих землях переведутся одаренные и талантливые люди и Южная страна навеки останется зависимой от Китая¹³².

Вьетнамская историографическая традиция приписывает Гао Пяню сочинение «Записи, оставленные ваном Гао» (Гао ван и гао). Вероятно, это апокриф. Занятия даосизмом и магией, к тому же связанные с военным искусством, принесли

130 Швейер А.-В. Древний Вьетнам. М., 2014. С. 84–86.

131 Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 93.

132 Шарипов А.И. Вьетнамские легенды о бессмертных // Восток. 2000. № 1. С. 139.

успех генералу, среди соотечественников он был также известен как врач и геомант. В предисловии к «Записям, оставленным *ваном* Гао» сказано:

«... Когда Гао Пянь уезжал в Аннам, император вызвал его к себе и сказал: «... Вы обладаете чудесными знаниями по геомантии. Мне известно, что в Аннаме есть много хороших с точки зрения геомантии земель, где могут появиться правители. Противодействуйте им силой, а также ознакомьте меня с этими местами, чтобы я мог сам легко в этом разобраться». Прибыв в Аннам, Гао Пянь препятствовал с помощью магии рождению государя на всех реках и горах, попадавших ему на пути. Он послал рапорт, где сообщил, что только гора Танвиен оказалась слишком могущественной, и он не смог с ней совладать. ... Вот этот рапорт».

Сочинение, представленное как рапорт, является геомантическим обзором провинций и уездов тонкинской дельты¹³³.

А.Я. Соколовский отмечает, что Гао Пянь приказал сделать восемьдесят тысяч маленьких изображений ступ¹³⁴ из обожженной глины, чтобы «скрыть могилы государей-вьетов», «разрушив жилы дракона», дабы во вьетнамском народе не осталось надежды на то, что найдется вьет, готовый стать государем и возглавить восстание против китайцев. Эти модели ступ все еще находят в большом количестве в районе Тиензу (провинция Хабак). Высота их 30–40 см, они имеют девять этажей. На каждом этаже – ложные проемы-ниши, внутри которых помещены маленькие изображения будды. Ни одна из найденных моделей не похожа на другую. Многие башни-ступы обработаны очень умело. Все они являются конкретными свидетельствами возможностей изобразительного искусства вьетнамских мастеров того времени¹³⁵.

Приведем цитату из монографии О.В. Новаковой «Крест и дракон. У истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века)». По словам исследовательницы, «необыкновенное местоположение Хюэ, с точки зрения геомантии, с давних пор привлекало внимание представителей рода Нгуенов и не только их. Существует предание, заботливо хранимое хронистами Нгуенов, о том, что в IX в. один из китайских генералов Гао Пянь, известный своими победами и знанием геомантии, находясь в окрестностях будущего Хюэ, угадал значение, которое приобретет в будущем селение, расположенное в этих местах, и обеспокоился этим обстоятельством. Он приказал скрыть один из земляных выступов позади холма, где в настоящее время находится пагода “Тхиен му”¹³⁶, чтобы нарушить и нейтрализовать действие сверхъестественных сил, которые он увидел в этом возвышении. Но его старания были напрасны. Нгуен Хоанг, первый правитель рода Нгуенов в Дангчонге, придя на это место много веков спустя, также увидел и понял необычность этой местности и этого холма, в котором можно было увидеть образ дракона, поднимающего

133 *Gaspardone E. Bibliographie annamite // BEFEO. Hanoi. 1934. T. 34. P. 146–147.*

134 Вероятно, можно усмотреть связь с преданием о царе Ашоке, пожелавшем построить 84 тысячи буддийских ступ.

135 *Соколовский А.Я. Очерки по вьетнамской культуре. Владивосток, 2000. С. 32.*

136 В рассказе «Пагода Тхиенму» из «Случайных записок о превратностях судьбы» сказано, что храм расположен на ровном гребне горы, откуда открывается прекрасный вид на скалы, горную реку. Рассказывают, что однажды некий геомант расчищал русло горной реки. Перед ним вдруг появилась женщина, повелевшая местным жителям построить здесь пагоду и встречать духов, возвращающихся с гор. Поэтому храм и назвали Тхиенму – пагода Небесной матушки (см.: *Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 287*).

голову и оглядывающегося назад. Чтобы восстановить действие сверхъестественных сил, Нгуен Хоанг построил на этом месте в 1601 г. буддийский храм, что можно расценивать как первый акт утверждения власти Нгуенов в тех землях, где должна была позже появиться их столица, и этот акт носил ритуально-религиозный характер, в то время как причина, привлекавшая внимание Нгуен Хоанга к этим местам, магического свойства.

Особое значение имеет возвышенность Лонгтхо («Бессмертие в вечности»), которая преграждает путь реке Ароматной и своим расположением наискосок от холма Тхиенму создает геомантический узор, называемый «дверь Неба и ось Земли», где само название говорит о значении данной местности для благоприятного расположения там будущей столицы Хюэ. Нгуен Хоан приказал восстановить разрушенный китайским генералом земляной уступ, чтобы вернуть дракону его первоначальный вид...

Само описание местности, где расположена столица, отражает воспроизведение ее как пространства с особым статусом географического центра вьетнамского государства. Первое правило заключалось в том, что вся столица должна быть ориентирована на Юг. Ось обитания жилища верховного правителя должна быть ориентирована в направлении от «ти» на «нго», или же от «кюи» на «динь», или же от «ням» на «бинь», или же от «кан» на «тон», – это все линии, которые на геомантическом компасе соответствуют направлениям географического компаса между «Северо-Западом – Юго-Востоком» и между «Севером – Северо-Востоком – Югом – Юго-Западом».

Данная ориентация, заключая в себе традицию и реальность, уже сама по себе является залогом процветания и могущества столицы, династии, находящейся в ней, всего государства, центром которого эта столица является. Но окружающий ее соответствующий ландшафт с его горами, реками, естественной конфигурацией почвы еще больше усиливает указанное первое преимущество – «правильную» ориентацию по частям света. В этом и заключатся особый характер расположения столицы, позволяющий называть ее эпитетами сказочная, чудесная, дивная, т. е. в том, что одновременно ей смогли придать требуемую ориентацию по частям света и обеспечить благоприятное покровительство ландшафта, неровности которого указывают на мистическое действие скрытых элементов, невидимых сил, геомантические символы которых – Белый Тигр и Голубой Дракон – наиболее популярные и почитаемые во вьетнамских верованиях, легендах, мифах.

По правилам геомантии для придания местности благоприятного влияния необходимо, чтобы Дракон находился слева, а Тигр – справа от трона императора, сидящего лицом к Югу, потому что реальное проявление влияния Белого Тигра и Голубого Дракона происходит на западе и востоке, соответственно, крепости столицы Хюэ. Данные стороны крепости обычно посвящают этим сверхъестественным существам»¹³⁷.

О.В. Новакова приводит перевод первого раздела историко-географической энциклопедии XIX в. «Сводное описание Дайнама» (Дай Нам нят тхонг ти), который открывается описанием пейзажа вблизи Хюэ: «Столица находится там, где

¹³⁷ Новакова О.В. Крест и дракон: У истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века). М., 2012. С. 280–283.

встречаются горы и море; она расположена между Севером и Югом, на высокой и сухой земле, среди умиротворенных гор и рек; проход Тхуанам на водном пути (к нему) глубок и опасен, на пешеходной же дороге расположен (перевал) Хоаньчунг, и ущелье Хайван на этом пути заграждено с двух сторон: слева раскинулась широкая река, справа его (Хюэ) защищают высокие горы; здесь свернулся Дракон и сел Тигр. Местность вокруг (города) тверда и устойчива, что устроено самим Небом и Землей, (Хюэ) истинно является первым городом государя»¹³⁸.

В этом описании можно усмотреть влияние китайской традиции. По словам М. Гране, властелин родится со своей страной не только благодаря жертвенности собственной жизни. Ему удастся покорить ее с помощью системы положительных освящений. Он добивается, что к нему сходятся все благодатные силы. Он их усваивает и таким образом создает себе княжескую душу. Его столица – это центр, стремящийся быть центром мироздания; идеальным было бы, чтобы посреди лета, в полдень, указатель солнечных часов совершенно не отбрасывал бы тени. Но в любом случае столица должна быть центром погоды. «Там соединяются Небо и Земля; там собираются четыре времени года; там ветер и дождь сходятся; там Инь и Ян находятся в гармонии» («Чжоу ли»). Князь находится в центре края, в месте, куда все сходятся и объединяются в союзе¹³⁹.

Описание Хюэ сходно с указом о перенесении столицы Ли Тхай-то (974–1028): «... В свое время столицей вьонга Гао (Пяня) был город Дайла. Расположенный в самом центре пространства, разделяющего Небо и Землю, он обладает силой тигра, готового к прыжку, и мощью дракона, свернувшегося в кольцо, (Его расположение в пространстве) приведено в точное соответствие (со странами света) юг – север, восток – запад. Он удачно расположен относительно рек и гор. Эти земли обширны и ровны. Эта местность высока и доступна ветрам. Народ избавлен здесь от изнурительного противоборства с грозными стихиями, а живая природа необычайно богата и разнообразна. Тщательно изучая (пределы) Вьетского царства, нельзя не признать, что это – царь-земля, к которой поистине, как спицы к втулке, устремляются люди и которая создана для того, чтобы быть верховной столицей властителей и правителей грядущих поколений»¹⁴⁰.

Обратим внимание, что в обоих описаниях столиц упоминается свернувшийся дракон и приготовившийся к прыжку тигр.

Дракон и Тигр – это также термины алхимии. Так, в «Трактате о Драконе и Тигре» (т. е. о свинце и ртути) Су Дун-по, написанном в 1100 г., сказано: «Дракон – это ртуть. Он есть семя и кровь (т. е. соответствует им в человеческом теле). Он выходит из почек и помещается в печени. Его знак – триграмма *кань*. Тигр – это свинец. Он есть дыхание и телесная сила (соответствует им в человеческом теле). Он рождается в мозгу и хранится легкими. Его знак – триграмма *ли*. Когда мозг приходит в движение, вместе с ним оживляются дыхание и телесная сила. Когда почки набухают, тогда начинается ток семени и крови»¹⁴¹.

138 Новакова О.В. Крест и дракон: У истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века). М., 2012. С. 287–288.

139 Гране М. Китайская мысль. М., 2008. С. 204.

140 Антология традиционной вьетнамской мысли. X – начало XIII в. / сост.: В.В. Зайцев, А.В. Никитин. М., 1996. С. 50–51.

141 Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 57–58.

О «выплавлении золотой пилюли» рассказывается в следующем стихотворении:

Совершенствоюся, необходимо собирать прежнее небо,
(Тогда) множество семени и воздуха проникает в священную сокровенность.
Соединены четыре формы в едином теле,
В истинном огне пяти первоэлементов плавится золотая пилюля.
Стихии инь и ян сливаются – только тогда это Путь.
Девушка и младенец вместе спят.
Слева синий дракон, которого людям не покорить,
Справа белый тигр – поистине, он свиреп.
Между ними оказался истинный бессмертный,
Схватил обеими руками, уложил их вместе.
Дракон исчез, чувство появилось, тигр самоуспокоился.
Два начала соединились – завязалась золотая пилюля.
Вверху золотой господин, он ян-отец,
Внизу желтая госпожа, она питает зародыш бессмертного.
(Благодаря ему) покинете пять первоэлементов, а также и четыре формы.
(Исполнив) сорок обетов, превратитесь в мудрых и добрых.
Культивируя истину, питая природу, собирайте прежнее небо.
Множество семени и воздуха станет целостным.
Прозрачное тело просвечивать станет, четыре формы тогда завершатся.
В истинном огне пяти первоэлементов выплавится золотой бессмертный.
Синий дракон, белый тигр – в них сокровеннейшее из сокровенных¹⁴².

О.Л. Фишман отмечает существование у китайцев архаической оппозиции «тигр – дракон (змея)». Тигр в древности почитался как «царь зверей», «гроза демонов» – на лбу тигра на его изображениях часто писали иероглиф *ван* (царь). Считалось, что тигр оберегает детей от гадов и ядоносцев. Перед домами зажиточных людей устанавливали заграждения в виде каменной плиты с изображением головы тигра для устрашения гадов и всякой нечисти¹⁴³.

Е.Н. Афанасьева предполагает, что у *тай*, как и у вьетнамцев, существует мифологическая дихотомия: дракон – символ неба и небесных вод (а также речных вод, текущих с гор) и лев (тигр) – символ земных сил, «хозяин леса»¹⁴⁴.

В рассказе «История Динь Тиен-хоанга» из «Записей, сделанных наскоро на досуге» (Конг зы тиеп ки) Ву Фьюнг Де (XVIII в.) судьба этого правителя представляется связанной с геомантией:

«Динь Тиен-хоанг был уроженцем местности Хоалы. Рассказывают, что раньше там был глубокий водоем. Его матушка, наложница чиновника Динь Конг Чы, часто там купалась и стирала белье. Однажды она подверглась насилию со стороны большого самца-выдры и от этого оказалась в тягости. Срок подошел к концу,

142 *Стулова Э.С.* Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 263.

143 *Фишман О.Л.* О традиционных китайских представлениях в сборниках художественной прозы XVII–XVIII вв. // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 205.

144 *Афанасьева Е.Н.* Духи, демоны и гении в тайском фольклоре и литературе // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998. С. 158.

и у нее родился мальчик. Динь Конг Чы очень любил его, не подозревая о случившемся. Только матушка Динь Тиен-хонга знала, что отец ее сына – выдра. Спустя несколько лет Динь Конг Чы скончался, а выдру местные жители поймали и съели, кости же бросили в углу. Как только женщина об этом услышала, поспешно побежала туда, дождалась, когда все вышли, собрала кости, принесла домой и тщательно завернула, спрятала на кухне, сообщив сыну, что это останки его отца.

Когда Динь Тиен-хоанг вырос, он стал очень ловким и сообразительным юношей, к тому же обладал талантом хорошо плавать и нырять под водой, поэтому его прозвали Динь Бо Линь. В то время в нашу страну приехал некий китайский геомант. Наблюдая за жилами дракона, он добрался до Хоалы. Вечером геомант смотрел на звезды и увидел красный луч, напоминавший красную шелковую ленту, который поднялся из водоема и устремился в звезду Тхиенма – Небесной лошади. На следующее утро китаец отправился к водоему и долго его осматривал. Догадавшись, что под водой скрывается нечто чудесное, он захотел нанять искусного пловца и узнать, что же там такое. Однако издавна считалось, что на дне есть священное место, поэтому и раньше и теперь никто не осмеливался туда нырять. Геомант пообещал большую награду, Динь Тиен-хоанг нырнул в том месте и увидел на дне нечто по форме напоминающее лошадь. После этого геомант велел ему спуститься под воду еще раз, захватив с собой пучок свежей травы. Динь Тиен-хоанг так и сделал, протянул лошади траву, и та стала ее щипать. Поднявшись на поверхность, он все рассказал геоманту, и тот промолвил своему спутнику:

«Наверняка на дне находится благоприятное место для захоронения».

Китаец дал ему обещанную награду, сказав, что возвращается в Китай и вернется через несколько месяцев.

Несмотря на свою молодость, Динь Тиен-хоанг был очень умным. Услыхав, о чем говорят между собой китайцы, он понял, что благоприятное место – это пасть лошади. Дождавшись, когда те уйдут, парень достал сверток с костями своего отца, обернул травой и нырнул еще раз в водоем, лошадь сразу все съела.

С тех пор многие люди стали ему повиноваться. Однажды он подрался со своим дядей и бросился от него наутек через водоем. Мост сломался, Динь Тиен-хоанг свалился в воду. Дядя добежал до этого места и собирался пронзить его копьем, как вдруг прилетели два золотых дракона и прикрыли Динь Тиен-хоанга. Дядя в испуге скрылся. Из-за этого случая повсеместно все больше людей стали подчиняться Динь Тиен-хоангу.

Геомант, захватив кости своего отца, вернулся через несколько лет. Узнав, что в подчинении у Динь Тиен-хоанга более тысячи человек, он понял, что род Динь захоронил останки предков в том благоприятном месте. Затаив злобу, геомант сказал ему:

«Говорят, вы обрели благоприятное место. Хотя оно и превосходно, но плохо, что у лошади нет меча. Позвольте вам поднести клинок, нужно опуститься под воду и повесить его на шею лошади, и тогда повсюду в поднебесной вы будете побеждать».

Динь Тиен-хоанг поверил словам геоманта, нырнул, нащупал под водой шею чудесной лошади, укрепил там меч и всплыл на поверхность.

С тех пор он одерживал только победы, его прозвали Ван Тханг-вюнг – Вюнг, одержавший десять тысяч побед. Динь Тиен-хоанг усмирил 12 *шикуанов*, объединил земли, стал правителем. Он пребывал на троне 12 лет, после этого его вместе со старшим сыном убил приближенный по имени До Тхить. Отца и сына такая

участь постигла из-за того, что геомант обманом велел оставить меч возле головы лошади»¹⁴⁵.

Отметим, что в тайских верованиях выдры – это наги, а дюгоны, обитающие в нижнем течении Меконга, – это русалки-*нгьяк*¹⁴⁶. Согласно этому преданию, Динь Тиен-хоанг, хотя и стал правителем, был убит из-за китайского геоманта, негативно повлиявшего на благоприятное для захоронения предков место.

В дальнейшем на развитие геомантии во Вьетнаме оказал заметное влияние Нгуен Дык Хюйен, более известный под именем Та Ао (XVII в.). Та Ао стал действующим лицом ряда преданий. Так, в рассказе «Необычайные приключения философа-мясника» приводится такая история. Однажды в детстве учитель захотел испытать Та Ао, для этого он соорудил из земли и песка подобие горных хребтов со ста вершинами и закопал под ними сто мелких монет с отверстиями посередине, потом он дал Та Ао сто иголок и предложил угадать, где под землей спрятаны монеты, и воткнуть иголки в отверстия монет, не откапывая их. Мальчик воткнул девяносто девять иголок в отверстия девяноста девяти монет и не нашел только одной монеты. Когда Та Ао вырос, он знал все заклинания и чары, повелевающие духами земли и гор; ему были известны предназначения судеб для каждого клочка земли, тайные магические свойства утесов и прибрежных долин. Поэтому Та Ао без труда мог выбрать хорошее место для погребения, а ведь всем известно, что когда покойник похоронен в месте, которому благоприятствует судьба, то семья его будет счастлива. Многим семьям принес Та Ао таким образом богатство и счастье. Он появлялся то в одной, то в другой деревне, принося радость в дома достойных и честных людей¹⁴⁷.

В «Случайных записках...» ему посвящен отдельный рассказ под названием «Учитель Та Ао»:

«Имя геоманта по прозвищу Та Ао неизвестно, он был родом из деревни Таао, что в Нгиеуане, в детстве потерял отца, бедствовал. После того, как мать ослепла, Та Ао вместе с торговцем-китайцем, который имел лавку на улице Футхатъ и решил вернуться на родину, отправился в Китай, разыскал там сведущего в глазных болезнях врача. Лекарю понравились чистосердечие и искренность молодого человека, и он передал Та Ао свои знания.

Когда обучение уже закончилось, их посетил некий наставник-геомант. У него долгое время болели глаза, а избавиться от недуга никак не удавалось. Геомант пришел пригласить лекаря к себе, но тот от старости не мог ходить и послал вместо себя господина. После того, как болезнь прошла, наставник взглянул на Та Ао и сказал:

«Этого парня можно выучить». Затем поведал ему все свои знания.

Через год геомант захотел испытать ученика. Он принес песок, уложил его в форме гор и рек, а внизу спрятал сто монет. Наставник дал господину сто гвоздей, попросил, найдя наиболее благоприятные для могил места, воткнуть их туда. Оказалось, что Та Ао ошибся только в одном случае, девяносто девять гвоздей попали в цель.

«Очень хорошо», – сказал геомант и велел ему возвращаться домой. При прощании наставник предостерег:

145 *Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam. Hà Nội. 1997. T. 1. Tr. 554–555.*

146 *Афанасьева Е.Н. Духи, демоны и гении в тайском фольклоре и литературе. С. 160.*

147 *Сказки и легенды Вьетнама. М., 1958. С. 204.*

«Если случится сделать остановку возле гор Хонглинь, не вздумай смотреть наверх».

Выслушав наказ, Таао вернулся домой. Оказалось, что мать его жива, с помощью лекарств удалось вылечить ее, и она вновь обрела зрение.

Однажды, направляясь по делам, Та Ао проходил мимо гор Хонглинь. Он вспомнил слова наставника и, не понимая их причины, забрался на ближайшую гору и осмотрел ее. Заметив благоприятное для захоронения место, господин улыбнулся:

«Так вот что имел в виду учитель».

Как следует все разведав, Та Ао перенес туда могилы предков. Вскоре у него родился сын.

В то время в Китае все астрономы в один голос сказали:

«Небесные светила покровительствуют Югу, в Аннаме уже найдено благоприятное место».

Император издал указ, повелевая геомантам, научившим жителей Аннама своему искусству или же выбравшим для них благоприятные места, привести в упадок дела их учеников. Если же кто-нибудь из геомантов откажется, род послушника будет истреблен.

Узнав высочайший указ, наставник, обучавший некогда Та Ао, заподозрил, что он всему виной. Послал сына разузнать, как обстоят дела. Приехав к Та Ао, сын спросил:

«После возвращения на родину, не переносили ли вы могил предков?»

Та Ао рассказал, как было дело. Тогда китаец тайком вырыл и похитил эти захоронения, а, кроме того, обманом увел с собой сына Та Ао.

Вскоре мать господина умерла. Он выбрал благоприятное место, находившееся на морском острове. В назначенный день задул ветер, поднялись волны, выйти в море не удалось, и срок был упущен. Та Ао вздохнул:

«Это место – “пасть дракона”, открывается раз в пятьсот лет только на четверть часа, и вот момент упущен. Видно такая уж моя судьба!»

С тех пор он не помышлял больше употреблять учение для себя, постоянно странствовал повсюду, указывая людям места для захоронения. Когда умер, после него остались две дочери.

Пока Та Ао еще жил дома, он выбрал подходящее место для своей могилы, промолвив:

«Здесь рельеф изображает собаку, преследующую стадо коз. Через три дня после похорон можно стать бессмертным, живущим среди людей».

Как-то, уже будучи больным стариком, Та Ао возвращался из столицы в родную деревню. Его сопровождал ученик, и они намеревались обсудить свои дела. По дороге спутник умер. Кое-как Та Ао добрался до дома, ему стало совсем плохо, и он приказал отнести себя на носилках к выбранному некогда месту. Но путь был неблизкий, и на тот случай, если туда не удастся добраться, Та Ао указал холмик возле дороги, сказав:

«Тут совершались жертвоприношения, похороните меня здесь, если не достигнем выбранного ранее места». Он спустился с носилок, указал, в каком направлении надо копать могилу. Впоследствии действительно стал добрым духом.

Увы! Искусство, которым владел господин, можно назвать поистине странным. Как жаль, что имя его не дошло до нас!»¹⁴⁸

Кроме того, геомант Та Ао – действующее лицо ряда рассказов из «Случайных записок о превратностях судьбы», например, он фигурирует в рассказе «Господин Дам Тхан Хюи»:

«Господин Дам Тхан Хюи был уроженцем Онгмака. Имя матери не сохранилось, она родила еще одного сына, которого назвали Тхан Зян.

Как-то их уезд посетил старик родом из Таао, что в *тяу* Хоан. Он преуспел в геомантии, многие удивительные вещи, предсказанные им, впоследствии подтвердились.

Матушка, прослышав об его известности, просила указать благоприятные места. Старик согласился, но долго медлил с этим. Часто отлучаясь, геомант все же возвращался в дом семьи Дам.

Однажды, встретив госпожу под проливным дождем, старик принудил ее нести себя. Оба брата поспешно предложили заменить мать, но старик не разрешил. Госпожа вела себя подобающим образом.

Ночью геомант вошел к ней в спальню, но матушка отвергла его. Старик, вздохнув, сказал:

«Вы целомудренны, это надо вознаграждать».

Затем он указал, наконец, благоприятное место.

Оба брата успешно сдали экзамены. До того, как род Мак узурпировал власть, старший брат возглавлял министерство чинов. Отправившись в поход, он потерпел поражение и умер. При династии Ле в период *Чунг-хынг* ему пожаловали титул *выонга* и установили храм Тьетнгиа»¹⁴⁹.

Перенесение могил предков в надлежащее с точки зрения геомантии место не всегда приводит к положительным результатам. Об этом повествуется, например, в рассказе «Господин Нгуен Чат» из «Случайных записок о превратностях судьбы»:

«Господин Нгуен Чат, уроженец Нгуетвиена, что в Хоангхоа, в молодости сдал уездные экзамены, потом надолго забросил учебу. В деревне Боттхай этого же уезда жил некий человек, тоже уже выдержавший одни испытания. Он был способный и знающий, считал, что, полагаясь на свой талант, легко станет крупным чиновником. Один старик, сведущий в геомантии, часто навещавший его, как-то сказал:

«Я ценю ваши способности, могу, кроме того, указать одно место, благоприятное для будущих лауреатов *тиенши*. Если пожелаете, можете перенести туда могилы предков».

Человек отвечал:

«Ученую степень я и сам получу, зачем обязательно прибегать к геомантии?»

Старец молча ушел. Придя в деревню Нгуенвиен, посетил господина Нгуен Чата и сделал такое же предложение. Нгуен Чат поблагодарил, промолвив:

«Богатый, благородный человек и я хотим добиться одного и того же. Но я учебу давно забросил, как могу на что-либо рассчитывать?»

«Конечно, лауреатом *тиенши* становится тот, кто много занимается, в этом нет ничего странного», – усмехнулся старик.

Он гостил у Нгуен Чата несколько месяцев, и тот все время за ним почтительно ухаживал. Наконец, старик указал заветное место, а еще приказал взять все книги и сжечь. Нгуен Чат повиновался, но люди осудили такое безрассудство.

149 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 248.

Наступили столичные экзамены. Нгуен Чату с трудом удалось раздобыть нужное снаряжение, и он отправился в путь. Вскоре прибыл в столицу, поселившись со своими друзьями, также принимавшими участие в конкурсе. В первом и во втором туре приятели помогли ему. В третьем туре Нгуен Чат подобрал чьи-то листки, списал с них и тоже достиг успеха. За несколько дней до последнего тура студенты, жившие вместе с ним, вышли куда-то обсудить экзаменационные дела. Господин остался дома один и проспал весь день. Ему привиделся дух, восклицавший:

«Красота! Красота!»

Проснувшись, Нгуен Чат понял:

«Иероглифы *кхьонг* – красота, и *кьонг* – имбирь, по-китайски читаются одинаково – *цзян*, наверняка дух имел в виду имбирь!»

Следуя совету, господин нарезал имбиря и захватил его с собой, когда пошел на экзамен.

Была весна, погода стояла холодная. Сидя в экзаменационном помещении, Нгуен Чат принялся причитать, ничего не делая. Потом он, думая согреться, разжег огонь и вскипятил воду. Солнце уже клонилось к закату. В соседнем помещении студент стонал от сильной боли в животе. Прислушавшись, Нгуен Чат узнал человека из деревни Ботгхай. Он налил отвара с имбирем и дал ему выпить. Через мгновение тот выгащил экзаменационное сочинение, сказав:

«В этой работе воплотились все мои помыслы, к счастью, еще не успел поставить имя. Возьмите в награду за вашу доброту. Если я умру, надеюсь, вы не будете вспоминать старую вражду».

Нгуен Чат последовал его словам, тот вскоре умер. Нгуен Чат выдержал испытания, об этой истории говорили и в столице и в провинциях. Дело обнаружилось, приостановили дворцовые экзамены. Только спустя долгое время лауреатам предоставили возможность занять чиновничьи должности. С тех пор это стало правилом¹⁵⁰.

Действующее лицо нескольких рассказов из «Случайных записей...» – даос Фам Виен. В рассказе «События из жизни небожителя Фама, не вошедшие в официальную историю» говорится следующее:

«Совершенномудрый Фам Виен был родом из Анбая, что в Донгтхане. В биографии, написанной Нго Фук Ламом, подробно изложена история его встречи с небожителем, поэтому сейчас нет необходимости еще раз возвращаться к этому.

Рассказывают, что когда совершенномудрый постиг *дао*, он вернулся домой. Отец его, занимавший должность министра, жил тогда в столице. Наступил день, в который отмечали поминки по матери. Совершенномудрый отправился вместе с четырьмя мальчиками, несшими на плечах стол с угощением, поднести яства господину министру. Едва отошли от деревенских ворот на один с лишним *ли*, Фам Виен велел прислужникам зажмуриться. Через мгновение мальчики открыли глаза и увидели, что уже находятся возле ворот столичного рынка Каузен. Обратного пути не было.

Однажды Фам Виен облачился в траурные одежды, вошел во внутренние покои и громко заплакал. Братья принялись его ругать. Вскоре отец умер. Совершенномудрый сказал братьям:

«Я не проявлял в полной мере сыновней почтительности, долго праздно болтался. С вашего разрешения теперь, искупая вину, буду блюсти траур. Что же касается управления похоронами, разрешите предоставить эту честь вам».

150 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 307–308.

Старшие и младшие братья, обдумав предложение, согласились. Наступил срок похорон. Братья приготовили все необходимое, соорудили домик, где должны были совершаться жертвоприношения. Только совершенномудрый бездействовал. Накануне похорон Фам Виен вышел из деревни, осмотрел место, где предполагалось остановиться траурной процессии, потом вернулся домой. Когда на следующий день утром люди пришли туда, увидели высокие крытые черепицей дома – постоялые двory из соседнего уезда. Здесь же были приготовлены для жертвоприношения животные, зерно, красное вино, различные заморские диковинки громоздились на жертвенных столах. После окончания церемонии этими блюдами угостили родню и гостей. Ночью постоялые двory вернулись на свои места. Затем небожитель исчез»¹⁵¹.

Фам Виен упоминается и в рассказе «Господин Нгуен Чонг Тхьонг»:

«Господина Нгуен Чонг Тхьонга, родом из Чунгкана, что в Тханьтионге, воспитывал дедушка по материнской линии. Когда он стал подростком, тогда наняли и других учителей.

Как-то ночью Нгуен Чонг Тхьонг увидел красавицу, она принесла чай, фрукты и завела веселую беседу. Прошло несколько лет, а между ними не было ни одной размолвки. Однажды красавица стала прощаться. Господин взял ее за руку и спросил, когда они снова увидятся.

«В местечке Фузунг возле озера Дунтин», – отвечала девушка.

В шестнадцать лет Нгуен Чонг Тхьонг сдал уездные экзамены. Впоследствии служил в ведомстве ритуалов.

Дедушка решил испытать его познания. Еще и полдень не наступил, а из кустов вышел некий молодой человек, подал сочинение на заданную дедушкой тему и удалился. Прочитав работу, дедушка сказал:

«Наверное, это совершенномудрый Фам Виен пошутил надо мной».

Нгуен Чонг Тхьонг бросил кисть, тайком пошел за Фам Виеном, нагнал его уже за городом и последовал за ним. В то время совершенномудрый отправился в горы Лонгхо. Дойдя до перевала Чаннам, господин встал на колени и попросил дать ему наставления.

«Дыхательные упражнения не для вас. Путь впереди дальний, обойдемся без обычного многословия», – промолвил Фам Виен и вручил Нгуен Чонг Тхьонгу несколько свитков, в которых описывалось древнее гадание для предсказания будущего.

«На озере Дунтин отдадите их мне», – добавил он.

Господин сдал экзамены, поступил на службу, но оставался равнодушным к карьере. Собравшись ехать с посольством в Китай, передал все семейные дела сыновьям. Нгуен Чонг Тхьонг взял с собой много вещей и отбыл.

Остановившись на почтовой станции возле озера Дунтин, он заметил у обочины дороги две кумирни. Одна из них была заброшена и почти развалилась. Господин поинтересовался у местных жителей, кого в ней почитают.

«Духа Нгуен Чонг Тхьонга, – последовал ответ, – но благовония не зажигались уже несколько десятков лет. Вторая кумирня его жены».

У Нгуен Чонг Тхьонга мелькнула в голове догадка, и он оставил имущество, взятое в дорогу, под присмотром деревенских жителей.

Возвращаясь после аудиенции, плыл на лодке по Дунтину. Перелистал секретные свитки и бросил в воду, они утонули. Заночевав на станции Фузунг, Нгуен

151 Кнорзова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 276.

Чонг Тхыонг снова встретился с красавицей. На следующий день, плывя в лодке, господин умер. Тело его было доставлено домой для похорон»¹⁵².

В рассказе «Тхань Дао Ты» главный герой, ученик Фам Виена, оказался на чудесной горе, где росли огромные персики:

«Тхань Дао Ты был родом из Шонтэя. В юности преуспел на уездных экзаменах. Потом учение ему надоело, он отправился к рекам и озерам. Встретив совершенномудрого человека Фам Виена, последовал за ним, обошли знаменитые горы, побывали у больших рек.

Однажды вместе с двумя учениками, сопровождавшими совершенномудрого, достигли моря. Среди вздымающихся бурлящих волн была проложена дорога, извилистая, словно кишки барана. Прошли по ней к горе, покрытой густыми зарослями. Там росли огромные персики размером с *дау*.

Совершенномудрый отхлебнул из фляги, немного передохнул, затем сорвал несколько плодов и дал спутникам, предупредив, чтобы не брали с собой косточки. Преследователи согласились. Допив вино, совершенномудрый отправился в путь.

Тхань Дао Ты шел позади. Решив, что учитель ничего не узнает, захватил с собой персиковую косточку. На обратном пути он заплутал, полдня не мог найти дорогу. Подумав, что виной тому спрятанная косточка, достал ее, выбросил и тогда смог спуститься с горы на дорогу.

Совершенномудрый был уже далеко впереди. Когда они поравнялись, учитель сказал, прихлебывая из фляги и посмеиваясь:

«Почему ты так медленно шел?»

Потом вытащил тайные записи, вручил ему и вместе с последователями скрылся.

Тхань Дао Ты вернулся к себе. Предавался на природе праздности и беспутству. Однажды вместе с учеником отправился погулять. Постучался в дверь одного дома и осведомился, как обстоят дела у хозяина. Привратник, нахмутив брови, сказал:

«У господина болит сердце, потратились на множество амулетов и талисманов. Можете вы его вылечить?»

Услышав утвердительный ответ, привратник обрадовался, известил хозяйку, та пригласила зайти в дом, угостила. Затем она велела слугам соорудить алтарь, но Тхань Дао Ты воспротивился:

«Что с ним делать? Вон на стрехе крыши сидит злой дух. Он держит копьё, пронзившее сердце больного. Сейчас, чтобы напугать его, повесим жабу, обязательно сам убежит».

Последовали его словам, и болезнь прошла. Хозяин предложил щедрое вознаграждение, но чародей отказался, ничего не принял.

Тхань Дао Ты поднялся на гору Тхитинь. Взяв факел, вошел в пещеру. На середине дороги огонь погас. Было темно, Тхань Дао Ты сбился с пути. В пещере обнаружил сердцевины камней, мягкие, словно глина, ароматные, приятные на вкус. Проглотив их, он избавился от голода.

Прошло много времени, и вдруг показался паланкин, сопровождаемый многочисленным верховым эскортом. Когда шествие приблизилось, Тхань Дао Ты заметил старого школьного приятеля. Тот испуганно сказал:

«Это пограничный пункт между миром людей и миром усопших. Зачем же ты пришел сюда?»

Затем снял одежду, надел ее на своего товарища. Тхань Дао Ты увидел мелькнувший свет и, следуя в том направлении, вышел из пещеры.

152 Кнорзова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 243.

Когда возвратился, то оказалось, что родственники были в трауре и скоро собирались справлять по нему поминки.

Остановившаяся на ночлег у одного односельчанина, господин Тхань рассказывал ему свои истории. Потом, за вином, этот односельчанин постоянно вспоминал приятеля. Где впоследствии умер Тхань Дао Ты, неизвестно»¹⁵³.

Как отмечает А.Г. Сторожук, в одном из рассказов из китайского собрания танского времени упоминается необыкновенный священный край – обитель святых бессмертных, в котором растут удивительные персики. Монах-проводник предупредил героя, что персики можно отведать только здесь и при этом непременно следует соблюдать меру – если набрать слишком много чудодейственных фруктов, то никогда не найдешь дороги обратно. По словам ученого, не оставляет сомнений совершенно ясно читаемая генеалогия данного сюжета из повествований о путешествиях в персиковый сад Сиванму¹⁵⁴.

Представляет интерес рассказ «Пещера на горе, расположенной в море» из «Записей об увиденном и услышанном» (Киен ван лук, XVIII в.) Ву Чиня. В нем повествуется о рыбаках, которые вышли в открытое море, и ветер отнес их к горной гряде, покрытой пышной растительностью. Люди стали взбираться вверх по каменным ступеням, вдоль дороги росли благоухающие цветы. Они обнаружили пещеру, вошли в нее. Сначала было темно, потом стало светлеть. Рыбаки увидели каменную дверь, которую охраняли свирепого вида каменные собаки. В пещере люди обнаружили золотую утварь, десять золотых статуй в человеческий рост. Посередине пещеры стояло каменное ложе. На нем сидели пять мертвых молодых женщин с длинными волосами в парчовых одеждах. Рыбаки подошли поближе, и им показалась, что женщины еще дышат. В испуге, люди бросились к выходу. Среди них были такие, кто прихватил с собой несколько золотых вещиц. В дверях каменные собаки залаяли, в горах раздались звуки подобные раскатам грома. Те, кто взял золото, ослепли, остальные не могли сдвинуться с места. Бросив золото, все кинулись бежать. Каменная глыба размером с дом упала и завалила вход в пещеру, в которой послышались, звуки напоминавшие шум морских волн. Рыбаки поспешно отплыли от острова. Вернувшись домой, они расспрашивали знающих людей, но никто не мог сказать, где находится это место, предположили лишь, что там погребены люди прошлых лет¹⁵⁵.

Также, как персики, вещи из иного мира нельзя забирать в мир людей.

По словам А.Г. Сторожука, «роль даоса-наставника в литературных описаниях танского времени состоит не в обучении героя технике магических манипуляций по достижению бессмертия и не понуждении его к отшельнической стезе, но лишь в помощи герою по освобождению сознания от оков социальной омраченности»¹⁵⁶. Посвященный в высшие тайны учитель может устраивать испытания герою на твердость добродетели, готовность к самопожертвованию и отказу от мирских благ и привязанностей¹⁵⁷.

¹⁵³ Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 233–234.

¹⁵⁴ Сторожук А.Г. Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб., 2010. С. 419.

¹⁵⁵ Vũ Trinh. Kiến văn lục // Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam. Hà Nội, 1997. Т. 1. Тр. 863–864.

¹⁵⁶ Сторожук А.Г. Три учения и культура Китая... С. 378.

¹⁵⁷ Там же. С. 376–377.

В рассказе «Господин Нгуен Хоан» из «Случайных записок о превратностях судьбы» повествуется об испытаниях, которым совершенномудрый Фам Виен подверг своего последователя:

«Господин Нгуен Хоан, родом из Коло, что в Тиенфонге, доводился отцом министру *ба* Лану. В свое время много говорили об известности Нгуен Хоана на литературном поприще. К людям он относился по-разному: и чистосердечно и лицемерно, но когда дело касалось принципов, никому не уступал. Такова уж была его натура.

Ле Ань Туан, уроженец того же уезда, в юности дружил с господином, несмотря на их разницу в возрасте. На уездных экзаменах господин Ле стал первым, его приятель – вторым. Они сравнили сочинения, Нгуен Хоан не признал себя побежденным. Когда господин Ле продвинулся по службе, тот прекратил дружеские отношения.

Господин министр рано постиг премудрости и почти догнал отца. Нгуен Хоан неоднократно с ним состязался. Если господин министр уклонялся от этого, отец очень ругал его. Однажды Нгуен Хоан приказал спустить лодку, он решил, плавая по реке, сравнить литературные способности, тот, кто проиграет, должен будет броситься в реку. Сочинения были закончены. Выяснив, что немного уступает сыну, Нгуен Хоан прыгнул в реку. Господин министр, плача, выловил его.

Как-то господин отправился посетить министра Нгуен Ханга. Дойдя до ворот, назвал свое имя. Привратник доложил. Господин министр так поспешно вышел приветствовать его, что потерял туфли. Он попросил написать стихи о том, как Ле и Юань поднялись на небо. Во время пиршества Нгуен Хоан сочинил шесть стихов, они и сейчас пользуются популярностью.

В то время, когда Нгуен Хоан ездил в столицу, он подружился с совершенномудрым Фам Виеном. Однажды спросил у него о своей будущей судьбе. Фам Виен ответил:

«К сожалению, вы ничего не добьетесь, а сына ждут большие успехи».

Господин оставил мирские дела и последовал за совершенномудрым, прося научиться искусству видеть сокровенное. Когда поднимались на гору Мильюнг, кончилось продовольствие, и пришлось остановиться в ближайшей деревушке. Старик, хозяин дома, куда они зашли, встретил их радушно, как гостей. Он сварил на пару трехлетнего ребенка и стал угощать этим кушаньем. Господин так и не смог опустить палочки для еды. Совершенномудрый рассмеялся, приказал принести яства, которые можно собрать в горах. Вскоре достигли загородного дома Фам Виена. Как закуски к вину слуга подал дохлую разложившуюся мышь. Зловонный запах так и ударил в ноздри. Господин прикрылся полой одежды, не решаясь даже взглянуть. Совершенномудрый сказал:

«Вас слишком многое связывает с обыденной жизнью, поэтому обучать нельзя. Все мирская суета».

Затем Фам Виен проводил его домой.

Когда господин министр стал первым кандидатом на столичных экзаменах, отец был еще жив. Все, сдавшие в этот год экзамены, собрались в деревне Коло поздравить его. Нгуен Хоан в простой деревенской одежде вышел встречать гостей. Посмеиваясь, он сказал:

«Если уж *ба* Лан преуспел на экзаменах, то поистине в Поднебесной перевелись настоящие люди».

Когда Ле Ань Туан стал первым министром, господин министр допустил в де-

лах просчет и должен был понести наказание. Решив, что никто, кроме отца, не сможет помочь, отправился к нему с просьбой. Нгуен Хоан ничего не ответил. Лишь после того, как все родственники заплакали и принялись умолять его, кивнул головой.

Он пешком отправился в резиденцию первого министра. По дороге Нгуен Хоан перешел вброд водоем и с грязными ногами зашел в дом, осведомившись, здесь ли хозяин. Господин Ле в шапке и с поясом поспешил его встретить.

«Перепачкался из-за глупого мальчишки, – сказал Нгуен Хоан. – Обещание помочь, данное моим старинным другом, равноценно тысяче золотых монет. Но не будем много говорить об этом».

Господин Ле согласился оказать содействие, и Нгуен Хоан тут же собрался уходить. Как Ле Ань Туан его ни удерживал, приглашая побеседовать, так и не остался.

С годами Нгуен Хоан стал еще больше уважать знания. Услыхав, что некий студент Школы Сынов Отечества на испытаниях неоднократно занимал первые места, отправился его навестить. До деревни, где жил студент, Нгуен Хоан добрался только ночью. Дорога была извилиста, пришлось переходить вброд реку. Постучался у ворот, сказал:

«Я господин Нгуен Хоан. Возьметесь ли вы состязаться со мной на литературном поприще?»

Студент торопливо вышел из дома.

«Я отказываюсь, не осмеливаясь соперничать с вами», – сказал он и попросил подождать, когда наступят испытания в Школе Сынов Отечества. Нгуен Хоан пустился в обратный путь.

Несколько раз подряд на экзаменах в Школе Сынов Отечества сочинения Нгуен Хоана служили примером. Вернувшись в Шонтэй, уже будучи пожилым человеком, он посетил место, где поклонялись Хюйен Куангу. Во сне наставник школы *тхиен* сказал:

«Вы разыскали историю Бить Ко. Слышал от Верховного владыки, что ваша жизнь увеличена на один *ки*». После этого Нгуен Хоан жил еще долго, а потом умер¹⁵⁸.

В рассказе «Наставник-небожитель с горы Ны» из «Записок отшельника» (Шон кы тап тхуат, начало XIX в.) даос угостил заболевшего друга мясным блюдом, похожим на приготовленные ножки младенцев. Друг сначала не осмелился отведать кушанье, которое с аппетитом ел наставник. Когда остались только пальцы ножек, он все-таки попробовал еду. Болезнь его прошла, оказалось, кушанье готовилось из корней растения, ценившегося даосами, считавшими, что с его помощью можно достичь долголетия¹⁵⁹.

В рассказе «Господин Нгуен Данг Као» из «Случайных записок о превратностях судьбы» сообщается о том, что случилось с главным героем – чиновником Нгуен Данг Као после его выхода в отставку:

«Господин был уроженцем Хоайбао, что в Тиензу, характер имел распущенный, не терпел никаких ограничений. Кроме собачьего мяса и крепкого вина ничего не любил. Отличался надменным нравом, никого и в грош не ставил. На дворцовых экзаменах стал первым лауреатом, но при дворе понизили его до третьего

158 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 240–242.

159 Sơn cư tạp thuật. Tr. 377

места. На аудиенциях Нгуен Данг Као говорил, ничего не скрывая, несколько раз его увольняли со службы.

Из Китая прибыл посол, доехал до почтовой станции Сьонгзянг и остановился. Отослал наследному принцу квадрат из парчи, на котором крупно был написан иероглиф *кан*. При дворе ничего не поняли, указом вызвали господина. Тот с почтением доложил:

“Это несложная загадка. Не стоит и беспокоиться”.

Приказал принести кисть и, обмакнув ее в тушь, провел на парче вертикальную черту.

Наконец посол прибыл. Правитель обратился за разъяснениями, Нгуен Данг Као отвечал:

“Иероглиф *кан* – гадательная триграмма – состоит из трех горизонтальных линий, я перечеркнул их вертикальной, получился иероглиф *вьонг*, означающий “правитель”.

Когда господин ездил с посольством платить дань, ему попался один постоянный двор, построенный поистине великолепно. Сопровождающий попросил сделать надпись на вывеске. Нгуен Данг Као начертил два иероглифа *чунг ни*. Китайцы осведомились, что это значит, господин с улыбкой пояснил:

“Ветер и луна¹⁶⁰ не имеют никаких ограничений”.

Все, кто слышал, почтительно восхитились.

После возвращения посольства господин подал в отставку. Имея при себе флягу из тыквы-горлянки, одев крестьянскую шляпу из бамбуковой щепы и простые сандалии, бродил среди ручьев и камней, опираясь на посох. Часто так увлекался, что забывал вернуться.

Как-то лунной ночью господин поднялся на гору Ланкха. Пробили первую стражу, вокруг не было ни души. Вдруг заметил два посоха, воткнутые в землю и между ними натянутую тонкую веревку, на которой лежал даос и храпел. Нгуен Данг Као удивился, преклонил колени, решив подождать. Через одну стражу даос поднялся, сел и промолвил:

“Не вы ли третий лауреат дворцовых экзаменов, родом из Хоайбао?”

Низко поклонившись, господин отвечал утвердительно. Желая покинуть мирскую жизнь, просил позволения следовать за совершенномудрым в странствиях. Даос, очертив пальцем круг, сказал:

“Вы имеете задатки, но нет предопределения. Не стоит сопровождать меня, у вас возникнут трудности”.

Господин проявил настойчивость, и даос спросил:

“Придется воздерживаться от пяти видов мясной пищи, из которых собачье мясо – первое, сможете ли?”

Нгуен Данг Као отвечал:

“Смогу”.

Даос свернул веревку, связал ею посохи и велел господину нести их. Вместе они пошли через горы и реки, когда останавливались в знакомых местах, привычных пейзажей нельзя было узнать. К полудню добрались до рынка, из торговых рядов бил в нос запах собачьего мяса. Господину так нестерпимо захотелось отведать кушанья, что не смог удержаться и попросил разрешения в последний раз

¹⁶⁰ Иероглиф *чунг* представляет собой внутреннюю часть иероглифа «ветер», а иероглиф *ни* – иероглифа «луна».

наесться досыта. Даос согласился, забрал у него посохи и велел зайти в харчевню. Навешись, Нгуен Данг Као вышел. Даос сказал:

“Я – Чан До Нам, вы имеете задатки, но нет предопределения, не ходите за мной, вам будет трудно”.

Он рассказал ему, как надо лечить буйволов и тут же исчез. Господин протер глаза и, тщательно осмотревшись, понял, что находится на рынке Каулим в деревне Нойжюе, удаленном от горы Ланкха не более чем на один *ли*. Удивился, долго сожалел»¹⁶¹.

Даосы, являющиеся героями рассказов из вьетнамских собраний, как правило, связаны с чудесными деяниями. Можно провести параллели с китайскими прозаическими сборниками танского времени, где образ даоса, как отмечает А.Г. Сторожук, нередко лишен какой бы то ни было реальной привязки к идеям учения Лаоцзы и становится лишь атрибутом определенного рода сюжетных построений¹⁶².



ИМПЕРСКАЯ РЕЛИГИЯ

Для понимания духовной культуры традиционного Вьетнама важной представляется статья А.В. Никитина «Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли», остановимся на ней подробнее. Исследователь отмечает, что традиционная культура Вьетнама характеризуется идеологическим разнообразием, в котором сосуществовали разные этико-политические, религиозные и религиозно-философские течения. Это разнообразие было закреплено самой традицией в термине «три учения» («там зяо»), под которым во Вьетнаме, как и в Китае, понимались конфуцианство, буддизм и даосизм. А.В. Никитин критически оценивает господствующее в научной литературе представление о том, что история вьетнамской мысли и идеологии в основном исчерпывается чередованием и сочетанием влияния «трех учений». Считается, например, что на ранних этапах вьетнамской мысли (X–XIV вв.) господствующие позиции занимал буддизм, который играл роль государственной религии и идеологии. Затем, в конце XIV – начале XV в., происходит якобы «смена религии», и в качестве господствующего учения начинает выступать конфуцианство, которое бессменно играет эту роль до конца XIX в. Обычно исследователи дополняют эту картину утверждением о синкретизме или даже синтезе элементов «трех учений» на всем протяжении истории вьетнамской мысли и выделяют два этапа – буддийский и конфуцианский – с указанными выше хронологическими рамками. Между тем, обращает внимание А.В. Никитин, исследования китайистов, главным образом работы А.С. Мартынова, показали, что в истории

161 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 300–301.

162 Сторожук А.Г. Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб.: ООО «Типография “Береста”», 2010. С. 382.

китайской идеологии ни одно из «трех учений» господствующего положения не занимало и что стержнем религиозно-идеологической ситуации всегда была «имперская религия» и сам термин «три учения», объединяющий столь разнородные вещи, сформулирован с высот имперской религии и идеологии. Материальная культура и отчасти духовная роднит Вьетнам с другими странами Юго-Восточной Азии, а сфера интеллектуальной культуры безусловно связывает его с Китаем¹⁶³.

Как отмечает А.С. Мартынов, государственность в Китае, а отчасти под его влиянием и на всем Дальнем Востоке в качестве сакрального фундамента имеет не какую-либо отдельную религиозную систему, а всю совокупность народных верований. По слова ученого, мы встречаемся не с хаосом народных верований, а с хорошо организованной системой религиозной активности, которая приобрела столь единообразный вид не в результате спонтанного развития, а под несомненным воздействием со стороны властей, иными словами, с системой, которую в какой-то степени можно считать государственной. Алтари *шэ* (вьет. са) были главным звеном, связывающим различные социальные общности Китая – от сельского поселения до всей Поднебесной – с остальным ядром аграрных верований, где, естественно, культ Земли, понимаемой как плодоносящая почва, занимал одно из первых мест, и что применительно к каждой общности этот культ выступал в качестве ее непосредственного сакрального фундамента и обоснования самого существования данного объединения. Алтарь *шэ* превратился в синоним социального единения, в результате его название оказалось перенесенным на эту общность (вьет. са – община). Культ Земли-Почвы уходит своими корнями в глубокую древность, появившись в том или ином виде, вероятно, на заре истории данного земледельческого общества. Согласно классическому тексту «Чжоу ли» («Ритуал династии Чжоу»), каждое сельское объединение в 25 семей имело свой алтарь *шэ*, другие тексты называют цифру в 100 дворов. Весной и осенью в день жертвоприношений у этих святилищ повсюду устраивались массовые гулянья, сопровождавшиеся веселой музыкой и раздачей мяса. Раздача мяса у алтаря *шэ* могла восприниматься как аналог политической деятельности, что, безусловно, указывает на наличие в данном аграрном культе определенного синтеза религиозного и политического моментов, вероятно, уходившего своими корнями в глубокую древность. А.С. Мартынов отмечает, что в Китае сложилось триединство, которое стало сакральным основанием института монархии: жертвоприношение Небу, служившее выражением верховенства института монархии; культ императорских предков, подтверждающий право данной семьи на власть в Поднебесной; и жертвоприношения у алтаря *шэ*, которые бы гарантировали плодородие земель во вверенных правителю пределах и были связаны с территориальным аспектом государства. Все эти три сакральные опоры китайской монархии сохранились вплоть до крушения Срединной империи, демонстрируя тем самым прочность данного ритуально-политического синтеза. Повсеместность культа Земли-Почвы, органическое объединение в нем религиозного и политического, четкость его пространственных пределов – все это послужило причиной того, что вся совокупность алтарей *шэ* в государстве образовала строгую иерархическую систему, подобную пирамиде с широким основанием из сельских алтарей *шэ*, на

¹⁶³ Никитин А.В. Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 251–252.

вершине которой находился государственный алтарь Земли (или земли и Злаков). В соответствии с общими представлениями о функциях императорской власти в Китае, жертвоприношения Земле-Почве, наряду с общими задачами всех «великих жертвоприношений» – «благодарения основе и возвращения к началу», включали монархию (и династию в целом) в сложный процесс течения циклического времени и чередования различных элементов, делали ее одним из составных элементов всего мироздания, поскольку именно алтарь *шэ*, как о том свидетельствует «Чжоули», является «местом соединения Неба и Земли, сопряжения всех четырех времен года, (местом), где скапливались дождь и ветер и где приходили в гармонию темное и светлое начало». По словам А.С. Мартынова, алтарь Земли-Почвы превратился в один из важнейших инструментов коррекции, помогающей монархии (и династии в целом) согласовывать свои действия с космическим процессом и тем обеспечивать государству благоприятную судьбу. Алтари Земли и Злаков воспринимались не просто как синонимы или символы государства, а как некие ритуальные его двойники, разделявшие и с особой наглядностью демонстрировавшие его судьбу. Этим и объяснялось то, почему забота об алтарях почиталась важнейшим государственным делом, а стабильность политического положения внутри и вне страны формулировалась как «спокойствие алтарей Земли и Злаков». Естественно предположить, что алтарь *шэ* должен был чем-то воздавать за заботы о нем. Будучи точкой коммуникации с различными духами и местом сосредоточения приносимой ими сверхъестественной благодати, алтарь *шэ* распространял ее на всю страну. Таким образом, устойчивое благополучие, удача, победа, избавление от бедствий – все могло быть интерпретировано как результат влияния алтаря *шэ*, ибо туда спускалась чудесная сущность *лин*, которая оказывала помощь в управлении государством, или прямо счастье. В культе *шэ* наглядно проявилась связь государства и народных верований, характерный для Китая синтез ритуального, религиозного и политического. Народные верования в Восточной Азии образовали прочное единство с государственной структурой, в результате чего в этом регионе распространение мировой религии – буддизма – приняло совершенно иные формы, чем распространение христианства на Руси или в Западной Европе. Вместо обращения населения в новую веру и искоренения прежних религиозных культов здесь наблюдался процесс медленной инфильтрации пришлой мировой религии в различные сферы общественной жизни. Но разница этим не ограничивалась. Государство, имевшее свой традиционный сакральный фундамент, относилось к местным и пришлым религиозным системам как к чему-то более частному и низшему по сравнению со своей собственной сакральностью, а потому поставило их в подчиненное положение¹⁶⁴.

Согласно концепции А.С. Мартынова, сакральная самодостаточность китайского государства позволяла ему трактовать все не относящееся к имперской религии как дополнительное средство к главной функции императора – «преобразовать» социум при помощи главным образом ненасильственного «поучения» (*цзяо*). Поэтому все вообще религиозные системы, если они признавались в империи, трактовались как вспомогательное поучение и в силу функционального сходства с императорским поучением назывались точно так же – *цзяо*. В термине «три уче-

¹⁶⁴ Мартынов А.С. Государство и религия на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 4–15.

ния» (*сань цзяо*) закреплена однородность этих несопоставимых явлений с функциональной точки зрения, которая сформулирована с высоты имперской религии: обучая людей «добру», они в этой роли одинаковы, как одинаковы и в том, что носят лишь вспомогательный характер. Китайское государство осуществляло контроль за «учениями», проводило периодические проверки их «полезности», оказывало тому или иному «учению» свою протекцию и время от времени меняло объект своей симпатии. Наличие трех «организованных» религий и большого количества различных верований образовывало специфическую религиозно-идеологическую структуру, при которой вера во что-либо превращалась просто в индивидуальную особенность, в персональную характеристику. Вера или неверие не были постоянными принципами, в одно и то же можно было верить по разным соображениям¹⁶⁵.

Принятие концепции А.С. Мартынова применительно к Вьетнаму, отмечает А.В. Никитин, позволяет объяснить, почему в те периоды истории вьетнамской мысли, которые бесспорно аттестуются, например, как буддийские (X–XIV вв.) или конфуцианские (XV–XIX вв.), всегда остается некая основа, с господствующим учением не совпадающая¹⁶⁶.

По словам А.В. Никитина, лучше всего демонстрирует характер отношений буддизма и государственной идеологии, имперской религии такой текст из «Краткой истории Вьета»:

«Дам Зи Монг вошел к императору (Ли Као-тонгу) с таким докладом: “Ныне в нашей державе монашествующих и послушников стало ровно столько, сколько тягловых мужиков. При этом они самочинно образуют братства, незаконно разделяются на наставников и учеников. Собираются толпами, устраивают общежития и во множестве творят непристойные дела. То сойдутся у жертвенника, где давали обеты, или в учебном зале, где должны были бы очищать помыслы, и открыто пьют вино и жрут мясо. А то расползутся по комнатам для медитации и павильонам успокоения желаний и тайком предаются блуду и сладострастию. Днем дрыхнут, а ночами выползают (из нор), как крысы и лисы. Все это не только развращает нравы, но и наносит вред их учению. Постепенно это становится всеобщим поветрием. Если этому не воспрепятствовать сейчас, то, укоренившись, (болезнь) примет более стойкие (формы)”. Император (Ли Као-тонг) одобрил доклад. Тогда Зи Монг велел собрать монахов со всех пределов державы и поместить их в амбаре. Отсчитал из них несколько десятков (всем) известных людей, оставив их монахами. Прочим сделали татуировку на руке и вернули в мир».

А.В. Никитин отмечает, что обычно исследователи называют Дам Зи Монга конфуцианцем, но о его взглядах, кроме приведенного текста, никаких других свидетельств нет. Логика отнесения Дам Зи Монга к конфуцианцам проста: он потому конфуцианец, что выступает против буддистов. Но конфуцианская критика всегда квалифицировала буддизм как «причудливое начало», что означало его исключение из числа «правильных учений». Эту же критику можно назвать «позитивной». Дам Зи Монга беспокоит уменьшение численности податного населения и неподконтрольность государству буддийской общины, ни о каком запрете буддизма или ограничении его влияния на монарха (а конфуцианская критика развивается имен-

¹⁶⁵ Никитин А.В. Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли. С. 265–267.

¹⁶⁶ Там же. С. 267.

но по этой линии) в его докладе речь не идет. Устами Дам Зи Монга говорит именно имперская религия, которая в традиционной культуре одна обладала авторитетом во всех вопросах, в том числе чисто религиозных¹⁶⁷.

Представляется целесообразным привести ценные выводы, сделанные известным российским вьетнамистом А.Л. Федориным при изучении династий Ранние Ле и Поздние Ли. Так, по словам А.Л. Федорина, «правитель Ле Лонг Динь (Ле Нгоа-чиеу) – фигура чрезвычайно интересная и крайне противоречивая. Ле Лонг Динь (Ле Нгоа-чиеу) является одним из наиболее нелюбимых вьетнамскими летописцами исторических персонажей. Во всех текстах, в том числе и китайских, он характеризуется как садист и убийца, нерадивость которого и привела к падению дома Ранние Ле. Между тем объективный анализ информации, содержащейся как во вьетнамских, так и в китайских источниках, показывает, что этот образ во многом возник именно благодаря усилиям средневековой историографии, всеми силами пытавшейся очернить этого императора, чтобы оправдать свержение его династии Ли Конг Уаном, не имевшим никаких иных легитимных прав на престол, кроме как необходимость пресечь человеконенавистническую деятельность своего предшественника. Между тем из информации источников следует, что Ле Лонг Динь был человеком активным и деятельным, со своей четкой программой и целями, которых он собирался достичь <...> Новый император всемерно укреплял и развивал отношения с Сунами <...> В своей внутренней политике Ле Лонг Динь решил твердо следовать китайским примерам. Одним из первых его мероприятий было введение в действие нового положения о гражданских и военных чиновниках, полностью соответствовавшего тому, которое существовало тогда в Китае (1006 г.). Господствовавший в те времена во Вьетнаме буддизм не мог предоставить идеологическую и ритуальную базу для государства, построенного по северным образцам, и Ле Лонг Динь, видимо, намеревался предпринять конкретные шаги по проведению соответствующих реформ. Для начала он запросил в Китае не только тексты буддийской Трипитаки (о чем охотно пишут вьетнамские источники), но и ксилографы конфуцианских канонов (этот факт они дружно замалчивают) – основы для развития имперского культа и создания новых принципов подбора и выдвижения кадров на высшие посты в государстве. Ни до него, ни длительное время после него никто из вьетнамских императоров подобную литературу в Китае не испрашивал, хотя Трипитаку просили регулярно. Умерший уже в 1009 г., Ле Донг Динь вряд ли успел далеко продвинуться в этом направлении, но устремления его были очевидны и отношения с буддийской сангхой, отодвигаемой от участия в политике, он испортил серьезно <...> Подтверждением всему сказанному выше, безусловно, является тот факт, что свержение династии Ранние Ле явилось следствием заговора, который организовали именно буддийские авторитеты, искусно подготовив к этому (всякого рода «знамения») окружение покойного императора, которое было явно не в восторге от его нововведений и, главное, от темпов их введения в жизнь... Период «буддийской реакции», наступившей после прихода к власти Ли Конг Уана, а с ним и династии Поздние Ли, подробно описан и во вьетнамской, и в российской научной литературе, в первую очередь в работах А.Б. Полякова. Сложилась весьма

¹⁶⁷ Никитин А.В. Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли. С. 269–270.

своеобразная ситуация, когда по сути конфуцианские, имперские формы наполнялись чисто буддийским содержанием: в окружении императора было большое количество служителей этого культа, принимавших активное участие в формировании внешней и внутренней политики, низшие слои чиновничества набирались, в основном, из числа монахов, проводился массовый централизованный постриг крестьян в монахи, не говоря уже об интенсивном храмовом строительстве. Впрочем, такое сочетание власти и религии оказалось вполне жизнеспособным. В период правления Ли Конг Уана (Ли Тхай-то) были решены многие важные задачи: на прежнее самое удобное место была возвращена столица, созданы вполне дееспособные армия и госаппарат, успешно велась борьба с сепаратизмом... и против традиционного врага Вьетнама – Чампы. Отношения с Китаем были в целом хорошие, их уже не омрачали планы и действия вьетнамцев по «возврату» северной части древнего Намвьета, которые при этом императоре, судя по данным вьетнамских и китайских источников, сошли на нет. Естественно, приостановилось и движение по созданию во Вьетнаме полноценной империи по китайскому образцу со всеми присущими ей атрибутами <...> Хотя Динь Бо Линь и его преемники, в том числе из числа следующих династий, и объявляли себя императорами, по пути создания реальной империи они продвигались весьма медленно и неуверенно, по-видимому, опасаясь негативной реакции северного соседа, а вовсе не потому, что не знали, что надо делать, как об этом пишут в своих комментариях средневековые хронисты. Эры правления и пышные, в несколько десятков иероглифов, прижизненные титулы правителей объявлялись, но не было главного – не был учрежден храм Предков императора. В результате посмертные титулы их были бессистемными <...> Наиболее значимые изменения в политике вьетнамского государства относятся ко времени правления третьего императора династии Поздние Ли – Ли Нят Тона (Ли Тхань-тонг). При нем произошел практически полный отказ от той системы ценностей и форм управления, которых придерживался его дед Ли Конг Уан. И первой мишенью нового монарха, пришедшего к власти уже в зрелом возрасте, стало его буддийское окружение. Следует сразу отметить, что все вьетнамские императоры, по крайней мере двух первых полноценных династий (Поздние Ли и Чан), безусловно, были убежденными приверженцами буддизма и глубоко верующими людьми, как и подавляющее большинство населения страны, представляющего самые разные сословия. Поэтому борьба при Ли Тхань-тонге велась отнюдь не с буддизмом как таковым, а церковной организацией, пронизавшей все вьетнамское общество, с самостоятельными и независимыми буддийскими школами, которые, как показали события начала XI в., могли играть важную политическую роль, оказывать влияние на умонастроения в обществе и даже быть основой для заговоров и мятежей.

Сильное влияние на характер действий властей в отношении монахов оказывал выраженный тантрический характер вьетнамского буддизма в то время, который существенно сближал его с даосизмом (позднее он практически перестал проявляться). Власти всегда относились с подозрением к колдунам, поскольку бороться с противником, располагающим неизвестными для тебя возможностями и связанным с потусторонними силами, всегда сложно. Была поставлена цель полностью подчинить государству все церковные структуры, добиться их централизации и полной зависимости от власти, как бы вписать их в действующий госаппарат

в качестве одного из звеньев. Эта задача была не из легких, в первую очередь потому, что буддийскую сангху возглавляли весьма авторитетные лидеры. Они пользовались доверием и уважением практически всего населения, а их сакральный авторитет еще более возрос во времена правления Ли Тхай-то и Ли Тхай-тонга. Их нельзя было просто убрать. Их надо было кем-то заменить, причем кем-то не менее авторитетным. Больше всего для такой роли подходил иностранец, и вскоре он нашлся. Во время очередного похода на Чампу в 1069 г. в плен к вьетнамцам попал странствующий монах китаец Тхао Дыонг (Цао Тан). Будучи, несомненно, весьма сведущим в буддийской учености, он в то же время не имел каких-либо прежних связей с местной вьетнамской сангхой, был полностью под контролем императора и идеально подходил на роль верховного монаха, коим и был вскоре провозглашен. Адептам всех остальных буддийских школ, в первую очередь из числа последователей индийского проповедника Винитаручи и китайского проповедника У Янь-туна (Во Нгон Тхонга), доминировавших в этой сфере в XI в., было предложено подчиниться новому наставнику.

Конфликты и гонения на приверженцев традиционных буддийских школ во Вьетнаме при Ли Тхань-тонге, по-видимому, начались еще до этого события. Об этом свидетельствуют некоторые факты, приведенные в летописи. В 1063 г. приближенному Ли Тхань-тонга, Нгуен Бонгу, было поручено решить проблему обретения наследника. Именно он нашел для своего императора супругу Илан, ставшую матерью Ли Нян-тонга. Но в том же году "... монахи научили (Нгуен Бонга) искусству перевоплощения. (Нгуен Бонг) использовал его. Дело раскрылось. Обезглавили (Нгуен Бонга) перед воротами пагоды".

<...> При следующем императоре Ли Кан Дыке (Ли Нян-тонг, прав. в 1072–1128 гг.) противостояние со "старыми" буддистами-тантристами вылилось в открытые репрессии, носившие массовый характер. Свидетельства этому находим в летописях. В 1096 г. оборотнем, пытавшимся убить императора, был признан первый победитель конфуцианского конкурса во Вьетнаме Ле Ван Тхинь. "Колдуном" был и повстанец из Тханьхоа Ли Зяк (1103–1104 гг.). Ли Нян-тонг прямо обвинял в своем бесплодии монахов, включая известного и наиболее авторитетного из них Ты Дао Ханя: "У правителя Ли все еще не было наследника. Повелел известным монахам читать молитвы. Был один монах, который этого не стал делать, а с помощью своего искусства нанес вред государству. Правитель, узнав об этом, (велел) хватать монахов в границах (всей страны). Наставник (Ты Дао Хань) также был брошен в тюрьму...". К моменту прихода к власти императора Ли Зыонг Хоана (Ли Тхан-тонг) монахи составляли отдельную и, по-видимому, многочисленную категорию заключенных в дайвьетских застенках <...> При следующих императорах противостояние с монахами не закончилось, "колдуном" был назван и самозванный сын императора Ли Нян-тонга Тхан Лой, совершивший попытку захвата власти в 1138–1141 гг.

Представляется, что то море грязи, которое было вылито на Ли Нян-тонга и его наследника в историческом предании, в основном, буддийском, скорее всего, связано именно с этими массовыми репрессиями. Постоянно подвергавшиеся жестоким гонениям монахи, естетственно, ненавидели власть и пытались всячески очернить ее в своих преданиях и писаниях. По всей вероятности, именно им мы обязаны легендами о лечении бесплодия у членов императорской семьи методами

проникновения монахов в купальни их жен, о перевоплощении монаха в будущего вьетнамского императора, о беспрепятственном перемещении монахов и их сестер по запретному дворцу с засовыванием связок жемчужин в нужные им места, о желании императора назначить своим наследником монаха, не являвшегося его родственником, и т. п. Некоторые из этих монахов впоследствии были включены в списки верных последователей буддизма, а их биографии заняли центральное место в соответствующих буддийских сборниках жизнеописаний, в частности, в “Собрании лучших цветов из сада созерцания” (Тхиен уен тап ань). И именно буддийское предание донесло до нас все эти сомнительные факты.

Впрочем, своей цели вьетамские монархи добились. После смерти Тхао Дыонга верховными буддийскими наставниками стали провозглашать их самих (Ли Тхань-тонг, Ли Нян-тонг, Ли Ань-тонг). Эта же традиция продолжалась и при династии Чан. В результате буддийская сангха как отдельная политическая сила при вьетнамском дворе фактически утратила свое влияние.

В отличие от своих предшественников, Ли Тхань-тонг проводил целенаправленную и последовательную политику создания во Вьетнаме “настоящей” дальневосточной империи со всеми присущими ей атрибутами, и отстранение буддистов от вмешательства в политику было лишь одним из ее элементов. При этом императоре страна наконец-то обрела Тхаймиеу (храм Предков императора), который впервые упомянут под 1069 г., и комплекс имперско-конфуцианских учреждений и ритуалов, включая то, что Нго Ши Лиен (?) назвал храмом Литературы, конфуцианский университет – школу Сынов Отечества, систему государственных экзаменов на назначение на должность, название государства (а не удела, как раньше) – Дайвьет <...>

Длительное правление императора Ли Нян-тонга (1072–1128) ознаменовало собой пик могущества династии Поздние Ли. Страна приобрела черты централизованной дальневосточной деспотии, основанной на имперско-конфуцианских принципах создания и функционирования государства, в котором все процессы были строго централизованы. Адепты буддийского и даосского культа были вписаны в общую систему (патриархами буддистов становились сами императоры), а те, кто с этим не соглашался, подвергались жестоким гонениям, которые не прекращались на протяжении всего правления Ли Нян-тонга. Причем проходило все это на фоне массового строительства буддийских культовых сооружений (прежде всего от имени матери императора – известной раньше как супруга Илан), активного участия императорского двора в буддийских ритуалах (создание собственноручных надписей на стелах и колоколах, молебны о ниспослании дождя или сухой погоды и т. д.)»¹⁶⁸.

Для сравнения с Китаем приведем мнение М.Е. Кравцовой, отмечавшей, что факт инкорпорирования буддизма в официальную идеологию Китая бесспорен. На протяжении III–V вв. буддизм не только стал составляющей частью китайской духовной и художественной культуры (речь идет о ситуации на Юге), но и трансформировался в авторитетную политическую силу. Этот процесс сопровождался

168 Федорин А.Л. Некоторые проблемы истории Вьетнама X–XIII вв. // Полное собрание исторических записок Дайвьета / пер. с ханвьета и комм. К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова, пред., вст. ст. и прил. А.Л. Федорина. М., 2012. Т. 3. С. 18–36.

формированием института мирских последователей Учения (упасака), к которому уже в IV в. принадлежали многие представители знати, включая монархов. Помимо политического и экономического покровительства буддийской общины (сангхи) – приглашение ко двору буддийских иерархов, финансирование строительства монастырей и дальнейшие пожертвования им – аристократы-упасака все настойчивее возлагали на себя обязанности, бывшие прерогативой буддийского духовенства (перевод и комментирование буддийских текстов, пропаганда Учения и даже осуществление литургических акций). Все это вело к предельному сближению светских властей и сангхи, вплоть до превращения двора в основной центр буддийской духовности. Процесс «политизации» буддизма достиг апогея при династии Лян, однако буддизм не имел исключительные или доминантные позиции в официальной идеологии и государственной религии того времени¹⁶⁹.

По словам В.И. Антощенко, «религиозная ситуация во Вьетнаме характеризуется наличием своеобразного пантеона духов, которым поклоняются с санкции или при участии государства. В историческом смысле влияние крупнейших религиозно-философских систем, таких как буддизм, конфуцианство и даосизм, во Вьетнаме сводилось лишь к адаптации иноземных мифологических персонажей и сюжетов к условиям отправления автохтонных культов на местах. Местные персонажи как мифологические, так и реально-исторические, сохранили лидирующее положение в народном вьетнамском пантеоне. Государственная власть во Вьетнаме на протяжении многих веков конструировала многоступенчатую систему взаимоотношений с духами. С одной стороны, важнейшим охраняемым духам и центральным персонажам народных преданий предавался официальный статус – их алтари и поминальные таблички переносились в район столицы, правители лично участвовали в отправлении этих культов, заставляли это делать своих подданных, скрепляя свою светскую власть сакральным авторитетом высших сил. С другой стороны, по мере того как усиливаются религиозно-культурные функции общины, объекты поклонения на местах все в большей степени испытывают на себе влияние государственного регулирования. Верховные правители предоставляют местным духам храмовые титулы, что скрепляется специальным указом Министерства обрядов, создают централизованное хранение жизнеописаний духов-хранителей страны, выделяют казенные средства на сооружение храмов и отправление культа внесенных в государственный реестр духов-хранителей общин и предков заслуженных родов»¹⁷⁰.

В Таиланде, как отмечает Б.Н. Мельниченко, примат светской власти над духовной в традиционном тайландском обществе существовал постоянно (XV–XIX вв.), однако взаимоотношения между государством, светской властью и сангхой были весьма сложными. Тайская монархия имела свой автохтонный сакральный фундамент, независимый от буддизма. В государстве Сукотаи таким сакральным основанием был народный культ духов. «К востоку от мыанга Сукотаи... – сообщает надпись 1292 г., – находится источник, вытекающий из холма. Прана Кхабун, дух-

169 *Кравцова М.Е.* Истоки и основные этапы формирования институтов верховной власти и официальной идеологии Китая // Процесс формирования официальной идеологии императорского Китая. СПб., 2012. С. 148–149.

170 *Антощенко В.И.* Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме // Вестник Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2002. № 4. С. 108.

покровитель и божество этого холма, выше всех духов страны. Пока монархи Суко-таи достойно отправляют его культ и совершают ритуальные жертвоприношения, страна спокойна и процветает». Аютийская монархия нашла свой автохтонный сакраль-ный фундамент в культе бога-короля. Король Аютии идентифицировался с Ин-дрой и получал способность управлять силами природы. Реализовалась эта способ-ность при выполнении ряда церемоний, например, «заклинания воды». Король был не просто главой сангхи, ее защитником и покровителем, а находился как бы выше сангхи, над ней, и регулировал ее деятельность в определенной степени так же, как он «регулировал» деятельность сил природы, король назначал главу сангхи¹⁷¹.

Е.Н. Афанасьева отмечает, что, очевидно, в древних монских государствах культ Рамы являлся той самой «государственной религией», ритуалы которой объ-единяли королей, аристократов и простолюдинов. У монского населения Централь-ного Таиланда (как, вероятно, и у их соплеменников в Бирме) культ Рамы являл-ся центральным не только в мифологии, освящающей власть короля, но также и в культе плодородия, связанном с личностью короля – девараджи. У северян Таилан-да и лаосцев основой культа плодородия, земных и небесных вод было поклонение драконам-нагам, от которых вели свое происхождение короли Чиангмая и Лаоса, а также Сукхотая¹⁷².

В Японии, по словам Е.К. Симоновой-Гудзенко, важнейшей системной клас-сификацией сакральных пространств был список божеств и святилищ в разделе «Дзиммете» в «Энгисики» («Установления годов Энги», 927 г.). Основой ранжи-рования 3132 божеств в 2861 святилище явился территориальный принцип – по областям, провинциям, уездам. Святилища чаще называются по месту расположе-ния, а не по имени божества, в нем почитающегося, т. е. топоним в культуре был важнее, чем теоним. Во второй половине X в. сформировался список святилищ, получающих поддержку императорского двора, – 22 святилища. Поддержка под-разумевала выезды государей, участие в ритуалах и церемониях, пожертвования продуктов земледелия, охоты, рыболовства и ремесла, а со временем и земельные пожалования. Это было следующей, после формирования «императорского мифа», ступенью создания особой «императорской религии», рядом с которой продолжала существовать и развиваться «народная религия»¹⁷³.

В сборнике Ли Те Сюэна «О таинственных силах и духах земли Вьет» (Вьет диен у линь) есть рассказ «Супруга бога земли»:

«В “Повествовании о высшем воздаянии” сказано “Первовладычица – это бо-жество, присматривающее за землями Юга”.

Когда император Ли Тхай-тонг, отправившись воевать с Тямпой, достиг зали-ва Хоан, вдруг пошел сильный дождь, задул ветер, поднялись огромные волны. Императорский корабль сильно качало, и он стал опасно накреняться. Правитель не знал, что делать, и в это время ему привиделась во сне девушка, на вид лет двад-

171 Мельниченко Б.Н. Буддийская община и государство в традиционном таиландском обществе // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 208–209.

172 Афанасьева Е.Н. Маски традиционного тайского театра // Театр и зрелищные фор-мы Востока. Феномен игровой культуры: Музыка, маски, костюм, пространство. Вып. 2. М., 2014. С. 164.

173 Симонова-Гудзенко Е.К. Императорский миф и представления о сакральном про-странстве в японской культуре. С. 23–25.

цати, с лицом розовым, словно цветок персика, а уж брови и вовсе напоминали ивовые листочки. Одетая она была в белое платье и зеленые шаровары. Девушка сказала государю: “Я – богиня, присматривающая за землями Юга, пребываю в стволе дерева и нахожусь в этих местах уже давно. Долго ждала я удобного случая, и вот теперь, встретив вас, наверное, смогу осуществить свое желание. Вы отправились в поход, приложите же все силы, быстро справьтесь с врагом и одержите победу. Прошу вас принять и мою помощь, хотя на вид я всего лишь хрупкая женщина. С вашего позволения, я подожду вас здесь и, когда вы будете возвращаться, нанесу вам визит”.

Сказала и тут же пропала. Государь пробудился и рассказал о своем сне приближенным. Монах Хюе Лам почтительно промолвил:

“Богиня поведала, что находится в древесном стволе, в местности, богатой водой и туманами, значит, сейчас она просит разыскать это дерево и обещает чудесную помощь”.

Правитель разослал повсюду гонцов, повелел им осматривать и берега и отметить. Действительно, обнаружили бревно, очень похожее на человеческую фигуру. Цвет, форма и размер его как раз напоминали облик приснившейся богини. Государь тотчас присвоил находке титул Госпожи Хау Тхо и повелел, установив на алтаре, погрузить ее на свой корабль. Ветер стих, волны успокоились, и судно легко продолжало свой путь. По прибытии в Тямпу императору удалось так быстро разбить врагов, как будто ему помогало божество, победа была полной.

На обратном пути, когда государев корабль достиг пристани, где правитель останавливался ранее, он решил соорудить там кумирню. Тут же хлынул дождь, поднялся сильный ветер. Хюе Лам доложил:

“Прошу вас распорядиться доставить богиню в столицу, и там уж ей следует воздать по заслугам”.

Император согласился, дождь тотчас прекратился, буря утихла. Вернувшись в столицу, государь повелел выбрать подходящее место и соорудить кумирню. Храм построили в деревне Анланг. Он отличался необычными свойствами: если кто-либо осмеливался смеяться над богиней, того сразу постигало несчастье.

Во времена императора Ли Ань-тонга случилась великая засуха, сановники просили позволения воздвигнуть алтарь Намзяо и поклониться Небу, а на самый верх алтаря намеревались водрузить найденную статую богини. Она явилась во сне императору и возвестила:

“Есть у нас бог Кау-манг, он и отвечает за дождь”.

Государь обрадовался, повелел установить алтарь Намзяо и провести церемонию, во время которой Князь-Просо Хау Так соединился с Небом, а Хау Тхо – с Землей. Конечно, тут же пошел дождь. Император издал указ, предписывавший Кау-мангу, повелевающему весной, находится ниже богини земли. С тех пор весной постоянно совершали особые церемонии, а у подножия святилища устанавливали глиняного буйвола. В первый год правления под девизом Чунг-хынг (1285 – *Е.К.*) духу было пожаловано звание Госпожа Хау Тхо – дух земли, в четвертый год прибавлены слова – Изначальная и верная. В двадцать первый год правления под девизом Хынг-лонг прибавлены слова – В согласии с небом повелевающая рождением и развитием»¹⁷⁴.

Хоу-ту (вьет. Хау Тхо) – китайское божество земли, праправнук бога солнца Янь-ди, иногда он представлялся как сын божества вод Гун-гуна, также его считали

174 *Lý Tế Xuyên. Việt diên u linh. Hà hội, 1960. Tr. 47–48.*

правителем столицы мрака в загробном царстве. В более поздние времена Хоу-ту стал восприниматься как женское божество, к имени Хоу-ту в народе стали добавлять титул *нян-нян*.

Л.С. Васильев отмечает, что алтари в честь предков и в честь земли в древности располагались рядом (справа и слева от вана). Как сообщается в «Шицзине», именно на этих алтарях принес благодарственные жертвы после победы над Инь чжоуский У-ван. Согласно записям «Шуцзина», между культом предков вана и культом Земли уже в раннечжоуское время существовало своеобразное разделение труда. Обращаясь к своим подданным, чжоуский ван говорил: «Если будете повиноваться – награжу вас в храме предков, если же нет – будете принесены в жертву на алтаре *шэ* (земли)». Культ Земли, как и тесно связанный с ним культ мертвых, уходил своими корнями в глубокую древность. Для неолитического Китая были характерны матрилинейные традиции. Видимо, у протокитайцев в то время не было сомнений в том, что Мать-Земля – божество женское. Однако уже с начала Инь с его характерными и отчетливо выраженными патрилинейными традициями женский характер божества был уже не столь очевиден. С начала эпохи Инь божество земли в Китае все более отчетливо стало приобретать черты мужского божества, получившего наименование *шэ*. Наряду с *шэ*, однако, продолжали использоваться термины Хоу-ту, который нередко отождествляется исследователями с понятием «богиня земли», и ди, обычно противопоставлявшийся тьянь (небу)¹⁷⁵.

Хоу-цзи – Государь-просо (вьет. Хау Так), мифический прародитель чжоуского племени. Одно из преданий о происхождении Хоу-цзи изложено у Сыма Цяня: «Чжоуский Хоу-цзи носил имя Ци. Его мать, девушку из рода Ю-тай, звали Цзян Юань, она была старшей женой императора Ку. Однажды, выйдя в поле, Цзян Юань увидела след ноги великана, сердце ее наполнилось радостью, и она захотела наступить на этот след, а наступив на него, почувствовала в себе движение, похожее, как понесла плод. Наступил срок, и у нее родился сын. Считая это плохим предзнаменованием, она бросила сына в узком проулке. Однако проходившие здесь лошади, быки обходили брошенного и не наступали на него; тогда Цзян Юань перенесла ребенка в лес, но в это время на горе в лесу находилось множество людей, поэтому она перенесла его, бросила на льду в канаве, но прилетели птицы и своими крыльями укрыли младенца со всех сторон. Тогда Цзян Юань поняла, что родила необыкновенное дитя, подобрала сына, вскормила и вырастила его. Так как вначале она стремилась бросить младенца, ему дали имя Ци – Брошенный»¹⁷⁶.

Образ Хоу-цзи, по своей сути культурного героя, научившего людей сеять злаки, близок образу Шэнь-нуна. Вероятно, Шэнь-нун был божеством земледелия у иньцев, а образ Хоу-цзи сложился у чжоусцев, первоначально скотоводов, при переходе к оседлому земледелию.

В «Книге (об эпохе Ранняя) Хань» (Хань шу) Бань Гу сказано: «В пределах четырех морей каждый осуществляет жертвоприношения в соответствии со своим статусом. Сын Неба приносит жертвы духам славных гор и великих рек Поднебесной, задабривает сотни духов, соблюдая порядок и избегая (излишней) пышности.

¹⁷⁵ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 58.

¹⁷⁶ Рифтин Б.Л. От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979. С. 199.

Пять священных пиков для него – (словно) три князя, а духи четырех великих потоков – (словно) удельные князья. Сами же удельные князья приносят жертвы духам славных рек и великих гор, что находятся в пределах их владений, сановники (*дафу*) совершают пять жертвоприношений в честь духов ворот, дверей, колодца, домашнего очага и центральной части дома, а служилые (*ши*) и простолюдины (*шужэнь*) – (собственным) предкам, и только»¹⁷⁷. Жертвоприношения ландшафтными элементами входили в сценарий «ритуальной поездки» царя, во время которой он совершал объезд тех или иных местностей, в идеале – «всей страны». Во время таких поездок *ван* должен был совершить жертвоприношения основным горным массивам, служившим маркерами пространственных зон¹⁷⁸.

Кроме четырех главных сезонных жертвоприношений, исполняли значительное число ритуалов, определяемых как «внешние жертвоприношения», такое разделение проистекает из места их проведения. «Внешние жертвоприношения» (*вай сы*) обычно проводили под открытым небом на предместных алтарях *цзяо* (*вьет. цзяо*)¹⁷⁹.

В Китае жертвоприношения в Южном предместье (*Нань цзяо*, *вьет. Намзю*) восходят к древним государственным сезонным жертвоприношениям, которые приносили на алтаре, находившемся в южном предместье столицы, есть также сообщения о принесении там жертвоприношений Небу. При Ранней Хань утвердилась система Южных и Северных (*Бэй цзяо*) «алтарей», возводимых к югу и к северу от столицы (г. *Чанъань*) и служивших местом поклонения Небу и Земле соответственно¹⁸⁰.

«В сочинении “Чжоуские чиновники” говорится, что в день зимнего солнцестояния приносят жертвы Небу в южных предместьях (столицы), встречая (предстоящее) удлинение дня, в день летнего солнцестояния приносят жертвы духу Земли. Все эти жертвы сопровождаются музыкой и танцами, и тогда духи могут принять эти жертвы и церемонии в их честь. Сын Неба приносит жертвы известным горам и великим рекам Поднебесной, пять (священных) гор он рассматривает в качестве трех *гунов*, а четыре (великие) реки – в качестве *чжухоу*. Владетельные же князья приносят жертвы известным горам и большим рекам, (расположенным) внутри их территорий. Четыре (великие) реки – это *Янцзы*, *Хуанхэ*, *Хуайхэ* и *Цзишуй*. (Здания для наставлений и церемоний) Сына Неба назывались *Минтан* и *Бикон*, (такое же здание) у владетельных князей называлось *Паньгун*»¹⁸¹.

Описания ритуальных действий присутствуют во вьетнамских летописных сводах, например:

«1016 г. ... Проведена церемония поклонения (духам) знаменитых гор»¹⁸².

177 *Бурцева Е.О.* Государственная ритуальная деятельность древнего и раннеимперского Китая (эпохи Чжоу, Цинь и Ранняя Хань) // Процесс формирования официальной идеологии императорского Китая. СПб., 2012. С. 292.

178 Там же. С. 296.

179 Там же. С. 294–295.

180 *Кравцова М.Е.* Истоки и основные этапы формирования института верховной власти и официальной идеологии Китая. С. 125.

181 *Сьма Цянь.* Исторические записки / пер. с кит., вступ. ст., коммент. и прим. Р.В. Вяткина. М., 1986. Т. 4. С. 154–155.

182 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 3. С. 123.

«1038 г. Весна. Вторая луна. Император почтил своим присутствием Бохай-кау. Пахал ритуальное поле. Приказал ответственным за это расчистить площадку и насыпать холм. Затем, лично завершив жертвоприношения Шэньуну, взялся за соху, чтобы совершить обряд пахоты. Кто-то из стоявших поблизости, останавливая его, сказал: “Это работа для землепашца! Зачем Вам, Ваше Величество, делать это?” Император ответил: “(Если) Мы не проведем борозды, нечем будет наполнить миску для жертвенного риса, и нечего будет показать Поднебесной в (качестве примера)”. Потом провел три борозды и (только тогда) остановился... Историк Нго Ши Лиен сказал: “(Ли) Тхай-тонг, совершив церемонию ритуальной пахоты, восстановил древний обряд, подал (пример) Поднебесной: в отношении небесного – как следует совершать жертвоприношения в Храме предков, в отношении земного – как следует проявлять заботу о народе, править, отдавая все силы, чтобы (народ) богател и множился. Так и следует”»¹⁸³.

«1152 г. ... Девятая луна. Император посетил (место за) южными воротами крепости Дайла. Наблюдал за строительством алтаря, посвященного Небу»¹⁸⁴.

«1189 г. Третья луна. Император без усталости чтил своим присутствием реки и горы. Всякому месту, куда прибывал император и где появлялись признаки духов Земли и Неба, жаловал название, создавал храмы-миеу для совершения жертвоприношений»¹⁸⁵.

По мнению А.-В. Швейер, в рассказе «Супруга бога земли» из «Вьет диен у линь» описано явление местного (тямпского) божества, это говорит о тщательно продуманном политическом ходе, стремящемся включить местный культ в национальный культ императорской власти. В то же время, тот, кто приступил к реальному завоеванию земель южного соседа, желал умерить недовольство побежденного народа почитанием его главной святыни. В XI в. храм По Нагар представлял собой весьма почитаемый религиозный центр, поистине бывший сердцем Тямской страны. Богиня Янг Пу Нагара (она же Бхагавати), по-видимому, была той самой формой, в которую тямцы воплотили гения-покровителя их царства, которому были приписаны все блага, какими одеваются люди; ее считали олицетворением самой земли-кормилицы, приносящей землю и рис. Более поздние тексты говорят, что богиня-мать царства зовется также Черной владычицей. В любом случае именно ее благосклонный характер облегчил усвоение ее культа вьетами. И действительно, По Нагар понемногу была включена во вьетский пантеон как богиня-мать. Богиня появилась как чужеземный дух, добровольно пришедший взять под покровительство вьетского императора, но осталась «импортным» божеством, которому для сохранения своей власти необходимо ревностное служение почитающих ее. В окрестностях же Тханглонга жило множество тямов, прибывавших с каждой новой партией военнопленных после очередного похода вьетов на Тямпу. В конце концов этих людей сочли опасными для «чистоты вьетских нравов» и против них были приняты многочисленные репрессивные меры. Но культ богини-матери от этих репрессий не пострадал: она превратилась во вьетского гения-хранителя и почиталась

183 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 3. С. 147.

184 Там же. С. 229.

185 Там же. С. 243.

в разное время под разными именами. И наоборот, вьетское почитание этой богини изменило и границы ее тямпского культа: например, храм По Нагар в Нячанге стал «башней государыни Жемчуга», и даже поныне в честь этой богини устраивается праздник в храме Амтюа в Нячанге. Удивительно, как женский по сути своей культ получил такое распространение, какая терпимость всегда соблюдалась в отношении этого народного религиозного движения, окруженного магическими ритуалами и слившегося в одном образе богини-матери несколько женских персонажей. Как бы то ни было, предания о тямпской богине постепенно были усвоены религией вьетов; тем ярче стал образ благодетельной, близкой народу богини, не считаться с которой не могла ни одна власть. Это пример глубины и древности взаимодействий, существовавших между вьетским и тямпским народами¹⁸⁶.

Приведенное выше предание из сборника Ли Те Сюйена ряд исследователей трактует несколько по-другому: первая фраза допускает двойное толкование. В тексте сказано, что богиня присматривает за землями Юга, под Югом можно понимать и Вьетнам и Тямпу.

Так, В.И. Антощенко говорит о вводе персонажей китайской мифологии в систему официальных государственных культов. В период вхождения вьетских земель в состав китайских империй и государств (II в. до н. э. – IX в. н. э.) при резиденциях военных наместников и управляющих отправлялись некоторые китайские государственные культы. В первую очередь это касалось культа Плодородия (*са так*). У алтаря первопретка чжоуских племен Князя-Просо (кит. Хоу-цзи) наместники и независимые правители регулярно приносили жертвы весной и осенью, а также молились о спасении урожая в случае засухи или стихийных бедствий, например, набега саранчи. Одним из первых этот дух попал под государственное покровительство в XI в., в период укрепления централизованной власти династии Поздние Ли. По классическим китайским канонам, алтарь *са так* предназначался для поклонения двум духам: Хау Так (дух злаков) и Хау Тхо (дух Земли, кит. Хоу-ту), поэтому уже весной 1105 г. поблизости от алтаря *са так* в честь духа Кау Ман (кит. Гоу-ман) устанавливают изображение глиняного буйвола, символизирующего стихию дерева и приход весны. В китайской мифологии Гоу-ман является помощником совершенному правителю Фуси, он находится в ведении духа Хоу-ту, правнука солнечного божества Янь-ди, который в средние века в самом Китае трансформировался в женское божество. Хау Тхо во Вьетнаме имеет автохтонное происхождение, это изначально женское божество, оказавшее императору Ли Тхань-тонгу помощь в военном походе на Чампу в 1069 г. В благодарность за это ствол дерева, в котором размещался дух, был переправлен в новый храм неподалеку от Тханглонга, а чуть позднее был изготовлен специальный круглый жертвенник на месте алтаря *са так* за южными крепостными воротами, и на нем императоры стали производить жертвоприношения Небу и Земле. Дух Хау Так был отнесен к Небу, а дух Хау Тхо – к земле. Естественно, дух Кау Манг был причислен в свите Хау Тхо и исполнял функции посредника при молении о дожде. Таким образом, культ *са так*, в котором слилось поклонение как китайским культовым героям, так и национальным духам-охранителям, в первые века независимости успешно выполнял функции

186 Швейер А.-В. Древний Вьетнам. С. 235–237.

поклонения верховным духам Неба и Земли (*нам зяо*), духам Плодородия и духам-подателям дождя (*дао ву*)¹⁸⁷.

По словам П.В. Познера, представление о магической силе императора в обеспечении плодородия являлось важным атрибутом культа в земледельческом обществе. Лодочные гонки по случаю императорского дня рождения и государственных праздников, а также ритуальная пахота или обряд первой борозды символизировали собой оплодотворение земли божественной властью императора. Уже при первых императорах династии Ли эта магическая сила императора приобрела форму специального культа, известного под названием Нам-зяо (Южная сторона). Об этом свидетельствует сообщение, согласно которому в 1084 г. «установили алтарь Са за воротами Чьонг-куанг, чтобы во все четыре времени года молиться об урожае». «Алтарь Са» – это так называемый алтарь Са-так, или алтарь духов Земли и Урожая, который устанавливался перед Южными воротами столицы (отсюда – культ южной стороны) и на котором император лично совершал жертвоприношения в каждое из четырех времен года. Этот культ ассоциировался с императорским алтарем предков, а в результате такой персонификации оплодотворения земли в лице императора древний культ предков постепенно эволюционировал, и к середине XI в. его центральным звеном вместо семейного культа стал культ предков правящей династии, с благополучием которого связывалось благополучие всего государства и народа¹⁸⁸.

По мнению Д.В. Деопика, в XI в. рядом с государственным культом предков монархов прошлого важную роль в восстановившем независимость и обретшем сильную власть государстве стал играть аграрный культ Неба и Почвы, корни которого уходят глубоко в аустрическое прошлое народов Юго-Восточной Азии; сходство его, например, у кхмеров, с китайским аграрным культом заимствованием с севера не объяснить. Это субстартное сходство. Поздние китайские модификации этого общего для Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока культа, возникшего скорее всего в «прото-Юго-Восточной Азии», оказали на вьетов в средние века воздействие, но было это в XI в. или позднее, сказать трудно. При Поздних же Ли в XI в. оформление аграрного культа было одним из основных путей укрепления социальных и духовных основ вьетской монархии. В соответствии с общей для большинства стран Юго-Восточной Азии в то время тенденцией к максимально тесному слиянию светской и духовной власти Тхай-тонг выступал в качестве высшего посредника – верховного жреца аграрного культа, который существовал ранее и сохранился вплоть до XX в. Это был культ производительных сил Земли и «божества» Неба, отправлявшийся и в масштабе общины (связанный с общинным храмом – *динь*), но в XI в. претендовавший на роль общегосударственного культа, адепты которого отождествляли благополучие монарха с успехом сельскохозяйственных работ в стране. Он, по-видимому, имел свой центральный храм (впоследствии к нему пристроили буддийский храм – *тюа*) – Мот-кот, выстроенный в традиционной вьетской храмовой архитектурной традиции – на столбе. Император участвовал в различных церемониях, во многом похожих на церемонии аграрно-

187 Антоценко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме. С. 118–119.

188 Познер П.В. История Вьетнама эпохи древности и раннего средневековья. М., 1994. С. 372.

го культа у ханьцев (но сам этот культ, как писали ханьские летописцы, появился впервые в последние века до нашей эры и был введен жрецами из вьетов – юэ). Основную роль в культе играл монарх – верховный жрец культа, жрецами-помощниками были высшие сановники государства. Эту же форму государственного культа можно встретить у кхмеров, элементы его есть и в других странах Юго-Восточной Азии. Расцвет аграрного культа у вьетов именно в XI в. вполне естественен, везде в Юго-Восточной Азии в это время шло «сращивание» верховной светской власти и усилившейся административной власти верхушки духовенства (культ девы-раджи у кхмеров, Будды-раджи – у яванцев; схожие процессы шли у монов и бирманцев, у балийцев и др.). Ли Тхай-тонг зафиксировал вьетские формы этого культа предка монарха – предка народа и одновременно покровителя сельского хозяйства. Культ производящих сил природы, отождествляемый с процветанием рода монарха, защищаемого его предками, отправлялся и как праздник обновления природы, и как праздник почитания монарха и его предков. Схожую роль играл регулярно проводившийся «Водный праздник» с лодочными гонками¹⁸⁹.

Лодочные гонки были не простым развлечением. Это было ритуальное действие с целью умилостивить духов Воды. Проводить такие ритуалы мог только верховный правитель, поэтому их введение свидетельствует о дальнейшем постепенном формировании в стране комплекса ритуалов имперского культа¹⁹⁰.

РАЗВИТИЕ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

По словам Д.В. Деопика, главное в религии лаквьетов – это образ звезды и птицы, (возможно, это был аист). А.И. Мухлинов отмечает, что на первом месте по количеству изображений (как отдельных, так и в композиции) у донгшонцев стоят лягушки¹⁹¹. На рубеже нашей эры мировоззрение донгшонцев несколько изменилось в силу каких-то внутренних причин, стилизовались, а потом и вовсе исчезли воины и птицы¹⁹².

Как отмечает В.И. Антощенко, в начале XI в., когда столица объединенного вьетского государства переносится из предгорного Хоалы в Тханглонг, средневековое вьетнамское государство начинает целенаправленно выстраивать систему государственной идеологии. Для укрепления центральной власти государей Ли, правителей новой независимой династии, понадобился сакральный авторитет традиционно почитаемых у вьетов духов; в условиях преодоления сепаратизма подданных потребовалось также единство среди духов. Целый ряд культов и храмов переводится с периферии в столичный район, или местные духи-хранители Тханглонга и окрестностей начинают пользоваться государственным покровительством¹⁹³. Исследователь обращает внимание, что политика вьетских правителей по отношению к основным духам государственного пантеона в ранний период независимости (X–

189 Деопик Д.В. История Вьетнама. М., 1994. Ч. 1. С. 95–96.

190 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 3. С. 320.

191 Мухлинов А.И. Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. М., 1977. С. 116.

192 Деопик Д.В. История Вьетнама. М., 1994. Ч. 1. С. 32.

193 Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме. С. 113.

XIII вв.) была направлена на формирование системы государственной идеологии при помощи централизации поклонения главным персонажам народного пантеона, а также патроната над буддийскими, даосскими и конфуцианскими культурами. Видное место в ней занимало поклонение предкам правящей династии. Это осуществлялось путем строительства государственных поминальных храмов в столичном районе, богатых пожертвований буддийским храмам и монастырям на местах. В XIV–XV вв. в идеологических предпочтениях правителей Дайвьета постепенно возобладали неоконфуцианская доктрина, новая концепция происхождения легитимной власти потребовала изменения структуры старого пантеона государственных духов-охранителей. Специально для выполнения новых идеологических задач была смоделирована категория первопредков вьетнамских правителей, восходящих к мифологическим правителям древнего Китая и прародителям китайцев. Несмотря на все усилия властей, культы Кинь Зыонг-вьонга, Лак Лонг-куана, Эу Ко и Хунг-вьонгов не приживались в народной среде. Параллельно власти устанавливали тщательный контроль за поклонением общинным духам-хранителям. В конечном итоге был достигнут компромисс – в XIX в. поминальные таблички мифических правителей были перенесены в столичный храм прежних правителей, а на местах большая часть мифологических персонажей народного пантеона была соотнесена по времени их происхождения с эпохой легендарных Хунг-вьонгов¹⁹⁴.

Исследователи отмечают, что Кинь Зыонг-вьонг, Лак Лонг-куан, Хунг-вьонги и Ан Зыонг-вьонг появляются на страницах исторических сочинений во второй половине XV в., между тем как традиция национального летописания оформилась никак не позднее середины XIII в.¹⁹⁵ Нго Ши Лиен, обработав легенды и сказания о прародителях вьетов – Кинь Зыонг-вьонге, Лак Лонг-куане, Хунг-вьонгах и Ан Зыонг-вьонге – в духе исторического сочинения, включил их в свою хронику, где они составили первую главу Внешних анналов и всего сочинения. Ранее существовала только мифологическая версия – это прежде всего не имеющее письменной предыстории, на что указывает в сохранившемся предисловии сам автор, сочинение Хо Тон Тхока «Записи о поколениях (императоров) Вьетнама» (Вьетнам тхэ тьи), написанное в конце XIV в. Сам Хо Тонг Тхок скорее всего даже не предполагал, что записанные им легенды спустя сто лет превратятся в «достоверные исторические свидетельства». Если бы это было иначе, он вряд ли выделил бы их в отдельное сочинение «Вьетнам тхэ тьи», а поместил бы хронологию рода Хонг-банг в созданную им же историческую хронику «Вьет шы кьонгмук». В сохранившемся предисловии Хо Тон Тхок пишет: «Если предположить, (что все сказанное о Хунг-вьонгах) правда, то как подтвердить это? А если нет, то как опровергнуть?»¹⁹⁶.

Известный вьетнамский ученый Фан Хюи Тю в своей библиографии так характеризует «Вьетнам тхэ тьи»: 2 тома, Хо Тон Тхок издал в конце династии Чан. Первый том описывает 18 поколений правителей из рода Хонгбанг, второй – правителей из рода Чиеу¹⁹⁷.

194 Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме. С. 127–128.

195 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 1. С. 26.

196 Там же. С. 24.

197 Phan Huy Chú. Lịch triều hiến chương loại chí. Hà Nội, 1960–1961. Т. 4. Tr. 118.

Помимо хроники Нго Ши Лиена, те же самые сведения о первопредках вьетов можно обнаружить в «Описании удивительного земель, расположенных к югу от гор» (Линь нам чить куай). Предисловие к этому сборнику написано Ву Куинем (1449–1516), отредактировавшим его. Ву Куинь, занимавший видные должности, в том числе и в департаменте государственной истории, – автор хроники «Всеобщее обозрение зеркала (истории) Вьета», состоящей из 26 глав, где была изложена история Вьета от рода Хонг-банг (Кинь Зьонг-вьонг, Лак Лонг-куан, Хунг-вьонги) до начала правления императора Ле Тхай-то¹⁹⁸. «Всеобщее обозрение зеркала (истории) Вьета» было использовано при дальнейшей работе над государственной хроникой «Полное собрание исторических записок Дайвьета».

Как отмечает А.Б. Поляков, в «Краткой истории Вьета» (вторая четверть XIII в.) история династии Хунг-вьонгов изложена иначе, чем в «Полном собрании...». Хотя описание и характеризуется чрезвычайной краткостью, но зато содержит весьма ценные сведения по этому малоизученному периоду вьетнамской древней истории. Вот что сообщается в этой летописи: «Период правления Чжуан-вана (династии) Чжоу. В племени Зянинь был необыкновенный человек, который смог с помощью волшебства покорить все племена. (Он) назвался Хунг вьонгом, основал столицу в Ванланге; государство называлось Ванланг; в стране существовали бесхитростные обычаи, государственные дела велись при помощи узелков. Передавали престол в 18 поколениях, всех звали Хунг вьонгами». Далее сообщаются обстоятельства падения династии. Таким образом, основатель династии хотя и наделен магической силой, хотя и был «необыкновенным», но все же человеком, а не сыном первопредка – дракона Лака. Указывается и то, откуда он родом: племя Зянинь, которого нет в списке племен «Полного собрания...». Важным представляется и замечание о том, что сохранилась память о временах, когда государственные дела велись при помощи узелков. Можно сделать вывод о том, что письменности в Ванланге еще не было, а существовало примитивное узелковое письмо. Этого также нет в упоминавшемся летописном своде. Представляет интерес и дата основания династии, приведенная в «Краткой истории Вьета»: период правления Чжуан-вана династии Чжоу – 696–681 гг. до н. э. это в основном совпадает со временем зарождения донгшонской культуры – культуры эпохи бронзы предков современных вьетнамцев¹⁹⁹.

Вьетнамская культура выстраивает последовательность правления своих легендарных королей Хунгов по образцу китайских генеалогий легендарных императоров и *ванов*, и через Шэнь-нуна, божество земледелия, прививает вьетскую ветвь к китайскому, а для вьетнамцев – общечеловеческому древу истории²⁰⁰.

Такое желание вьетнамцев неудивительно, это было присуще и другим народам. По словам М. Элиаде, некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую самого человеческого существа. Так, значительную роль в первобытных обществах играет реализованный самими разными способами «возврат к истокам». Эта ценность «истока» сохранилась и в европей-

198 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 1. С. 230.

199 Поляков А.Б. Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии // Краткая история Вьета. С. 85–86.

200 Никитин А.В. Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли // Универсалии восточных культур. С. 263–264.

ских обществах. Реформация положила начало возврату к Библии и поставила перед собой задачу оживить опыт раннего христианства, первых христианских общин. Французская революция имела в качестве примера римлян и спартанцев. На заре современной эпохи «истоки» приобрели почти магическое значение. Иметь древние «истоки» означало почти то же самое, что и иметь благородное происхождение. «Мы ведем нашу родословную от Рима», – с гордостью повторяли румынские интеллигенты XVIII и XIX вв. Родословная от латинян означала для них некую мистическую причастность к величию Рима. В начале XIX в. мираж «благородного происхождения» пробуждает по всей Центральной и Юго-Восточной Европе настоящую страсть к национальной истории, особенно к раннему ее этапу. «Народ без истории (то есть без исторических документов и историографии) как бы не существует»²⁰¹.

Если и говорить об определенной искусственной смоделированности преданий о первопредках вьетов (не все ученые поддерживают эту точку зрения), то хотелось бы остановиться на нескольких частях, из которых они состояли. Это идеи, получившие широкое распространение в Юго-Восточной и Восточной Азии. Подробно говорить о дуальной организации, широком распространении образа дракона не только у китайцев, но и у тайских народов, например, нет необходимости.

Согласно «Описанию удивительного земель, расположенных к югу от гор», мифический первопредок вьетов Лак Лонг-куан жил вместе с супругой феей Эу Ко. Спустя год у нее родился послед. Супруги сочли его дурным предзнаменованием и бросили в поле. Через семь дней эта оболочка раскрылась, и появились сто яиц, в каждом был мальчик. Их забрали домой, чтобы выкормить, но дети не нуждались в материнском молоке. Все они выросли, каждый отличался умом, храбростью и безупречным поведением. Помимо вьетов, миф о рождении из яйца встречается у ряда народов Юго-Восточной Азии, а также у корейцев, исследователи не раз обращали на это внимание²⁰².

По словам Юань Кэ, Князя-Просо Хоу-цзи потому и выбросили после рождения, что он появился на свет в рубашке и был подобен странному комочку мяса²⁰³.

В корейской мифологии мотив рождения из яйца вызвал к жизни целый цикл мифов: Чумон вышел из яйца, рожденного Люхва (дочь водного божества); Сок Тхархэ – из яйца от супруги правителя страны драконов, доставленного в сундуке морем; Пак Хеккосе – из пурпурного яйца размером с тыкву, оставленного священной белой лошастью; Ким Суро – из золотого яйца, круглого как солнце, спущенного на веревке с неба²⁰⁴.

Есть этот мотив и в индийской культуре; так, в Махабхарате упоминается рождение шара, из которого вышли сто людей.

Появление детей из яйца или мясного шарика присутствует и в японской культуре, приведем в качестве примера предание из «Нихон реики» – буддийского памятника раннего средневековья:

201 *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2010. С. 180–181.

202 См., например: *Рифтин Б.Л.* Введение // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982. С. 8–9; *Стратанович Г.Г.* Этногенетические мифы об исходе из яйца или тыквы у народов Юго-Восточной Азии // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 63–64.

203 Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 302.

204 Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 668.

«Тоебуку-но-Хирогими жил в деревне Тоебуку, что в округе Яцусиро земли Хиго. Его жена забеременела, и во втором году эры Драгоценной Черепахи, пятнадцатого дня одиннадцатой луны года свиньи, в час тигра у нее родился мясной шарик, походивший на яйцо. Супруги сочли это за дурное предзнаменование, положили шарик в корзину, отнесли в горы и оставили среди камней. Вернулись туда через семь дней – оболочка мясного шарика раскрылась, и на свет появилась девочка. Родители забрали ее и выкормили грудью. Люди в округе не могли надивиться на чудо сие. Минуло восемь лун, и девочка вдруг стала быстро расти, причем ее голова срослась с плечами, а подбородка не было. Этим она отличалась от других людей. Роста в ней было три *сяку* и пять *сун*ов. С рождения она славилась умом и премудростью. К семи годам девочка выучилась читать без запинки «Сутру лотоса» и восемьдесят свитков «Сутры цветов добродетелей бодхисатвы». Она была молчалива и скромна. В конце концов, дочь надумала покинуть родительский дом. Она остригла волосы, надела рясу, творила добро и наставляла людей – они верили в нее... В давние времена Будды дочь богача Судати из Саэдзе по имени Соман родила десять яиц. Потом они превратились в десять мужей, покинули дом и стали архатами. Жена богача из Кабираэ забеременела и родила мясной шарик. Через семь дней его открыли, там оказалось сто мальчиков. Все они покинули дом и стали архатами»²⁰⁵.

Японские истории похожи на вьетнамский рассказ о Лак Лонг-куане и Эу Ко, обратим внимание на совпадение: во вьетнамском и двух японских преданиях оболочка, из которой появляются дети, раскрывается через одно и то же число дней – семь. Вряд ли можно говорить о прямом заимствовании, вероятно, отразились некие представления, имевшие распространение в регионах.

А.И. Мухлинов отмечает, что в царстве Чу правители также назывались Хунгами: Хунг И, Хунг Цюй и т. д. (слово «хунг» передается здесь знаком «сюн»). У мон-кхмерских и тайских народов Вьетнама имелись лица, называемые кхунами или куангами, т. е. вождями. Этим же термином обозначалась вообще вся родоплеменная аристократия. Так, например, во главе народа *лао* стоял некогда Кхун Бом – легендарный герой, память о котором сохраняется и поныне²⁰⁶.

Опираясь на исследования современных вьетнамских ученых, Д.В. Деопик утверждает, что число восемнадцать было сакральным для предков вьетов уже в IV–III вв. до н. э.²⁰⁷ Число три и кратные ему цифры, в частности девять и восемнадцать, присутствуют и в китайской культуре. Приведем пример из области архитектуры: знаменитый императорский дворец Гугун окружен крепостными стенами и глубоким рвом с водой; по углам высятся затейливые башни, построенные, согласно традиционным канонам древнекитайского зодчества, целиком из дерева с использованием девяти балок и восемнадцати столбов. Не стоит забывать, что число три присутствует в культурах многих народов, а число девять некоторые исследователи считают универсальной космологической константой²⁰⁸.

205 Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.). М., 1982. С. 159–161.

206 Мухлинов А.И. Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. М, 1977. С. 159.

207 Деопик Д.В. Древний Вьетнам: История, традиция, современность. С. 158.

208 Жуковская Н.Л. Цветочисловые композиции в монгольской культуре // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 83.

Как отмечает П.В. Познер, число 18 не отражает действительного числа королей Мужественных и является либо вымышленным, либо сакральным. В пользу последней версии свидетельствуют следующие данные. На орнаменте лицевой части донгшонских бронзовых барабанов типа 1, принадлежащих лаквьетам, имеется орнамент в виде расположенных равномерно по окружности изображений птицы Лак, которые повторяются 36 раз: 18 раз в летящем положении и 18 раз в сидячем (поочередно). Изображения на этих бронзовых барабанах носят зеркальный характер, речь на самом деле идет о девяти птицах Лак в летящем положении и девяти – в сидячем и их зеркальном отражении. Это положение дополняется сведениями из «Записей о южнокитайских государствах», в которых говорится, что в сычуаньском царстве Шу последовательно правило девять императоров с наследственным именем Кай-мин. Учитывая древнейшие связи между территорией Северного Вьетнама и Сычуань-Юньнаньским районом, а также сакральный характер «троичных» построений в регионе юга Восточной Азии, следует признать, что истории о 9 императорах Кай-минах и 18 королях Мужественных принадлежат к одной системе ранних верований, а числа 9 и 18 являются сакральными и в конечном счете восходят к древнейшим «троичным» натурфилософским воззрениям, которые были обобщены с I тыс. до н. э. философской школой Темного и Светлого начал²⁰⁹.

Восемнадцать правителей (речь идет не о Хунг-выонгах) упоминаются и во вьетнамских литературных произведениях. Так, автор повествовательной поэмы «Тхатъ Сань», оставшийся неизвестным, обращается к широко распространенному волшебнo-героическому сюжету. Герой поэмы, Тхатъ Сань, человек низкого звания, дровосек, совершает подвиги и в конце концов женится на принцессе. Это вызывает гнев государей восемнадцати вассальных стран – они оскорблены тем, что принцесса вышла замуж за бедняка²¹⁰.

В государстве Линьши, по сообщению «Полного собрания исторических записок Дайвьета», было восемнадцать храмовых табличек предков правителя:

«605 г. ... Лето. Четвертая луна. Фаньчжи бросил город и ушел в море. (Лю) Фан вступил в город и захватил восемнадцать храмовых табличек (предков правителя Линьши), все отлитые из золота (то есть восемнадцати поколений властителей (этого) царства)»²¹¹. В Суй шу и Бэй ши говорится о «храмовых табличках и золотых изваяниях»²¹².

Р.Ш. Джарьлгасинова отмечает, что в Корее список *ванов*-предков, по данным «Самгук саги», состоял из 18 ванов²¹³.

В Индии, Китае, Японии почитали 16 архагов (VII в.), позднее, с X в., – 18 архагов, изготовляли их позолоченные статуи.

Некоторые моменты действительно вызывают вопросы. Как обращают внимание исследователи, имя одного из первopедков вьетнамского народа – Кинь

209 Познер П.В. История Вьетнама эпохи древности и раннего средневековья. С. 65–66.

210 Никулин Н.И. Вьетнамская литература: От средних веков к новому времени. X–XIX вв. М., 1977. С. 174.

211 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 2. С. 181.

212 Там же. С. 296.

213 Джарьлгасинова Р.Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхо-вана»). М., 1979. С. 90.

Зьонг-вьонга – носит явно топонимический характер. Киньзюнг (кит. Цзинъян) – название уезда и городка в провинции Шаньси, возле которого герой танской новеллы Лю И встретил дочь Повелителя драконов озера Дунтин, выданную замуж за сына Повелителя драконов реки Цзин. В связи с Кинь Зьонгом-вьонгом можно отметить, что легенда о нем безусловно связана с танской новеллой, а сам титул ничего общего с югом и Вьетнамом не имеет. В XIX в. вьетнамские историки отмечали: «Киньзюнг находится в царстве Цинь, Дунтин принадлежал царству Чу. Какое отношение Киньзюнг имеет к нашей стране?»²¹⁴. Свои интерпретации имени Кинь Зьонг-вьонга приводят Дао Зюи Ань и П.В. Познер²¹⁵.

Таким образом, Нго Ши Лиен, обработав легенды о прародителях вьетов включил их в свою хронику. При этом использовались идеи широко распространенные в данном регионе: дуальная организация, почитание дракона, рождение из яйца или мясного шарика, сакральность числа 18, название титула правителей-предков.

Упразднение монархии во Вьетнаме в 1945 г. сопровождалось передачей символической власти Вьетмину, которая была очень эффективна с точки зрения легитимации новой элиты. Вьетминь потом эволюционировал в Отечественный фронт Вьетнама, основной силой которого является Партия, наследующая остатки сакрального облика монархической власти и выполняющая функцию духовного единения нации²¹⁶.

Как отмечает О.В. Новакова, с 1995 г. руководство Коммунистической Партии Вьетнама (КПВ) официально включило в число особо важных праздников День поминовения королей Хунгов. С этого времени этот день стал своеобразным общенациональным культовым праздником. Укрепляется посмертный культ Хо Ши Мина – харизматического вождя независимого Вьетнама. Образ Хо Ши Мина возведен в статус духа-покровителя нации, во Вьетнаме после 1945 г. установилась эра Хо Ши Мина (по аналогии с эрами правления вьетнамских правителей), ему воздвигнут погребальный мавзолей на центральной площади Ханоя – столицы СРВ. Сакрализация образа Хо Ши Мина происходит не только в государственно-политическом отношении (в посольстве СРВ в Москве, например, сооружен небольшой алтарь с бронзовым бюстом Хо Ши Мина и всей ритуальной утварью, необходимой для алтаря культа предков, в данном случае для алтаря духа-покровителя нации), но и в чисто религиозном – на уровне буддизма (в многочисленных буддийских пагодах установлены бюсты Хо Ши Мина). Все эти почести в старом Вьетнаме воздавались только законному монарху. В глазах всей нации Хо Ши Мин – законный правитель, его верховенство неоспоримо. Посмертный культ Хо Ши Мина оказывает мощное цементирующее идеологическое воздействие на современное вьетнамское общество, одновременно тесно связанное в сознании масс с Коммунистической партией Вьетнама и ее руководящей ролью²¹⁷.

214 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 1. С. 193.

215 Познер П.В. История Вьетнама эпохи древности и раннего средневековья. С. 330.

216 Марченко Е.А. Характерные черты политической культуры современного Вьетнама // Вьетнамские исследования. Вып. 2. М., 2012. С. 141–142.

217 Новакова О.В. Вьетнам: поиск культурной идентичности в новых политических реалиях // Юго-Восточная Азия: историческая память, этнокультурная идентичность и политическая реальность. Губеровские чтения. Вып. 1. М., 2009. С. 261–263, 274.

Е.А. Марченко отмечает, что культ защитников родины четко просматривается на государственном уровне. Элементами культа, его воплощениями являются основатели страны Хунг-вьонги, дух Зяунг (Фудонг), сестры Чынг, Динь Бо Линь, Чан Хынг Дао, Нгуен Чай, Ле Лой, Нгуен Хюэ, Хо Ши Мин. Почти все духи-защитники имеют реальные прототипы, некоторые из них жили буквально вчера – в середине XX в., в частности, Хо Ши Мин или героиня партизанской борьбы Мак Тхи Бьой (1927–1955)²¹⁸.

Интересное исследование провел Бенуа де Треглоде, на русском языке нашедшее отражение в статье «Новые герои, традиционное почитание. Очерк о культуре Мак Тхи Бьой». Жизнь молодой партизанки Мак Тхи Бьой во многом напоминает судьбу Зои Космодемьянской. Сражаясь в национальном сопротивлении против французских оккупантов и пожертвовав своей жизнью, она посмертно удостоилась звания Героя ДРВ в мае 1955 г. Посвященный ей культовый комплекс находится в ее родной деревне Намтан, расположенной в 80 км от Ханоя. Мак Тхи Бьой родилась в 1927 г. в семье «бедных крестьян». Она принадлежала к потомкам лауреата дворцовых экзаменов XIV в. Мак Динь Тьи, который является духом-покровителем общины. В сентябре 1955 г. община Намтан стала обладать двумя «культовыми пространствами»: алтарь предков Мак Динь Тьи, с одной стороны, и «Дом памяти» Мак Тхи Бьой – с другой. Хранитель этих двух культов, секретарь партийной организации хутора Лонгдонг решает это противоречие следующим образом: «Мак Динь Тьи – великий человек, Мак Тхи Бьой – героиня революции, один хорошо учился, другая хорошо боролась, по сути нет никакой разницы». «Дом памяти» расположен между «Домом дружбы Мак Тхи Бьой», посвященным семье героини, и храмом ее выдающегося предка, духа-покровителя общины. Традиционные церемонии, проводимые в течение лунного года по лунному календарю, локализуются в двух культовых местах. Обычно ритуал происходит в храме, посвященном Мак Динь Тьи, и заканчивается торжественной процессией перед алтарем его далекой родственницы Ма Тхи Бьой. Мак Тхи Бьой стала для общины объектом особого внимания, основанного на реорганизации нового патриотического календаря. Власти общины Намтан также обеспечивают проведение политического ритуала, со своей собственной хронологией. Будучи политическим, этот ритуал был организован коллективно, и его основу составляют члены делегаций массовых общественных организаций. Помимо церемоний Тета – Нового года – точки пересечения двух календарей, празднуется основание Коммунистической партии Индокитая 3 февраля, Международный женский день 8 марта, годовщина освобождения Сайгона 30 апреля и т. д. Этот политический культ носит главным образом местный характер. Делегаты, участвующие в праздновании какой-либо национальной годовщины, приглашаются в здание Народного комитета общины. Под тройным руководством со стороны старосты общины, секретаря парткома и ответственного от прибывшей организации делегации направляются к поминальному храму героини, подходят к алтарю, возлагают дары, возжигают благовония в ее честь. Вторым этапом этого паломничества являются «Дом дружбы», посвященный семье Мак Тхи Бьой, и могила ее родителей. Новый ритуал еще раз подтверждает постоянство политических

²¹⁸ Марченко Е.А. Характерные черты политической культуры современного Вьетнама. С. 150–151.

притязаний нового вьетнамского руководства начиная с 1945 г. на то, чтобы быть единственной структурой, способной соединять события и переживания настоящего времени с величием национального исторического наследия²¹⁹.

ПРЕДСКАЗАНИЯ И ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯ

Этой теме посвящена статья В. И. Антощенко «Предсказание и предзнаменование в культурно-религиозной традиции во Вьетнаме», в которой рассматриваются следующие разделы:

I. Предсказание

- 1) *геомантика (фонг тхуи, диа ли)*
- 2) *физиогномика (сэм тыонг), гадания (тьем доан)*
- 3) *астрология*
- 4) *ясновидение, устное или письменное (стихотворное) пророчество (шам).*

II. Предзнаменование

Знаменья бывают добрые, неблагоприятные и ложные

- 1) *веций сон, непосредственные предначертания духов*
- 2) *зачатие от духа*
- 3) *рождение*
- 4) *приход и деяния будущего правителя или духа-героя*
- 5) *сдача конфуцианского экзамена*
- 6) *преждевременная смерть правителя, падение правящей династии*
- 7) *ложные (сфабрикованные или неверно истолкованные) знаменья*²²⁰.

Исследователи китайских письменных памятников составили следующую типологию благих знамений:

1. Человеческие существа. Благими знаменьями считалось появление нефритовой девы (юй нью), золотого человека (цзинь жэнь) и даже Си-ван-му.

2. Благовещие животные (жуй у). Эта категория благих знамений наиболее обширна, а звери и птицы, ее составляющие, могут быть разделены на две подкатегории:

А. Мифологические существа. К ним, кроме феникса и цилиня, относятся: божественная птица (шэнь няо), чудесная черепаха (лин гуй), драконы (лун) всевозможных расцветок, драконова лошадь (лун ма), существо, именуемое хэцзин («семя (Желтой) реки»), которое имело тело рыбы и человеческую голову. К этой подкатегории можно отнести и ряд «зверей» (шоу): саньцзяо-шоу («трехрогий зверь»), ицзяо-шоу («однорогий зверь») и т. д.

Б. Обычные животные, которые наделены аномальными, по сравнению с их натуральным обликом, чертами. Главной такой приметой чаще всего оказывается их цвет, в большинстве случаев – белый (бай) или алый (чи). К таким знаменьям относятся белый слон (бай сян), белая лиса (бай ху), белый олень (бай лу), белый

219 *Треглоде Бенуа де*. Новые герои, традиционное почитание: Очерк о культе Мак Тхи Бюй // Традиционный Вьетнам. Вып. 3. М., 2008. С. 149–156.

220 *Антощенко В.И.* Предсказание и предзнаменование в культурно-религиозной традиции Вьетнама // Ломоносовские чтения. Секция востоковедение: Сб. тезисов докладов. М.: Институт стран Азии и Африки при МГУ, 2004.

тигр (бай ху), алый медведь (чи сюн), алый заяц (чи ту), алый ворон (чи у) и т.д. В число знамений входит несколько «нефритовых» (юй) животных: нефритовая лошадь (юй ма), нефритовый петух (юй цзи), нефритовый баран (юй ян). Нередко также животные наделяются несвойственными им привычками и способностями, например, летающий заяц (фэй ту), а также внешним видом: девятихвостая лисица (цзювэй-ху), трехногий ворон (саньцзу-у) и т. д. Особенно часто фигурируют животные со сросшимися частями тела.

3. Растения. Благовещими считались в первую очередь растения, обладавшие какими-либо чудесными свойствами, в том числе чудесный колос (цзя хэ), багряная трава (чжу цао), трава счастья (фу цао) и т. д. Благими знаменами считались и обычные деревья, в случае если их ветви особым образом переплелись²²¹.

В вьетнамских летописных сводах, описывающих правления династий Ли – Чан (1010–1400), часто появляется желтый дракон, упоминается черный дракон. Правителю могут поднести единорога: Нгуен Ба подарил красного единорога²²².

Довольно часто фигурирует необычная черепаха, она либо появляется сама, либо ее подносит подданный, например, появилась зеленая черепаха, неся на себе план²²³; Нгуен Виен преподнес черепаху с шестью глазами, на груди которой были письмена²²⁴; преподнесли золотую черепаху²²⁵; появилась шестиглазая черепаха с изумрудными письменами; преподнесли красную шестиглазую черепаху, на ней были красные письмена, живот был пятицветный, на конце хвоста – шпоры²²⁶.

Появляются обычные животные аномального цвета: белый слон, белый носорог; белый тигр, белый воробей, белая ворона, подарили красную лошадь, у которой выросли шпоры²²⁷; преподнесли необычного слона – где бы он ни находился, везде возникало чудесное сияние²²⁸; преподнесли лошадь персикового цвета с синей головой, на четырех ногах было шесть костяных наростов²²⁹; преподнесли золотую черепаху с зеленой шерстью²³⁰.

Отметим, что у тайских народов альбиносы, например, белый слон, белая мышь, белый верблюд, считаются воплощениями Будды на земле²³¹.

Упоминаются растения: один корень арековой пальмы дал 28 деревьев²³²; чудесные природные явления: вокруг солнца был двойной ареол²³³; золотые крупинки выпали небесным дождем²³⁴.

221 Терехов А. Э. Традиция знамений и ее место в государственной идеологии древнего и имперского Китая // Процесс формирования официальной идеологии имперского Китая. С. 258–259.

222 Краткая история Вьета. С. 186.

223 Там же. С. 166.

224 Там же. С. 169.

225 Там же. С. 176.

226 Там же. С. 190.

227 Там же. С. 177.

228 Там же. С. 174.

229 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 3. С. 210.

230 Там же. С. 228.

231 Корнев В. И. Тайский буддизм. С. 50.

232 Краткая история Вьета. С. 186.

233 Там же. С. 155.

234 Там же. С. 187.

Иногда текст летописи бывает насыщен явлениями чудесных животных и растений:

«1110 г. Весна. Одна женщина поднесла чудесного птенца птицы-феникс с девятицветным оперением всех раскрасок. Ты Ван Тхонг преподнес белого тигра, белую лошадь и живую арековую пальму с двенадцатью стволами от одного корня. Осень. Восьмая луна. Чампа преподнесла белого слона... 1111 г. Весна. Область-фу Тханьхоа преподнесла арековую пальму с девятью стволами от одного корня»²³⁵.

А.Л. Федорин, обращая внимание на важность знакомства с вьетнамской культурой отмечает, что «предсказания» XVI в. могли влиять на происходящее в XX в. Так, считалось, что Хо Ши Мин не был простым лидером. Еще в XVI в. его появление «предсказал» местный Нострадамус. «Предсказание» гласило: Вьетнам долгое время будет разделен, а в XX в. его объединит человек из того самого уезда, в котором родился Хо Ши Мин, поэтому вьетнамцы с обеих сторон верили в его победу²³⁶.



ВАЖНЕЙШИЕ ХРАМЫ

Нгуен Ван Кхоан различает следующие виды культовых сооружений.

«Динь» – это общинный дом. Первоначально он состоял сначала из сооружения, в котором находился алтарь духам-покровителям деревни, впоследствии были добавлены обширные залы для проведения праздников и собраний именитых жителей.

«Ден» – это храм национального или регионального значения, значительных размеров, возведенный в память об императоре, духе или выдающейся личности, оказавшей услугу жителям. «Ден», предназначенный для отправления культа женского божества, иногда называют «фу».

«Тюа» – это буддийский монастырь, состоящий из целого ансамбля сооружений, обычно каменных, со статуями вьетнамского буддийского пантеона, колоколом.

Маленький храм, возведенный в пустынной местности, у подножия горы или на опушке леса, называется «ам».

«Миеу» – это маленькая кумирня, состоящая иногда из ниши или простого каменного блока, возведенного в середине поля, у подножия дерева и посвященного духам, связанным с сельским хозяйством, духу почвы или же людям, умершим насильственной смертью.

«Диен» можно считать разновидностью храмов «ден», но это святилище менее значительное, посвященное, например, воинам Чан Хынг Дао, ужасным духам,

²³⁵ Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 3. С. 183.

²³⁶ Очередная гнусность министра Ливанова. Интервью с А.Л. Федориным // Аргументы недели. 2016. № 29 (520). 28 июля. С. 3.

покровителям чародеев; наиболее часто они являются частной собственностью и возводятся возле жилища или в самом доме.

«Ван миеу» – это храм, предназначенный для культа Конфуция и его учеников, храм литературы²³⁷.

По словам Ж. Пшилуски, если посетить буддийский храм в тонкинской деревне, как правило, заметно, что он разделяется на два неравных помещения, а рядом находятся одно или несколько священных деревьев. В главном зале стоят статуи Будды. В другом помещении на алтаре стоят три женских статуи, под ними обыкновенно нарисовано изображение тигра. В маленьком зале пагоды ритуал тот же, что и в кумирне «миеу»: каждый делает несколько поклонов, приносит дары и тихо произносит свои молитвы. Как правило, эти ритуалы исполняются в первый и пятнадцатый дни месяца. В буддийский храм, в основном, приходят женщины, мужчины составляют значительное меньшинство. Женщинам строго запрещено переступать порог пагоды во время менструаций, и нарушение этого табу может повлечь за собой незамедлительную смерть. Женщины в возрасте, у которых период климакса уже миновал, пользуются очень большим уважением. Они образуют сообщество и собираются в буддийском храме в первый и пятнадцатый дни месяца для совместных трапез, при этом едят блюда, не содержащие ни жира, ни мяса. Эти пиршества сравнимы с пирами, происходящими в общинном доме, где именитые граждане занимают почетные места. Знатные лица стоят на первом месте в сообществе мужчин, тогда как в сообществе женщин первенство принадлежит пожилым матронам. Кажется, что население каждой деревни оказывается разделенным по половым признакам на два религиозных сообщества, и этот дуализм, возможно, – одна из основных черт тонкинской цивилизации. Отчетливо видно различие между советом именитых граждан и сообществом пожилых женщин. Общинный дом более точно следовало бы называть мужской дом, потому что там собираются исключительно мужчины. Общинный дом и буддийский храм занимают, в некотором роде, в аннамитской общине противоположные места²³⁸.

Важнейшие храмы и пагоды Тханглонга

Храм Куантхань. Посвящен Чан Во – духу-хранителю Севера, одному из четырех хранителей Тханглонга, который защищал север страны. Основан в 1010 г. Храм иногда называют «Пагодой большого Будды» из-за гигантской статуи, изображающей духа, высотой 4 м и весом больше 3 т, поставленной в 1677 г.

Пагода на одном столбе (Моткот). Построена императором Ли Тхай-то под названием Зиенхью – Лotosовый дворец бодисатвы Куанам в 1049 г.

Пагода Сунгкхань. Построена императором Ли Тхань-тонгом, называется также пагодой Баотхиен (Благодарности Небу). Построена в 1056 г., разрушена при Наполеоне III, «ради защиты интересов католической веры». Имела двенадцатиярусную башню-ступу, на колокол с надписью, сочиненной самим императором, пошло

237 *Nguyen Van Khoan. Essai sur le dinh et le culte du genie tutelair des villages au Tonkin // BEFEO, Hanoi, 1931. T. 31. P. 110–111.*

238 *Пшилуски Ж. Заметки о культе деревьев в Тонкине // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 399–401.*

12 тыс. фунтов меди. В этой пагоде молились Будде по случаю засухи и задержки сезона дождей.

Пагода Баоан (Благодарения), называется также пагодой Куантхуонг. Построена в XI в., снесена в XIX в., ко времени сноса имела более двухсот древних статуй, на ее месте построен Центральный почтамт.

Храм Литературы (Ван Миеу), посвящен почитанию Конфуция, построен в 1070 г. С 1076 г. – местонахождение национального училища для принцев и мандаринов – первый университет страны вьетов.

Пагода Чанкуок (Обороны страны), первоначально называлась пагодой Кхайкуок (Основания страны), VI в. В пагоде сохранилось 14 стел с очерком ее истории и богатейшее собрание статуй. В ней поклоняются историческому будде Шакьямуни; при династии Ли там приносилось множество жертв. Сейчас буддийское богослужение там совершают преимущественно женщины.

Храм Двух сестер Чынг (Хай ба Чынг), построен в 1087 г. Сестры Чынг – исторические личности I в., ставшие духами-хранителями страны.

Пагода Ланг; считается, что построена в 1096 г., но датируется также серединой XI в. или 1138 г. Поклоняются будде, императору Ли Тхан-тонгу и монаху Ты Дао Ханю – изобретателю театра марионеток на воде, который, по народной легенде, жил в этой пагоде²³⁹.

Главные храмы и пагоды Дайвьета за пределами Тханглонга

Пагода Тхиенфук (Небесного благословения) или Тхай (Пагода Наставника). Находится в деревне Тхуикхе, около 30 км к западу от Ханоя. Основана императором Ли Тхай-тонгом в 1041 г. Посвящена будде Шакьямуни и монаху XI в. Ты Дао Ханю – изобретателю кукольного театра на воде. Пагода построена на берегу пруда, посреди которого островок с маленьким храмом Будды и Ты Дао Ханя.

Пагода Чамзян (Пагода Ста комнат) названа так, потому что имеет сто разгороженных помещений, построена в 1185 г., находится в деревне Тхиенлу на вершине холма высотой 50 м. Главное место поклонения Будде сострадания. Здесь до сих пор насчитывается 153 статуи Будды.

Пагода Зау (Фапван), построена в III в., одна из древнейших пагод Вьетнама. Она не сохранилась, находилась в центре древней крепости Люйлау; главное место культа династий Ли и Чан, где государи устраивали великие праздники.

Пагода Буттхап (Башни-Кисти), построена в XI в., расширена и перестроена в XV в., находится в деревне Ниньфук, около 40 км от столицы. Названа так по форме башни-ступы, построенной одновременно с пагодой, но до нас не дошедшей. В пагоде есть также интереснейшая каменная мельница, датируемая XIII в., и статуя богини Куанам.

Пагода Ванфук, построена в 1037 г., деревня Фаттить, примерно в 30 км от столицы. Название Фаттить означает «след Будды». Большая постройка в типично буддийском стиле с главным зданием в форме перевернутой буквы Т (в поперечной части собирались молящиеся и притч, продольная оставлялась богам, статуи кото-

239 Швейер А.-В. Древний Вьетнам. С. 338–340.



Ладья, которая доставляет душу

рых располагались ярусами иногда до самой крыши) и окружающих малых, образующих квадратное пространство. В 1057 г. император велел построить башню-ступу под названием Тиньлу высотой 42 м с цельнолитой золотой статуей Будды высотой 2,5 м. Башня, которую было видно из Тханглонга, не сохранилась, вместо нее выстроена пагода Ванфук. Император Чан Нге-тонг построил рядом с пагодой дворец Баохоа и библиотеку Ланкха. От пагоды, разрушенной в 1947 г., остались только три опоры и несколько предметов времен династии Ли, раскопанных под фундаментом, можно отметить гранитную статую Будды высотой более 2 м.

Храм До, называемый также храмом Ли Бат Зе, посвящен династии Ли, построен в XI в. Был одной из жемчужин архитектуры своего времени, но в 1952 г. попал под бомбежку и сгорел. Погибло также 8 статуй, изображавших императоров династии Ле с супругами. Сохранилась только одна стела в маленьком павильоне, где восхваляется правление Ле. Начата качественная реконструкция храма.

Храмы и гробницы императоров династии Чан, в деревне Ансинь на площади около 20 кв. км. Отмечают места захоронений императоров династии Чан и места ежегодных церемоний в их честь.

Окрестности горы Иенты, деревня Чынгиенконг, XI в., покрыты пагодами, храмами и башнями. В XI в. там была построена пагода Фуван, но настоящее процветание этих мест началось после основания новой тхиенской школы Чуклам в начале XIV в., тогда гора Иенты высотой более 1000 м покрылась сотнями построек всевозможных размеров, обеспечивая деятельность динамичной монашеской школы. Это величественное место среди гор. Сейчас местность Иенты – главный центр буддизма во Вьетнаме; памятники самых разных времен реставрированы и поддерживаются в хорошем состоянии; крупные церемонии привлекают бесчисленные толпы²⁴⁰.

Считалось, что божества и духи наделены сверхъестественной силой *линь* (кит. лин), этот иероглиф даже входит в название вьетнамского сборника «О таинственных силах и духах земли Вьет» (Вьет диен у линь).

Исследователи отмечают, что пару с *шэнь* составлял иероглиф *лин*, означавший не только душу, дух, жизненное начало, но и труп, а также шамана-прорицателя и предсказание в практике гадания на панцирях черепах (*лин гуй*). В «Да Дай Ли цзи» («Записки о благопристойности» Старшего Дая) сказано: «Янская духовно-семенная пневма называется божественным духом, иньская духовно-семенная пневма называется жизненным духом (*лин*)», что свидетельствует о корреляции *лин-по*²⁴¹.

Возможно, сила *линь* напоминает океанийскую ману – один из наиболее известных и спорных феноменов культуры. В.М. Крюков отмечает, что на островах Океании воин, осененный маной, вызывал у соплеменников двойственное чувство – страха и почтения. Эта особая сила, чтобы обнаружить свое присутствие, должна была проявиться внешним образом – в необычном событии, вещи или физическом явлении. Считалось, что мана является даром небес, обязательным для всех выдающихся людей. Она требовала бережного отношения, так как могла быть утрачена человеком по ряду причин, в том числе из-за ритуальных нарушений, непочтительности к мане старшего соплеменника, оскорбления бога (для

240 Швейер А.-В. Древний Вьетнам. С. 345–348.

241 Духовная культура Китая. Т. 2. Мифология. Религия. М., 2007. С. 116–117.

восстановления маны требовалась демонстрация покорности). Можно указать на грамматическую недифференцированность термина мана, который в языках народа Океании мог выступать в роли сразу нескольких частей речи: существительного, прилагательного, глагола. Лингвистический универсализм этого слова проявляется и в его использовании в качестве междометия (ритуального восклицания, сопровождающего принесение жертв). Термин мана не поддается четкой артикуляции и в лексическом отношении; он мог означать силу, мощь, власть, удачу, чудо, престиж, влияние, истинность, правильность, действенность, контроль, сакральность, магические, в том числе врачевательные, способности²⁴².

Исследователи сопоставляют океанийскую ману с силой-дэ, первоначально имевшей значение «магическая сила». Идея о родстве правителя с высшими силами, что зафиксировано в образном титуле царя – *тянь-цзы* (Сын Неба), трансформировалась в представление о силе-дэ, ниспосылаемой ему свыше. В отличие от последующих значений дэ как категориального философского термина, использовавшегося в терминологических аппаратах различных философских школ (в первую очередь в конфуцианстве и даосизме), так первоначально обозначалась именно магическая сила. Благодаря дэ правитель мог управлять людьми и исполнять жреческие функции: поддерживать (через ритуальные акции) социокосмический порядок и общаться с высшими силами²⁴³.

По словам А.С. Мартынова, дэ своим появлением обязано некой фундаментальной перемене в общественном сознании Древнего Китая – ослаблению прямой власти религии над обществом. Это привело к переориентации от ниспосылаемой свыше благодати на персонифицированную в лице монарха чудесную, по-прежнему сакральную, но несравненно более конкретную созидательную энергию или устроительную силу. «Обмирщение» созидательной силы имело следствием расслоение ее некогда единого семантического поля на множество иерархически расположенных слоев, где верхнюю позицию занимало дэ суверена, по содержанию своему оставшееся и сакрализованным, и связанным с культом. Данное значение просуществовало до самых последних дней Срединной империи. В нижних же слоях эта категория была переосмыслена как некое достойное исполнение человеком своей социальной роли, о чем и свидетельствует ее употребление в «Книге песен» в значении «внутреннее достоинство». Конфуций добавил к пониманию дэ несколько существенных моментов. Мечтая ни много ни мало заменить в деле государственно-общественного созидания одного мироустроителя на множество «совершенных мужей», которые не всегда находились у дела, луский совершенномудрый перевел некогда высокосакрализованное дэ из культа в этику и оторвал его от аристократической кровнородственной системы, превратив дэ в результат процесса самосовершенствования и образования²⁴⁴.

242 Крюков В.М. Символы власти и коммуникации в доконфуциальном Китае (к антропологии дэ) // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998. С. 76–107.

243 Духовная культура Китая. Т. 2. С. 94.

244 Классическое конфуцианство : [пер., ст., коммент. А. Мартынова и И. Зограф] : в 2 т. Т. 1 / пер., вступ. ст., коммент. А. Мартынова. СПб. ; М., 2000. С. 52–53.

С храмами связана тема садов, парков, их окружавших. Сад в Китае навсегда сохранил свое значение мира в миниатюре, прообраза полноты бытия. В нем неизбежно должны были присутствовать все основные элементы природного мира – земля, камни, вода, растительность. Сад в китайском понимании – это целый мир, вмещающий жизнь человека, «мир в мире»²⁴⁵. В одном из древнейших и наиболее чтимых канонов – «Книге Песен» («Шицзин») имелось упоминание о «радостях парка». Однако в древности достоинства парков понимались совсем иначе, чем в эпоху средневековья. Наиболее ранние упоминания о парках в Китае представляют парки атрибутами власти и знаками ее священства. Так, мифические владыки Китая, по преданию, держали в прудах своих парков двух драконов. Реальные правители древнекитайских царств населяли свои дворцовые парки жертвенными животными и редкими зверями. Весьма древние корни имело и представление о саде как блаженном месте – царстве вечного довольства и счастья. Позднее в дворцовых парках правителей древнекитайских империй встречается переплетение мотивов сада-универсума и сада – райской обители. Известно, что в эти парки свозили камни, растения и зверей со всех краев света. Дворцовые парки, очевидно, рассматривались в древности как микрокосм и необходимый атрибут вселенской власти императора. В парках сооружались «божественные горы» – обители бессмертных небожителей. Склоны искусственных холмов засеивали «волшебными» травами и грибами, на вершинах устанавливали зеркала для сбора росы – нектара богов и даже возводили бронзовые статуи небожителей. Все это делалось не ради забавы, а для того, чтобы привлечь ко дворцу обитателей небесных чертогов, используя закон симпатической магии: подобное обязательно тянется к подобному²⁴⁶.

По типу художественного воздействия на человека сад обычно сравнивался с пейзажем в живописи. И здесь и там нет определенной конкретности, но обязательно присутствует общая конструктивная схема: горы – «скелет» природы, вода – ее «кровь». Само соотношение горы-воды (по-китайски «шань-шуй», т. е. пейзаж) выражает главный и самый общий космогонический принцип, единство и противоположность двух начал – ян-инь. Положительное, светлое мужское начало ян олицетворялось горой или камнем, а отрицательное, темное, женское начало – водой. Именно так и возник сам тип восточного сада, где «главный герой» – природа как могущественная стихия, прекрасная в своей естественности. Но передать пульс природы, ее жизненный ритм невозможно случайным и потому хаотическим соотношением ее отдельных деталей. Задача художника сада, как и художника-пейзажиста, заключалась в стремлении понять внутренний смысл жизни природы и выразить его в своем произведении. Тогда постигать природу можно не только увидевшись в горах, но и созерцая картину или сад²⁴⁷.

А. Мещеряков отмечает, что японский трактат XV в. «Сансуй нараби-ни якэй дзу» (Горы, воды и равнины) констатирует, что искусство садов зародилось в Индии, родина сада Индия, а не Корея или Китай²⁴⁸. По словам исследователя, термин

245 *Малявин В.В.* Китай в XVI–XVII вв. М., 1995. С. 196–197.

246 Там же. С. 194–195.

247 *Николаева Н.С.* Японские сады. М., 1975. С. 48.

248 *Мещеряков А.* Terra Nipponica: Среда обитания и среда воображения. М., 2014. С. 208.

«сад» не должен вводить нас в заблуждение. Сад – модель идеального пространства, его действующий «макет». Он репрезентует это пространство. Он предназначен не столько для абстрактного и праздного любования, сколько для проведения там определенных ритуальных действий. Сад является капищем или своеобразным храмом под открытым небом. Главная функция сада в частном доме – защитить хозяина от вредоносных духов и обеспечить ему долгую и счастливую жизнь²⁴⁹.

Религиозную роль играли сады в миниатюре, хорошо известные в Китае, Вьетнаме, Японии. Этот вид садов изучал Р. Стейн, известный востоковед, ученик одного из крупнейших синологов М. Гране, в своем сочинении «Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона». Сейчас, когда Россия с интересом присматривается к восточному миру, мало кого можно удивить карликовыми деревьями, выставленными в цветочных магазинах, или продающимися тут же пластмассовыми контейнерами с надписями «горшки для бонсай» (т. е. для миниатюрных композиций). Основу исследования Р. Стейна составили наблюдения, сделанные им во Вьетнаме, поэтому его работа особенно важна для вьетнамистов. По словам ученого, в Тонкине и Аннаме (так называли Северный и Центральный Вьетнам) почти всегда наблюдалось соединение трех элементов: воды, камня и растительности, тогда как в Японии основой, как правило, являлась земля. В миниатюрных садах наиболее часто встречались хвойные виды растений, разновидности бамбука, фруктовые деревья, цветы: розы, хризантемы, пионы, нарциссы, ирисы. Устройство садов в тазы-бассейнах характеризовалось двумя тенденциями. Первая стремилась воспроизвести естественную зону распространения растений или же известный пейзаж. Последователи второго направления старались выводить растения необычайных форм, в которых можно усмотреть либо человеческие фигуры, либо какие-то другие образы²⁵⁰.

Р. Стейн отмечает почти обязательное присутствие скал в миниатюре, покрытых карликовой растительностью и помещенных в тазы-бассейны в храмах и жилых домах даже бедных владельцев. Во многих домах и пагодах Тонкина и Аннама можно было увидеть наполненные водой тазы-бассейны, в середине которых поднимались одна или несколько маленьких скал. На этих скалах росли карликовые деревья, цветы, мох, часто среди этой растительности заметны модели домов, пагод, мостов, фигурки людей и животных. Как правило, в воде плавали красные рыбы. Этот ансамбль назывался «гора в миниатюре» или же «искусственная гора»²⁵¹.

В истории искусственных гор в Аннаме можно установить определенную веху – это 985 г., празднование дня рождения императора Ле Дай Ханя (980–1005 гг.). Это событие было зафиксировано в «Краткой истории Вьета» (Вьет ши люок) (XIII в.): «Год Ат зяу, пятый год эры правления Тхиен фук (985 г.). Осень, седьмой месяц, (день) динь ти, день рождения вуа (государя. – Е.К.). (Вуа) приказал построить корабли, посреди реки из бамбука сделать искусственные гор-

249 Мещеряков А. Terra Nirronica: Среда обитания и среда воображения. М., 2014. С. 108, 112, 113, 127.

250 Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 119–122.

251 Там же. С. 118, 123.

ки на кораблях. Назвали Южными горами и вслед за тем устроили состязания в гребле»²⁵².

«Краткая история Вьета» сообщает о возведении искусственных гор и при династии Ли (1010–1225). Правление императора Ли Тхай-то (1010–1028): «Построена Ван тье нам шон за воротами Куанг фук. Снаружи изображено много птиц и зверей, расставленных с вершины по порядку»²⁵³. Правление императора Ли Тхай-тонга (1028–1054): «В шестом месяце день рождения вуа сделали праздником Тхиен тхань, соорудили гору Ван тье в Лонг чи. (У горы) было пять вершин, на средней установили изображение святого старца, по обе стороны были белые журавли. На горе сделали изображения священных птиц и зверей. Кроме того, в седловине горы был божественный дракон, обвивавший (эту гору). Установили стяги, подвесили драгоценности, приказывали ловким мальчишкам влезать на скалу, играть на флейтах, веселили песнями и танцами»²⁵⁴.

О строительстве искусственных священных гор в Японии известно с VII в., когда строили модели буддийской горы Шумеру²⁵⁵. Во дворцах японских государей VI–VII вв. были сады, имевшие своим центром водоем прямоугольной формы. Возле прудов обнаруживают каменные модели горы Сумеру (центр буддийского мироздания) – это был центр страны, который обозначался с помощью мировой горы. Сады были площадкой для проведения определенных ритуалов²⁵⁶.

Столица Нара отличалась масштабностью и возводилась в соответствии с китайскими градостроительными представлениям, там было по крайней мере два императорских сада, где выкопано несколько прудов, посреди пруда – гора-остров, на котором обитают бессмертные (например, Хорай, кит. Пэнлай)²⁵⁷.

Как отмечают исследователи, во многих японских праздничных шествиях используют огромные платформы-колесницы (*даси*). Их изготавливают или в виде коробов на мощных брусках, которые несут на плечах носильщики, или больших колесниц, которые тянут за собой канаты. И те и другие богато украшены резьбой, парчой, цветами, мечами и другими атрибутами, имеющими магическое значение. На тех и на других расставлены фигуры героев японской истории как реальных, так и легендарных, а также изображения животных, в том числе мифологических. Иногда основным декором *даси* служат украшенные растениями и цветами ритуальные макеты гор, с которыми как раз и связывают возникновение самих колесниц. Они ведут свое происхождение от так называемых *симэси-но яма* («макеты гор»), которые в VII в. ставились в императорском дворце во время *дайдзеэ* – обряда, посвященного уборке урожая. В то время существовал обычай строить временные святилища для совершения обряда подношения божествам риса нового урожая. Перед каждым таким святилищем воздвигали *симэси-но яма*. Их сооружали из земли, наверху устанавливали сосну или другое священное дерево, над ним подвешивали

252 Краткая история Вьета. М., 1980. С. 134.

253 Там же. С. 144.

254 Там же. С. 146.

255 Симонова-Гудзенко Е.К. Императорский миф и представления о сакральном пространстве в японской культуре... С. 18–19.

256 Мецзяков А.Н. Terra Nipponica: Среда обитания и среда воображения... С. 109.

257 Там же. С. 111.

изображения солнца и луны. Это был своеобразный знак для божеств, чтобы они знали, куда прийти. В эпоху Хэйан (794–1185) их стали устанавливать на платформы-колесницы, для того чтобы они выглядели более празднично²⁵⁸.

В эпоху Токугава (1603–1867) в новой столице стало популярным создание нескольких искусственных гор, являвшихся копией священной горы Фудзи, на которые могли совершить паломничество все желающие. Как правило, такие горы складывались из кусков лавы, собранных на настоящей Фудзи, но бывали и земляные холмы, которым придавалась соответствующая форма. Возможно, это было связано с высоким сакральным статусом горы и запретом сегунага подниматься на нее²⁵⁹.

Отметим, что во всех индуизированных странах Индокитая распространен обряд сооружения песчаных горок-пагод. Среди исследователей широко распространено мнение, что лаосские песчаные горки (*тхаты*) представляют собой подобие космографической структуры с ее центром – горой Меру. Для кхмеров песчаные горки – также космические символы, подобные храмам-горам, построенным королями Ангкора и имеющим отношение к солярному символизму. В Камбодже, Лаосе, Таиланде обряд сооружения песчаных горок-пагод относится к основным ритуалам по случаю новогодних торжеств. Обычно он трактуется как ритуал плодородия, направленный на получение хорошего урожая в предстоящем году с помощью магического воздействия на производительные силы природы, а также ритуал «получения заслуги» и искупления грехов. Однако, вероятно, этот обряд представляет собой более сложное явление. В Лаосе, например, возведение горок-тхатов не просто новогодний ритуал. Строительство горок, как верят лао, поможет избавить их семьи от различных болезней, защитит от воздействия вредоносных сил, будет способствовать рождению множества детей. Часто горки насыпают на песчаных отмелях рек и в крестьянских дворах, но в большинстве своем их сооружают на территории буддийских монастырей. В Таиланде помимо Нового года поводами для возведения песчаных горок-пагод (*четья*) являются: праздник Висака Буча, посвящение в монахи, обряды моления о дожде, сооружаются они также с целью излечения больного. Местом проведения обряда может быть усадьба храма, берег реки с пляжем, королевский дворец (в прошлом), место у дороги. Горки делаются с помощью бамбукового ступообразного каркаса, украшаются бумажными лентами, флажками, ветками²⁶⁰.

Идеологическими предшественниками садов в миниатюре были курительницы для благовоний «*бошаньлу*». Они известны с начала династии Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) и представляются типичным изобретением этой эпохи. Два экземпляра еще существовали в коллекциях древностей танской (618–907) и сунской эпохи, но больше они не производились. Эти «*бошаньлу*» состояли из таза с ароматизированной водой, олицетворявшей море, и возвышавшейся крышкой, ино-

258 Молодякова Э.В. Вещь в сакральной среде // Вещь в японской культуре. М., 2003. С. 231–232.

259 Симонова-Гудзенко Е.К. Императорский миф и представления о сакральном пространстве в японской культуре... С. 18–19.

260 Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии: Годовой цикл. М., 1993. С. 113, 162, 206.

гда в три или даже девять этажей, изображавшей гору. В этом видны намеки на остров-гору, возвышающуюся в море, подобно трем островам блаженных: Пэнлае, Фанчжане и Инчжоу, столь популярных в эту эпоху. Вероятно, одновременность появления курительниц «*бошаньлу*» и легенд о трех островах была не случайна²⁶¹.

В ханьских курительницах «*бошаньлу*» сжигались ароматические травы, но имеются упоминания и о галлюциногенных веществах. В современном даосском богослужении совершенно уникальную роль также играет курительница, самый важный объект в храме. К.М. Скиппер, один из крупнейших современных авторитетов в области изучения даосизма, высказывает предположение, что современный даосский священнослужитель, возжигающий курения и призывающий нефритовых дев и золотых отроков сопровождать его во время священного танца, следует традиции, коренящейся в видениях адепта древности, погруженного в наркотическое забытие, вызванное вдыханием курений священной курительницы-реторты²⁶².

Курительница считалась непременно атрибутом и жилого дома, ей придавалось особое значение. Она воспевалась в стихах. Таковы, например, строки Бао Чжао (412?–466):

Дивная курительница – в столице
потрудились резчики над нею,
Тысяча узоров хитроумных,
а на крышке – чародей и фея!
Чтобы господин мой этой ночью
весел был, во всем доволен мною,
Я ее за пологом поставлю,
перед самой яркою свечою!
Чешуею красного дракона
вся она отделана богато,
Дорогого мускуса над нею
дымкою восходят ароматы!
Если господин меня разлюбит
и однажды стану одинокой,
Буду на нее смотреть с тоскою
и вздыхать до старости глубокой.

*(Из цикла «Восемнадцать стихотворений в подражание
“Дорожным тяготам”», пер. Л. Е. Бежина)*

Идея создания полного природного ландшафта в миниатюре восходит к ханьской эпохе, с которой она была связана религиозными, мистическими и фольклорными концепциями, наиболее распространенными в даосских кругах, но встречающимися также у адептов других учений²⁶³.

В 48 чжане «Дао-дэ цзина» утверждается: «Не выходя со двора, мудрец познает мир, не выглядывая из окна, он видит естественное дао. Чем дальше он идет, тем меньше познает. Поэтому мудрый человек не ходит, но познает». Этот постулат

261 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 147–149.

262 *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1998. С. 176.

263 *Стейн Р.* Миниатюрные сады... С. 149.

Лао-цзы получил глубокое осмысление и развитие в эстетике Чжуан-цзы. Настоящий мастер, согласно Чжуан-цзы, должен пребывать в тихой обители, в долине светлой и чистой, подобной его духу, среди гор и лесов, ибо природа врачует душу. Он должен быть странником, но его странствия, путешествия и поиски новых и новых мест не обязательно должны осуществляться во внешнем мире. Блуждания, странствия в беспредельном мире своей души почитает Чжуан-цзы лучшей формой познания мира²⁶⁴.

В даосизме характер жизни человека, устремленного к дао, определяется как странничество, а человек, причастный дао, осознает себя путником, случайным гостем и скитальцем в этом мире. Сам путь, дорога для адепта даосизма были единственной святыней, единственной незыблемой ценностью, которая связывала его с истиной. Практически во всех случаях, когда Чжуан-цзы говорит о подлинном состоянии человеческого духа, он употребляет глагол «ю» – «странствовать», утверждая тем самым становление, а не данность истины²⁶⁵.

Китайская элита широко практиковала так называемые «ю», групповые прогулки-блуждания по знаменитым своею красотой местам. Эти прогулки, несомненно, имели даосский корень и являлись подражанием «беспредельным странствиям», или «блужданиям в бесконечном», воспетым в первой главе Чжуан-цзы. Ко времени династии Тан эти групповые прогулки изысканных компаний обрели, по выражению Ван Вэя (701–761), глубокий смысл и превратились в некий аналог чаньской медитации, духовного просветления, при котором восстанавливалось единство с миром («у во хэ и» – «вещи и я достигают единства»)²⁶⁶.

Р. Стейн отмечает, что уменьшенный вид – далеко не случайный элемент садов в миниатюре, напротив, он придает вещи еще большую стоимость. Устроить парк, содержащий полный набор всех имеющихся во вселенной существ и существей, – это уже магический акт (концентрация вселенной в ее центре). Но уменьшить его до совсем маленьких размеров, представить в наиболее удобном виде, доступном в любой момент, – это значит лишиться его последнего сходства с фактической действительностью и перенести в область единственной истинной реальности: в мифическую сферу. Р. Стейн приводит параллельную фразу, которую можно прочитать в китайском храме Эрланмяо: «Башни и террасы видны среди множества цветов, целая вселенная скрывается в едином зерне»²⁶⁷.

Символика зерна, в частности горчичного, имеет корни в трех великих религиях – христианстве, буддизме, даосизме. Так, в Евангелии от Матфея сказано: «Иную притчу предложил им он, говоря: царство небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, когда вырастает, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают

264 *Завадская Е.В.* Даосская поэтика странствий // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 220.

265 Там же. С. 217, 221.

266 *Мартынов А.С.* Кисть и досуг «совершенного мужа» («цзюнь-цзы»): (Заметки о книге И.А. Алимova «Вслед за кистью». Ч. 1. СПб., 1996) // Петерб. востоковедение. Вып. 9. СПб., 1997. С. 563.

267 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 154–156.

птицы небесные и укрываются в ветвях его»²⁶⁸. В «Чжуан-цзы» (гл. 1), согласно даосской философской системе, раскрыта относительность величины предмета на примере маленького горчичного зернышка: «Если налить в чашечку воды, то горчичное зернышко будет подобно лодке». В словаре буддийских терминов на основе сутр раскрывается символический смысл горчичного зерна, близкий к тому, который придала ему христианская притча: в маленьком скрыто большое, все великое начинается с малого²⁶⁹.

Возможно, уместно напомнить четверостишие У. Блейка (1757–1827), поэта-философа, мистика и символиста:

В одном мгновенье видеть вечность,
Огромный мир – в зерне песка,
В единой горсти – бесконечность,
И небо – в чашечке цветка²⁷⁰.

В определенный период своего творчества У. Блейк находился под влиянием идей шведского философа и теолога Э. Сведенборга (1688–1772), создателя «Новой церкви», которая, основываясь на тексте Священного Писания, допускала, однако, ряд весьма существенных отступлений от канонов христианства. Э. Сведенборг, как и У. Блейк, был визионером – его также посещали видения, которые и легли в основу созданной им религии. Опираясь на свои видения, Э. Сведенборг выдвинул так называемое учение о соответствиях, согласно которому мир земной является точным соответствием миру небесному, только лишь менее совершенным, менее одухотворенным²⁷¹. Если все вещи в Боге, то они и в человеке, который есть его земное отражение. Так Э. Сведенборг и Каббала приходят к понятию микрокосма или к пониманию человека как зеркала и компендиума вселенной. По Сведенборгу, и ад и небо – в человеке, который также включает в себя планеты, горы, моря, континенты, минералы, деревья, травы, цветы, животных, города и дома²⁷².

Умение постигать большое через малое, общее через единичное воспитано всей традиционной культурой Дальнего Востока. «Вселенная, – говорят буддисты, – прячется в одном зерне» или в маленьком квадратике в человеческом мозгу, где аскет в экстазе видит бога, или на небольшом куске шелка, где художник вместит весь мир²⁷³.

Садам в миниатюре была присуща благотворная магическая сила. По словам М. Элиаде, самые древние из известных нам «святилищ», как верно заметил Ж. Пшилуски, представляли собой микрокосм, а именно, пейзаж из камней, вод и деревьев. «Святилище» есть микрокосм, поскольку оно воспроизводит космический пейзаж и отражает Целое... Идея «центра», идея абсолютной реальности, – абсолютной, ибо вмещает в себя сакральное, – предполагается даже самыми эле-

268 Библия. Евангелие от Матфея. М., 1976. С. 1028.

269 Слово о живописи из сада с горчичное зерно / пер., коммент. Е.В. Завадской. М., 1969. С. 14.

270 Блейк У. Избранное. М., 1965. С. 167.

271 Блейк У. Песни Невинности и Опыта / предисл. А. Глебовской. СПб., 1993. С. 11.

272 Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде / предисл. Х.Л. Борхеса. СПб., 1998. С. 17.

273 Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975. С. 67.

ментарными представлениями о «святилище», в которых неизменно присутствует священное дерево. Камень выражал реальность в высшем смысле слова – неразрушимость и устойчивость, – тогда как дерево с его периодическим возрождением открывало человеку сакральную силу в области живого. Там же, где этот пейзаж дополняли воды, последние означали открытые возможности, зародыши, очищение²⁷⁴.

Сады в миниатюре воспроизводят местности, являющиеся огороженными мифическими мирами, жилищами бессмертных, тыквами-горлянками, полными лекарств и напитков бессмертия, жизненной силы, обеспечивающей плодородие, изобилие и постоянство. Остров бессмертных, этот райский, недоступный обывателю совершенный мир мог представляться в форме тыквы-горлянки, плавающей по морю. Образы островов блаженных были очень популярны в традиционном Китае. К уже упомянутым горам, находившимся в Восточном море, обычно добавляли Дайюй и Юаньцзяо. Интересно отметить, что изображение утопической страны как одного из материков блаженных присутствует в стихотворении вьетнамского императора Чан Тхань-тонга (годы правления 1258–1278). Так, император Чан Тхань-тонг, в стихах, посвященных поездке в свою родную деревню, нарисовал идиллическую картину:

Светом залито все, темные предметы
также освещены.
(Мои родные места) – это один материк
из десяти материков бессмертных.
В ста местах звучат флейты, птицы
поют на сто голосов.
В тысячу рядов стоят слуги у тысячи
мандариновых деревьев.
Сейчас луна не удосуживается светить,
поскольку у людей не накопилось дел.
Вода наполнена осенью, и в небе сквозит
осенний дух.
В пределах четырех морей все спокойно,
и пыль лежит на месте.
В этом году я прогуливаюсь по тем местам,
где гулял в прежние годы²⁷⁵.

На первый взгляд может показаться, что перед нами обычная пейзажная зарисовка, «родные места», увиденные равнодушными глазами уже немолодого, умудренного жизнью правителя. По контрасту с бурной политической жизнью при дворе эти «родные места» возникают перед его взором как настоящий райский уголок. Любопытно отметить, что пейзаж описан довольно отвлеченно и, вне всякого сомнения, не на основании непосредственных зрительных впечатлений, а образами, взятыми из арсенала утопического сознания.

Стремясь показать на конкретном примере, как происходит изменение и разрушение религиозных ценностей, связанных с природой, известный религиовед

274 *Элиаде М.* Трактат по истории религии. СПб., 1999. Ч. 2. С. 96.

275 *Кнорозова Е.Ю.* Странствия в бесконечном... С. 154.

М. Элиаде использовал работу Р. Стейна. М. Элиаде отмечал, что для религиозного человека природа никогда не бывает только чем-то «природным». Опыт познания природы, полностью исключаящий ее священность, начался сравнительно недавно. Причем он доступен лишь незначительной части современных людей, в первую очередь ученым. Для всех остальных природа еще представляет и «очарование», и «таинство», и «величие», и в этом можно обнаружить следы прежних религиозных ценностей. Пожалуй, нет современного человека, пусть даже самого антирелигиозного, который остался бы бесчувственным к «прелестям природы». И речь не идет лишь о придаваемой природе эстетической, спортивной или гигиенической значимости. Кроме всего этого, человек испытывает некое смутное, не поддающееся определению чувство, в котором можно еще различить воспоминание об утратившем свою силу религиозном опыте. Известно, что, начиная с XVII в., в среде китайской интеллигенции стало модным устраивать мини-сады в больших плоских сосудах. Предшественниками этих садов были сосуды, наполненные ароматизированной водой, символизировавшей Море, а высокая крышка сосуда изображала Гору. Космическая структура этих предметов очевидна. В них просматривается и мистический элемент: Гора посреди Моря символизирует Остров Счастья, нечто подобное Раю. Речь идет, таким образом, о каком-то отдельном мире, мире в миниатюре, его устраивают у себя дома, чтобы приобщиться к его мистическим силам, представленным в концентрированном виде, чтобы путем медитации войти в гармонию с этим миром. Гора была испещрена гротами, фольклор гротов играет важную роль в сооружении мини-садов. Гроты представляют собой райский мир, и именно поэтому вход туда затруднен. Но весь этот комплекс (вода, дерево, гора, грот) есть лишь развитие еще более древней религиозной идеи о совершенном уголке; совершенном потому, что, во-первых, в нем есть комплект: гора и водное пространство, а во-вторых, это место уединенное. Этот уголок совершенен еще и потому, что представляет в миниатюре одновременно и Мир и Рай – источник блаженства и страну бессмертных. Однако совершенный пейзаж – гора и водное пространство – это не что иное, как «святое место» тех незапамятных времен, когда в Китае каждую весну юноши и девушки встречались, чтобы петь по очереди ритуальные песни и устраивать любовные поединки. В самые давние времена это было некое особо чтимое место, закрытый священный мир, где юноши и девушки периодически собирались, чтобы приблизиться к таинствам Жизни и космического плодородия. М. Элиаде замечает, однако, что в этом примере мы так и не увидели полного разрушения священности мира, так как на Дальнем Востоке то, что называют «эстетическим чувством», хранит еще даже в среде образованных людей некоторую религиозную значимость²⁷⁶.

276 Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 96–98.



Г Л А В А 2

ИСТОЧНИКИ

Исторические сочинения. Буддийские сочинения. Собрания коротких рассказов

Вьетнам относится к странам дальневосточного культурного региона. Исследователи не раз обращали внимание на культурное сходство Вьетнама, Кореи и Японии. Состоит оно, как отмечает Д.В. Деопик, в сочетании базового единства и одинакового использования экспортбельных элементов китайской культуры в целях оформления своего типа общества. Заимствованное из Китая – это письменность, административно-политическая система, экзамены, классическая литература, относительно светский характер общества, а также все то, что связано со статусом государственного служащего. В культурах трех стран возникла бинарность своего и китайского, причем из китайской культуры была взята только ее часть; как целое донорская ханьская модель оставалась чуждой этим обществам, т. е. неэкспортбельной.

Вьетнамцы освоили китайскую иероглифическую письменность уже в эпоху своей зависимости от Китая (207 г. до н. э. – 939 г. н. э.), однако первые из дошедших до нас письменных памятников Вьетнама относятся к X в. Они были написаны на *ханване* – так назывался во Вьетнаме *вэньянь*, дальневосточная латынь, общий, «международный», язык стран Дальнего Востока. Существовала также во Вьетнаме письменность *ном*, созданная на базе китайских иероглифов. *Ном* был создан в VIII в., но настоящей системой письма стал только в XIII в., и хотя им были записаны шедевры вьетнамской литературы, *ном* ограничивался областью применения – развлекательной литературой. Весьма вероятно, что во Вьетнаме буддийские монахи уже с XI в. активно пользовались *номом*, чтобы приспособить буддийские тексты, написанные по-китайски, к преподаванию на вьетнамском языке²⁷⁷.

Как обращает внимание Н.И. Никулин, вьетнамские исследователи считают, что во Вьетнаме ранее X в. существовала развитая письменная традиция. При этом они опираются на тот факт, что в VIII–IX вв. молодые вьетнамцы ездили в Китай учиться конфуцианской премудрости, неотделимой от сочинительства. В китайских антологиях сохранились, например, экзаменационные сочинения вьетнамца Кхьюнг Конг Фу (VIII в.). Примерно в это же время усилилось и буддийское духовенство, деятельность которого была связана с комментированием священных текстов, проповедями. Известно, что в VIII в. в столице танского (династия Тан –

²⁷⁷ Швейер А.-В. Древний Вьетнам. М., 2014. С. 272–273.

618–907) Китая вьетнамские буддийские монахи Во Нгай, Фунг Динь, Зюй Зиам обменивались стихами с китайским поэтом и художником Ван Вэем. Поэтому традиционные сетования на плохую сохранность памятников, ставшие общим местом многих работ, отнюдь не являются бесосновательными²⁷⁸.

По словам К.К. Флуга, знакомство с историей крупнейших книжных собраний старого Китая убеждает в наличии известной периодической повторяемости в их постепенном накоплении – расцвете и последующем упадке. Говоря о «книжных катастрофах» в Китае, принято считать, что первой из них было сожжение книг, произведенное при императоре Цинь Ши-хуанди в 213 г. до н. э. Это событие печально отразилось на судьбе китайской литературы, многие произведения которой исчезли с того времени бесследно. Однако нельзя сказать, что книжные богатства того времени были полностью уничтожены, некоторые отделы литературы того времени не были включены в список книг, подлежащих сожжению, и потому не пострадали. Значительно большие потери были нанесены китайской литературе внутренними войнами, сопровождавшими обычно перемены династий и почти неизменно губительно отражавшимися на состоянии императорских, в те времена крупнейших книжных собраний Китая²⁷⁹. Помимо «книжных катастроф», причиной гибели книжных богатств старого Китая явились и стихийные бедствия: наводнения, пожары, жучки-вредители, сырость, от которой книги сгнивали и т. д.²⁸⁰.

П. Пельо в предисловии к «Первому исследованию аннамитских источников по истории Аннама» отмечал, что исторические книги редки в стране аннамитов: климат и войны способствовали их уничтожению. Некоторые аннамитские произведения были изданы один раз, отпечатано мало экземпляров; большая же часть сочинений осталась в рукописном виде, и влажность, насекомые, пожары, смуты быстро взяли над ними верх²⁸¹.

Помимо смут внутри страны, негативное влияние на книжные собрания Вьетнама оказали вторжения иноземных захватчиков: монголов в XIII в., тямов в XIV, китайцев в начале XV в.

Для становления вьетнамской литературы большое значение имела не только иероглифическая письменность, но и разнообразные жанры китайской словесности – поэзии и прозы. По мнению Д.В. Деопика, среди неэкспортбельных элементов китайской культуры, отсутствие которых объединяет культуру Вьетнама, Кореи и Японии, были высшие жанры литературы о государстве: династийные хроники китайского типа, подробно рубрицированные географические описания и т. п. (кроме Кореи). Зато порой воспринимались и получали широкое распространение периферийные в китайской книжной традиции литературные жанры, как, например, рассказы о духах, об удивительном и необычайном²⁸². Китайская цивилизация в значительной степени выступала в качестве оформителя вьетнамского материала.

278 Никулин Н.И. Вьетнамская литература. X–XIX вв. М., 1977. С. 18–19.

279 Флуг К.К. История китайской печатной книги сунской эпохи X–XIII вв. М.; Л., 1959. С. 247.

280 Там же. С. 251.

281 Cadiere L., Pelliot P. Premier etude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam // BEFEO. Hanoi. 1904. Т. 4. Р. 618.

282 Деопик Д.В. Проблема сродства культур Вьетнама, Кореи и Японии // Традиционный Вьетнам. М., 1996. Вып. 2. С. 47.

ИСТОРИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Как отмечает А.Л. Федорин, «историографическая традиция стран Дальнего Востока, к которым безусловно относится и Вьетнам, сформировалась под сильным влиянием Китая, откуда брали примеры для подражания также Япония и Корея. В самом Китае уже с древности исторические произведения выполняли две основные функции: собственно историческую – сохранение памяти о событиях и людях прошлого, и дидактическую – отбор и комментирование примеров из прошлого для выработки правильной политики и линии поведения в настоящем. Наиболее очевидной и яркой работой, выполнявшей первую функцию, были «Исторические записки» Сыма Цяня, а впоследствии все династийные хроники, которые создавали историки действующей китайской династии о предыдущей. Среди особенностей этих источников следует выделить максимальную подробность, большое внимание к деталям и наличие помимо собственно описания исторических событий, данных в хронологическом порядке, многочисленных сопутствующих разделов, включаемых в летопись (биографии, географическое описание, хронологические таблицы, истории соседних стран и т. д.). К работам второго типа исследователь относит «Шуцзин», «Чуньцю», приписываемую Конфуцию, «Цзычжи тунцзянь ганму» – позднюю переработку хроники Сыма Гуана, сделанную Чжу Си. В этих работах, объединявших сведения по истории сразу нескольких династий, во главу угла было поставлено не максимально точное и последовательное описание важных событий, но освещение тех из них, которые были типичными, показательными и могли служить положительными или отрицательными примерами для следующих поколений. Эти произведения были утилитарными: они предназначались в первую очередь не для сохранения информации, а в качестве учебных материалов при подготовке к сдаче конкурсных экзаменов на должность чиновников, поэтому часто сопровождалась многочисленными авторскими комментариями, специальными пометками и указателями. И с самими историческими данными авторы подобных работ поступали весьма вольно: их интересовало в первую очередь то, что было необходимо для использования в качестве примера, и очень многие важные сведения, которые были отмечены в хрониках первого типа, в дидактические работы не попадали»²⁸³. По словам А.Л. Федорина, во Вьетнаме, Японии и Корее китайская традиция написания исторических хроник была воспринята далеко не полностью. Вьетнам в полной мере перенял только вторую ее часть, дидактическую. Создание собственных исторических хроник здесь было тесно связано с появлением и укреплением позиций неоконфуцианства. Произошло это далеко не сразу. Подтверждением вывода о том, что во Вьетнаме, по крайней мере с XV в., при написании хроник в качестве образца использовали, в основном, китайские дидактические работы, служит, в первую очередь, тот факт, что у вьетнамских государственных историографов так никогда и не возникла идея составить «настоящую» хронику предыдущей династии по примеру династийных хроник Китая (а это всегда было делом государственным)²⁸⁴.

283 Федорин А.Л. Новые данные о вьетнамском летописании. М., 2008. С. 8

284 Там же. С. 9.

В китайской историографии династийные истории, фундаментальные официальные труды сложной композиции, посвященные описанию дел правления одной или нескольких династий, относят к категории *чжэн ши* (официальные истории). Первым сочинением такого вида стали «Исторические записки» («Ши цзи»), созданные отцом китайской истории Сыма Цянем (145–87 гг. до н. э.), а всего до середины XVIII в. придворными историками было создано 24 династийные истории²⁸⁵. Труд Сыма Цяня состоит из пяти разделов:

- 1) «Основные записи» (*бэнь цзи*), где в хронологическом порядке изложены деяния правителей,
- 2) «Хронологические таблицы» (*бяо*), представляющие собой своеобразный временной скелет всего труда,
- 3) «Трактагы» (*шу*), посвященные описанию различных аспектов жизни государства,
- 4) «История наследственных домов» (*ши цзя*) – здесь дается история правления княжеских домов периода Чжоу,
- 5) «Жизнеописания» (*лечжуань*)²⁸⁶.

Во вьетнамской историографии практически нет сочинений, написанных по образцу «Исторических записок» Сыма Цяня. В частности, в них нет разделов, посвященных биографиям. Во вьетнамской исторической литературе создавались отдельные сочинения, представляющие собой «жизнеописания» или «биографии»²⁸⁷, некоторые биографии были включены в состав официальных придворных летописных сводов²⁸⁸, размещались они прямо в тексте летописи.

В эпоху Ли-Чан, особенно в начальный период, судя по известным нам памятникам, традиция сборников светских биографий не была широко развита. Связано это, возможно, с господством буддизма и недостаточным влиянием конфуцианства (ср. широкое распространение в это время жизнеописаний буддийских подвижников). Неразвитость светской биографии сближает Вьетнам с другими странами Юго-Восточной Азии. В книжной классике Индокитая, например, по словам Ю.М. Осипова, как будто отсутствуют биографические жанры. Эта лакуна, поясняет исследователь, отчасти восполняется материалами хроник, где могут быть сведения о жизни почитаемых личностей – преимущественно правителей, реже полководцев, министров, литераторов и пр. Вместе с тем в этих странах существует область агиографии²⁸⁹.

Исключением являются «Краткие записки об Аннаме» (Ан нам ти лыок), они были завершены в 1333 г. Автор этого труда, Ле Чак находился в это время в Китае. По форме сочинение отличается от остальных вьетнамских исторических произведений, написанных до XVI в., и, как отмечает А.Б. Поляков, больше напоминает китайские хроники. Ряд глав в нем посвящен географии, дипломатическим отноше-

285 Духовная культура Китая. Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура. М., 2009. С. 55.

286 Там же. С. 57.

287 Поляков А.Б. Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии // Краткая история Вьета. М., 1980. С. 21.

288 Познер П.В. Древний Вьетнам: Проблемы летописания. М., 1980. С. 153.

289 Осипов Ю.М. Литературы Индокитая: Жанры, сюжеты, памятники. Л., 1980. С. 92.

ям, отраженным в официальных документах, экономике, биографиям выдающихся людей, поэзии²⁹⁰. Все последующие вьетнамские историографы игнорировали это произведение по причине прокитайских настроений Ле Чака, отразившихся в его хронике²⁹¹.

Многие ранние вьетнамские исторические труды не сохранились до наших дней. Исследователи, опираясь на свидетельства более поздних источников, отмечают, что некоторые из ранних исторических сочинений имели конфуцианскую направленность²⁹². Это, например, летопись «Исторические записи о Великом Вьете» (Дай вьет ши ки), ее автор – Ле Ван Хьу – завершил свою работу над ней в 1272 г. Сохранились лишь отрывки произведения (и комментарии Ле Ван Хьу), которые приводятся в более поздней летописи, составленной в XV в. Нго Ши Лиеном.

В Китае на разных этапах существования жанра летописной формы изложения *бянь нянь* (составленное по годам) возникли некоторые виды трудов, которые иногда интерпретируются как самостоятельные жанры. Начало наиболее известному из них положил труд Сыма Гуана (1019–1086) «Всеобщее зеркало, управлению помогающее» («Цзы чжи тун цзянь»). Это летопись особого типа, на ее базе в историографии императорского Китая сложилось самостоятельное необычайно авторитетное и влиятельное направление²⁹³. Свод явил собой не только итог предшествующего развития исторической хронистики, но и зачин нового, значительно более высокого этапа в ее эволюции, именно с созданием этого свода началось процветание хронистики, и она встала вровень с династийными историями²⁹⁴.

Древнейшим из дошедших до нас вьетнамских исторических произведений является летопись «Краткая история Вьета» (Вьет ши лыок). Это сочинение стало предметом детального исследования российского ученого А.Б. Полякова. Он пришел к выводу о неоднородности составных частей «Краткой истории Вьета». Основой первой и второй книг является другое, более раннее произведение, наиболее вероятным автором которого мог быть До Тхиен²⁹⁵. Первая книга носит, в основном, компилятивный характер, а во второй отчетливо ощущаются буддийские мотивы²⁹⁶. Влияние буддизма сказывается не только в упоминании фактов, свидетельствующих о распространении этого учения в стране. Это ощущается и в подаче материала. Например, как заметил Н.И. Никулин, «дурной» государь Ле Лонг Динь обрисован злодеем прежде всего с буддийской точки зрения. Он представлен как фигура кощунственная, как человек, находящий наслаждение в нарушении первой из буддийских заповедей, которая запрещает убивать живое²⁹⁷. По мнению

290 Поляков А.Б. Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии // Краткая история Вьета. М., 1980. С. 30.

291 Там же. С. 31.

292 Там же. С. 29.

293 Духовная культура Китая : энциклопедия в 5 т. Т. 4 : Историческая мысль. Политическая и правовая культура. М., 2009. С. 54.

294 Там же. С. 708.

295 Поляков А.Б. Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии. С. 52.

296 Там же. С. 99.

297 Никулин Н.И. Вьетнамская литература: От средних веков к новому времени. X–XIX вв. М., 1977. С. 119.

А.Б. Полякова, автором третьей книги, вероятно, был чиновник-конфуцианец, эта часть выдержана в чисто конфуцианском духе и содержит критику буддизма. Исследователь предполагает, что «Краткая история Вьета» была завершена во второй четверти XIII в., и в ней, единственной из всех вьетнамских исторических сочинений, отразился переход от буддийской исторической традиции, преобладавшей в X–XII вв., к конфуцианской²⁹⁸.

Сопоставление «Краткой истории Вьета» с китайскими и корейскими историческими источниками, с одной стороны, и с источниками района Юго-Восточной Азии, с другой стороны, выявило ряд сходств и различий, позволяющих рассматривать исследуемую летопись как памятник, занимающий промежуточное положение между ними²⁹⁹.

Говоря об исторических сочинениях Юго-Восточной Азии, Ю.М. Осипов отмечает, что переплетение исторической правды и авторского вымысла, основанного, как правило, на фольклорной, но иногда и на традиционно книжной, палийской, например, историографической основе, – характерная черта средневековых хроник. Авторство, присущее сочинениям подобного рода, М.И. Стеблин-Каменский называл «эпическим»³⁰⁰. «Эпический автор не осознает, что в его рассказе о событиях, которые действительно имели место, есть элементы творческой переработки действительности, т. е. скрытый художественный вымысел. Тем не менее такое произведение продолжает осознаваться как правда, только это правда совсем особого рода: это, так сказать “синкретическая правда”, т. е. органическое сочетание исторической и художественной правды, их абсолютная нерасчлененность. Такое авторство характерно прежде всего для всякого эпоса. Оно широко представлено и в средневековой исторической литературе»³⁰¹.

Определенный этап в развитии вьетнамской историографии связан с летописным сводом Нго Ши Лиена «Полное собрание исторических записок», составленным в 1479 г. Этот труд опирался на предшествующие сочинения Ле Ван Хью и Фан Фу Тиена. Летопись Нго Ши Лиена была продолжена, весь свод получил название «Полное собрание исторических записок Дайвьета» (Дай вьет ши ки тоан тхы), под этим заголовком обычно и упоминается сочинение Нго Ши Лиена. Сочинение охватывает историю страны от династии Хунг-выонгов до 1675 г. Произведение представляет собой летописный свод, единицей изложения которого является погодная статья³⁰².

Говоря о жанре и архитектонике «Полного собрания исторических записок Дайвьета», исследователи отмечают, что более всего эта хроника напоминает классический труд сунского историка Сыма Гуана, который, подобно «Полному собранию...», дописывался и расширялся как в глубь времен, включая легендарные периоды, так и поступательно, а также напоминает «основные анналы» (бэнь цзи)

298 Поляков А.Б. Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии // Краткая история Вьета. М., 1980. С. 99–100.

299 Там же. С. 99.

300 Осипов Ю.М. Литературы Индокитая. Жанры, сюжеты, памятники. Л., 1980. С. 81.

301 Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976. С. 84. Цит. по: Осипов Ю.М. Литературы Индокитая: Жанры, сюжеты, памятники. Л., 1980. С. 235–236.

302 Поляков А.Б. Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии... С. 24.

китайских династийных историй. Показательно, что авторитет Сыма Гуана был высок не только во Вьетнаме, но и у других народов, входящих в ареал китайской культуры. Известно, что выдающийся корейский историограф Ким Бусик пользовался сунской хроникой при составлении своего монументального исторического труда «Самгук саги»³⁰³.

На основе «Цзычжи тунцзянь» по инициативе и при ведущем участии главного основоположника сунского неоконфуцианства Чжу Си (1130–1200) вкупе с его учениками был создан труд «Всепроницающее зеркало, управлению помогающее, в сжатом изложении и с комментариями» (Цзычжи тунцзянь ганму; ган имеет значение: веревка, с помощью которой вытаскивается сеть, му: ячейки сети, т. е. целое и детали). Целью создателей «Тунцзянь ганму» отнюдь не являлась всего лишь своя версия упомянутого свода – сокращенная (59 *цзюаней* против 294). В подборе сведений, а тем более в характере и направленности комментариев к ним «Тунцзянь ганму» последовательно выдержано в «заданном» установочной главой самого Чжу Си духе освещения и оценки исторических событий и персонажей, примеров «согласия и смут в стране, благих дел и упущений государей и подданных» с позиций присущего сунскому неоконфуцианству социально-этического универсализма. Налицо, по сути дела, попытка отождествить историческое сочинение с каноном, засвидетельствовавшая новую фазу в характерном для китайской духовной культуры единении историописания и идеологии³⁰⁴.

В XIV в. Хо Тонг Тхок написал историческую хронику «История Вьета, основа и частности» (Вьет ши кьонг мук), которая, если бы не погибла в период минской оккупации Вьетнама, имела бы все шансы послужить исходным материалом для «Полного собрания исторических записок Дайвьета». В пользу такого предположения говорит и само название хроники Хо Тонг Тхока. В качестве источника сведений об исторических событиях, наряду с династийными историями, чанскими историками использовались такие фундаментальные сунские исторические хроники, как «Цзычжи тунцзянь» Сыма Гуана и ее дидактическая парафраза «Цзычжи тунцзянь ганму» Чжу Си, организованная в использованной философом новой системе координат подачи материала – «основа и частности» (кит. ганму, вьет. кьонг ук). Эти два знака, присутствующие в качестве жанрового определителя в названии хроники Хо Тонг Тхока, указывают на то, что ему были хорошо знакомы достижения сунской историографии, чей авторитет был настолько велик, что, как написал Ле Куй Дон в предисловии к своей хронике «Всеобщая история Дайвьета» (Дайвьет тхонг шы), после появления книг Сыма Гуана и Чжу Си «историками стали наперегонки составлять анналы (биенниен)»³⁰⁵.

Хо Тонг Тхок был также автором ныне утраченных «Записей о поколениях (императоров) Вьетнама» (Вьет нам тхе ти). Согласно Фан Хюи Тю, это произведение состояло из двух книг, в первой рассказывалось о правлении восемнадцати государей династии Хунг-выонгов (2879–258 гг. до н. э.), а во второй – о государях

303 Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы) / пер. с ханвьета К.Ю. Леонова и А.В. Никитина, коммент., вступ. ст. и прил. К.Ю. Леонова и А.В. Никитина, при участии В.И. Антощенко, М.Ю. Ульянова, А.Л. Федорина. – М., 2002. Т. 1. С. 35.

304 Духовная культура Китая. Т. 4. С. 709.

305 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 1. С. 18–19.

династии Чиёу (207–111 гг. до н. э.)³⁰⁶. Вероятно, Хо Тонг Тхок первым в историческом сочинении описал развернутую генеалогию Хунг-вьонгов³⁰⁷. Из «Записей о поколениях (императоров) Вьетнама» сохранилось только авторского предисловие, в котором Хо Тон Тхок пишет, что он часто расспрашивал о прошлом, выслушивал рассказы стариков и, основываясь на традиции и наследии прошлого, составил свое сочинение. Вьетнамские литературоведы высказывают мнение, что, возможно, «Записи о поколениях (императоров) Вьетнама» и были тем предшествующим сочинением, на которое опирались Ву Куинь и Киеу Фу при создании своего сборника «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» (Линь нам чить куай)³⁰⁸.

Другая вьетнамская летопись, написанная под влиянием Чжу Си, – «Отражение истории Вьета, основа и частности» (Вьет ши тхонг зям кьонг мук), завершена во второй половине XIX в.

Один из жанров китайской историографии – это *шиллу* – «правдивое повествование», вид официальных трудов летописной формы, в которых день за днем фиксировались события периода правления императора. Главное предназначение – сохранить для потомков историю данного царствования, и в этом качестве «правдивое повествование» рассматривалось как основной источник для будущих составителей истории династии³⁰⁹.

Тхык лук (кит. ши лу) – распространенный жанр вьетнамской историографии, хотя и сильно отличающийся от своего китайского аналога. Первое из известных сочинений такого рода – «Правдивое повествование о реставрации» (Чунг хынг тхык лук), решение о создании которого было принято в 1289 г., сразу после победы над монголо-тагарскими армиями, и ей же целиком посвященное. Основным автором является один из наиболее просвещенных монархов вьетнамского средневековья – Чан Нян-тонг (годы правления 1278–1293). В XV – начале XVI в. придворные хроники с аналогичным названием составлялись по распоряжению императоров Ле Тхань-тонга (годы правления 1460–1497) и Ле Тиеу-тонга (годы правления 1516–1522). Ни один из перечисленных выше текстов под названием «Чунг хынг тхык лук» до нас не дошел³¹⁰.

Один из значительных исторических памятников XV в. – «Правдивое повествование о (восстании в) Ламшоне» (Лам шон тхык лук). Он упоминается в «Полном собрании исторических записок Дайвьета»: «(1431 г.)... Двенадцатая луна. Шестой день (9 января). Император приказал составить *Ламшон тхык лук* (“Правдивое повествование о (восстании в) Ламшоне”). Император сам написал предисловие, подписавшись “хозяином пещеры Ламшон”»³¹¹.

306 Phan Huy Chú. Lịch triều hiến chương loại chí. Hà-nội. 1961. Т. 4. Tr. 118.

307 Поляков А.Б. Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии. С. 32.

308 Tho' văn Lý-Trần. Hà nội, 1978. Т. 3. Tr. 77.

309 Духовная культура Китая. Т. 4. С. 815.

310 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 1. С. 21.

311 Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы): в 8 тт. Перевод с ханвьета, комментарий, вступительная статья и приложения А.Л. Федорина. Т. 5. М., 2014. С. 166.

Некоторые вьетнамские литературоведы приписывают создание известному общественному деятелю, поэту, прозаику Нгуен Чаю (1380–1442); другие считают автором Ле Лоя – основателя императорской династии Ле (1428–1788)³¹². Известный вьетнамский ученый Чан Ван Зяп отмечает, что во время восстания в Ламшоне Ле Лой собственноручно записывал случившиеся события и назвал это сочинение «Записи о Ламшоне» (Ламшон ки). Когда же войска династии Мин были изгнаны, и он стал императором, то поручил придворным историографам, среди которых были Фан Фу Тиен, Нгуен Чай и другие, подправить их, получившаяся книга стала называться «Правдивое повествование о (восстании в) Ламшоне». Ле Лой сам написал к ней предисловие³¹³.

Памятник утратил первоначальный облик. Так, Ле Куи Дон в «Сводной истории Дайвьета» (Дайвьет тхонг ши) отмечает, что старый вариант еще сохранился, но переписчики допустили много ошибок. Вариант, отпечатанный в годы под девизом правления Винчи (1676–1680), который конфуцианские чиновники, повинувшись приказу правителя, исправили, основывается только лишь на их собственных разумеаниях, дополняет, искажает действительность, не соответствует старинному оригиналу³¹⁴. Отредактированное и исправленное Хо Ши Зыонгом, Донг Конг Тяттом, Дао Конг Тинем в XVII в. сочинение получило название «Заново отгравированное на досках “Правдивое повествование о (восстании в) Ламшоне”» (Чунгшан Ламшон тхыклук)³¹⁵.

Французский ученый Э. Гаспардон в «Аннамитской библиографии» отмечает, что произведение потеряло свою идентичность и не является больше оригинальной книгой³¹⁶.

«Правдивое повествование о (восстании в) Ламшоне» состоит из трех книг и представляет собой описание событий, связанных с борьбой против китайского господства, вплоть до изгнания врагов из Вьетнама в 1428 г., что соответствует установке *шилу* описывать недавнее прошлое. Повествование ведется в хронологическом порядке. Объем *Ламшон тхыклук* небольшой, что отличает этот памятник не только от обширных китайских *шилу*, но и от многотомных вьетнамских «Правдивых записей о Дайнаме».

Вьетнамские исследователи отмечают, что «Правдивое повествование о (восстании в) Ламшоне» представляют собой не только исторический источник, но и обладают достоинствами художественного сочинения³¹⁷.

В конце предисловия Хо Си Зыонга, которое приводит Фан Хюи Тю в «Описании установлений минувших династий, классифицированном по родам» (Лить чиеу хиен тионг лоай ти, начало XIX в.) сказано, что «в этом произведении обращается внимание на изложении тяжелых трудов при установлении (династии), дабы потомки передавали из поколения в поколение драгоценное наследие, разве

312 *Trần Văn Giáp*. Tìm hiểu kho sách Hán Nôm. Hà Nội, 1970. T. 1. Tr. 48.

313 *Ibidem*. Tr. 42.

314 *Lê Quý Đôn*. Toàn tập. T. 1–3. T. 3. Đại Việt thông sử. Hà Nội, 1978. Tr. 110.

315 *Trần Văn Giáp*. Tìm hiểu kho sách Hán Nôm. T. 1–2. T. 1. Hà Nội, 1970. Tr. 43–45.

316 *Gaspardone E.* Bibliographie annamite // BEFEO. T. 34. Hanoi, 1934. P. 79.

317 *Đình Gia Khánh*. Văn học Việt Nam thế kỷ X nửa đầu thế kỷ XVIII. T. 1–2. T. 1. Hà Nội, 1978. Tr. 523.

это делается только для того, чтобы поведать о мощной военной силе и похвастаться интересным сочинением императора... В *Ламшон тхыклуб* не рассказываются всякие истории, полные преувеличений, как в *Линь нам чить куай*, не переписываются в беспорядке странные события, как в *Вьет диен у линь*, только вносится вклад в установление истины, чтобы прояснить дела законной династии и осветить дела императора и только. Впоследствии увидим заслуги предка ясно записанными в книгах, описания подвигов заблестят в исторических сочинениях, эти заслуги и добродетель будут сиять тысячу поколений»³¹⁸. Сборник «О таинственных силах и духах земли Вьет» (*Вьет диен у линь*) был завершён Ли Те Сюйеном в 1329 г. Сочинение впоследствии неоднократно дополнялось, к нему писались предисловия, оно редактировалось и комментировалось. Рассказы из сборника озаглавлены и представляют собой истории происхождения и деяний того или иного духа, помогавшего государству и народу. В течение ряда веков после Ли Те Сюйена его произведение воспринималось как дополнительный исторический материал, нечто вроде неофициальной истории³¹⁹.

Согласно китайской системе литературных жанров «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» (*Линь нам чить куай*) следует отнести к сюжетной прозе *сяошо*, а именно к группе *чжигуай сяошо* – т. е. рассказам, повествующим о разных удивительных вещах. Автор собрания рассказов точно не установлен. В настоящее время мы располагаем произведением с предисловием Ву Куиня (датировано 1492 г.) и послесловием Киеу Фу (датировано 1493 г.). Ву Куинь, видный государственный деятель, известен как историк, автор летописного свода, математик, поэт³²⁰. За время существования произведения его состав менялся. В сочинение включены предания о прародителях вьетов – Кинь Зыонг-*вюонге*, Лаклонг-*куане*, Хунг-*вюонгах* (годы правления: 2879–258 гг. до н. э.) и Анзыонг-*вюонге* (годы правления: 257–206 гг. до н. э.). Впервые письменная фиксация этих сюжетов была осуществлена Нго Ши Лиеном в его хронике «Полное собрание исторических записок Дайвьета» (1479 г.)³²¹.

Вероятно, эти два собрания прозы *сяошо* упоминаются неслучайно, хотя Хо Си Зыонг и отмечает отличие *Ламшон тхыклуб* от этих сочинений.

В начале «Правдивого повествования о (восстании в) Ламшоне» рассказывается о предках Ле Лоя и чудесном рождении императора – дом наполнил красный свет, и распространился чудный аромат³²². В детстве Ле Лой «имел сверкающие глаза, широкий рот, высокий нос, лик дракона, на левом плече было семь родинок, ходил как дракон, шагал как тигр, имел обильный волосистой покров, голос его был подобен звуку большого колокола, сидел как тигр»³²³.

318 *Phan Huy Chú. Lịch triều hiến chương loại chí*. Т. 1–4. Т. 4. Hà Nội, 1961. Tr. 117.

319 *Рифтин Б.Л.* Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы // *Повелитель демонов ночи*. М., 1969. С. 196.

320 *Gaspardone E. Bibliographie annamite* // BEFEO. Т. 34. Hanoi, 1934. P. 76–77.

321 Полное собрание исторических записок Дайвьета (*Дайвьет шы ки тоан тхы*): в 8 тт. Перевод с ханвьета К.Ю. Леонова и А.В. Никитина, комментарий, вступительная статья и приложения К.Ю. Леонова и А.В. Никитина при участии М.Ю. Ульянова, А.Л. Федорина. Т. 1. М., 2002. С. 24.

322 *Nguyễn Trãi. Toàn tập*. Hà Nội, 1976. Tr. 45.

323 *Ibidem*. Tr. 45.

Похожее описание присутствует и в летописном своде: «Когда император родился, то в (его) природных качествах (сразу проявились) особые данные: выглядел крепким и отважным, с блестящими глазами, большим ртом, длинным носом. На плече было родимое пятно, похожее, говорят, на большой колокол. Движения дракона, походка тигра. Видевшие понимали, что это необычный человек»³²⁴.

Большой рот был у Шуня³²⁵, высокий нос – у Хуанди, Конфуция, Цинь Ши-хуана³²⁶. Ликом дракона обладали Шэнь-нун³²⁷, Хуан-ди³²⁸, Яо³²⁹, Вэнь-ван³³⁰. Выражение «драконов лик» с переходом к рациональному мышлению стало означать в высокопарном стиле просто «лик государя»³³¹. Как отмечает Б.Л. Рифтин, по всей вероятности, родинки, по древнекитайским представлениям, имели какой-то сакральный или символический смысл³³². Голосом, подобным огромному колоколу, обладал богатырь Чжан Фэя из эпопеи Ло Гуань-чжуна «Троецарствие»³³³.

Как отмечает Б.Л. Рифтин, основатель династии Хань император Гао-цзу, например, описан у Сыма Цяня и последующих историков по всем правилам сложившегося уже к рубежу нашей эры трафарета: «У Гао-цзу был высокий нос, драконов лик, прекрасные усы и борода, на левом бедре у него семьдесят две черные родинки»³³⁴.

Дракон – известный символ императора. Другое существо, наделенное сверхъестественными свойствами – это тигр. Ле Лой ходил, как дракон и шагал, как тигр. В «Сказе под барабан» по «Истории Трех царств» (XIX в.) один из героев описывается следующим образом: «...Поднимет – опустит (ногу) – идет дракон, шагает тигр – столь же строен и прям...»³³⁵.

Кроме того, Ле Лой сидел, как тигр. В *Ламшон тхыклуб* сказано, что до рождения императора поблизости в зарослях жил черный тигр, который никому не причинял вреда. После того, как Ле Лой родился, никто больше не видел этого тигра, это привело всех в изумление³³⁶. Согласно китайско-вьетнамской традиции тигр рассматривается как царь зверей. Это владыка гор, животное уважаемое и внушающее всем страх. Тигр – это божество войны, он помогает командующим армиями. В области магии, он смертельный противник злых духов, которые угрожают мертвым и живым³³⁷. Тигр – животное-оборотень, способное принимать человеческий

324 Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы): в 8 тт. Перевод с ханвьета, комментарий, вступительная статья и приложения А.Л. Федорина). Т. 5. М., 2014. С. 86.

325 Рифтин Б.Л. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979. С. 50.

326 Там же. С. 205, 209.

327 Там же. С. 80.

328 Там же. С. 100.

329 Там же. С. 130.

330 Там же. С. 197.

331 Там же. С. 206.

332 Там же. С. 160.

333 Там же. С. 276.

334 Там же. С. 20.

335 Там же. С. 278.

336 *Nguyễn Trãi. Toàn tập*. Hà Nội, 1976. Tr. 45.

337 *Durand M. Technique et panthéon des médiums vietnamiens (đông)*. Paris, 1959. P. 55.

облик. Это неоднократно описывалось в китайских средневековых сборниках прозы. Так, например, в «Записках о поисках духов» Гань Бао сказано: «В краях, расположенных между реками Цзян и Хань, водятся люди Чу. Их родоначальник – потомок государя Линя. Они умеют превращаться в тигров...»³³⁸.

Во вьетнамских средневековых сочинениях отмечался странный недуг императора Ли Тхан-тонга (годы правления: 1128–1132; 1133–1138), который оброс шерстью и превратился в тигра. Волшебные снадобья и заклинания помогли ему вернуть человеческий облик. В рассказе «Превращение в тигра» из сборника Фам Динь Хо и Нгуен Ана «Случайные записки о превратностях судьбы» (Танг тхыонг нгау лук, начало XIX в.) некий человек отправился в горы. Там он повстречал старика, давшего ему платье. Облачившись в него, человек стал тигром. Заканчивается рассказ восклицанием «Увы! Некто, будучи тигром, стал человеком, а человек же превратился в тигра. Как они сумели преодолеть предназначенный им путь!»³³⁹.

Вьетнамский император, реальное историческое лицо, представлен как человек, от природы наделенный необыкновенными чертами, обратим внимание, что это описывается по китайским историческим и литературным образцам.

В *Ламшон тхыклуб* упоминается геомантия, которая была связана с даосизмом. Так, старик-монах в белых одеждах, сказавший, что он следует из Айлао и имеет прозвание Батъгхатъ шон танг – Горный монах Белой Скалы, указал Ле Лоя благоприятное место для перезахоронения останков отца и исчез в небе³⁴⁰, считалось, что, возможно, в том числе благодаря этому Ле Лой смог добиться успеха. Сюжет, связанный с перенесением могил предков в благоприятное с точки зрения геомантии место, часто встречается во вьетнамской традиционной прозе.

Далее остановимся на нескольких сюжетах, представленных в *Ламшон тхыклуб* и связанных с традиционными религиозно-мифологическими воззрениями вьетнамцев.

Первый сюжет связан с чудесным мечом Ле Лоя (см. раздел «Чудесный меч Ле Лоя»).

Второй сюжет соотнесет с белой лисицей.

Когда Ле Лой вместе с Ле Лиёу, спасаясь от минских захватчиков, добрались до реки Кхалам, они увидели лежащую мертвую женщину в белых одеждах, украшенную золотыми браслетами. У нее была высокая прическа, заколотая шпильками. Ле Лой взмолился: «Нас преследуют враги, прошу помочь избежать несчастья, впоследствии, когда получу поднебесную, воздвигну храм, буду приносить жертвы». Они еще не до конца вырыли могилу, чтобы похоронить женщину, как послышался шум погони и лай собак. Ле Лой и Ле Лиёу спрятались в корнях баньяна. Один солдат ткнул копьём и пронзил бедро Ле Лиёу, но тот песком стер следы крови. Вдруг из-под корней баньяна выскочила белая лисица и побежала прочь, собаки бросились следом. Враги тоже удалились. Когда Ле Лой стал императором, он пожаловал духу в белых одеждах титул Хоангхыу дайвьонг, а баньяну – титул Хокуок дайвьонг³⁴¹.

338 Гань Бао. Записки о поисках духов. СПб., 2000. С. 165.

339 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном.... С. 250.

340 Nguyễn Trãi. Toàn tập. Hà Nội, 1976. Tr. 46.

341 Ibidem. Tr. 47–48.

В «Записях, сделанных во время дождя» (Ву чунг туй бут) написанных Фам Динь Хо в начале XIX в. есть рассказ «История императора Ле Лоя», в котором описывается та же история:

«... Когда во времена династии Ле (1428–1788) всем распоряжались Чини, присутствовать на аудиенциях в запретном городе никто не запрещал. Когда я был маленьким, часто приходил посмотреть на драконий двор, и рядом с тем местом, где располагались военные чиновники, увидел статую духа Хокуок фунян – Госпожи, оказавшей помощь государству. У этой статуи была голова женщины с высокой прической, заколотой шпильками, а туловище лисы. Я удивился этому, расспросив, услышал такую историю: «Когда Ле Тхай-то (годы правления: 1428–1433) сражался с минскими захватчиками, однажды он потерпел поражение, враги преследовали его. Посередине дороги он увидел мертвую девушку, вытащил меч и стал рыть могилу, пообещав возвести в честь нее храм, если она поможет избежать погони. Когда враги приблизились, Ле Лой укрылся в зарослях. Один солдат ткнул копье и попал в бедро, Ле Лой обтер кровь одеждой, и тот ничего не заметил. Однако собака громко лаяла перед зарослями. Солдаты были в недоумении, вдруг из зарослей выскочила лиса с головой человека, собака погналась за ней. Солдаты рассердились и убили собаку, сказав: «Разве мы кормим тебя для того, чтобы ты охотилась на лис». Император был спасен. После того, как Ле Лой взшел на престол, он воздвиг на этом месте храм, наградив девушку титулом Хокуок фунян. В деревне Тханьлием также почитают этого духа, называют Хокуок хотхан – Дух лиса, оказавший помощь государству, совмещающая в пожалованном титуле два звания: *дайвыонг* – великий князь и *конгтюа* – принцесса. Это ошибка, при дворе пожаловали титул толком не разобравшись...»³⁴².

По словам И.А. Алимова, в Китае лиса выступает одним из главных героев в многочисленных сказках и легендах, древних рассказах, новеллах, городских повестях и даже в романе. Животное является носителем волшебной силы, предметом особого внимания людей. Три разные ипостаси одного существа, соответствующие различным этапам его восприятия в китайской традиции – это белая лисица, фея-лиса и лиса-оборотень³⁴³.

Во вьетнамской традиционной прозе лисы упоминаются редко. Среди немногих произведений, где они фигурируют, можно отметить «Рассказ о ночном пире у реки Полноводный проток» из «Пространных записей рассказов об удивительном» (Чуен ки ман лук, XVI в.) Нгуен Зы³⁴⁴. Лис-оборотень, превратившись в человека, ведет беседу с Хо Куи Ли, уговаривая его отказаться от охоты.

В древнем Китае издавна существовали представления о полумифическом существе, лисице с девятью хвостами. Об этом можно прочитать в «Шань хай цзине» – «Каталоге гор и морей»: «Еще в трехстах *ли* к востоку (есть) гора под названием Зеленый холм. На южном ее склоне много нефрита, на северном – много *цинху* (азурита?). (Там) водится животное, похожее на лису, но с девятью хвостами; звук

342 *Phạm Đình Hồ. Vũ trung tùy bút. Hà Nội, 1960. Tr. 172–173.*

343 *Алимов И.А. Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня // Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993. С. 228, 234.*

344 *Нгуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном. Старинная вьетнамская проза. М., 1974. С. 121–128.*

его голоса напоминает плач ребенка. (Оно) может сожрать человека. Тому, кто съест его, не (опасен) яд змеи»³⁴⁵.

Явление такой лисы могло рассматриваться в качестве счастливого предзнаменования, такова, например, была встреча Юя с белой девятихвостой лисой.

Лис-оборотень с девятью хвостами упоминается в рассказе «История лиса-оборотня» из вьетнамского «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор».

По словам Р. Стейна, в Китае божество, охраняющее лисиц, носит имя «Госпожа с горы Тайшань» (Тайшань нян нян). Во вьетнамском предании «сущность» (*цзин*, вьет. *тинь*) горы или воды (двух элементов, образующих совершенное место) – злой лис-антропофаг, вредящий людям. По аннамитским представлениям, *тинь* – женского рода. В окрестностях Хюэ имеется кумирня, названная Залом объединенных Святых матушек (Тхань мау хой донг диен). Там находится приставленная к царству воды Госпожа Святая Матушка-принцесса – Лисица с девятью хвостами³⁴⁶.

С лисой связаны и тямы, что отмечено в рассказе «История Зя Соа-вьонга» из сборника Ву Куиня и Киеу Фу «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор»: «Хотон – Лисьи правнуки – именно и есть дух-сущность обезьян-макак. Сейчас это государство Тиентхань»³⁴⁷.

Э. Поре-Масперо отмечает, что, согласно преданиям, тямы относятся к племени обезьяноподобных, кроме того, считаются потомками лисицы. По легендам камбоджийцев, тямы – потомки собаки. По словам исследовательницы, собака часто замещает лису в сказках. Тямы одновременно потомки обезьяны и собаки, они разделяются на две группы, одна – сухости, это потомки обезьяны, другая группа – влажности, с предком собакой³⁴⁸.

С псом Пань-гу – предком варваров-манов – связано предание, распространенное у народов Южного Китая. Предок – двуполоая Белая собака упоминается в «Каталоге гор и морей»: «В великой пустыне находится гора под названием гора Отца Юна (Юнфу). Здесь кончается река Шунь. Там обитают люди, которые зовутся Собаки-воины (Цюаньжун)... Лунмин родил Белую собаку. Белая собака была двуполой. От нее и пошли Собаки-воины... Есть царство под название Холмы Лань, царство Собак-воинов (Цюаньжунов). (Там) обитает дух с человеческим лицом и туловищем животного, имя его – Собака-воин»³⁴⁹.

В «Каталоге гор и морей» неоднократно упоминаются духи с человеческим лицом и туловищем животного, например: «На острове в Восточном море обитает бог с человеческим лицом и птичьим туловищем»³⁵⁰. Это напоминает статую духа с головой женщины и туловищем лисы, оказавшего помощь Ле Люю.

345 Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977. С. 29.

346 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. М., 2007. С. 167–168.

347 *Кнорозова Е.Ю.* Странствия в бесконечном. Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб., 2009. С. 214.

348 *Porée-Maspero E.* Étude sur les rites agraires des cambodgiens. Т. 2. Paris, 1964. P. 459.

349 Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977. С. 125.

350 Там же. С. 112.

Третий сюжет соотнесен с матерью императора Ле Тхай-тонга (годы правления: 1434–1439) – Фам Тхи Нгок Чан, одной из четырех жен Ле Лоя, которая была принесена в жертву духу.

Ле Лой достиг крепости Чаокхау в уезде Хынгнгуен. В этом месте был храм, в котором поклонялись духу Тхан Куа. Во сне дух явился Ле Лою и обещал помочь разгромить захватчиков, если он отдаст ему одну из своих жен. Утром Ле Лой сказал: «Кто согласен стать наложницей духа, сыну той женщины я передам престол». Матушка Тхай-тонга Чан Тхи Нгок Чан согласилась и умерла на глазах Ле Лоя. После победы над врагами, Ле Лой вззошел на престол и возвестил: «Я повелитель ста духов». Затем повелел Ле Ко перенести останки Чан Тхи Нгок Чан в общину Тхиньми. Ле Ко вечером не успел переправиться через реку, остановился на ночлег. На следующий день оказалось, что термины уже вырыли могилу. Ле Ко удивился, доложил императору, тот повелел возвести храм для поклонения³⁵¹.

По мнению вьетнамских ученых, вероятно, эта часть была добавлена в *Ламшон тхыклуб* впоследствии, так как названия уезда Хынгнгуен во времена Чан (1225–1400 гг.) и Мин еще не было, оно появилось только во времена Ле Тхань-тонга³⁵².

Крепость Чаокхау упоминается в рассказе из сборника Фам Динь Хо и Нгуен Ана: «Старинная крепость Чаокхау, расположенная в деревне Чаокхау уезда Хынгнгуен, построена при династии Мин в годы под девизом правления *Юн-лэ* (1403–1424 – *Е.К.*). При прошлой династии (имеется в виду династия Ле 1428–1788) именно в этом месте Тхай-то из района деревни Дося перешел реку и окружил врагов. На северо-западе крепость защищена горой, а на юго-востоке возведены укрепления из кирпича. Крепость давно разрушилась, из-за густых зарослей ничего не видно. Возле южных ворот была конюшня. На вершине горы в скалах когда-то воткнули флаг, он все еще сохранился. Если подняться до середины горы, то видна кумирня Туеннга, кому в ней поклоняются, выяснить не удалось...». Авторы приводят отрывок из стихотворения Буи Хюи Битя (XVIII в.), в котором была такая фраза: «Кумирня посреди скалы, имя духа неизвестно...» (рассказ «Старинная крепость Чаокхау»)³⁵³.

В рассказе «Генерал Доан Тхыонг» из того же собрания смертельно раненый военачальник, отличавшийся добродетельным поведением и оставшийся верен династии Ли (1010–1225), также оказывается погребен без людского участия: «Ножом он был ранен в горло так сильно, что шея оказалась почти перерезанной. Генерал снял пояс, перевязался им, а затем в гневе помчался на восток. В Анняне он повстречал старика, в шапке и поясе, стоящего слева у дороги, который поклонился и сказал: “Вы человек беззаветно преданный и доблестный. Верховный владыка заметил это”. Затем он указал холм в соседней деревне, пояснив: “Здесь издавна приносили кровавые жертвы, не пренебрегайте таким местом”. Генерал решил последовать совету старца. Добравшись до холма, слез с лошади и лег загылком на секиру. Сто червей взрыли землю, похоронив его. Местные жители сделали изображение генерала, соорудили кумирню и поклонялись ему...»³⁵⁴.

351 *Nguyễn Trãi. Toàn tập.* Hà Nội, 1976. Tr. 58.

352 *Ibidem* Tr. 481.

353 *Кнорозова Е.Ю.* Странствия в бесконечном... С. 281.

354 Там же. С. 252–253.

В комментариях к IX–XI главам «Полного собрания исторических записок Дайвьета» А.Л. Федорин отмечает: «Смерть Фам Тхи Нгок Чан в 24-й день 3-й луны года *ат-ми* (12 апреля 1425 г.) произошла при не совсем понятных обстоятельствах, которые Ле Куи Дон и авторы *Ламшон тхыклук* описывают следующим образом. Во время похода на Нгеан Ле Лою во сне явился Фо Хо, дух одного из близлежащих храмов, и потребовал одну из его жен в обмен на помощь в разгроме минских войск. Ле Лой предложил своим женам самим решить, кто пожертвует собой, и обещал в будущем назначить сына этой женщины наследником престола. Фам Тхи Нгок Чан согласилась и на следующий день была принесена в жертву духу (утопилась в реке)»³⁵⁵. Возможно, в этой версии предания сохранились сведения о людских жертвоприношениях духам вод. В древнем Китае юных девушек выдавали замуж за Хэбо (бога реки Хуанхэ), и, при посредничестве колдунов, топили в священном месте.

Рассказ «Священных храм в устье реки» из «Нового собрания рассказов об удивительном» (Чуен ки тан фа) известной вьетнамской поэтессы Доан Тхи Дием (XVIII в.) повествует о наложнице императора Чан Зюе-тонга (годы правления: 1373–1377) по имени Бить Тяу. Во время войны с Тямпой она отправилась в поход вместе с императором. Когда корабли подошли к устью реки Кихоа, водяной дракон устроил бурю, и почти все суда оказались потоплены. Для того, чтобы спасти императора и его войско, наложница прыгнула в воду, став женой водяного дракона³⁵⁶.

Таким образом, «Правдивое повествование о (восстании в) Ламшоне» – это вьетнамское историческое сочинение, обладающее литературными достоинствами. Описываются сцены из жизни героев, в частности, в одном эпизоде рассказывается о том, как Ле Лой предложил кому-нибудь из своих военачальников в предстоящем бою поменяться с ним одеждой и назваться его именем. Такая уловка нужна была для того, чтобы китайцы схватили этого человека и подумали, что раз вождь пойман, то восстание обезглавлено, а вьетнамские войска выиграли бы время для отдыха. Только Ле Лай, один из приближенных Ле Лоя, согласился на такое предложение. В текст памятника включены несколько преданий: о чудесном мече Ле Лоя; о женщине в белых одеждах, обернувшейся белой лисицей и избавившей Ле Лоя от погони; о том, как одна из жен Ле Лоя была принесена в жертву духу в обмен на оказание помощи.

Хо Ши Зыонгом в 1600 г. была составлена и по приказу *тюа* Чинь Така (у власти 1657–1682 гг.) отпечатана еще одна хроника, написанная в жанре официальных придворных *тхыклуков*, – «Правдивое повествование о заслугах императоров и вьонгов Дайвьета в деле Реставрации» (Дайвьет дэ вьонг Чунгхынг конггиеп тхык лук), в трех книгах, повествующая главным образом о борьбе с Маками за восстановление династии Поздние Ле³⁵⁷.

Во второй половине XVIII в. по приказу правителя-*тюа* Чинь Зиня составлены три небольшие сочинения в жанре *тхыклук*: «Правдивые записи об умиротворении

355 Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы): в 8 тт. / пер. с ханвьета, коммент., вступ. ст. и прил. А.Л. Федорина. Т. 5. М., 2014. С. 407.

356 *Đoàn Thị Diễm. Truyền kỳ tân phả // Hợp tuyển thơ văn Việt Nam. Т. 3. Hà Nội, 1963. Tr. 123.*

357 Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 1. С. 21.

(Шон)тэя» (Бинь Тэй тхык лук) (1749–1751), в двух частях; «Правдивые записи об умиротворении Хынг(хоа)» (Бинь Хынг тхык лук) (1767–1769); «Правдивые записи об умиротворении (Чан)ниня» (Бинь Нинь тхык лук) (1769–1770), два последних сочинения составлены по приказу *тьюа* Чинь Шама³⁵⁸.

В середине XIX в. комиссией придворных историографов, во главе которой стояли Чыонг Данг Кюэ и Ву Суан Кан – виднейшие политические деятели своего времени – была составлена хроника «Правдивые записи о Дайнаме» (Дай нам тхык лук). Хроника хранилась в императорском книгохранилище и предназначалась для «просветления образцовых гражданских и доблестных военных чиновников Дайнама». Характер источника предполагал совершенно определенный элитарный круг читателей. Само чтение текста требовало значительной подготовки. За редким исключением изложенный фактический материал не сопровождался ни комментариями, ни обобщениями, ни выводами, не носил пропагандистского характера (за исключением текстов указов, обращенных к народу). Такова была устойчивая многовековая традиция издания официального историописания³⁵⁹.

Историко-географические описания (*фан чжи*) – один из распространенных жанров китайской исторической литературы. Значительная их часть готовилась под эгидой местных властей и составляла основу официального историописания регионального уровня. Именно казенные труды определяли лицо жанра, хотя немало описаний, особенно на начальном этапе существования жанра, готовилось в частном порядке. Описания изначально имели прикладной характер: их основное предназначение – обеспечить власти необходимой информацией о регионе. Большая часть описаний составлялась по унифицированной единообразной схеме, где были определены наиболее важные, с точки зрения властей, аспекты жизни региона, поэтому их основу составлял стандартный и весьма своеобразный набор сведений. Одно из центральных мест отводилось жизнеописаниям местных знаменитостей, были представлены сведения о хозяйственной жизни региона. В своем становлении жанр прошел долгий путь от различного рода материалов (в том числе и картографических), содержащих сведения о регионе, до сводных всекитайских трудов. Первые сочинения появились на заре китайской государственности. Высшей точки своего развития жанр достиг в XVII–XVIII вв. Ядро жанра в то время составляла серия взаимосвязанных и дополняющих друг друга описаний основных административных единиц империи различного уровня. Основным звеном были описания провинций, система замыкалась на сводных описаниях империи (и тун чжи), впервые появившихся в XIII в. В эпоху Цин они составлялись трижды, это были фундаментальные многотомные сочинения³⁶⁰.

Историко-географические описания (*фыонг ти*) были распространены и во Вьетнаме. Самым древним сочинением по географии Вьетнама является «Атлас южных и северных границ» (Нам бак фиен зой диа до), составленный по приказу императора Ли Ань-тонга в 1172 г. До наших дней он не сохранился. По повелению императора в 1435 г. известный государственный деятель и поэт Нгуен Чай соста-

358 *Gaspardone E.* Bibliographie annamite // BEFEO (Hanoi). 1934. Т. 34. Р. 76.

359 *Рябинин А.Л.* Рождение империи Нгуенов. М., 1988. С. 6–7.

360 *Духовная культура Китая.* Т. 4. С. 660–661.

вил труд под названием «Географические записки» (Зы диа ти). По образцу китайских сводных описаний империи (*и тун чжи*) при династии Нгуен была написана книга «Сводное описание Великого Юга» (Дай Нам нят тхонг ти), завершенная в 1882 г. Она содержала развернутую информацию по всем провинциям (каждой провинции были посвящены один или два тома) и, возможно, включала самую полную информацию по географии Вьетнама. Впоследствии утраченная, она была заново составлена в 1909 г., но в нее вошло лишь описание центральных провинций.

Кроме книг, составленных на государственном уровне, существовали сочинения, созданные частными лицами. Это, например, «Новые записи о провинции О» (О тяу кан лук), автор – Зыонг Ван Ан (XVI в.). Наряду с описаниями гор и рек, крепостей, мостов, рынков, различных храмов этой провинции, в сборник входят заметки об известных людях данной местности, они включены в особый раздел, названный «Записи о людях провинции О» (О тяу нян ват ки). В XVIII в. Фан Ле Фиен написал «Записи о Каобанге» (Као банг лук), Нго Тхи Ням – «Краткие записи о Хайзыонге» (Хай зыонг ти лыок).

Термин традиционной китайской историографии – *и тун чжи* (вьет. *нят тхонг ти*) – сводное описание – использован в названии одного из первых вьетнамских романов «Хоанг Ле нят тхонг ти» (Сводное описание династии Ле). Появление книги, созданной Нго Тхи Ти, Нго Тхи Нямом и другими авторами из семейства Нго под влиянием китайского исторического романа-хроники, ознаменовало рождение нового жанра во вьетнамской прозе. Основой этого сочинения послужили современные авторам события, связанные с восстанием Тэйшонов, падением *тюа* Чиней и династии Ле, тогда как китайские романы-хроники обычно черпали сюжеты из отдаленных времен³⁶¹.

БУДДИЙСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Буддизм (махаяна) сыграл большую роль в культурном развитии страны. В процессе становления вьетнамской прозы буддизм в определенной степени явился собирателем и хранителем местной фольклорной традиции. Некоторые житийные рассказы, отмечает Н.И. Никулин, имеют фольклорную, сказочно-мифологическую основу, сквозь буддийский сюжет просвечивает мифолого-легендарный архетип³⁶².

П.В. Познер обратил внимание на то, что в библиографии вьетнамских сочинений, составленной известным французским исследователем Э. Гаспардоном, среди произведений, появившихся в 1036–1300 гг., названы 17 больших буддийских

361 Принятый русский перевод названия (например, в работах Н.И. Никулина, Б.Л. Рифтина) «Император Ле – объединитель страны» представляется проблематичным в том числе и потому, что противоречит содержанию романа, где рассказывается о падении династии Ле и движении Тэйшонов. Это сочинение было известно под тремя названиями: «Хоанг Ле нят тхонг ти» (Свободное описание династии Ле), «Аннам нят тхонг ти» (Сводное описание Аннама), «Нят тхонг ти» (Сводное описание). Название «Сводное описание династии Ле» появилось благодаря анонимному автору, дописавшему 16 и 17-ю главы. Его можно встретить лишь на обложках достаточно поздних экземпляров. Самым достоверным заголовком произведения является «Сводное описание Аннама».

362 Никулин Н.И. Вьетнамская литература... С. 124.

трактатов и ни одного конфуцианского³⁶³. Поскольку в тот момент буддийские монахи составляли большинство грамотных, образованных людей, они, в основном, и создавали письменные сочинения.

Среди разнообразных буддийских произведений, касающихся буддийской службы, объясняющих канон, трактующих философские проблемы и т. д., выделяется ряд биографических сочинений, в которых излагаются жизнеописания монахов. Эти сочинения оказали значительное влияние на становление художественной прозы Вьетнама и, по словам Н.И. Никулина, были одним из источников формирования новеллы³⁶⁴.

Многие ранние вьетнамские произведения не сохранились до наших дней. Исследователям известны только названия, а об их содержании можно судить по свидетельству авторов более позднего времени. Некоторые из утраченных буддийских сочинений, судя по заголовкам, представляли собой сборники биографий монахов. Это, например, «Собрание смешанных записей о монахах» (Танг зя тап лук), составленное монахом Бао Зяком, жившим в конце XI – начале XII в. Сочинение состояло из тридцати книг. Монахом Тхьонг Тиеу (XII в.) написано произведение «О преемственности закона южной школы» (Нам тон ты фап до), одна книга. Э. Гаспардон характеризует его как утраченную историю вьетнамского буддизма³⁶⁵. К периоду до XV в. вьетнамские исследователи относят «Записи о школе тхиен в стране Юга» (Нам минь тхиен лук)³⁶⁶, точная дата создания неизвестна. Согласно Фан Хюи Тю, историографу начала XIX в., в этом труде, состоявшем из трех книг, содержались детальные жизнеописания монахов на протяжении ряда династий³⁶⁷. Предположительно, в конце правления династии Ли – начале правления династии Чан было написано «Повествование о воздаянии за совершенство» (Бао кык чуен). Автор его неизвестен. Выдержки из этого произведения включены в сборники «О таинственных силах и духах земли Вьет» и «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор», и только эти фрагменты могут дать представление о содержании сочинения. Вероятно, в нем были рассказы о духах, которые, по предположению А.Б. Полякова, отражают местные народные верования, находившиеся под сильным влиянием буддизма³⁶⁸.

Необходимо иметь в виду, что некоторые ранние буддийские сочинения XI–XIV вв. стали нам известны благодаря интересу к письменному наследию и его изучению, характерному для культурной жизни Вьетнама середины XVII–XVIII вв. Однако, по словам современных вьетнамских ученых, люди, которые разыскивали древние произведения, стремились только лишь к более широкому распространению буддизма³⁶⁹. Отдельные ранние буддийские сочинения подвергались добавлениям и изменениям и уже в таком виде пришли к современному читателю.

363 Познер П.В. Древний Вьетнам... С. 77.

364 Никулин Н.И. Вьетнамская литература... С. 124.

365 Gaspardone E. Bibliographie annamite // Hanôï. 1934. BEFEO. T. 34. P. 139.

366 Văn Tân v.v. So' thao... T. 2. Tr. 37.

367 Phan Huy Chú. Lịch triều hiến chương loại chí. Hà-nội, 1960–1961. T. 4. Tr. 126.

368 Поляков А.Б. Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии. С. 35.

369 Thơ văn Lý Trần. Hà nội, 1977. T. 1. Tr. 124.

Вероятно, не избежал переработки один из значительных памятников буддийского жизнеописания «Собрание выдающихся праведников из сада *тхиен*» (Тхиен уиен тап ань), современным исследователям известен не первоначальный вариант, а более поздние издания, одно из которых, например, датировано 1715 г.³⁷⁰ Автор сочинения не установлен. Оно написано в период правления династии Чан: фамилия Ли в тексте заменена на Нгуен³⁷¹. Для более точной датировки всего произведения наиболее мотивированной кажется приведенная Э. Гаспардоном последняя дата из источника – 1228 г. (Из биографии монаха Тхонг Ши)³⁷². С утверждением Э. Гаспардона соглашаются и российские исследователи, т. к. никаких событий и жизнеописаний позднее этой даты в произведении нет, а 1337 г.³⁷³ выглядит как поздняя приписка, возникшая в ходе последующего редактирования источника³⁷⁴.

Фан Хюи Тю отмечает, что сочинение «... состоит из шести книг...», в нем приводятся жизнеописания монахов, представлены направления *тхиен* в нашей стране с конца династии Тан (618–907 гг. – *Е.К.*), во времена правления династии Динь (968–980 гг. – *Е.К.*), Ле (980–1009 гг. – *Е.К.*), вплоть до династий Ли и Чан»³⁷⁵.

В «Собрание выдающихся праведников из сада *тхиен*» входят 68 биографий известных буддийских подвижников различных направлений *тхиен*. В повествование включены наставления монахов ученикам, стихи, сочиненные монахами, среди которых встречаются *ке* (кит. цзи) – короткие стихотворные поучения, сходные с буддийскими *гатха*, по содержанию представляющие собой поэтические «резюме» проповедей³⁷⁶.

Историчность приведенных в этом сочинении сведений не подвергается сомнению, в частности, на его основе Чан Ван Зяп написал крупнейшую работу о вьетнамском буддизме³⁷⁷. Возможно, такого рода вьетнамские биографии сходны с китайскими жизнеописаниями монахов, которые, как отмечает М.Е. Ермаков, по степени достоверности отличаются от христианской агиографии и принадлежат к китайской книжной культуре, продолжают традицию и следуют нормам официальной китайской историографии³⁷⁸.

В ряде жизнеописаний ощущается влияние устного народного творчества. По словам вьетнамских исследователей, живые подробности в рассказах о Зыонг

370 *Gaspardone E.* Bibliographie annamite... P. 140.

371 После того, как во Вьетнаме пришел к власти первый государь династии Чан, сменивший династию Ли, фамилия Ли стала запретной. Люди, носившие ее, вынуждены были заменить Ли на Нгуен; делалось это для того, чтобы истребить даже память о прошлой династии.

372 *Gaspardone E.* Bibliographie annamite... P. 142.

373 Гипотеза о написании «Собрания выдающихся праведников из сада *тхиен*», выдвинутая Чан Ван Зяпом.

374 *Поляков А.Б.* Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии... С. 38.

375 *Phan Huy Chú.* Lịch triều hiến chương loại chí. Hà Nội, 1961. Т. 4. Tr. 119.

376 *Никитин Н.И.* Вьетнамская литература... С. 45.

377 *Tran Van Giap.* Le buddhisme en Annam, des origines au XIII siècle // BEFEO (Hanoi). 1932. Т. 34.

378 *Ермаков М.Е.* «Гао сэн чжуань» и агиографическая традиция // Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока : XII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (Краткие сообщения). М., 1977. С. 112–118.

Кхонг Ло и особенно Нгуен Минь Кхонге близко соотносятся с эпизодами из народных рассказов об этих лицах, которые еще и в настоящее время встречаются на равнинах и в срединных районах Бакбо³⁷⁹. В некоторых историях речь идет о чудесных событиях, монахи предстают людьми, владеющими искусством волшебства. Такие жизнеописания, повествующие о необычайном и удивительном, вероятно, вызывали особый интерес, и поэтому были перенесены в последующие собрания рассказов, носившие уже, в основном, светский, развлекательный характер. Этому способствовало также то, что, как отмечают вьетнамские литературоведы, ряд биографий отличались живым языком и определенными литературными достоинствами³⁸⁰. Возможно, жизнеописания монахов из «Собрания выдающихся праведников из сада *тхмен*» использовали авторы «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» и поздних добавлений к сборнику «О таинственных силах и духах земли Вьет», а также Хо Нгуен Чынг при написании «Снов Южного старца»³⁸¹.

СОБРАНИЯ КОРОТКИХ РАССКАЗОВ

По словам И.А. Алимова, основной единицей бытования сюжетной прозы в Китае был именно сборник, имевший название (и становившийся известным именно по этому названию) и объединявший в себе отдельные фрагменты, в той или иной степени законченные и, как правило, без собственных заголовков. Человек же, чье имя было вынесено на титульный лист сборника, являлся автором в первую очередь данного сборника, компиляции, ибо далеко не все, вошедшее в сборник, было написано им лично: некоторая, иногда значительная, часть фрагментов могла быть позаимствована (с частичными изменениями или вообще безо всяких изменений) автором из сочинений и сборников предшественников; авторское начало состояло прежде всего не в сочинении отдельных произведений, но в принципе их подбора³⁸².

Собрания коротких рассказов были наиболее распространенным видом вьетнамской традиционной прозаической литературы, жанры которой существовали вплоть до начала XX в. Исследование вьетнамских собраний дает материал для сравнительного изучения прозаической литературы народов Дальневосточного региона.

У истоков вьетнамской развлекательной прозы стояли исторические сочинения, буддийские и конфуцианские, однако не только потому, что в них включался сюжетный материал. Многим героям, о которых писали авторы исторических сочинений, их выдающимся деяниям и необычайным событиям жизни посвящены

379 *Nguyễn Quang Vinh. Hình bóng người anh hùng sáng tạo văn hóa trong truyền thuyết dân gian Không Lộ // Tạp chí văn học. 1974. № 1. Tr. 62–63.*

380 *Đinh Giá Khanh. Văn học Việt Nam thế kỷ X nửa đầu thế kỷ XVIII. Hà Nội, 1978. T. 1, Tr. 195; 200.*

381 Что же касается последнего сочинения, нужно сделать оговорку, что если автор действительно опирался на биографии из «Собрания выдающихся праведников из сада *тхмен*», то он не всегда точно следовал оригиналу.

382 *Алимов И.А. Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бици. Исследования. Переводы. Ч. 1. СПб., 1996. С. 11, 35–36.*

рассказы в более поздних собраниях прозы. Кроме того, писатели-прозаики сохраняли в своих произведениях исторический принцип изображения героя и события. Персонажами, как правило, являлись реальные лица, а описываемые события были представлены как происходившие в действительности, поэтому в рассказах обычно указаны время и место.

Исторический подход к материалу особенно заметен в трех ранних собраниях прозы малых форм – «О таинственных силах и духах земли Вьет» (Вьет диен у линь) Ли Те Сюйена (XIV в.), «Сны Южного старца» (Нам онг монг лук) Хо Нгуен Чынга (XV в.), «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» (Линь нам чить куай) Ву Куиня и Киеу Фу (XV в.).

Произведения средневековой исторической прозы, замечает Н.И. Никулин, имеют функционально-практическое название – служить собранием назидательных исторических примеров и в этом смысле быть «памятью» государства³⁸³. В сочинениях, стоящих у истоков художественной прозы, также можно выделить стремление сохранить для последующих поколений деяния героев прошлого. Одним из таких произведений является сборник «О таинственных силах и духах земли Вьет»,³⁸⁴ завершенный Ли Те Сюйеном³⁸⁵ в 1329 г. О Ли Те Сюйене ничего не известно, кроме его должностей, отмеченных в авторском предисловии, из которых явствует, что он занимал довольно значительные государственные посты.

Вьетнамский литературовед Динь Зя Кхань высказывает предположение, что фактическим составителем сборника «О таинственных силах и духах земли Вьет» был автор, живший в эпоху Ли, а Ли Те Сюйен лишь переработал и дополнил его сочинение³⁸⁶. Однако в предисловии сам Ли Те Сюйен ничего не говорит о своих предшественниках.

Сочинение «О таинственных силах и духах земли Вьет» впоследствии неоднократно дополнялось, к нему писались предисловия, сочинение редактировалось и комментировалось. В сборник Ли Те Сюйена включали рассказы из других произведений, например, из «Собрания выдающихся праведников из сада тхиен». В настоящее время в Научной Библиотеке в Ханое хранится восемь списков сборника «О таинственных силах и духах земли Вьет», количество рассказов в них варьируется от тридцати двух до восьмидесяти восьми³⁸⁷.

О первоначальном составе произведения Ли Те Сюйена среди вьетнамских средневековых ученых не было единого мнения. Так, по свидетельству Ле Куи

383 Никулин Н.И. Вьетнамская литература... С. 87.

384 Это сочинение хорошо исследовано. В частности, рассказы из сборника стали основным материалом для диссертации Бан Тиен Тана «Повествовательный фольклор и становление средневековой вьетнамской новеллы», защищенной в 1983 г. в Московском государственном университете.

385 Что касается фамилии автора – Ли, то вьетнамский ученый Чан Ван Зяп обращает внимание на то, что династия Чан, при которой жил Ли Те Сюйен, запретила фамилию Ли. В связи с этим Чан Ван Зяп высказывает предположение, что запрет действовал только в начале династии Чан, а потом в тот период, когда жил Ли Те Сюйен, о нем забыли (*Trần Văn Giáp. Lược khảo sách Việt điện u linh // Tạp chí văn học. 1968. № 8. Tr. 72*).

386 *Đinh Gia Khánh. Lời giới thiệu Việt điện u linh. Hà Nội, 1960. Tr. 4.*

387 Подробнее об этом см.: *Познер П.В. Древний Вьетнам... С. 100–110; Trần Văn Giáp. Lược khảo sách Việt điện u linh... Tr. 64–72.*

Дона, в него входило двадцать рассказов, а Фан Хюи Тю называл другую цифру – двадцать восемь³⁸⁸. Э. Гаспардон указывает на существование двадцати семи первоначальных рассказов³⁸⁹.

Рассказы из сборника озаглавлены и представляют собой истории происхождения и деяний того или иного духа. Материал обычно располагается в следующем порядке: 1. Правители. 2. Сановники. 3. Различные сверхъестественные силы, не связанные с духами умерших³⁹⁰. Время действия относится к разным эпохам, но, как обратил внимание П.В. Познер, оно помечено не ранее 40 г. н. э.³⁹¹ Название рассказа состоит из пышных титулов духов, а имена собственные не упоминаются. В тексте есть стихотворные вставки.

В течение ряда веков после Ли Те Сюйена его сборник «О таинственных силах и духах земли Вьет» воспринимался как дополнительный исторический материал, нечто вроде неофициальной истории³⁹². Некоторые исследователи считают, что средневековые вьетнамские историки, например, Нго Ши Лиен, включали повествования из сочинения «О таинственных силах и духах земли Вьет» в свои труды³⁹³. Об историческом характере сборника Ли Те Сюйена писал Ле Куй Дон, который отмечал, что это сочинение содержит достоверные исторические сведения³⁹⁴.

В сочинении Ли Те Сюйена речь идет о духах. В своем предисловии он писал: «... В нашей стране издавна существует великое множество духов, которым поклоняются в храмах и кумирнях. Но оказывается, что таких, кто помогал государству и спасал народ, не так уж много. Есть разные духи, и они отличаются друг от друга: это божества гор и рек или же выделявшиеся сверхъестественными способностями личности, могущество которых проявлялось не только при их жизни, но и после смерти. Если не записать их истории, то трудно будет различать. Таким образом, прошу позволения, опираясь на “поверхностные” мнения и “низкие” слухи, составить сборник, чтобы запечатлеть истории духов минувших лет. Если же найдутся образованные люди, желающие исправить и дополнить мое сочинение, то сбудется мое самое заветное желание»³⁹⁵.

Анализируя предисловие Ли Те Сюйена, можно сделать вывод, что автора интересует необычное, однако это не просто необычное, а те духи, которые помогали государству и народу. Ли Те Сюйена привлекают не всякие удивительные деяния,

388 *Gaspardone E. Bibliographie annamite... P. 126.*

389 *Ibidem.*

390 *Ibidem.*

391 *Познер П.В. Древний Вьетнам... С. 98.*

392 *Рифтин Б.Л. Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы // Повесть о демонах ночи. М., 1969. С. 196.*

393 Там же. П.В. Познер замечает, что Нго Ши Лиен не упоминает сборник Ли Те Сюйена среди использованных сочинений, хотя ряд текстов в обоих произведениях почти дословно совпадают. В качестве источника по разделу «Внешние записи» Нго Ши Лиен приводит «Семейные записи», на которые в свое время, вероятно, опирался Ли Те Сюйен. Исследователь относит сборник Ли Те Сюйена к сочинениям буддийского характера и считает, что Нго Ши Лиен не ссылается на него из-за того, что неоконфуцианство (его сторонником был Нго Ши Лиен) рассматривало буддизм как «ложное учение». *Познер П.В. Древний Вьетнам... С. 125.*

394 *Gaspardone E. Bibliographie annamite... P. 128.*

395 *Lý Tế Xuyên. Việt điện u linh. Hà-nội, 1960. Tr. 13.*

а только социальные, важные для истории страны, которые он и стремился сохранить в памяти последующих поколений.

Э. Гаспардон отмечал биографический принцип строения рассказов³⁹⁶. Так, в начале повествования обычно указано, откуда герой родом, приводятся его титулы, события изложены в хронологическом порядке и точно датированы. Каждый рассказ содержит значительное количество исторических фактов³⁹⁷. Все эти особенности сближают сборник «О таинственных силах и духах земли Вьет» с историческими сочинениями. Кроме того, Ли Те Сюйен, подобно историкам, стремился документировать сведения, которые он приводит, поэтому в его сочинении много ссылок на источники. Это, например, «Повествование о воздаянии за совершенство» неизвестного автора, «Записки о Зяотяу» (Зяо тяу ки) Чжао Вана, «Записки о Зяоти» (Зяо ти ки) неизвестного автора, «Исторические записки» До Тхиена, введение До Тхиена к «Запискам о Зяоти», «Неофициальная история Великого Вьета» (Дай вьет нгой ши) неизвестного автора. Все эти сочинения ныне утрачены.

При составлении своего сочинения Ли Те Сюйен опирался также на храмовые записи, возможно, влиянием этих записей объясняется особая схема строения большинства рассказов: в первой части повествования говорится о герое до учреждения культа, а во второй следуют сообщения о его деяниях после установления культа, в конце рассказа приводятся даты пожалованных наград и титулов. Как правило, они относятся к первому, четвертому, двадцатому годам правления императора Чан Нян-тонга (1279–1293), когда были одержаны крупные победы (в первом и четвертом годах – над войсками монгольской династии Юань, а в двадцатом году – над Тямпой), в ознаменование которых духам и помогавшим героям были пожалованы многочисленные пышные титулы³⁹⁸.

Ли Те Сюйеном были широко использованы произведения устного народного творчества. Как предполагает Бан Тиен Тан, в этом сборнике можно встретить влияние почти всех повествовательных фольклорных жанров и их разновидностей³⁹⁹.

Герои многих рассказов – духи выдающихся лиц. Во Вьетнаме, как и в странах Дальнего Востока, всякий, кто прославился при жизни каким-либо подвигом или добрым делом, мог после смерти стать если не святым в полном смысле слова, то объектом почитания, зачастую полурелигиозного характера. В основе всего этого лежал культ предков⁴⁰⁰. Интересно отметить, что в одном из рассказов из сборника «О таинственных силах и духах земли Вьет» деяние реального персонажа, благодаря которому он стал духом, даже не упомянуто. Сообщено только лишь, что этот человек был военачальником при императорах династии Ли, и «однажды застигла его на реке сильная буря, ладья его затонула, и сам он погиб в волнах» (рассказ «Князь, провозвестник воли небес, преданный и доблестный, могучий и грозный»). В основном реальные личности, герои рассказов Ли Те Сюйена – вьетнамцы, хотя

396 *Gaspardone E. Bibliographie annamite... P. 127.*

397 *Познер П.В. Древний Вьетнам... С. 98.*

398 *Рифтин Б.Л. Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы... С. 200–201.*

399 *Бан Тиен Тан. Повествовательный фольклор и становление средневековой вьетнамской новеллы : автореф. дис. ... канд. филолог. наук. М., 1983. С. 7.*

400 *Рифтин Б.Л. Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы... С. 198.*

можно встретить и жену тямпского короля, которая также почиталась во Вьетнаме за свое добродетельное целомудренное поведение («Жена, верная и неизменно следящая истинною стезей, целомудренная и доблестная, постоянная и грозная»).

Ряд героев из сочинения «О таинственных силах и духах земли Вьет» – легендарные, мифические персонажи, например, дух горы Танвиен и т. д. В сборнике Ли Те Сюйена можно встретить не только персонажей вьетнамской мифологии. Отдельный рассказ, в частности, хотя и очень маленький, почти без всякого сюжета, посвящен Князю-просо, вероятно, заимствованному из китайской мифологии («Небесный предок, хозяин земли Князь-просо»).

Собрание «О таинственных силах и духах земли Вьет» – это произведение авторской литературы, корни которой уходят в фольклор. В этом сочинении проявляется значительный интерес не только к историческим героям, но и к фантастическим персонажам, деяниям духов, т. е. к необычайному.

«Сны Южного старца» (Нам онг монг лук) – один из ранних вьетнамских прозаических сборников. В его название включено слово «сон». Для дальневосточного культурного региона понятие «сон» было значимым. Сон стал объектом особых рассуждений адептов разных философских направлений и мистических школ, таких, например, как буддизм и даосизм. У даосов, в частности, со сном была связана медицинская, гадательная и алхимическая практика⁴⁰¹. Широкую популярность получила на Дальнем Востоке притча из трактата Чжуан-цзы о снившейся философу бабочке. Чжуан-цзы задает вечный, «гамлетовский» вопрос: «Как мне знать, не раскаивается ли мертвый в том, что цеплялся за жизнь?» И далее продолжает: «Тот, кто видел во сне, что пьет вино, наяву плачет; тот, кто во сне плакал, наяву едет на охоту. Когда спят, не сознают, что это сон; во сне даже отгадывают сны и, только пробудившись, понимают, что то был сон. Но бывает великое пробуждение, после которого сознают, что то был глубокий сон. А глупцы считают, что они бодрствуют и, вникая [во все], познают, кто царь, а кто пастух. Как [они] невежественны! [Вы оба] и Конфуций и ты, видите сны. Я, говорящий, что ты спишь, тоже сплю. Такие слова называют невероятными, но если пройдет тьма поколений, и найдется великий мудрец, который сумеет дать им объяснение, то покажется, что до встречи с ним прошли сутки»⁴⁰².

Как отмечает Д.Н. Воскресенский, в китайской литературе сон стал важной темой и вошел во многие сюжеты произведений разных жанровых форм. В сунской антологии «Обширные записи годов Великого мира» (Тайпин гуанцзи) есть большой раздел «Сны», непосредственно соприкасающийся с разделами «Волшба» и «Магическое искусство»⁴⁰³. Однако произведений, в заглавии которых входил бы иероглиф «сон», было сравнительно немного.

Тема сна в литературах стран Дальнего Востока довольно часто раскрывается по схеме, заданной буддийской притчей, «литературной матрице», по словам

401 *Воскресенский Д.Н.* Даосские мотивы в художественной прозе Китая (тема жизни-сна в литературе XVII в.) // *Народы Азии и Африки.* 1975. № 4. С. 101, 107.

402 Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая / вст. ст., пер. и коммент. Л.Д. Позднеевой. М., 1967. С. 145–146.

403 *Воскресенский Д.Н.* Даосские мотивы в художественной прозе Китая... С. 101.

А.Ф. Троцевич, на которую каждая новая эпоха наращивала свой материал⁴⁰⁴. Буддийская притча, называемая «История о том, как монах Солона попал в беду из-за царя Эшера», включена в сутру «Цза бао цзан цзин»⁴⁰⁵ и представляет собой образец обрамленного повествования. Человек засыпает, видит сон, описанию которого и уделяется основное внимание. После пробуждения выясняется, что наяву прошло лишь несколько минут, тогда как во сне была прожита целая жизнь. Б.Л. Рифтин анализирует эту индийскую притчу и показывает ее влияние на тибетскую, монгольскую и даже европейскую литературы⁴⁰⁶. Наибольший отклик притча получила в странах Дальневосточного региона.

Как отмечает А.Ф. Троцевич, мотив «жизнь-сон» получил разное оформление в развлекательной прозе Кореи и Китая (добавим сюда и Вьетнам), но во всех так непохожих одно на другое произведениях неизменна мысль об истинной ценности земной жизни, четко выраженная в «Алмазной сутре»: «Все дхармы сущего подобны мороку фонарей с тенями, светящих при звездах. Они как роса, как пузыри на воде, подобны сну, молнии, облакам»⁴⁰⁷.

Автор «Снов Южного старца» поясняет в предисловии, что именно он хотел сказать, выбрав именно такое название для своего сборника: «Меня снова спросят: "Книга носит название "сны", какой в этом заключен смысл?" На это я скажу так: "Когда-то давно мои герои существовали во множестве, но из-за жизненных перемен от них как будто бы и следов не осталось. Получается, что только я один помню эти истории и могу о них поведать, разве это не сны?"» Писатель фактически ставит знак равенства между судьбами реальных лиц и своими снами, отталкиваясь, вероятно, от буддийской (пришедшей из индийской культуры) идеи мимолетности, ничтожности человеческой жизни. Воспоминания об ушедших людях существуют в его сознании, и эти воспоминания ничем не отличаются от снов. Озаглавив свое сочинение «Сны Южного старца», Хо Нгуен Чынг хотел дать понять читателю, что ему не чужды буддийские идеи. Согласно буддийским концепциям, в нашем сознании настолько неверно отражается бытие, что нет никакой разницы между снами и нашими представлениями о действительности. В отличие от даосов, также говоривших об относительности яви и сна, отсутствии границы между ними, буддистов интересовали трансформации сознания, тогда как последователи Лао-цзы, в основном, занимались видоизменениями тела, единением с природой, космосом. Судьба автора «Снов Южного старца» сложилась так, что первую половину жизни он провел на родине, а вторую – в Китае. Возможно, с течением времени, и сама его жизнь во Вьетнаме, а не только герои прошлого этой страны в чем-то утратила реальные очертания и стала подобна сну.

Автором «Снов Южного старца» является Хо Нгуен Чынг или Ле Чынг, второе имя Мань Нгуен, псевдоним Нам Онг – Южный старец. Предисловие, написанное им, датировано 1438 г.

Хо Нгуен Чынг, уроженец района Дайлай провинции Тханьхоа, родился

404 *Троцевич А.Ф.* Корейский средневековый роман. М., 1986. С. 41.

405 Там же. С. 32.

406 *Рифтин Б.Л.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.

407 *Троцевич А.Ф.* Корейский средневековый роман... С. 35–36.

в 1374 г. Он был старшим сыном Хо Куи Ли (годы правления основанной им династии Хо – 1400–1407), появившегося на свет в 1335 г. и происходившего из старинного военно-служивого рода. Род Хо (кит. Ху) прибыл из Китая в X в., а Хо Куи Ли принадлежал к той ветви семьи, которая поселилась в Тханьхоа и в XII в. сменила имя на Ле⁴⁰⁸. Многочисленные родственные связи соединяли Хо Куи Ли с правящим домом Чан. Так, две сестры его отца были женами императора Чан Минь-тонга. Родившиеся от первого альянса мальчики стали императорами Чан Хиен-тонгом (1329–1341) и Чан Нге-тонгом, а сын от второго союза – императором Чан Зюе-тонгом (1373–1377). Сам Хо Куи Ли был женат на дочери Чан Минь-тонга, а его дочь вышла замуж за императора Тхуан-тонга (1388–1398). Многолетним покровителем Хо Куи Ли являлся император Чан Нге-тонг (1370–1372): при нем он выдвинулся и сумел сосредоточить в своих руках большую власть, постепенно расправляясь с политическими противниками из дома Чан.

В 1400 г. Хо Куи Ли объявил себя императором новой династии Хо, а государство Дайвьет стало именоваться Дайнгу. Хо Куи Ли находился на престоле меньше года, а затем передал его сыну – Хо Хан Тхьонгу. Хотя династия Хо была официально признана минской империей, в 1406 г. китайская армия вторглась на территорию Вьетнама. Поводом послужило обращение за помощью членов династии Чан. Хо Куи Ли и его сын-император и раньше деятельно готовились к весьма вероятной войне, сделано было многое, и Вьетнам оказал длительное (сопоставимое с первой и третьей войнами с монголами) отчаянное сопротивление, исход войны определился далеко не сразу. Но сторонники Чанов предали страну, раскололи единый фронт, и привели китайцев к победе⁴⁰⁹. Войска Хо Куи Ли дали несколько сражений огромной наступавшей армии противника, но, невзирая на упорное сопротивление, успеха не имели.

Хо Нгуен Чынг, принимавший активное участие в борьбе с чужеземцами, был одним из военачальников. Летом 1407 г. Хо Куи Ли вместе со своим семейством и военачальниками оказался в плену. Война была проиграна. Вьетнам после пяти веков независимого существования снова попал под иноземное господство.

Хо Нгуен Чынг был одним из тех немногих, кого освободили. Дело в том, что старший сын Хо Куи Ли изобрел знаменитое «волшебное орудие», состоявшее из нескольких стволов разного калибра и обладавшее убойной и разрушительной силой, намного превосходившей все огнестрельные орудия того времени, включая пушки минской армии. Хо Нгуен Чынг владел также в совершенстве техникой литья пушек. Когда он поведал некоторые секреты из этой области императору минской династии, китайцы поручили ему отливать пушки для своей армии и выпустили на свободу. Кроме того, Хо Нгуен Чынг был известен своими литературными способностями, поэтому китайцы решили использовать его у себя на службе. Хо Нгуен Чынг стал в Китае чиновником, занимал высокие должности. Умер он в 1446 г.

«Сны Южного старца» являются ценным материалом для исследователей истории и литературы Вьетнама. В некоторых рассказах содержится информация, которая не дублируется в других сочинениях. Кроме того, здесь цитируются от-

408 *John K. Whitmore. Vietnam. Hô Quy Ly and the Ming (1371–1421). New Haven, 1985. P. 13.*

409 *Деоник Д.В. История Вьетнама. М., 1994. Ч. 1. С. 181.*

рывки из произведений вьетнамских поэтов, в наши дни оказавшихся утерянными. Так, например, произошло со стихотворным сборником императора Чан Нян-тонга «Море разума Будды, преисполненное великим благоуханием» (Дай хьонг хай ан тап). Сочинение не существовало уже к началу XV в., о нем известно только из «Снов Южного старца», где приводятся несколько отрывков из этого сочинения. Другим интересным памятником, упоминавшемся в сборнике Хо Нгуен Чынга, являются ныне утраченные «Всеобщие записи, охватывающие сто поколений» (Бать тхе тхонг ки тхы). В этой книге рассматривался обширный период – с 2357 г. до н. э. по 1367 г. Она была написана Чан Нгуен Даном (1320–1390), известным поэтом, математиком, астрономом.

«Сны...» были написаны в Китае. Сборник Хо Нгуен Чынга входит в несколько китайских собраний⁴¹⁰.

Сборник Хо Нгуен Чынга состоит из тридцати одного озаглавленного рассказа, на части не разделен. Все рассказы представлены как описания действительных событий, потому что они часто датированы. Хронология дается по китайским девизам, по времени правления китайских императоров, встречаются ссылки на время правления вьетнамских государей. Временные рамки ограничиваются XI–XV вв. В «Снах...» представлена и география событий: реальные географические пункты указаны как место действия, либо как место, откуда происходит герой. Сам Вьетнам упоминается под названиями Зяоти (кит. Цзяочжи) и Аннам (кит. Аньнань). (В VII в. провинции китайской империи Цзяочжи присвоили новый статус «Общее управление Аньнань».) В целом датировка событий встречается чаще, чем ссылки на географию.

В сборнике Хо Нгуен Чынга можно выделить четыре группы рассказов, которые объединены между собой одной тематикой и находятся рядом друг с другом. Так, № 1–6 – это рассказы, касающиеся императоров династии Чан или членов их семей. Далее следуют истории образцовых подданных – чиновника, лекаря, военачальника, супружеской пары (№ 7–10). В рассказах № 11–16 речь идет о чудесных деяниях монахов и даосов, а № 17–31 – это рассказы о стихах⁴¹¹.

Хотя сам автор и говорил о несерьезности, развлекательности своего сборника, ряд особенностей – представление событий как реальных, выведение в качестве героев исторических лиц, использование схемы исторического жизнеописания и т. д. – сближает «Сны...» с историческими трудами.

В «Снах...», так же как и в исторических жизнеописаниях, в которых люди изображались как представители определенных социально-этических типов, в числе героев есть и преданный подданный, не боявшийся в ущерб собственной карьере сказать правду в глаза, и образцовый военачальник, и верная жена, покончившая с собой после смерти мужа. Некоторые рассказы построены по типу исторического жизнеописания. В начале, как правило, сообщается, откуда герой родом, указывается его псевдоним, затем приводится ряд деяний, а к концу иногда упоминаются потомки героя. После того, как судьба героя изложена и сообщено, что он умер,

410 См. например: Чжунго цуншу цзунлу. Шанхай, 1982. Т. 2. С. 634.

411 Чан Ван Зяп выделяет в «Снах...» следующие группы: 1. Исторические рассказы. 2. Рассказы, в которых преобладает элемент чудесного. 3. Рассказы из жизни разных слоев населения. 4. Рассказы о стихах и поэтах (*Trần Văn Giáp. Tìm hiểu... Т. 2. Тг. 40*).

может быть приведен какой-нибудь примечательный эпизод из его жизни. Например, в конце рассказа «История Нге-вьонга» помещен эпизод из детства Нге-тонга, свидетельствующий о его смысленности.

Есть в сборнике Хо Нгуен Чынга рассказы, не похожие на исторические биографии и представляющие собой отдельные сюжеты из жизни героя. Это, например, рассказ «Буддийский монах и даос изгнали духа», где речь идет только лишь о необыкновенном происшествии, случившемся во дворце правителя. Предыстория и описание того, что случилось в дальнейшем, отсутствуют.

Буддийские монахи и монахини, а также даосы фигурируют в ряде повествований. Монах Куан Виен чудесным образом, во сне, излечил императора Чан Ань-тонга, у которого больше месяца болели глаза. Отказавшись от щедрого вознаграждения, Куан Виен отправился странствовать. Если ему встречались злые духи, он изгонял их, а кумирни разрушал. Люди с благодарностью долго вспоминали этого монаха («Во сне излечил болезнь»). Известную монахиню по имени Фам («Добродетельная монахиня»), прославившуюся мудростью и аскетическим образом жизни, ценил император Чан Нге тонг, пожаловавший ей почетное прозвание. После смерти ее мощи обладали исцеляющими свойствами: достаточно было растереть малую толику с водой и дать умыться больному, как хворь исчезала. Один из даосов, о которых поведал Хо Нгуен Чынг, усмирил разбушевавшуюся стихию («Совершенный человек, успокаивающий волны»), а другой обратился к Верховному владыке с просьбой даровать императору Чан Тхай-тонгу сына («Прошение, оказавшееся действенным»). Интересно отметить, что многие описанные деяния буддийских монахов и даосов – это социальные подвиги, часто совершенные для блага государя.

Среди героев «Снов...» Хо Нгуен Чынг не забыл вывести и своих предков. Один из них служил при дворе императора Чан Ань-тонга и с успехом лечил всевозможные болезни. При этом он обладал гуманным сердцем: в рассказе описывается эпизод, когда лекарь поспешил сначала к тяжело больной бедной женщине, а уже потом отправился к знатному сановнику, недуг которого не требовал срочной помощи («Искусный в медицине и сердечный»).

В «Снах...» нашли отражение многие исторические события эпохи Ли – Чан. В основном, действие происходит при династии Чан.

По мнению некоторых вьетнамских исследователей, «Сны...» были распространены в Китае и потому не оказали никакого влияния на вьетнамскую литературу⁴¹². У нас нет сведений, свидетельствующих в пользу того, что сборник Хо Нгуен Чынга получил широкую известность среди ученых и литераторов последующих поколений, однако о нем упоминает, например, известный ученый XVIII в. Ле Куи Дон⁴¹³.

В «Снах...» можно обнаружить ряд общих для вьетнамских средневековых сочинений сюжетов. У сборника Хо Нгуен Чынга есть общие сюжеты как с предшествующими («Собрание выдающихся праведников из сада *тхиен*», «О таинственных силах и духах земли Вьет»), так и с современными и последующими памятниками («Сборник стихов вьетского звучания», «Описание удивительного земель, распо-

412 *Văn Tân v.v. So' thảo... Hà Nội, 1957–1960. T. 2. Tr. 43.*

413 *Lê Quý Đôn. Kiến văn tiểu lục. Hà Nội, 1962. Tr. 200.*

ложенных к югу от гор», «Полное собрание исторических записок Дайвьета»). По словам вьетнамского ученого Чан Нгиа, сюжеты целого ряда рассказов из «Снов...» аналогичны историям, зафиксированным в других вьетнамских памятниках, хотя и встречаются расхождения. Так, рассказ «Непостижимые храбрость и сила» напоминает повествование о Ле Фунг Хиеу из сборника «О таинственных силах и духах земли Вьет». Рассказы «Помыслы стихов, светлых и оригинальных», «Образец стихов с повторяющимися иероглифами» похожи на записанное в самой ранней из известных нам средневековых антологий вьетнамской поэзии – в «Сборнике стихов вьетского звучания» Фан Фу Тиена (1433 г.). С «Полным собранием исторических записок Дайвьета» Нго Ши Лиена сближаются сюжеты следующих рассказов из «Снов...»: «Растворение в небытии Чук Лама», «Решительность и прямота Ван Чиня», «Муж и жена погибли ради долга», «Прошение, оказавшееся действенным», «Печальные стихи по поводу увещевания государя», «История Нге вьонга», «Дух предка решил судьбу». Рассказы «Буддийский монах и даос изгоняют духа» и «Чудеса Минь Кхонга» похожи на истории из «Собрания выдающихся праведников...» и «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор»⁴¹⁴.

Как можно было убедиться, в ряде случаев Хо Нгуен Чынг повествовал о событиях и героях, широко известных во Вьетнаме и вошедших во вьетнамские средневековые сочинения.

Вьетнамские литературоведы считают, что Хо Нгуен Чынг, как и предыдущие авторы-составители, использовал для своего сочинения готовые истории⁴¹⁵, т. е. подвергал их минимальной авторской обработке. Возможно, так оно и было. Однако следует обратить внимание на то, что «Сны...» отличаются от предшествующих произведений. Так, в более ранних сборниках материал подобран по какой-нибудь определенной тематике, а рассказы построены по одному принципу. Например, «Собрание выдающихся праведников...» – это только жизнеописания буддийских подвижников, сочинение «О таинственных силах и духах земли Вьет» представляет собой собрание однотипных историй о духах. В «Снах...» собраны рассказы на разные темы, они не ограничены одной определенной схемой изложения.

Возможно, «Сны...» – это одно из первых вьетнамских сочинений в жанре *бутки* (кит. бицзи). «Я постоянно разыскивал и записывал сведения о древних событиях», – сообщил Хо Нгуен Чынг, говоря о том, как возникли «Сны...». В Китае, замечал А.Н. Желоховцев, сочинения *бицзи* возникли из записей для памяти⁴¹⁶. В предисловии Хо Нгуен Чынг указал на несерьезность своего сочинения, назвал его «малыми речениями» (кит. сяшо) и подчеркнул, что оно создано в том числе и для того, чтобы внести оживление в веселые беседы. Тонг Тионг, автор послесловия к «Снам...» тоже оценивал это произведение как образец развлекательной прозы, созданной на досуге, «в часы свободные от забот чиновника»⁴¹⁷. К категории *сяшо* или *бицзи сяшо* отнесли «Сны...» и китайские литературоведы и издатели.

414 *Trần Nghĩa*. Hồ Nguyễn Trung mà cũng... Tr. 24–25.

415 *Đình Gia Khánh*. Văn học Việt Nam thế kỷ X nửa đầu thế kỷ XVIII. Hà Nội, 1978. Т. 1. Tr. 529.

416 *Желоховцев А.Н.* Хуабэнь – городская повесть средневекового Китая. М., 1969. С. 153.

417 *Tho' văn Lý Trần*. Hà Nội, 1978. Т. 3. Tr. 741.

Большое место в «Снах...» занимают рассказы о стихах (их шестнадцать), почти все они тематически подобраны вместе и помещены в конце сборника. В заглавиях двенадцати рассказов присутствует иероглиф *тхи* (кит. ши) – стихи.

Рассказы о стихах из собрания Хо Нгуен Чынга можно условно разделить на три группы:⁴¹⁸

1. Рассказы, содержащие сведения, анекдоты из жизни поэтов. Стихи могут отсутствовать. В качестве примера приведем рассказ «Стихи и вино изумили людей», в нем говорится о Хо Тонг Тхоке (?–?), известном ученом и поэте XIV в. Но Хо Нгуен Чынг не сообщил об исторических трудах и поэтических сочинениях, прославивших этого человека, а все внимание уделил случаю, однажды произошедшему с ним ночью на пиру.

2. Рассказы, в которых приводится стихотворный отрывок, а затем даются к нему пояснения. Комментарии могут быть различными, как историческими, так и литературно-критическими. Проиллюстрируем этот вид рассказом «Печальные стихи по поводу увещевания государя». В нем приводится отрывок из стихов знаменитого поэта, ученого-астронома XIV в. Чан Нгуен Дана (1320–1390), а к нему пояснения Хо Нгуен Чынга.

3. Рассказы, в которых прозаический текст, обрамляющий стихи, построен по типу, напоминающему жизнеописание. Это, например, рассказ «Судьба совпала с предсказанием, сделанным в стихах».

«Сны Южного старца» – один из немногих средневековых вьетнамских сборников, в котором рассказы о стихах занимают почти половину объема. Это сочинение можно отнести к жанру *бутки*, где рассказы об удивительных событиях соседствовали с реальными сведениями по истории и литературе. Возможно, собрание Хо Нгуен Чынга было первым вьетнамским сочинением такого типа.

В истории становления вьетнамской художественной прозы видное место занимает «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» (Линь нам чить куай). Согласно китайской системе литературных жанров, это сочинение следует отнести к сюжетной прозе *сяошо*, а именно к группе *чжигуай сяошо*, т. е. рассказам, повествующим о разных удивительных вещах⁴¹⁹. Иероглиф *куай* (кит.

418 По мнению И.А. Алимова, материал *шихуа* Оуян Сю распадается на несколько устойчивых тематических групп: 1. Отрывки, представляющие собой своеобразный комментарий к поэтическим строкам, взятым из поэзии выражениям, отдельным словам. 2. Отрывки, в которых Оуян Сю дает оценку тем или иным поэтическим строкам или их авторам. 3. Отрывки, представляющие собой запись коротких, примечательных (с точки зрения Оуян Сю) случаев с поэтами, анекдоты о поэтах. 4. Отрывки, содержащие некоторые элементы теоретических взглядов на поэзию самого Оуян Сю (Алимов И.А. «Шихуа отшельника Лю-и» Оуян Сю // Петербургское востоковедение. СПб., 1992. Вып. 1. С. 71–72).

419 Среди сборников дотанского периода выделялась и такая группа прозы *сяошо*, как *чжижэнь сяошо* или *шии сяошо*, т. е. рассказы, представляющие из себя запись каких-либо происшествий, событий или случаев с людьми, часто известными. При этом следует помнить, что такое деление достаточно условно: сюжеты, связанные с удивительным, нередки в сборниках *чжижэнь сяошо*, и наоборот (Алимов И.А. Вслед за кистью. Материалы к истории сунских авторских сборников бици. Ч. I. С. 14). Как отмечает И.А. Алимов, в истории китайской литературы занимает совершенно особое место всеобъемлющий и универсальный сборник «Соу шэнь цзи» – «Записки о поисках духов» знаменитого историографа Гань Бао, представляющий собой образец дотанской сюжетной прозы *чжигуай сяошо* (Там же. С. 18).

гуай) – «удивительное» – даже вынесен в заглавие сборника. Автор «Описания удивительного...» точно не установлен. В настоящее время мы располагаем произведением с предисловием Ву Куиня (датировано 1492 г.) и послесловием Киеу Фу (датировано 1493 г.).

Ву Куинь родился в 1452 г., сдал экзамены на высшую ученую степень и занимал значительные государственные должности. Он также известен как историк, автор летописного свода, математик, поэт⁴²⁰. О Киеу Фу мы знаем лишь то, что этот человек родился в 1446 г. и успешно сдал экзамены.

Вьетнамские ученые, которых издавна занимала проблема авторства «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор», предполагают, что Ву Куинь и Киеу Фу, скорее всего, опирались на предшествующий вариант этого сочинения. В предисловии Ву Куинь отмечает, что первыми составителями произведения были образованные люди эпохи Ли – Чан. В XVIII в. Ле Куй Дон писал, что традиция приписывает составление «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» Чан Тхе Фапу. Ученый-энциклопедист упоминает также сочинение, в котором Чан Тхе Фап назван автором «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор», но добавляет, что больше о Чан Тхе Фапе ничего не известно⁴²¹. Современные вьетнамские литературоведы предполагают, что Ву Куинь и Киеу Фу при составлении «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» могли опираться на сочинение Хо Тонг Тхока «Описание поколений вьетнамского юга» (XIV в.). Кроме того исследователи усматривают в «Описании удивительного земель, расположенных к югу от гор» влияние собрания Ли Те Сюй-ена (XIV в.), у которого Ву Куинь и Киеу Фу могли почерпнуть по меньшей мере четыре рассказа⁴²².

Нет свидетельств о том, что Ву Куинь и Киеу Фу работали над «Описанием удивительного земель, расположенных к югу от гор» совместно. Высказывается предположение, что, возможно, это сочинение было сначала переработано Ву Куинем (т. к. его предисловие датировано на год раньше), а уже затем Киеу Фу⁴²³.

За время существования произведения его состав менялся. Так, во времена Ву Куиня и Киеу Фу сборник был разделен на две книги и включал двадцать два рассказа. При династии Мак (1527–1595) к первым двум книгам была добавлена третья. Таким образом, с XVI–XIX вв. «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» подвергалось многочисленным добавлениям и изменениям, менялось также название произведения. В настоящее время вьетнамские ученые располагают одиннадцатью вариантами этого сочинения, с разным количеством рассказов⁴²⁴.

О содержании и назначении сборника сказано в предисловии Ву Куиня и послесловии Киеу Фу.

Именно с этим сочинением сравнивает в предисловии Ву Куинь «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор».

420 *Gaspardone E. Bibliographie annamite... P. 76–77.*

421 *Lê Quý Đôn. Kiến văn tiểu lục. Hà-nội. 1962. Tr. 200.*

422 *Tho' văn Lý Trần. Hà-nội. 1977. T. 3. Tr. 611.*

423 *Đình Gia Khánh, Nguyễn Ngọc San. Lời giới thiệu Lĩnh nam chính quái. Hà-nội, 1960.*

Tr. 6.

424 *Tho' văn Lý Trần... T. 3. Tr. 612.*

В предисловии Ву Куинь пишет следующее:

«Кухай⁴²⁵ хотя и находится за горами Нгулинь, но там всегда имелись необычайные горные вершины, чудесные земли, героический народ и удивительные истории. В древние времена, задолго до эпох Весны и Осени (770–476 гг. до н. э. – *Е.К.*), Сражающихся царств (403–221 гг. до н.э. – *Е.К.*), обычаи в стране Юга были еще простые, государственная история не записывалась, поэтому многие рассказы оказались утраченными. К счастью, остались такие истории, которые не пропали, они передавались устно народом. Впоследствии, в эпохи обеих Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э. – *Е.К.*), Троецарствия (220–280 – *Е.К.*), Восточной и Западной Цзинь (Восточная Цзинь – 317–420 гг., Западная Цзинь – 265–316 – *Е.К.*), Тан (618–907 – *Е.К.*), Сун (960–1279 – *Е.К.*), Юань (1280–1367 – *Е.К.*), Мин (1368–1644 – *Е.К.*) появились исторические сочинения, записывающие рассказы. Это, например, «Записи о Линьнаме», «Пространные записи о Зяотяу», «Краткие записи о Зяоти» и некоторые другие, можно было бы подобрать много книг. Однако в давние времена наша страна Вьет была еще недостаточно цивилизованной, поэтому многие записанные тогда истории отличались краткостью. Уже начиная с династии Хунг-вюонгов (2879 г. до н. э. – 258 г. до н. э. – *Е.К.*) наша страна стала довольно цивилизованной. Но протяжении династий Чиеу (207 г. до н. э. – 111 г. до н. э. – *Е.К.*), Нго (939–967 – *Е.К.*), Динь (968–980 – *Е.К.*), Ле (980–1009 – *Е.К.*), Ли (1010–1225 – *Е.К.*), Чан (1225–1400 – *Е.К.*) вплоть до настоящего времени государство укрепилось, в связи с этим записи государственной истории стали вестись более подробно. Нет точных сведений, являются ли собранные в этой книге повествования историй в неофициальном изложении, в какой мере они биографичны, с какого момента появились и кем именно были завершены. Впервые они были записаны образованными людьми эпохи Ли – Чан. Что же касается литературной обработки, то это сделали нынешние образованные совершенномудрые люди, любящие старину... Если присмотреться, то сочинение напоминает «Записки о поисках духов» эпохи Цзинь и «Записи о странном из тьмы» танского времени. Увы! Почему же повествования о Линьнаме не выбиты на камне, не вырезаны на бамбуковых дощечках, а только лишь передаются устно? Все – от ребятишек до стариков – рассказывают и любят эти истории, их можно использовать для назидания, несомненно есть связь с основами и нормами, нравами и обычаями! Разве польза от них была бы маленькой!...»⁴²⁶

В предисловии, рядом с традиционным описанием достоинств своей страны, Ву Куинь прямо говорит о том, что нет точных сведений, когда и кто создал рассказы, приведенные в этом сочинении. Впервые они были записаны во времена династий Ли – Чан, а современные же ученые мужи лишь отшлифовали их. Ву Куинь скорее всего рассматривал свой труд как редакторский, вероятно, он располагал записями рассказов, которые, по его мнению, до той поры распространялись устно, или же сам обрабатывал устные народные предания.

Ву Куинь сравнивает «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» с «Записками о поисках духов» (Соу шэнь цзи) Гань Бао (IV в.) и «Записями о странном из тьмы» (Сюань гуай лу) Нью Сэн-жу (779–847), т. е. с сюжетной прозой сяошо. Призвав на помощь образцовый пример, он доказывает необходимость

425 В широком смысле это название употреблялось для обозначения южных земель, в том числе и Вьетнама.

426 *Vũ Quỳnh, Kiều Phú. Lĩnh nam chíc quái. Hà-nội, 1960. Tr. 18–19.*

сохранения вьетнамских рассказов о чудесах и полагает, что эти истории, передающиеся из уст в уста, содержат столько полезного и поучительного, что их следует записать и передать грядущим поколениям. В этих народных рассказах, отмечает Ву Куинь, содержатся сведения о тех временах, когда исторических сочинений еще не было или же они велись недостаточно подробно.

Сохранилось также послесловие Киеу Фу:

«Увы! Все обычное записано в канонических и исторических сочинениях, предназначенных для того, чтобы наставлять потомков, необычайное же приводится в различных записях, расширяя тем самым литературу о странном и удивительном. Поэтому повествования времени императора Юя⁴²⁷, династий Ся (2205–1766 гг. до н. э. – *Е.К.*), Шан (Шан-Инь 1766–1122 гг. до н. э. – *Е.К.*), Чжоу (1122–247 гг. до н. э. – *Е.К.*) излагаются в писаниях, повествования династий Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э. – *Е.К.*), Тан (618–907 – *Е.К.*), Сун (960–1279 – *Е.К.*), Юань (1280–1367 – *Е.К.*) ясно записаны в исторических сочинениях. Что же касается событий, рассказывающих о том, как старики гуляли у реки⁴²⁸; о драконе, нарисовавшем, согласно предначертанию, на земле план⁴²⁹; о том, как звуки гонга раздавались в деревне⁴³⁰; о воробье, принесшем в клове красное письмо⁴³¹, – все они отмечены в записях для того, чтобы восполнить недостающие места.

Внутренние записи У-ди эпохи Хань⁴³², записи о событиях, оставшиеся от периода Тянь-бао эпохи Тан⁴³³, истории, записанные в зале для аудиенций, а также в провинциях при сунской династии, – разве все они не включают диковинные повествования, случившиеся при жизни одного поколения и записанные для удобства надзирающего чиновника.

Во времена двенадцати правителей (двенадцати ши куанов. – *Е.К.*)⁴³⁴ наша страна Вьет была еще недостаточно цивилизованной, однако записи государственных событий постоянно встречаются во «Всеобщем зеркале из Тхок тхюи»⁴³⁵

427 Юй – первый император самой ранней легендарной китайской династии Ся.

428 В книге «Летопись, написанная на бамбуковых дощечках» (Чжушу цзи нянь), составленной неизвестным автором при династии Цзинь, приводится история о том, как Яо и Шуню повстречались пять стариков, гуляющих на речной отмели, которые оказались небожителями.

429 Речь идет о драконе, появившемся из Хуанхэ. На его спине были письма, на основе которых Фу Си составил триграммы Ицзина. Кроме того, можно предположить, что имелся в виду речной дух, давший Юю план борьбы с наводнением.

430 По мнению вьетнамских комментаторов, здесь имеется в виду история, рассказывающая о старике, недовольном неустанными трудами Яо. (См. «Жизнеописание великих мужей» (Гао ши чжуань) Хуанфу Ми (215–282).

431 Имеется в виду легенда о получении Вэнь-ваном (отцом У-вана, основателя династии Чжоу (1027–256 гг. до н. э.)) небесного мандата: однажды осенью красная птица, неся в клове красную надпись, появилась в пределах столицы Фэн и опустилась у ворот Вэнь-вана. Это означало, что небесный мандат вручен дому Чжоу.

432 Сочинение, в котором описываются чудесные истории, случившиеся во времена императора У-ди (140 г.).

433 В сочинении идет речь о событиях, случившихся при царствовании императора Сюань-цзуна (712–755) в годы правления под девизом Тянь-бао (742–755).

434 Период феодальной раздробленности Вьетнама в середине X в., одни авторы датируют его 945–968 гг., другие – 966–968 гг.

435 «Всеобщее зеркало из Тхок тхюи» (Тхок тхюи тхонг зям). Тхок тхюи (кит. Су шуй) – это название местности, откуда происходил известный китайский историк Сыма Гуан (1019–1086), оставивший знаменитое сочинение «Всеобщее зеркало, управлению помогаю-

и в погодных придворных историях. Поэтому странные происшествия в горах и на реках, необычайные события, случившиеся с героями, хотя они все и не записаны в исторических книгах, но народные рассказы их не искажают. Образованные люди последующих поколений продолжают собирание и записывание этих рассказов, всего получится тысячи книг, в которых объединятся сведения о различных событиях. Предназначено это для восполнения недостающих мест...»⁴³⁶.

В послесловии Киеу Фу, так же как и его предшественник Ву Куинь, рассуждая об истоках сочинения, в основном, делает упор на устные народные предания, в которых излагаются истории о чудесных событиях. Такие рассказы, по его мнению, содержат полезные сведения, служащие дополнением к сочинениям официальной историографии, и для убедительности Киеу Фу ссылается на образец Китая, т. е. ценность произведения он видит прежде всего в сохранении материалов, важных для истории.

«Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» – это сборник озаглавленных рассказов, в которых прозаический текст иногда перемежается стихотворными вставками. Действие одних рассказов отнесено к глубокой древности и связывается со временами правления полулегендарной династии Хунг-выонгов, события в других историях происходят в более поздние времена, например, в XIII–XIV вв. Исследователи обращают внимание на то, что, прежде всего, в этом сочинении объединены легендарные и полулегендарные сюжеты по истории Вьета до 207 г. до н. э.⁴³⁷

Среди героев «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» наряду с мифическими первопредками, различными духами и т. д. можно встретить реальных лиц, например, знаменитых сестер Чынг, поднявших восстание против китайского господства в I в. н. э., буддийского монаха Ты Дао Ханя, известного своим чародейством.

Одним из характерных признаков этого сочинения является незначительное количество ссылок на источники. Возможно, это объясняется особым материалом сборника. Как отмечает Н.И. Никулин, в сборнике Ву Куиня и Киеу Фу очень широко использованы устные народные произведения⁴³⁸, причем многие сюжеты, встречающиеся в этом сочинении, дожили в устном бытовании до наших дней и были записаны современными вьетнамскими фольклористами⁴³⁹. Действительно, в «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» включены древнейшие предания вьетов: о мифических первопредках Кинь Зыонг-выонге, Лак Лонг Куане, фее Эу Ко, породившей сто яиц, из которых вышли предки вьетов, и т. д. Многие истории представляют собой этиологические предания, или к истории присоединяется этиологическая концовка. Речь идет, например, о происхождении различных географических названий, о том, как распространился обычай жевать бетель, изготавливать новогодние пироги и т. д.

шее» (Цзы чжи тун цзянь). Не совсем ясно, что имеет в виду Киеу Фу: этот ли исторический труд или же вьетнамское сочинение, составленное по аналогии.

436 *Vũ Quỳnh, Kiều Phú. Lĩnh nam chính quái... Тр. 97.*

437 *Познер П.В. Древний Вьетнам... С. 98.*

438 *Никулин Н.И. Вьетнамская литература... С. 128.*

439 *Рифтин Б.Л. Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы... С. 205.*

Исследователи памятника неоднократно обращали внимание на то, что в некоторых рассказах обнаруживаются сюжеты и образы, характерные для традиций Юго-Восточной Азии, связанной с индийской культурой. Так, например, «Рассказ о Зя Тхоа-вьонге» сопоставляется с одним из эпизодов Рамаяны⁴⁴⁰, а в «Рассказе о Ха О Лое» обнаруживаются следы воздействия легенд кришнаитского цикла⁴⁴¹.

В сочинении заметно влияние китайской традиции. В сборнике Ву Куиня и Киеу Фу встречаются персонажи, сходные с героями китайского фольклора и литературы. О том, что авторы-составители использовали китайские сочинения, писал еще Ле Куй Дон. Так, он считал, что при создании рассказа «Провал Вьет» были использованы «Записи о природе бесов» (Цай гуй цзи) Чжан Цзюньфаня, написанные в сунское время, а также «Записи о древних следах Наньхая» (Нань хай гу цзи цзи) У Лая (XIV в.) и т. д.⁴⁴²

«Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» имело большое значение в развитии повествовательной прозы. Ву Куинь и Киеу Фу творчески обрабатывали имеющиеся материалы. Однако сочинение было создано не только для того, чтобы позабавить читателя удивительными происшествиями, а с целью сохранить для потомков события собственной истории.

Все три упомянутых сборника – «О таинственных силах и духах земли Вьет», «Сны Южного старца», «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» – по типу напоминают китайскую сюжетную прозу *сяошо* (вьет. тиеу тхует). Во многом они связаны с исторической тематикой. Сами авторы-составители в предисловиях специально подчеркивали свои «серьезные» намерения, т. е. рассказы о необычайном они рассматривали как исторический материал.

Кроме того, в ряде случаев в этих собраниях описываются одинаковые события, в которых принимают участие одни и те же персонажи. Исследователи отмечали, что подобные «общие места» характерны для многих памятников XII–XV вв. Так, французский ученый А. Масперо обращал внимание на тесную связь «Исторических записок» До Тхиена, сочинения «О таинственных силах и духах земли Вьет», «Семейных хроник» и «Полного собрания исторических записок» Нго Ши Лиена и высказывал уверенность, что все эти тексты происходят из одного общего письменного источника⁴⁴³. Похожие места в текстах имеют «Собрание выдающихся праведников из сада тхиен» и «Краткая история Вьета»⁴⁴⁴. С некоторыми жизнеописаниями монахов из «Собрания выдающихся праведников из сада тхиен» сходны истории, изложенные в «Описании удивительного земель, расположенных к югу от гор» и «Снах Южного старца». Отдельные рассказы из «Снов Южного старца» совпадают с эпизодами, описанными в летописном своде Нго Ши Лиена, и т. д.

В ранние собрания вьетнамской прозы включены истории, отражающие одни и те же народные верования. В частности, ряд рассказов связан с историями о «чу-

440 Huber E. Etudes indochinoises. La legende du Ramayana en Annam // Hanoi. 1905. BEFEO. T. 5. P. 168.

441 Никулин Н.И. Вьетнамская литература... С. 130–132.

442 Gaspardone E. Bibliographie annamite... P. 129; *Lê Quý Đôn*. Kiến văn tiểu lục. Hà-nội. 1962. Tr. 200.

443 Maspero H. La dynastie des Li Anterieur // BEFEO. T. 16. Hanoi, 1916. P. 1, 14.

444 Поляков А.Б. Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии. С. 38.

десных» деревьях, в основе которых, возможно, лежит культ деревьев, распространенный во Вьетнаме. Например, в жизнеописании монаха Кхуонг Вьета из «Собрания выдающихся праведников из сада тхиен» говорится о том, как однажды монаху привиделся во сне некий могущественный дух со своей свитой. Отправившись рано утром в горы, этот монах заметил огромное дерево, вершина которого уходила в облака. Тогда он нанял мастеров, которые срубили дерево и вырезали статую, во всем подобную духу из сновидения, чтобы люди могли ему поклониться. В сборнике «О таинственных силах и духах земли Вьет» есть рассказ, повествующий о божестве, заключенном в бревне. Из этого бревна затем также делали статую духа. Интересна история из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» о дереве-оборотне. В ней речь идет о старом, вековечном дереве, через тысячу лет оно обрело способность менять обличья и стало пожирать людей. Сходные представления, связанные с культом деревьев, распространены и в преданиях бирманцев, кхмеров⁴⁴⁵.

«Посмертное собрание рукописей Тхань-тонга» (Тхань тонг зи тхао)⁴⁴⁶ традиция относит к XV в. и приписывает императору Ле Тхань-тонгу (1442–1497), но был ли он действительно автором этого произведения, неизвестно.

Ле Тхань-тонг обладал незаурядным литературным талантом, многие его сочинения сохранились до наших дней. Он заботился о процветании литературы и сам возглавлял «Собрание двадцати восьми светил словесности». Время правления этого императора «превратилось в сознании последующих поколений в золотой век вьетнамского государства»⁴⁴⁷.

Некоторые вьетнамские литературоведы, основываясь на ряде заключений, полученных при анализе текста памятника, подвергают сомнению авторство Ле Тхань-тонга и считают, что, возможно, часть рассказов написана самим императором, а среди них вставлены более поздние повествования, причем эти добавления делались вплоть до XIX в.⁴⁴⁸

Вьетнамские исследователи оценивают «Посмертное собрание рукописей Тхань-тонга» как одно из первых произведений типа сяошо во вьетнамской литературе⁴⁴⁹. По словам Н.И. Никулина, «в прозе Ле Тхань-тонга заметен рост художественных новеллистических достоинств»⁴⁵⁰.

«Посмертное собрание рукописей Тхань-тонга» имеет авторское предисловие:

«Конфуций никогда не говорил о странных, удивительных историях, потому что глазом их не увидишь; и оттого-то все люди от рождения сомневаются.

445 Парникель Б.Б. О фольклорном сродстве народов Юго-Восточной Азии // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1983, с. 33; Муго А. Кхмеры. М., 1973. С. 193–194.

446 Как считают вьетнамские литературоведы, это название дано произведению людьми последующих поколений. (*Le Sỹ Thàng, Hà Thục Minh. Lời giới thiệu Thánh tông di thảo. Hà-nội, 1963. Tr. 5.*) Исследования этого сочинения можно найти в ряде работ вьетнамских ученых (например: *Đinh Gia Khanh. Văn học Việt Nam thế kỷ X nửa đầu... T. 2.* русских исследователей (например: *Ткачев М. Вьетнамская проза средних веков // Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975*); часть рассказов переведена на русский язык.

447 *Рифтин Б.Л. Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы... С. 209.*

448 *Le Sỹ Thàng, Hà Thục Minh. Lời giới thiệu Thánh tông di thảo. Tr. 5–7.*

449 *Ibidem. Lời giới thiệu Thánh tông di thảo. Tr. 14.*

450 *Никулин Н.И. Вьетнамская литература... С. 136.*

Но попробуем разобраться: ведь среди четырех морей и девяти областей множество гор с бездонными пропастями и обширными водоемами. Разве можно пересказать все странное и удивительное, что там случилось?.. (Далее перечислен ряд необыкновенных случаев, описанных в китайской литературе. – Е.К.).

... Некоторые записанные здесь истории, такие как «Дивная любовь в краю Хоакуок», «Рассказ о чуде, случившемся в семье рыбаков» ... уже привлекали к себе внимание, они не похожи на рассказы Ци Се⁴⁵¹. Недалекие люди считают, что в наших рассказах либо есть события, но нет смысла, или же есть смысл, но нет событий. Это мнение, как говорится, тех, кто сидит на дне колодца⁴⁵², и оно вовсе недостаточно для того, чтобы обсуждать дела, происходящие под широким небом!»⁴⁵³

В предисловии автор стремится показать, что истории о необычайном не являются вымыслом⁴⁵⁴ и в доказательство ссылается на ряд китайских произведений, в которых описываются поистине удивительные события⁴⁵⁵. Это сочинения разного характера – исторические труды, «Продолжение записок о поисках духов» (Соу шэнь хоу цзи), приписываемое Тао Юань-мину (365–427), сочинения Чжуан-цзы и Ле-цзы и т. д.

Далее автор предисловия обращает внимание на то, что некоторые рассказы из сборника уже привлекали к себе внимание. Скорее всего имеется в виду сходство вьетнамских произведений с китайскими, например, рассказ «Дивная любовь в краю Хоакуок» напоминает новеллу Ли Гун-цзо (IX в.) «Правитель Нанькэ». Действительно, в обоих сочинениях основные события происходят во сне: герой попадает в царство насекомых, где переживает большое счастье. Однако во вьетнамской истории, в отличие от китайской, сон и реальность постоянно проникают друг в друга, в результате реальная жизнь героя направляется сном. Конец у вьетнамского рассказа другой: сон не рождает у героя разочарования в жизни, как в китайской новелле, и он умирает, для того чтобы продолжить свою жизнь в царстве бабочек – мире своего сна.

Не совсем ясно, в чем Ле Тхань-тонг видит отличие своих историй от рассказов Ци Се. Ведь китайские сочинения этого типа одного порядка с некоторыми из тех китайских сочинений, об удивительных событиях которых говорил автор в предисловии.

Ле Тхань-тонг, ссылаясь на китайские сочинения, включающие рассказы о необычайном, как на образец, полагает нужным записать и свои, вьетнамские исто-

451 Ци Се – это имя человека, записывавшего рассказы о необычайном. Впоследствии рассказами Ци Се стали называть сочинения, в которых речь идет о необычайных событиях.

452 Образ взят из сочинения Чжуан-цзы: «Бэй-хай Жо сказал: “С лягушкой, живущей в колоде, нельзя говорить об океане: она привязана к своей дыре”». («Чжуан-цзы», гл. 17 // Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 268.)

453 *Thành tông di thảo. Hà-nội*, 1963. Тр. 21.

454 Это напоминает ранние китайские сборники рассказов об удивительном, авторы-составители которых, по словам Б.Л. Рифтина, преследовали утилитарные цели – доказать, что истории о духах это не пустые выдумки (*Рифтин Б.Л. Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы*. С. 22.)

455 Отметим, что упоминания некоторых из этих необычайных событий встречаются в других вьетнамских сочинениях XV в., например, в сборнике Ву Куиня и Киеу Фу, в летописи Нго Ши Лиена и характеризуются как «правдивые истории», достоверность которых не вызывает сомнения.

рии об удивительном, он считает их правдивыми, а людей, высказывающих противоположное мнение, сравнивает с теми, кто сидит на дне колодца и, не видя ничего вокруг, берется обсуждать разнообразные события, происходящие в мире.

«Посмертное собрание рукописей Тхань-тонга» – это собрание, состоящее из девятнадцати озаглавленных рассказов, неоднородных по содержанию. Большинство из них – это сюжетные истории. Ряд таких рассказов, считает М. Ткачев, принадлежит к жанру формирующейся литературной новеллы⁴⁵⁶. Некоторые истории отличаются статичностью в развитии действия: в них значительное место отведено диалогу, происходящему между героями (например, «Встреча с небожителями у озера Лангбак»).

Кроме того, в собрании Ле Тхань-тонга есть истории, почти полностью лишённые сюжета («Записки о разновидностях лягушек»). Одну из них – «Наброски о владыке гор» – автор относит к особой литературной разновидности *фа ки* (кит. по цзи), с определенным расположением материала в рассказе, о чем говорится в «нравоучении», завершающем историю.

Порядок расположения материала в «Посмертном собрании рукописей Тхань-тонга» произвольный, например, с новеллой может стоять рядом история аллегорического характера.

Каждый рассказ заключает «нравоучение мужа с южных гор», вероятно, также написанное Ле Тхань-тонгом. Как замечает Н.И. Никулин, появление в конце рассказа нравоучений, принимающих вид литературно-критических высказываний, было подготовлено давней традицией⁴⁵⁷. В «Посмертном собрании рукописей Тхань-тонга» нравоучения не написаны по единому образцу, они отличаются друг от друга, в том числе и по объёму: от нескольких строчек до нескольких страниц. Некоторые из них имеют дидактический характер (например, «Перебранка двух будд»). В «Записках о снах» конечное заключение превышает объём самого рассказа и состоит из нескольких историй, тематически связанных с основной частью. Речь здесь идет об известном на Дальнем Востоке предании о том, что «вещь, о которой совсем забыли, может через много-много лет обрести свойство принимать людское обличье»⁴⁵⁸. В основном тексте говорится о том, как древние музыкальные инструменты превратились в людей, и далее «муж с южных гор», поясняя эту историю, приводит ряд аналогичных случаев, где в человеческом облике являются веник, бамбуковый пест, слиток золота и др. Сходное с этим поверье, что «чересчур долгий век любую тварь превращает в оборотня»⁴⁵⁹, отражено в другом рассказе – «История мыши-оборотня».

В рассказах встречаются длинные стихотворные вставки, которые, по мнению вьетнамских литературоведов, не всегда органично входят в повествование⁴⁶⁰.

Истории из сборника Ле Тхань-тонга повествуют о необыкновенных событиях, но при этом удивительное в его рассказах не обязательно связано со сверхъ-

456 Ткачев М. Вьетнамская проза средних веков... С. 382.

457 Никулин Н.И. Вьетнамская литература... С. 133.

458 Рифтин Б.Л. Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы. С. 207.

459 Повелитель демонов ночи : Старинная вьетнамская проза / пер. М. Ткачева. М., 1969. С. 181.

460 Đinh Gia Khánh. Văn học Việt Nam thế kỷ X nửa đầu thế kỷ XVIII. Т. 1. Hà-nôi. 1978. Tr. 542.

естественными силами. Автор, например, пишет и о таком случае: после смерти деревенской нищенки обнаружилось, что она обладала неким имуществом: рисом, посудой и т. д. Односельчане не могли понять, откуда у нее появились эти вещи. В «нравоучении мужа с южных гор» тоже высказывается недоумение: «Нищенствуя ли эта женщина разбогатела, или же, будучи богатой, она отправилась просить подаяние?» («История состоятельной нищей»).

Некоторые истории из «Посмертного собрания рукописей Тхань-тонга» носят аллегорический характер (например, «Послание комара»). По мнению Н.И. Никулина, «Смехотворное состязание близ ворот Великого Юя» развернуто в пародийно-аллегорическое повествование о конфуцианских экзаменах, в нем очерчены комические образы честолюбцев-хвастунов, дана картина их горького поражения⁴⁶¹.

События в рассказах из «Посмертного собрания рукописей Тхань-тонга» бывают датированы, иногда уточняются географические координаты происходящего. В сборнике встречаются также герои – реальные исторические лица, в частности, сам государь Ле Тхань-тонг. Однако, как считают исследователи, автор этого сочинения порывает традиционные связи с исторической прозой и создает вымышленных героев⁴⁶². Действительно, в «Посмертном собрании рукописей Тхань-тонга» появляются безымянные персонажи, не говорится, где и когда они жили, вероятно, это выдуманные лица. Например, «Рассказ о чуде в семье рыбаков» начинается нетрадиционно: «Было в семье рыбаков всего только двое – муж и жена; никто не упомянет ни имени их, ни рода, не знаем также, из каких они вышли мест...»⁴⁶³.

В заключение, оценивая прозу Ле Тхань-тонга, сошлемся на высказывания вьетнамских литературоведов, которые пишут, что автор уже не включает в сборник готовые истории, почерпнутые из биографий, устных народных сказаний и т. д., рассказы написаны им по своему усмотрению и в соответствии со своими требованиями⁴⁶⁴.

Появление во Вьетнаме художественно завершенной новеллы исследователи связывают с именем Нгуен Зы⁴⁶⁵ – образованного ученого-конфуцианца XVI в., автора «Пространных записей рассказов об удивительном» (Чуен ки ман лук)⁴⁶⁶.

В настоящее время сочинение известно по изданию 1763 г. Вьетнамский ученый Ву То Хао выражает сомнение в идентичности этого варианта первоначальному оригиналу. Отмечается, в частности, что издание XVIII в. носит более длинное название, и в него входит только двадцать рассказов, тогда как, например, Фан Хюю Тю называет другую цифру: двадцать два⁴⁶⁷. Часть рассказов Ву То Хао относит

461 Никулин Н.И. Вьетнамская литература. С. 136.

462 Там же. С. 57.

463 Повелитель демонов ночи. С. 147.

464 *Đinh Gia Khánh. Văn học Việt Nam...* Т. 1. Tr. 549.

465 Гольгина К.И. Новелла средневекового Китая. М., 1980. С. 250.

466 Мы не будем подробно останавливаться на этом сочинении, т. к. оно исследовано не только вьетнамскими, но и русскими литературоведами. (См., например: *Ткачев М. Мастер рукотворных чудес из края Светлого моря // Пространные записи рассказов об удивительном. М., 1974.*) О биографии Нгуен Зы см.: *Ткачев М. Мастер рукотворных чудес из края Светлого моря // Пространные записи рассказов об удивительном. М., 1974. С. 177–180.* Пятнадцать рассказов из сборника переведены на русский язык, кроме того имеется перевод сочинения на французский язык.

467 *Phan Huy Chú. Lịch triều...* Т. 4. Tr. 121.

к XVI в., а другие истории, тематика и сюжеты которых, по его мнению, более соответствуют направлениям литературы XVIII в., считает поздними добавлениями. Кроме того, исследователь считает, что некоторые рассказы Нгуен Зы, изданные в 1763 г., напоминают истории Пу Сун-лина⁴⁶⁸.

«Пространные записи рассказов об удивительном» издания 1763 г. разделены на четыре книги и состоят из двадцати рассказов⁴⁶⁹. В прозаический текст рассказов включено много стихов. Большинство историй завершено нравочениями, в них автор рассуждает о смысле рассказа и полезных уроках, которые можно из этого извлечь. Характер таких заключений часто противоречит изложенному в основной части, как это, например, имеет место в «Рассказе о дереве гао». Возможно, поэтому исследователи высказывают предположение, что Нгуен Зы не является автором нравочений⁴⁷⁰.

Каждая история из «Пространных записей рассказов об удивительном» в названии помечена жанровыми знаками: *чуен, ки, лук*.

Большая часть рассказов Нгуен Зы – сюжетные истории, повествующие о необычных приключениях героя, часто в «ином мире». Человек, попадая в «иной мир» и встречаясь с его обитателями, иногда находит счастье, которого ему не доставало в земной жизни (например, «Рассказ о свадьбе Ты Тхыка и феи»). Герои могут оказываться во власти враждебных сил, избавиться от наваждения помогают праведники («Рассказ о злых делах девицы Дао»).

Однако не все рассказы собрания имеют развитой сюжет. Часть историй представляет собой диалог-беседу двух или более персонажей, носителей двух противоположных точек зрения. Одна связана с позицией правителя, чиновника на государственной службе, другая представлена отшельником, живущим в единении с природой или самими «природными существами» – животными («Рассказ о ночном пире у реки Полноводный проток»). Спор двух сторон, как правило, заканчивается победой «природной стороны», которая обличает несправедливое правление.

Хотя в большей части рассказов Нгуен Зы описываются фантастические приключения, во многом заметно влияние исторической традиции. Так, наряду с разными сверхъестественными персонажами, действуют реальные исторические лица, например, Хо Куи Ли, узурпировавший в 1400 г. трон династии Чан, Хо Тонг Тхок, вьетнамский ученый и поэт. Главные герои часто представлены как реальные лица. Большинство рассказов начинается с указания имени, места рождения героя, также отмечена география происходящих событий. Истории почти всегда датированы, как правило, ссылками на девизы правления определенных императоров. Действие в рассказах происходит при различных династиях, начиная с Ли (1010–1225), вплоть до Ле (1428–1788), особенно часто во времена династии Чан (1225–1400).

Неоднократно отмечалось, что Нгуен Зы при создании своего сочинения использовал «Новые рассказы у горящего светильника» (Цзянь дэн синь хуа) Цюй Ю (XIV в.)⁴⁷¹. По словам К.И. Гольгиной, «Пространные записи рассказов об удиви-

468 *Vũ Tô Hào*. Một vài nghĩ vấn về ban Truyền kỳ mạn lục hiện đang lưu hành // Tạp chí văn học. 1978. № 6. Tr. 139–142.

469 *Gaspardone E*. Bibliographie annamite... P. 132.

470 *Никуллин Н.И.* Вьетнамская литература... С. 138.

471 См., например: *Гольгина К.И.* Новелла средневекового Китая. М., 1980. В исследовании приводится сравнительный анализ обоих памятников.

тельном» представляют собой национальную адаптацию как сборника Цюй Ю, так и танской прозы чуаньци⁴⁷². Безусловно, под влиянием китайской фантастической новеллы написаны рассказы о встречах героев с феями, о посещении царства небожителей. Очевидно, эта же традиция способствовала оформлению образов героев, юноши и девушки, искусных стихотворцев, умеющих наслаждаться красотами природы. Рассказы-диалоги, в которых автор высказывает свою политическую позицию, также, вероятно, восходят к китайским сочинениям подобного рода. Нгуен Зы использовал систему намеков и сравнений, заимствованную из китайской литературы, например, он часто приводит имена известных китайских героев, поэтов, красавиц, ставших образцами таланта, красивой внешности, а их поступки – примерами должного поведения.

Влияние китайской литературной традиции заметно, когда речь идет об элементах сюжета и лексики, и менее ощутимо в самой литературной форме рассказа, в его жанровом своеобразии⁴⁷³. В целом, как считает К.И. Гольгина, писатель создал рассказ более свободного типа, не имеющий прямого аналога по типу повествования в прозе Дальневосточного региона⁴⁷⁴.

Надо сказать, что в сочинении Нгуен Зы китайская традиция в определенной степени сыграла роль оформителя, в ряде рассказов использованы местные фольклорные сюжеты и мотивы. Так, например, «Рассказ о дереве гао», по мнению Э. Гаспардона, связан с древними представлениями о божествах деревьев⁴⁷⁵. В нем говорится, что души главных героев вселились в древнее дерево гао и стали оборотнями. «С тех пор, если кто покушался на ветки его или листья, у тех ломались ножи и тупились топоры. Отрубить ли, отрезать ли малую часть его не было никакой возможности»⁴⁷⁶.

Опыт и достижения Нгуен Зы были восприняты писателями последующих поколений и использовались не только при создании «рассказов об удивительном», но и в сборниках коротких рассказов, написанных в жанре *бутки* (кит. бицзи) или *туйбут* (кит. суйби).

У нас нет полных сведений о том, насколько широко были распространены во Вьетнаме сборники смешанной тематики до XVIII в.

Среди тех немногих сочинений, о которых известно, что они появились в XVI–XVII вв., отметим утраченные ныне «Записи об услышанных необычайных событиях» (Зи ван ки), написанные в XVII в. ученым-конфуцианцем Ву Зюи Доаном. В этот период неоднократно делались добавления к сборникам «О таинственных силах и духах земли Вьет» и «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор». Кроме того, можно упомянуть о некоторых тематических сборниках, в которых рассматривались географические, этнографические аспекты какой-нибудь местности. Это, например, «Новые записи о провинции О» (О тяу кан лук), созданные Зыонг Ван Аном при династии Мак (XVI в.). Наряду с описаниями гор и рек, крепостей, мостов, рынков, различных храмов этой провинции, в сборник входят

472 Гольгина К.И. Новелла средневекового Китая. М., 1980. С. 250.

473 Там же. С. 265.

474 Там же. С. 251–252.

475 Gaspardone E. Bibliographie annamite... P. 133.

476 Повелитель демонов ночи. С. 14.

заметки об известных людях данной местности, они включены в особый раздел, названный «Записи о людях провинции О» (О тяу нян ват ки)⁴⁷⁷. Некоторые исследователи считают эти заметки самостоятельным сочинением⁴⁷⁸.

Собрания небольших рассказов во множестве стали появляться в XVIII – начале XIX в. Это вообще был один из самых блестящих периодов в истории вьетнамской литературы.

В прозе XVIII в. продолжают традиции «рассказа о необычайном». Появляется «Новое собрание рассказов об удивительном» (Чуен ки тан фа). Автором его является известная поэтесса Доан Тхи Диём (1705–1748 гг.). К числу сочинений, прославивших ее, относится лирическая поэма «Жена воина, ушедшего в дальний поход» (Тинь фу нгэм). Первоначально эта поэма была написана по-китайски вьетнамским поэтом Данг Чан Коном (ум. в 1745 г.), Доан Тхи Диём переложила ее на ном – вьетнамскую иероглифическую письменность.

«Новое собрание рассказов об удивительном» имеет и другое название – «Продолжение рассказов об удивительном» (Тук чуен ки)⁴⁷⁹. Это дало основание вьетнамским литературоведам сделать вывод о том, что сочинение Доан Тхи Диём является продолжением «Пространных записей рассказов об удивительном» Нгуен Зы⁴⁸⁰.

Современным исследователям «Новое собрание рассказов об удивительном» известно по изданию 1811 г., по нему выполнен в 1962 г. перевод на вьетнамский язык⁴⁸¹. Как свидетельствует Э. Гаспардон, в этом издании 1811 г., состоявшем из шести рассказов, именем Доан Тхи Диём помечены только названия двух историй – «Чудесный храм у залива» и «Целомудренная женщина из Анапа», хотя в целом сочинение и отнесено к Доан Тхи Диём⁴⁸². Вьетнамские ученые полагают, что шесть рассказов, известных в настоящее время, – это полный вариант «Нового собрания рассказов об удивительном»⁴⁸³. Так, например, историограф начала XIX в. Фан Хюи Тю, сообщая об этом сборнике, упоминает такое же количество рассказов – шесть, но среди них приводит названия нескольких других историй, отличных от помещенных в издание 1811 г.⁴⁸⁴ В семейных записях рода Доан также имеются сведения о другом составе сочинения Доан Тхи Диём – называются два рассказа, не вошедшие в «Новое собрание рассказов об удивительном»⁴⁸⁵. Кроме того, некоторые исследователи считают автором одного из рассказов («Удивительная встреча в Битькау») Данг Чан Кона⁴⁸⁶, а другие ученые предполагают, что он мог быть автором еще двух других рассказов: «Необычайные записки о состязании дракона с тигром», «Рассказ о сосне и туге»⁴⁸⁷. В целом вьетнамские литературоведы полагают,

477 *Phan Huy Chú. Lịch triều... Т. 4. Tr. 120.*

478 *Cadière L., Pelliot P. Premières études sur les sources annamite de l'histoire d'Annam // Hanoi. 1904. BEFEO. Т. 4. P. 43.*

479 *Phan Huy Chú. Lịch triều... Т. 4. Tr. 126.*

480 *Văn Tân v. v. So' thảo lịch sử văn học Việt Nam. Т. 3. Tr. 189–190.*

481 *Đoan Thị Diễm. Truyền kỳ tân phả. Hà-nội. 1962.*

482 *Gaspardone E. Bibliographie annamite... P. 133.*

483 *Văn Tân v. v. So' thảo... Т. 3. Tr. 190.*

484 *Phan Huy Chú. Lịch triều... Т. 4. Tr. 126.*

485 *Văn Tân v. v. So' thảo... Т. 3. Tr. 190.*

486 *Gaspardone E. Bibliographie annamite... P. 133.*

487 *Lược thảo lịch sử văn học Việt Nam. Hà-nội, 1957. Т. 2. Tr. 327.*

что в состав «Нового собрания рассказов об удивительном», известный в настоящее время, входят истории, написанные разными людьми⁴⁸⁸.

«Новое собрание рассказов об удивительном» рассматривается вьетнамскими учеными как сборник рассказов в жанре *чуенки* (кит. чуаньци)⁴⁸⁹. Однако надо отметить, что в названиях всех историй, кроме «Необычайных записок о состязании дракона с тигром», отсутствуют жанровые показатели (*чуен, лук, ки*), которые характерны для «рассказов об удивительном»: они, например, есть у Нгуен Зы. Как известно, одним из признаков, определяющих жанр произведения, является его объем. Рассказы из сочинения Доан Тхи Диём заметно отличаются по объему от новелл Нгуен Зы и скорее напоминают небольшие повести. Э. Гаспардон даже называет «Удивительную встречу в Битькау» романом⁴⁹⁰. Необходимы исследования композиции, сюжета историй из «Нового собрания рассказов об удивительном», которые позволят сделать определенный вывод об их жанровой принадлежности.

В собрании Доан Тхи Диём встречаются образцы рифмованной прозы, обильные стихотворные вставки, они иногда занимают половину объема рассказа.

Повествование в некоторых рассказах делится на две части, в первой речь идет о событиях, связанных с жизнью героя, а во второй части упоминается о происшедшем после его смерти, о возведении в честь него храма, о том, как герой являлся во сне людям следующих поколений.

Рассказы Доан Тхи Диём иногда имеют нравоучительные концовки. Например, «Необычайные записки о состязании дракона с тигром» заканчиваются следующим рассуждением: «Хотя этот рассказ странный и необычайный, о таком мудрый человек не должен говорить, чтобы не вводить в заблуждение людские сердца, однако он записан здесь, чтобы послужить предупреждением живущим в Поднебесной»⁴⁹¹. В качестве героев некоторых историй из «Нового собрания рассказов об удивительном» выступают добродетельные люди, поступки которых могут служить образцом для подражания.

В сочинение Доан Тхи Диём включены рассказы разного характера. Один из них, по мнению вьетнамских литературоведов, напоминает басню («Необычайные записки о состязании дракона с тигром»)⁴⁹². Другие похожи на жизнеописания, в них излагается история жизни героя вплоть до его смерти. Интересно отметить, что рассказ «Целомудренная женщина из Анапа», где речь идет о добродетельной жене, покончившей с собой после смерти супруга, начинается как традиционная биография ее мужа. Элемент чудесного не везде одинаков, например, его значительно меньше в «Рассказе о сосне и туе», где, в основном, воспевается чувство дружбы.

Среди героев «Нового собрания рассказов об удивительном» можно встретить как реальные исторические лица, так и сверхъестественные существа. Писательница уделила большое внимание женским образам. Главными героями трех рассказов являются женщины, выделенные не только красотой, но и талантами, в том числе литературными способностями. Сочинение Доан Тхи Диём, считают вьет-

488 *Văn Tân v. v. So' thảo...* T. 3. Tr. 190.

489 *Đinh Gia Khánh. Văn học Việt Nam...* T. 2. Tr. 272.

490 *Gaspardone E. Bibliographie annamite...* P. 120.

491 *Hoan Hu' u Jên. Lời gi' o' i thi'eu Truyền kỳ tân ph'á. Hà-n'oi, 1962. Tr. 10.*

492 *Ibidem. Tr. 11.*

намские исследователи, способствовало созданию литературного образа прекрасной вьетнамской женщины⁴⁹³. События в рассказах не всегда датированы. Некоторые истории отнесены к правлению Чан Зюе-тонга (1373–1377), Ле Тхань-тонга (1460–1497). В двух рассказах действие происходит в первой половине XVIII в., т. е. в годы жизни Доан Тхи Дием. В рамках одного рассказа могут упоминаться разные эпохи, например, в «Удивительной встрече в Битькау» основное действие разворачивается в XV в., а в конце присоединен эпизод, имевший место в XVIII в. В нем рассказывается о том, как главный герой, ставший небожителем, через несколько веков явился во сне некоему студенту.

По мнению вьетнамских ученых, сюжеты некоторых рассказов из «Нового собрания рассказов об удивительном» («Удивительная встреча в Битькау», «Небожительница из Ванката») считались в народе неофициальными биографиями даосских святых⁴⁹⁴. Действительно, в этих историях многое связано с даосизмом, а героиней рассказа «Небожительница из Ванката» является дочь Яшмового императора по имени Лиэу Хань, которая была одним из почитаемых даосских божеств во Вьетнаме.

На сочинение Доан Тхи Дием большое влияние оказали устные народные рассказы, сказки, предания. Так, в частности, в рассказе «Чудесный храм у залива» встречается широко распространенный в мировом фольклоре мотив – водяной дух задерживает корабли, требуя искупительной жертвы⁴⁹⁵. Кроме того, в этой истории, вероятно, отразились некоторые представления вьетнамцев о подводном царстве.

В рассказах из «Нового собрания рассказов об удивительном» встречаются мотивы и сюжеты, характерные для литератур дальневосточного культурного региона. Это, например, история красавицы, нарисованной на картине, которая оживает, спускается вниз и завязывает любовные отношения с героем («Удивительная встреча в Битькау»).

Вьетнамские ученые прошлого времени невысоко оценивали произведение Доан Тхи Дием. Так, историограф Фан Хюи Тю писал, что, хотя язык в нем и цветистый, само сочинение довольно слабое, оно уступает предыдущим сборникам⁴⁹⁶. Современные вьетнамские литературоведы также считают, что рассказы «Нового собрания рассказов об удивительном» не всегда увлекательны и не выдерживают сравнения с новеллами Нгуен Зы⁴⁹⁷.

Как отмечает Н.И. Никулин, в XVIII в. проза на *ханване*, вьетнамском варианте китайского литературного языка *вэньянь*, в наибольшей степени обогащается новыми жанрами⁴⁹⁸. Расцвет прозаических жанров, считают вьетнамские литературоведы, не был случайным, его вызвали изменения в духовной жизни страны, обусловленные развитием экономики и торговли, ростом городов⁴⁹⁹.

493 *Hoang Hu'u Jên. Lời giớ'ì thiêu Truyện kỳ tân phá. Hà-nôi. 1962. Tr. 18.*

494 *Ibidem. Tr. 20.*

495 По мнению Б.Л. Рифтина, этот мотив индийского происхождения. (См.: *Рифтин Б.Л. У истоков корейской словесности // Корейские предания и легенды. М., 1980. С. 24.*)

496 *Phan Huy Chú. Lịch triều... Т. 4. Tr. 126.*

497 *Văn Tân v. v. So' thảo... Т. 3. Tr. 200.*

498 *Никулин Н.И. Вьетнамская литература... С. 167.*

499 *Văn Tân v. v. So' thảo... Т. 3. Tr. 176.*

Изучая литературный мир Вьетнама в XVIII–XIX вв., вьетнамские исследователи обратили внимание на распространение в этот период таких жанров, как «заметки» (*бутки*), «записи, заметки» (*туйбут*), «биография, рассказ» (*чуенки*) и т. п. Вьетнамские ученые пишут также о близости жанров *киши* (дневник), *бутки* и *туйбут*, которые бывает трудно отличить друг от друга⁵⁰⁰. В целом у вьетнамских исследователей нет единого мнения, к какому именно жанру следует отнести то или иное произведение, часто их точки зрения расходятся. Осложняется это и отсутствием четких критериев, по которым они выделяют эти жанры.

Дневники были популярным жанром в традиционных литературах Дальневосточного культурного региона, однако во Вьетнаме широкого распространения не получили. Одной из разновидностей дневниковой литературы были путевые заметки, например, наиболее известный памятник вьетнамской дневниковой литературы – «Записи о путешествии в столицу» (Тхьонг кинь ки ши) Ле Хьу Чака (1720–1791). Ле Хьу Чак – один из самых знаменитых вьетнамских врачей, автор обширного медицинского трактата, в котором приводятся классификация болезней, методы их лечения, основы медицинской этики. Завершает этот труд сборник стихотворений Ле Хьу Чака и его дневниковые записи, повествующие о путешествии в Тханглонг в 1782 г. В этом сочинении содержится ряд вьетнамских преданий; так, в первой главе рассказывается история одного из храмов в провинции Нгеан, в котором поклонялись китайским принцессам династии Южная Сун, которые по воле волн оказались во Вьетнаме, и были обожествлены. Эта легенда была популярна во Вьетнаме, она встречается в разных версиях, включена в письменные памятники. В «Записях о путешествии в столицу» описывается сеанс женщины-медиума *бадонг*, об этом упоминает М. Дюран⁵⁰¹.

Собрания смешанной тематики, включающие народные предания, описания различных событий, информационные заметки, удивительные случаи, анекдоты и т. п., были характерны для литератур стран Дальневосточного культурного региона, например, для Китая и Кореи⁵⁰². Отдаленную аналогию также можно провести с русской литературой. Так, Д.С. Лихачев отмечал наличие в ней сборников неопределенного состава, количество которых сильно увеличилось в XV–XVII вв.⁵⁰³

По словам И.А. Алимова, среди многочисленных письменных памятников, которые щедро преподносит вниманию исследователя китайская культура, авторские сборники *бицзи* занимают отдельное, особое место. Истоки *бицзи* следует искать в истории сюжетной прозы *сяошо*. Начало бурного расцвета *бицзи* относится

500 Lich sú' vãn học Việt Nam. Т. 3. На-пôi, 1971. Тр. 39.

501 Дюран М. Техника и пантеон вьетнамских медиумов // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 276–277.

502 См. например: Елисеев Д.Д. 1) Новелла корейского средневековья. М., 1977; 2) Корейская средневековая литература пхэсолъ. М., 1968; Фишман О.Л. Три китайских новеллиста XVII–XVIII вв. Пу Сунлин, Цзи Юнь, Юань Мэй. М., 1980.

503 По словам Д.С. Лихачева, в русской литературе XV–XVII вв. присутствуют сборники неустойчивого содержания, объединяющие разнородный материал. Появляются сборники, посвященные истории того или иного города, всемирной истории, сборники, объединяющие географические статьи, и т. п. В их составе отражаются не столько бытовые и обрядовые потребности, сколько познавательные интересы и литературные вкусы их составителей. (Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971. С. 57–58.)

ко времени правления династии Сун (960–1279), периоду расцвета всей китайской культуры, в первую очередь культуры письменной. Соединяя в рамках одного сборника прозу различных жанров (в том числе прозу со стихотворными вкраплениями) – сюжетную и бессюжетную, авторы *бицзи* дали тем самым жизнь принципиально новой форме текста, фактически не знающей жанровых ограничений⁵⁰⁴. Видоизменяясь на протяжении веков, *бицзи* как некий «род» литературы сохраняли свои основные характеристики: наличие в сборнике либо только бессюжетной прозы разного типа (заметок), либо сочетание в одном сборнике сюжетной и бессюжетной прозы; использование в сборниках второго типа разных жанров сюжетной прозы малых форм; повторяемость тем, сюжетов и сюжетных ситуаций; традиционность мотивов, идущих из фольклора и отражающих народные верования. Для *бицзи* характерны также известная «фактографичность», хронологическая и топографическая конкретность рассказов, определенная композиция сборников (рядом помещались то сходные по жанру или тематике материалы, то резко друг от друга отличающиеся, что нарушало некоторое однообразие повторяющихся тем и сюжетов), сочетание фантастики и реалистического изображения действительности⁵⁰⁵.

По мнению А.С. Мартынова, несмотря на видимую бессистемность и тематическую безграничность *бицзи*, данный канал информации можно характеризовать достаточно точно. Это – «остаточная» информация, т. е. то, что осталось неиспользованным после тщательно продуманного отбора материала для официальных историографических сочинений. Первая и наиболее всеобъемлющая характеристика *бицзи*: *бицзи* – литература досуга образованных людей, выведенная из-под догматического контроля. Каждая актуальная для истории и истории культуры конфуцианская личность существовала как бы в двух ипостасях: «*да чэнь*» – «великий сановник» – высокопринципиальная личность, на первое место ставившая служение людям в виде государственной службы, но ограничивавшая это служение возможностью практического воплощения своих идеалов; и «*цзюй ши*» – «ученый на покое», удалившийся от общественных дел на время или навсегда и культивирующий особое состояние своего сознания, «*сянь*» («досуг», «праздность»). Вторая характеристика: *бицзи* несет в себе дополняющую функцию, стараясь включить в свой мир все то, что было вынесено за пределы рассмотрения по догматическим соображениям. Третья характеристика: *бицзи*, отталкиваясь от стесняющей живую мысль и свободное наблюдение строгой нормативности конфуцианской доктрины, предпочитает сферу смещенного миропорядка. Эта смещенность широко варьируется по степени, но почти всегда сопутствует записям на досуге. Легкое смещение отражается в *бицзи* как занятная деталь, сильное – как рассказы о сверхъестественном⁵⁰⁶.

По словам Д.Д. Елисеева, в средневековой Корее профессиональных писателей не было, писали, главным образом, чиновники и монахи, как самые образованные слои общества. В сборниках *ихэсол* писали обо всем, что могло показаться об-

504 Алимов И.А. Вслед за кистью... Ч. 1. С. 35–36.

505 Фишман О.Л. Три китайских новеллиста... С. 10.

506 Мартынов А.С. Кисть и досуг «совершенного мужа» («Цзюнь-цзы»): (Заметки о книге И.А. Алимова «Вслед за кистью». Ч. 1. СПб., 1996) // Петерб. востоковедение. Вып. 9. СПб., 1997. С. 563, 568.

шеству интересным. Термин *пхэсоль*, как известно, возник в Китае (*байшо*, *байшо вэньсюэ* или *байгуань вэнь сюэ*) еще в эпоху Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.). *Пхэсоль* – это своеобразное смешение художественной и историко-публицистической литературы, т. е. так называемая «смешанная литература», формой существования которой является особый тип средневекового авторского сборника. По мнению большинства филологов – специалистов по истории корейской литературы, так или иначе касавшихся вопросов, связанных с литературой *пхэсоль*, последняя возникла на рубеже XII–XIII вв. и просуществовала до XVIII в. включительно. Особенность литературы *пхэсоль* заключается в том, что она существовала в виде своеобразных сборников со специфическими названиями: «разные рассказы», «смешанные рассказы», «смешанные записки», «записки о незначительном» и т. д., которые свидетельствуют о разнородности материала сборников. Ввиду этой особенности литературы *пхэсоль* она и квалифицируется как «смешанная литература», или «литературная смесь». Сборники литературы *пхэсоль* делятся на *квоны* (части, тома; кит. цзюань) без определенных принципов, за исключением, может быть, некоторой тематической общности произведений и количественного соответствия материалов, помещенных в *квон*. Произведения, публикуемые всегда в особых сборниках, никак не озаглавлены и отличаются одно от другого только тем, что начинаются с красной строки и выглядят как незаконченные отрывки. Однако эти произведения, как бы малы они ни были (иногда всего две-три строки иероглифического текста), являются вполне законченными и самостоятельными, между ними нет не только фабульной, но иногда и любой другой связи (впрочем, связь тематическая иногда имеется). Тем не менее, целый ряд произведений является исключением из правила и имеет ярко выраженную тематическую связь, обладая, однако, большой долей самостоятельности. Такие тематически связанные произведения обычно помещались в сборнике в непосредственной близости одно от другого. Знакомство со сборниками *пхэсоль* не создает впечатления, что авторы уделяли большое внимание композиционному расположению произведения. Можно говорить лишь о принципах подбора материала для сборника, сформулированных самими авторами *пхэсоль*: сохранить для потомков произведения известных корейских поэтов, почему-либо неопубликованные; информировать об исторических фактах; развлечь читателя. Что же касается принципов расположения материала внутри сборника, то здесь можно обратить внимание на следующее: во-первых, нет четкого отделения произведений художественных от нехудожественных; в непосредственной близости может быть помещен самый разнообразный материал: историческая справка, новелла, этнографический очерк сменяют друг друга; во-вторых, нет грани между произведениями различных жанров – анекдотом, сказкой, новеллой; художественный очерк никак не выделяется из всей массы произведений сборника, причем часто они перемешиваются с нехудожественными очерками или информационной заметкой, т. е. произведениями историко-публицистического характера⁵⁰⁷.

Таким образом, в средние века в странах Дальнего Востока, связанных культурной общностью, подобная литература была распространена и имела читателя.

507 Елисеев Д.Д. Гроздь рассказов Сон Хена // Петерб. востоковедение. Вып. 5. СПб., 1994. С. 26–27.

Одним из прозаических собраний, появившихся во Вьетнаме в XVIII в., были «Записи, сделанные наскоро на досуге» (Конг зы тиеп ки). Сочинение написано чиновником-конфуцианцем Ву Фыонг Де, авторское предисловие датировано 1755 г., по словам вьетнамского историографа начала XIX в. Фан Хюи Тю, в этом сочинении записаны мелкие незначительные истории прошлых лет и нынешнего времени, которые можно увидеть или услышать⁵⁰⁸.

«Записи, сделанные наскоро на досуге» состоят из сорока трех рассказов, распределенных по двенадцати разделам:

1. Наследственные дома.
2. Прославленные сановники.
3. Известные ученые.
4. Люди, хранящие верность долгу.
5. Личности, прославившиеся своей силой воли.
6. Злодеи, получившие возмездие.
7. Добродетельные женщины.
8. Певички.
9. Духи и нечисть.
10. Могилы и дома.
11. Достопримечательности.
12. Виды зверей⁵⁰⁹.

При составлении своего произведения Ву Фыонг Де использовал исторические труды, неофициальные истории, семейные записи, а также фольклорный материал. Вьетнамские литературоведы отмечают назидательный характер этого сочинения, поскольку Ву Фыонг Де много рассказывал о выдающихся личностях, которые служили образцом верности, преданности, мужества⁵¹⁰.

Впоследствии «Записи, сделанные наскоро на досуге» неоднократно переделывались, дополнялись, в них включали новые разделы. Произведение было использовано последующими авторами сборников, в частности, значительный интерес вызвали рассказы, связанные с экзаменационной тематикой.

Сочинение Ву Фыонг Де использовалось Фан Хюи Оном в произведении «Необыкновенные случаи на конкурсных экзаменах» (Кхоа банг тиеу ки). В этом сочинении речь идет о странных событиях на экзаменах, внимание уделяется также лауреатам, рано сдавшим три тура испытаний, семьям, в которых лицам нескольких поколений удавалось добиться успеха на экзаменах⁵¹¹.

Кроме того, сочинение Ву Фыонг Де было использовано в появившихся в XVIII в. официальных сборниках биографий лауреатов, успешно выдержавших экзамены⁵¹². Высказываются предположения, что эти сборники опираются на сочинения, составленные в предшествующие эпохи⁵¹³.

508 *Phan Huy Chú. Lịch triều... Т. 4. Tr. 123.*

509 *Ibidem.*

510 *Văn Tân v. v. So' thao... Т. 3. Tr. 234.*

511 *Phan Huy Chú. Lịch triều... Т. 4. Tr. 126.*

512 Так, сочинение Ву Фыонг Де было использовано в «Собрании биографий лауреатов, получивших ученую степень» (Данг кхоа би кхао) Фан Хюи Она.

513 *Gasparone E. Bibliographie annamite... P. 84.*

Собрания биографий светских лиц не были редкостью в XVIII в. Так, например, Ле Куи Дон (1726–1783) написал «Записи о прославленных подданных» (Зань тхан лук), в которых собраны биографии известных чиновников, живших при нескольких династиях.

Сведения об известных лицах могли входить также в сочинения, посвященные какой-нибудь определенной местности. В «Кратких записях о Хайзыонге» (Хай зыонг ти лыок), составленных Нго Тхи Нямом, речь идет о горах и реках, обычаях, жителях этой области и т. д.⁵¹⁴

Среди тематических сборников географического и этнографического содержания, появившихся в XVIII в., можно назвать, например, и «Записи о Каобанге» (Као банг лук), автором их был Фан Ле Фиен. По свидетельству вьетнамского историографа Фан Хюи Тю, первая книга этого сочинения описывает упадок династии Мак (1527–1595), во второй сообщается о горах и реках, различных духах, а в третьей рассказывается об обычаях этого района⁵¹⁵.

Следует обратить внимание на то, что появление в конце XVIII – начале XIX в. ряда сборников прозы совпало по времени с восстанием Тэйшонов, которое вылилось в мощную крестьянскую войну, охватившую в конце XVIII в. весь Вьетнам.

Многие ученые-конфуцианцы остались не у дел, они жили уединенно, либо странствовали по стране. Уход со службы, отказ от государственной деятельности был на Дальнем Востоке своеобразной формой протеста, традиционной позицией ученого-книжника, которую он занимал в смутные времена. Отход от служебных дел, от забот чиновника дали возможность взглядеться в мир вокруг себя и поразмыслить о том, что в нем происходит, о том, что «видят глаза и слышат уши». Свои наблюдения и размышления вьетнамские писатели представляли в традиционной для дальневосточных литератур форме «записей», «заметок», «собраний», где информация делового характера, сообщение о важном событии или размышление автора соседствуют рядом с явно занимательными историями. Очевидно, не случайно сборники, которые появились в это время, называют «Записи об увиденном и услышанном», «Записи отшельника» и т. п. Такого рода названия говорят и о характере материала, и о социальном положении самого автора.

В конце XVIII в. появляются «Записи об увиденном и услышанном» (Киен ван лук). Их автор – Ву Чинь, ученый-конфуцианец, историк и поэт, занимал видные посты при дворе императора Ле Хиен-тонга (1740–1786), служил также и в правление Нгуен Тхе-то (1802–1819). Он написал это собрание, когда жил уединенно, скрываясь от движения Тэйшонов⁵¹⁶.

«Записи об увиденном и услышанном» состоят из сорока пяти рассказов, разделенных на три книги. Каждый рассказ представляет собой отдельную историю⁵¹⁷. По мнению вьетнамских ученых, это сочинение напоминает *чуенки* («рассказы об удивительном»)⁵¹⁸.

514 *Phan Huy Chú. Lịch triều... Т. 4. Тр. 126.*

515 *Ibidem.*

516 *Nguyễn Cam Thuy. Vũ Trình và Kiến văn lục // Tạp chí văn học. 1983. № 3. Тр. 120.*

517 *Văn Tân v. v. Sơ thảo... Т. 3. Тр. 235.*

518 *Nguyễn Cam Thuy. Vũ Trình... Тр. 120.*

Как считают вьетнамские литературоведы, Ву Чинь не стремился записать точные исторические сведения, он собирал старинные предания, легенды⁵¹⁹. Некоторые рассказы из «Записей об увиденном и услышанном» имеют назидательный характер, в них изображаются образцовые, с конфуцианской точки зрения, поступки.

При составлении своего собрания Ву Чинь использовал материалы предшествующих сборников, например, «Записей, сделанных наскоро на досуге» Ву Фыонг Де⁵²⁰.

Название – «Записи об увиденном и услышанном» – скорее всего было заимствовано из китайской литературы⁵²¹. В XVIII в. во Вьетнаме появляется ряд сочинений с таким названием.

Так, например, в 1777 г. известный ученый-энциклопедист Ле Куи Дон составил «Краткие записи об увиденном и услышанном» (Киен ван тиеу лук). В предисловии автор просит читателя не рассматривать это сочинение как *сяошио*⁵²², т. е. хочет подчеркнуть серьезный характер произведения. Фан Хюи Тю, однако, оценивает «Краткие записи об увиденном и услышанном» по-другому, по его мнению, здесь «записано незначительное или вызывающее сомнение»⁵²³.

Произведение Ле Куи Дона состояло из двенадцати книг, до настоящего времени сохранилось восемь. Это труд энциклопедического характера, в нем приведены географические, исторические, этнографические сведения, включены биографии прославленных личностей, рассказано о вьетнамском буддизме и т. п., в ряде разделов встречаются сюжетные истории, например, в жизнеописаниях монахов, в описаниях храмов.

В одном разделе, например, объединены истории о героях эпохи Чан (1225–1400) и Ле (1428–1788). Эти истории не озаглавлены, в них часто приводятся сведения неофициального характера. В конце одного из таких рассказов написано: «... в исторических трудах сказано другое, это же – предание, не знаю, нужно ли верить?»⁵²⁴. По мнению Н.И. Никулина, здесь есть записанные и литературно обработанные устные забавные рассказы⁵²⁵.

Многие собрания, составленные в XVIII – начале XIX в., анонимны⁵²⁶. Это, например, «Записки отшельника» (Шон кы тап тхуат), созданные в начале XIX в. По предположению вьетнамских ученых, автором его, вероятно, был ученый-конфуцианец, оставшийся не у дел из-за восстания Тэйшонов⁵²⁷. В предисловии к своему сочинению он сообщает, что в смутные времена прожил отшельником восемь лет⁵²⁸.

519 *Văn Tân v. v. So' thảo...* Т. 3. Tr. 235.

520 *Văn Tân v. v. So' thảo...* Т. 3. Tr. 235.

521 Например, ряд сочинений с подобным названием появился в эпохи Сун и Цин. См.: Чжунго цуншу цзунлу. Шанхай, 1982. Т. 2. С. 351, 1012, 1054, 1074.

522 *Lê Quy Đôn. Kiến văn tiểu lục. Hà-nôi, 1962. Tr. 17.*

523 *Phan Huy Chú. Lịch triều...* Т. 4. Tr. 125.

524 *Lê Quy Đôn. Kiến văn tiểu lục. Tr. 539.*

525 *Никулин Н.И. Вьетнамская литература...* С. 219.

526 См. подробнее: *Dinh Gia Khánh. Nhà nho xưa tìm hiểu truyện dân gian và ca dao tục ngữ // Tạp chí văn học. 1972. № 1. Tr. 8.*

527 *Văn Tân v. v. So' thảo...* Т. 3. Tr. 237.

528 *Gaspardone E. Bibliographie annamite...* P. 132.

«Записки отшельника» состоят из ста пятидесяти рассказов, разделенных на три книги. В сочинении описываются события, не зафиксированные в официальной истории, приводятся забавные анекдоты, народные предания, сообщается об интересных происшествиях и т. п. В «Записки отшельника» входят также и рассказы о стихах и поэтах. Вьетнамские литературоведы считают, что автор собрания записывал разнообразные истории, стихи, чтобы сохранить все эти сведения для потомства. Некоторых героев, наделенных различными добродетелями, писатель, вероятно, хотел представить как образец для подражания⁵²⁹.

По представлениям ученого сословия, на Дальнем Востоке в смутные времена истинный человек не находит применения своим дарованиям на государственной службе, он высказывает мысли и чувства в свободном творчестве. Собрания «всякой всячины» были для Фам Динь Хо (1768–1839), известного ученого, прозаика и поэта, так же как и для его современников, формой самовыражения. Появление в начале XIX в. двух его прозаических сборников – «Случайных записок о превратностях судьбы» (Танг тхьонг нгау лук, созданы в соавторстве с Нгуен Аном (1770–1815) и «Записей вслед за кистью, сделанных во время дождя» (Ву чунг туй бут) было связано с настроениями, охватившими образованное сословие той смутной эпохи, находилось в русле дальневосточной литературной традиции.

Интересы Фам Динь Хо были очень разнообразны, недаром он прославился как ученый, прозаик, поэт. Его сочинения можно сравнить с трудами таких мыслителей XVIII – начала XIX вв., как Ле Куи Дон и Фан Хюи Тю (1782–1840). Насчитывают более пятнадцати оставленных им произведений, среди которых сочинения по истории и географии, такие, например, как «Свод установлений династии Ле» (Ле чиеу хой диен), «Заметки об Аннаме» (Аннам ти), «Записки, касающиеся области О» (О тья лук), и сочинения филологического характера. Хотя Фам Динь Хо и писал о себе, что письменность *ном* не смог до конца освоить⁵³⁰, французские исследователи отмечали, что в его работе «Собрание повседневных слов» (Нят зунг тхьонг дам) приведена наиболее употребительная повседневная китайская лексика с переводом на *ном*⁵³¹.

В литературной деятельности Фам Динь Хо отразились его взгляды на мир. Так же, как и ряд его современников (например, его друг, прозаик и поэт Нгуен Ан, поэты Фам Куи Тхить (1760–1825), Нгуен Хань (1771–1824) и др.), он выражал чувства ученых-конфуцианцев, которые были свидетелями мощной крестьянской войны, опрокинувшей устоявшийся порядок в стране, и стояли перед проблемой выбора: идти ли служить новой династии или же предпочесть жизнь в уединении; многие из них остались тогда не у дел.

В сочинениях Фам Динь Хо нередко звучат печальные раздумья, неудовлетворенность настоящим, сожаления о прошлом, недовольство испортившимися нравами, которые он противопоставлял добродетельным обычаям минувших лет, призывая к их восстановлению. Подобные взгляды, как отмечали вьетнамские исследователи, не отличались особой новизной, сходной точки зрения придерживал-

529 *Văn Tân v. v. So' thao...* T. 3. Tr. 237.

530 *Phạm Đình Hồ. Vũ trung...* Tr. 12.

531 *Durand M., Nguyen Tran Huan. Introduction à la littérature vietnamienne.* Paris, 1969. P. 208.

ся, например, поэт и мыслитель XVI в. Нгуен Бинь Кхием (1491–1585)⁵³². Это было типично для традиционных воззрений конфуцианцев, видевших золотой век в прошлом.

«Случайные записки...», предположительно, появились в конце XVIII – начале XIX в. Сборник Фам Динь Хо и Нгуен Ана состоит из девяноста небольших озаглавленных рассказов, объем их варьируется от нескольких строк до нескольких страниц.

Большое место в «Случайных записках...» занимают фольклорные материалы. Фам Динь Хо и Нгуен Ан по-разному использовали их в своих рассказах. Ряд рассказов представляет собой записки преданий. На фольклорной основе может базироваться какой-либо эпизод, сообщающий о необычайном событии и включенный в повествование биографического типа, информативное сообщение.

С фольклорной традицией связаны истории, посвященные деяниям обожествленных реальных лиц, многие из которых почитались как духи-покровители деревень. Объектами культа, в основном, становились те, кто при жизни оказали большие услуги в стране, императору, деревне или, по поверьям, уже после смерти прославились совершением добрых дел⁵³³. Сообщением об обожествлении героя заканчивается, в частности, ряд рассказов биографического характера. Иногда говорится, духом какого именно ранга он стал, но об его потусторонней деятельности речь не идет. Так, например, духами стали видный военачальник XIII в. Фам Нгу Лао, крупный чиновник XV в. Буи Кам Хо, известный геомант Та Ао (XVII в.). Объектом поклонения стали и верная жена, которая утопилась после смерти мужа («Госпожа Доан, верная памяти умершего мужа»), и девочка, родившаяся чудесным образом («Гора Донглиет»).

В других рассказах, напротив, персонажами являются уже обожествленные реальные личности, т. е. говорится о деяниях, совершенных ими после смерти. Духи древних вьетнамских героев, которые стали покровителями общин, принимали участие в жизни людей, определяли их судьбу.

Фольклорный материал вошел в сборник как основа многих рассказов. Даже если речь идет о реальных исторических лицах, авторы, сообщая об их деяниях, в ряде случаев упоминают о какой-нибудь необыкновенной истории, темой которой часто становится столкновение человека с «иным» миром и его обитателями. Фольклорная традиция представлена в сочинении Фам Динь Хо и Нгуен Ана в значительной части рассказами о встречах с необычайными существами в «ином» мире.

В «Случайных записках...» можно выделить несколько типов «иногo» мира: подводный, горы и подземный мир, удаленный остров, небесный мир.

О подводном мире и его обитателях говорится в нескольких рассказах. Ряд историй о водяных существах объединены под названием «Река Зунг». Одна из них повествует о похищении земных девушек духами, другая – о присвоении ими имущества людей. Для того чтобы водяные духи не вредили людям, им приносили жертвы, на берегах рек и водоемов строили кумирни («Река Док»). Хозяин воды мог и облагодетельствовать человека, если тот выполнял его просьбу («Река Зунг»).

532 *Văn Tân v. v. So' thao...* T. 3. Tr. 231.

533 *Nguyen Van Huyen. Contribution à l'étude d'un genie tutelaire vietnamienne Ly Phuc Man // Bulletin Ecole Français d'Extreme Orient.* T. 38. Hanoi, 1938. P. 1.

В рассказах Фам Динь Хо и Нгуен Ана, как правило, нет описаний ни самого подводного царства, ни его обитателей. Подводные жители только названы: рыбы, черепахи, водяные змеи, особенно часто речь идет о водяных драконах. Жители подводного царства могли появляться на земле в человеческом облике. Истинный вид возвращался к ним после смерти. Что касается самого подводного мира, то в «Случайных записках...» приведена лишь одна история о том, как некоему человеку удалось тайком увидеть подводные хоромы («Река Зунг»). Отношения между обитателями подводного мира те же, что и на земле. В подводном царстве, например, было социальное деление – низшие чины и правители рек и водоемов. Мир воды по большей части представлен как враждебный человеку.

К «иному» миру относятся и горы, которые являлись местом пребывания сверхъестественных существ. Так, на горе Танвиен жил дух Гор («Господин Нгуен Ханг»). Дух-тысяченожка, требовавший человеческих жертв, тоже был связан с горой («Гора Ватконг»). Некий слуга, повстречавший в горах старика и надевший его плаще, превратился в тигра («Превращение в тигра»). В «Записках о прогулке к горе Фатгить» приведена история человека, через пещеру проникшего в подземный мир. Если герой (или герои) попадали в подземный мир, то сначала они оказывались в полной темноте, а уже потом там понемногу начинало светлеть («Тхань Дао Ты», «Горная пещера»). Там могли быть существа, похожие на людей: торговые ряды на подземном рынке и подземные жители ничем не отличались от земных («Записки о прогулке к горе Фатгить»). В рассказе «Горная пещера» про подземных жителей сказано, что они разговаривали на неизвестном языке.

«Иной» мир мог находиться и на удаленном острове («Господин Гром»). По словам И.И. Толстого, представления об острове, находящемся за пределами обитаемого мира, в фольклоре многих народов совпадают с представлениями о загробном царстве⁵³⁴. Важная деталь, о которой упоминает и вьетнамский автор, – это неузнавание героя, возвратившегося из «иного» мира, где он терял свой прежний облик и приобретал новый⁵³⁵.

Среди типов фантастического пространства, встречающихся в «Случайных записках...», можно выделить небесный мир. Он был устроен по образцу земного общества. Управлял им Верховный владыка, ему подчинялись все духи и сверхъестественные существа. Духи храмов время от времени поднимались на аудиенции к Верховному владыке, принимали участие в собраниях небесного двора, где обсуждались важные дела, в том числе и земные. Верховный владыка мог наказывать духов за творимые бесчинства («Господин До Уонг»), за разглашение небесной тайны («Господин Во Конг Чан») т. д., при этом часто поднимался сильный ветер, шел дождь, гремел гром, а кумирня провинившегося оказывалась разбитой ударом молнии.

Надо сказать, что «иной» мир в сборнике Фам Динь Хо и Нгуен Ана никогда не описывается сам по себе, он всегда дается в связи с человеком и через восприятие человека.

⁵³⁴ Толстой И.И. «Возвращение мужа» в Одиссее и в русской сказке // Сб. в честь акад. С.Ф. Ольденбурга. Л., 1934. С. 67.

⁵³⁵ Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. М., 1974. С. 230.

Фольклорные материалы, собранные в «Случайных записках...», позволяют обратиться к проблеме связей вьетнамской культуры с культурами соседних народов.

Много общего в фольклоре было у вьетов с северными соседями – китайцами. Так, в «Случайных записках...» зафиксировано предание, сюжет которого скорее всего заимствован из Китая. Это рассказ «Древняя кумирня у ворот Донгхоа», повествующий о слабом здоровьем студенте, вынужденном при императоре Ли Тхай-то принимать участие в тяжелых земляных работах. Вскоре он умер возле Восточных ворот и был засыпан землей. Его жена, приехавшая через несколько месяцев из деревни, плакала три дня не переставая. Стена рухнула, перед ее глазами предстал студент, выглядел он совсем как при жизни. В честь этого чудесного случая на том самом месте возвели кумирню. В основе этого предания лежит легенда о верной Мэн Цзян-нуй, бытующая более двух с половиной тысяч лет. Героиня китайской легенды обнаружила, что ее супруг, отправленный на работы по сооружению Великой стены, умер возле нее, и его кости смешались с костями множества безымянных строителей. Мэн Цзян-нуй укусила себе палец, кровь из пальца потекла под стену и оживила прах ее мужа⁵³⁶.

В рассказах Фам Динь Хо и Нгуен Ана, как и во многих сочинениях авторов Дальневосточного культурного региона, встречаются имена китайских исторических и литературных героев, китайские образные выражения, имеющие символический характер. Следует отметить, что в «Случайных записках...» таких «китаизмов» сравнительно мало⁵³⁷, и каждый из них, как правило, употребляется только один раз. Исключением является выражение «треножки были повержены», встречающееся в нескольких рассказах и означающее падение старой династии. Фам Динь Хо и Нгуен Ан используют его, когда хотят сказать о падении династии Ле.

Добротелю человека могут сопоставляться с природными объектами. Так, в рассказе «Господин Тю Ван Чинь» сказано, что к герою относились с таким же почтением, как к священной китайской горе Тайшань и созвездию Байдоу (Северная медведица), властвовавшему – по китайско-вьетнамским представлениям – над смертью. В других случаях приводятся имена людей прошлых эпох, которые вызывают в памяти человека, начитанного в китайской литературе, определенную ситуацию. Сравнение с известным событием китайской истории должно дать представление о значимости вьетнамского события. Так, в рассказе о Тю Ван Чине говорится, что через несколько столетий после его смерти императорский двор обсуждал вопрос о присвоении потомкам известного деятеля наследственных почестей, подобно тому, как это было сделано в Китае в отношении братьев Чэн Хао и Чэн И – китайских конфуцианцев эпохи Сун.

Одного из героев рассказа «Ле Тхой Хиен» попросили объяснить, кто такие «цзюнь цзы» – «совершенные мужи» и «сяо жэнь» – «низкие люди». Он отвечал, что в настоящее время пасет буйволов и поэтому приведет примеры «совершенных мужей» среди людей, некогда занимающихся этим же ремеслом. Рассказывая о

⁵³⁶ Горегляд В.Н. Сюжеты, связанные с нарушением запретов, в японских мифах // Петерб. востоковедение. СПб., 1992. Вып. 2. С. 59.

⁵³⁷ Например, в «Пространных записках рассказов об удивительном» Нгуен Зи можно обнаружить значительно больше китайских имен и поэтических выражений.

«совершенных мужах», герой обратился к китайской древности – к эпохе Весны и Осени (721–480 гг. до н. э.) и назвал известных лиц, занимавших сначала социально низкое положение, истинная сущность которых до поры до времени оставалась скрытой. Это Бо Лисы, его возвышение началось с того, что он хорошо кормил волов, они стали упитанными, и его старание было замечено князем. Упоминается также Нин Ци. Сначала этот человек был пастухом, он обладал прекрасным голосом. Как-то раз его песни услышал правитель и поразился глубоким смыслом, заложенным в них.

Иногда оказывается достаточным назвать только место происшествия, чтобы напомнить известный случай. Так, девушка-бесовка, предостерегая героя, решившего ее задержать, спрашивает, не забыл ли он, что произошло в Нючжу («Господин Во Конг Чан»). Девушка намекает на известный эпизод, когда во времена династии Цзинь (265–420) некто Цзинь Цзяо зажег носорожий рог, осветил бездну в Нючжу и увидел там существ иного мира. Ночью ему явился во сне человек, отчитавший его за этот поступок. Фам Динь Хо и Нгуен Ан ставят свои, вьетнамские, события в один ряд с образцовыми китайскими.

Конкретный материал «Случайных записок...» показывает особенности взаимодействия во вьетнамской прозе двух культурных традиций – местной и дальневосточной, китайской. Дальневосточная культурная традиция помогла оформить вьетнамский материал – местные предания, рассказы о героях, сообщения об удивительных событиях и описания достопримечательностей. В названии произведения использован традиционный литературный образ «великих перемен», когда тучное поле становится лазурным морем (именно в смутные времена восстания Тэйшонов, вероятно, и был создан этот сборник). Материал сборника помещен в рамки известного на Дальнем Востоке прозаического жанра, который представляет собой записки о самых различных вещах (китайские *бицзи*, корейские *пхэсоль*). Многие рассказы, как правило, посвященные реальным историческим лицам, построены по принципу традиционной китайской биографии. При этом даже в фольклорных историях может указываться время и место происходящих событий, т. е. сборник написан под влиянием дальневосточной исторической традиции.

«Записи вслед за кистью, сделанные во время дождя» – это второе прозаическое собрание Фам Динь Хо, написанное после «Случайных записок о превратностях судьбы». Точный год создания «Записей вслед за кистью...» неизвестен, но даты, которые упоминаются в тексте, позволяют, предположительно, определить время написания. Так, в рассказе «Ужасное предзнаменование», где речь идет о том, как у женщины родился ребенок с двумя головами, называется 1805 г. В то же время Фам Динь Хо в первом автобиографическом рассказе сообщает, что сейчас «... я брожу, скитаясь с места на место...». Писатель странствовал в конце XVIII – начале XIX в., но не позднее 1821 г., когда Фам Динь Хо поступил на службу. Таким образом, можно предположить, что сочинение было написано в начале XIX в., возможно, в десятилетия.

«Записи вслед за кистью...» представляют собой сборник, состоящий из девяти одного озаглавленного рассказа. Первый рассказ – это автобиография, в нем Фам Динь Хо вспоминает о родителях, детстве, некоторых событиях из своей жизни. В текст рассказа включено незначительное количество стихотворных вставок.

Вьетнамские литературоведы полагают, что «Записи вслед за кистью...» – это первое вьетнамское сочинение, написанное в жанре *туйбут*⁵³⁸ (кит. суйби, яп. дзуйхицу, кор. супхиль). По словам Т. Григорьевой, уже название жанра – «следовать кисти» – открывает его закон: автора ведет за собой кисть, автор не сочиняет, а следует внутреннему зову, волевому импульсу слова. Не писатель ведет за собой повествование, повествование ведет за собой писателя⁵³⁹.

Как отмечает В.Н. Горегляд, слово *дзуйхицу* пришло в Японию из Китая (*суйби*) и означает буквально «следовать за кистью». Первым в японской литературе произведением этого жанра считаются «Записки у изголовья» Сэй-сенагон, а всего за без малого тысячелетнюю историю его развития в Японии создана почти тысяча произведений *дзуйхицу* – разных по характеру и литературно-художественным достоинствам, но обладающих некоторыми общими формальными признаками. Слово *дзуйхицу* для обозначения литературного жанра очень опоздало с появлением. Семьсот лет жанр, оставаясь безымянным, дробился, изменялся, развивался, вступал во взаимодействие с соответствующими жанрами китайской литературы. Еще один жанр, близкий по форме к *дзуйхицу*, – это китайские *бицзи*, сборники смешанного содержания. По словам В.Н. Горегляда, эссеистические произведения средневековой Японии характеризуются следующими жанровыми признаками: мозаичность – произведение состоит из отдельных тематически и композиционно стилистически неодинаковых элементов; бесфабульность – произведение в целом лишено единой фабульной связи; документальность – черта, общая для *дзуйхицу* и дневников; каждое описание (*дан*) включает один эпизод или одну ситуацию, конкретно существовавшую или типичную при данных условиях; необязательность совпадения пространственной позиции повествователя с позицией главного героя отрывка в сюжетных описаниях, возможность переключения позиции повествователя с одного героя на другого при сохранении за повествователем эмоционального центра описания. Единство произведения *дзуйхицу* скрыто за внешней разобщенностью его элементов, за кажущейся беспорядочностью их чередования⁵⁴⁰.

Л.В. Жданова, изучавшая корейскую культуру, в личной беседе с автором высказывала предположение, что подобная проза строится по законам ассоциативных родов, рождаемых зрительным знаком, творимым кистью.

Французские ученые отмечают, что Фам Динь Хо первый в истории вьетнамской литературы создал прозаическое сочинение в форме «эссе»⁵⁴¹.

Некоторые вьетнамские исследователи считают, что книга написана без всякой системы, рассказы располагаются в ней произвольно и никак не связаны друг с другом⁵⁴². Однако нам кажется, что в сборнике можно выделить несколько групп рассказов, стоящих рядом, которые объединены одной темой. Это, например, несколько рассказов о географии той или иной местности, о происхождении их на

538 *Hoang Hu 'u Jên. Lôi gió' i thiệu Vũ trung tùy bút. Hà-nôi, 1960. Tr. 10.*

539 *Григорьева Т. Читая Кавабата Ясунари // Иностранная лит. 1971. № 8. С. 181–190.*

540 *Горегляд В.Н. Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. М., 1975. С. 349–350.*

541 *La médecine vietnamienne au XVIII^e siècle, texte original de Pham Đình Hồ, extrait du Vũ trung tùy bút // BEFEO, Paris, 1970. T. 60. P. 375.*

542 *Trương Chính. Lôi gió' i thiệu Vũ trung tùy bút. Hà-nôi, 1972. Tr. 7.*

званий: № 40 – «Область Хайзыонг», № 41 – «Название уезда Дьонган», № 42 – «Название деревни Тяукхе». Ряд рассказов посвящен народным преданиям: № 57 – «Храм Дечить», № 58 – «Дух тигра», № 59 – «Дух ребенка», № 60 – «Кумирня принцессы Нгыа». Несколько других записей, стоящих рядом, объединены филологической темой: № 68 – «Канонические сочинения», № 69 – «Жанр *ты лук*», № 70 – «Разновидности стихов» и т. д.

Рассказы, входящие в «Записи вслед за кистью...» связаны с историей, этнографией, литературой, географией Вьетнама, они посвящены разным сторонам жизни народа и самого автора. Много внимания уделено нравам и обычаям, прослеживается их изменение на протяжении ряда династий. Нередко Фам Динь Хо записывает свои воспоминания, случаи из жизни. Однако самостоятельные рассказы, посвященные тем или иным фактам биографии писателя, редки, чаще эти сведения присоединяются к каким-нибудь другим материалам.

Состав «Записей вслед за кистью...» неоднороден, встречаются материалы информативного характера («О том, как носить шляпы»), описательные заметки, например, «Полнолуние в августе», где автор рассказывает о том, как он с друзьями любовался лунной ночью. В ряде случаев информативное сообщение сопровождается сюжетной историей и замечаниями автора. Например, в рассказе «Конкурсные экзамены» информация о проводимых экзаменах сопровождается рядом повествований, в которых речь идет о различных людях, участвовавших в испытаниях, сообщаются произошедшие с ними случаи.

Объем рассказов в «Записях вслед за кистью...» различный: от нескольких строчек до нескольких страниц.

Фам Динь Хо следует традициям исторической литературы. В его рассказах есть указания на время действия, в основном он описывает события недавнего прошлого – второй половины XVIII – начала XIX в., хотя иногда речь идет о случившемся в более ранние эпохи, например, в XIII–XVI вв. Часто помечено и место действия – приводятся географические названия.

Ряд рассказов из сборника посвящен реальным историческим лицам, например, «Фам Нгу Лао». В нем речь идет об известном вьетнамском военачальнике конца XIII – начала XIV в. Многие из них начинаются как традиционная биография – с указания имени, происхождения героя. Однако некоторые из рассказов, названных именем героя и связанных с каким-то определенным лицом, отличаются от жизнеописаний. В них могут быть помещены сведения неофициального характера, некоторые, по словам автора, не зафиксированы в исторических трудах⁵⁴³ и записаны как дополнения к уже имеющимся материалам. Так, например, в рассказе о Фам Ты Хы (чиновнике XVIII в.), состоящем из нескольких строчек, Фам Динь Хо сообщает, откуда он происходил, его посмертное имя, а также о почитании этого человека как доброго духа. Исторические сочинения, по словам Фам Динь Хо, об этих сведениях умалчивают («Фам Ты Хы»). В другом рассказе речь идет об известном военачальнике времен императора Ли Хюе-тонга (1211–1224) («Доан Тхыонг»). Фам Динь Хо, сославшись на его биографию, помещенную им ранее в «Случайных записках о превратностях судьбы», приводит только некоторые дополнительные сведения о нем, в частности, пишет о храмах, построенных в его честь.

⁵⁴³ *Phạm Đình Hồ. Vũ trung tùy bút. Hà-nôi, 1960. Tr. 111.*

В «Записях вслед за кистью...» отразились местные народные представления. Так, например, в рассказе «Пейзаж возле пагоды в Шонтэй» повествуется о камне, находящемся в одной из пагод. Говорят, раньше этот камень стоял у дороги, он помогал излечивать болезни, о чем бы люди ни попросили, все тотчас сбывалось. В этой истории, возможно, нашел отклик культ камней, распространенный у вьетнамцев и других народов Юго-Восточной Азии.

В «Записях вслед за кистью...» можно встретить частые упоминания и ссылки на различные сочинения, свидетельствующие о широкой эрудиции Фам Динь Хо. Он использует не только разнообразные китайские источники, но и труды вьетнамских ученых и писателей, как современных, так и прошлых эпох. В сборнике, например, есть ссылки на сочинение Зыонг Ван Ана «Новые записи о провинции О» (XVI в.), Ле Куй Дона «Краткие записи увиденного и услышанного» (XVIII в.), Ву Фыонг Ле «Записи, сделанные наскоро на досуге» (XVIII в.) и др.

Сборник Фам Динь Хо имеет не только литературную ценность. Он может служить источником информации по истории, географии, этнографии Вьетнама и по своему фактическому материалу является ценным добавлением к трудам вьетнамских ученых XVIII–XIX вв. Исследователи отмечают, что сборники Фам Динь Хо были среди немногих сочинений второй половины XVIII – начала XIX в., в которых авторы не боялись выражать свои мысли от первого лица, ведь многие произведения оставались анонимными⁵⁴⁴.

Собрания рассказов были наиболее распространенным видом вьетнамской традиционной прозы. Художественные сочинения малых форм возникли на основе исторических трудов, буддийских жизнеописаний, храмовых и семейных записей, повествовательного фольклора. Связь фольклора и истории была одним из характерных признаков этой прозы на протяжении всего ее развития. Как правило, материал собраний неоднороден; в сочинениях объединены различные рассказы: от сюжетной истории до простой информации.

При изучении литературы всегда интересно выяснить, как сами авторы оценивали свое произведение. Такого рода оценки занимали особое место в дальневосточной литературе и были оформлены в специальные жанры авторских предисловий и послесловий к сочинениям. Вьетнамские средневековые писатели также часто снабжали свои произведения предисловиями и послесловиями, в которых они говорили о значимости своей страны и происходивших в ней событиях – как больших, так и малых. Как было принято в традиционной литературе Дальнего Востока, вьетнамские авторы доказывали правомерность серьезного отношения к «необычному материалу» своих произведений ссылками на образцовые китайские сочинения и высказывания «древних мудрецов».

Китайская литературная традиция оказала большое влияние на оформление вьетнамских собраний рассказов. Эта традиция проявилась прежде всего в том, что все собрания, начиная от самых ранних и до XX в. были написаны на *вэньяне*. Далее, форма собраний (особенно XVIII – начала XIX в.) напоминает по типу китайские *бицзи* и *суйби*.

⁵⁴⁴ Lan Ong. *Thương kinh ký sự* / Traduit et annotation par Nguyễn Trần Huan. Paris, 1972. P. XVII.

Собрания коротких рассказов обладают рядом особенностей, сближающих их с историческими сочинениями (такая историзация была характерна для китайской литературы этого типа), например, повествования о вьетнамских героях часто подаются в виде традиционной дальневосточной биографии. Историзации подверглись и некоторые фольклорные сюжеты: события, описываемые в преданиях, как правило, соотнесены с временем правления определенного вьетнамского государя, а также связаны с реальным географическим местом.

События в большинстве рассказов из собраний, как самых ранних, так и более поздних, происходят на вьетнамской земле, и персонажами также являются вьетнамцы. Для писателей был характерен интерес к истории, литературе своей страны, часто речь идет об известных вьетнамских героях и их деяниях. Основой значительной части рассказов, включенных в собрания, служили местные предания.





Г Л А В А 3

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОМПЛЕКСЫ

1. ЛУНА

Луна в индийской культуре. Праздник Середины осени в Китае и Вьетнаме. Вьетнамские богини-сестры Солнца и Луны. Куой в лунном дворце. Луна и жемчуг.

По мнению В.В. Иванова, сопоставление лунарных знаков палеолитического искусства и наиболее архаических лунарных мифов позволяет наметить вероятный путь развития лунарных мифов от представления о месяце как воплощении мужского начала в зооморфном коде (бык и др.) к значительно более поздним представлениям, согласно которым луна выступает в качестве женского персонажа, иногда второстепенного. Обращает на себя внимание постепенное уменьшение значимости лунарных мифов в развитых обществах при сохранении значимости луны как мифологического символа, используемого при гаданиях, в магических обрядах и т. п. (традиция, продолженная в европейском искусстве от романтизма и постромантизма, вплоть до символизма)⁵⁴⁵.

Божеству луны многие народы приписывают особое значение, считая, что оно дает необходимые элементы для всего живого⁵⁴⁶. В индийской культуре считается, что лунный свет способствует росту растений, сама луна связана с росой, влагой. Сома – в древнеиндийской мифологии божественный напиток и божество этого напитка, позже и луны. Сома превращается в бога луны, покровителя растительности⁵⁴⁷.

По словам Г. Циммера, в индийской культуре луна – это кроткое светило ночи, излучающее прохладный сок, который подкрепляет растения и животных после того, как их жизненные флюиды иссушает днем палящее солнце; это воплощение жизнедающего принципа, лучезарная чаша, из которой боги пьют амриту, эликсир бессмертия⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 80.

⁵⁴⁶ Там же. С. 80.

⁵⁴⁷ Там же. С. 462.

⁵⁴⁸ Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре. М., 2015. С. 153.

Л.Я. Штернберг отмечает, что в индийской мифологии черепаха – это эквивалентная форма луны, где имеется особая лунная черепаха и солнечная черепаха. Термин жаба в индийской мифологии совершенно тождественен с термином черепаха. Золотая черепаха в индийской мифологии самым тесным образом связана как с идеей богатства, так и с Манджушри, присутствует миф о сотворении земли Манджушри из собственной аватары, из огромной золотой жабы или черепахи. Манджушри выстрелил в черепаху, но не убил, а только ранил, черепаха лишилась одной лапы. По словам ученого, трехлапость – черта чисто индийского происхождения. Космическая черепаха аватара не только Манджушри, но и Вишну⁵⁴⁹.

По мнению В.М. Алексеева, стоит бросить всего лишь беглый взгляд на поэзию луны в Китае, как читатель сразу же увидит, что она, отличаясь по всем статьям от нашей манеры чувствовать, любить и воспевать луну, все же доступна и понятна, радуется нас новыми образами, новыми поэтическими достижениями, никакой другой поэзии не известными. «Луна ниспускает нам чистую дымку долгую, долгую, вздымает с земли чистый эфир целыми потоками». «Луна – это лед в кувшинчике из хрусталя: чистое в чистом». «Луна – прошлая, подсознательная жизнь зачарованного ею поэта, и он в лунном трансе возвращается к тому первоисточнику, из которого исходит»⁵⁵⁰.

В Китае праздник Середины осени связан с окончанием уборки урожая. Устойчивым ядром праздника стала символика луны⁵⁵¹. В мирозерцании образованных верхов императорского Китая архаические истоки лунной мифологии оказались забытыми, и луна для ученых мужей, а потом и горожан Китая стала в конце концов просто предметом эстетического любования. Для горожан праздник Середины осени превратился главным образом в дружескую пирушку и гулянье под луной, которая, как считалось светила особенно ярко на осеннем небосводе. Созерцать озаренный луной пейзаж и пить вино в ночь Середины осени считалось настолько важным и престижным, что богатые люди нередко выстраивали для этого специальные террасы или павильоны⁵⁵².

В день праздника полагалось совершать поклонение богам и предкам на семейном алтаре. Кроме того, совершали поклонение луне на открытом воздухе, обычай разрешал приносить жертвы Хозяйке луны только женщинам – родственным ей существам.

Главной обрядовой едой были так называемые лунные лепешки, круглой формы до 30 см в диаметре⁵⁵³. В представлениях древних китайцев, как и многих других народов мира, луна, каждый месяц умирающая и воскресающая вновь, символизировала бессмертие, обретаемое через смерть. Естественно, что и Лунная госпожа представляла в китайском фольклоре хранительницей секрета вечной жизни (даже если, как утверждается в популярных легендах позднейшего времени, она открыла

549 Штернберг Л.Я. Культ близнецов в Китае и индийское влияние // Первобытная религия в свете этнографии. М., 2018. С. 137–138.

550 Алексеев В.М. Примечания к «Лунной поэме» // Китайская классическая проза. М., 1958. С. 334.

551 Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989. С. 85.

552 Там же. С. 86.

553 Там же. С. 86–87.

его случайно)⁵⁵⁴. В обычаях, связанных с полнолунием 8 месяца мы встречаем один из самых архаических пластов традиционной китайской религии, который представлен в практике одержимости людей духами, экстагического «общения» людей с божествами. К началу XX в. оргиастические игрище и пляски девушек-шаманок под луной в дни осеннего праздника, о которых глухо упоминают источники древности и средневековья уже исчезли в Китае. Однако то же экстагическое начало в его позднейшей, более сдержанной и контролируемой форме медиумных сеансов было органической частью народной религии китайцев, особенно на Юге. И подобно народам всего мира, китайцы верили, что свет луны способен загипнотизировать человека, ввергнуть его в состояние транса, одержимости, вещего сна, в котором тот общается с духами. Медиумные сеансы в праздник Середины осени устраивали большей частью подростки 11–15 лет, юноши и девушки проводили свои сеансы только порознь, т. е. участники подобных обрядов представляли собой, по существу, инициационные группы⁵⁵⁵.

Во Вьетнаме второй аспект праздника Середины осени (15 день 8 месяца) – это обряды поклонения Луне. По древним представлениям вьетов, осень – это результат победы женского начала над мужским. Символом женского начала считалась Луна. Луна – объект поклонения не только земледельцев, но и поэтов. Праздник Середины осени связывают во Вьетнаме с якобы имевшим место в VIII в. путешествием китайского императора на Луну. Он оказался в чертогах лунных красавиц, которые были сказочно прекрасны, обладали великолепными голосами. Император был потрясен всем, что увидел и в память о прогулке на Луну учредил праздник Середины осени. Луну изображали на ритуальных пирожках, на фонарях, которые вывешивались в ночь на 15 число 8 месяца. Если тень от земли падала на Луну и полностью ее закрывала, вьеты верили, что это медведь проглотил луну, поэтому надо нести тазы, бронзовые подносы гонги и бить в них до тех пор, пока медведь не испугается и не отпустит луну. Главные персонажи «лунного мира», отразившегося в многочисленных фольклорных произведениях – священная жаба, нефритовый заяц и лунная красавица, хозяйка лунного дворца. Во Вьетнаме заяц считается покровителем деторождения. Почитание Луны как небесной покровительницы любви тесно связано с характером и функциями ритуальных песен и танцев, способствует тому, что праздник Середины осени становится праздником помолвок и общения молодежи, это пора обручений и свадеб, пора любовных песнопений⁵⁵⁶.

Исследователи отмечают, что отношения между луной и солнцем (которые могут воплощать в различных мифологических системах и мужское и женское начало) часто представляются либо как кровно-родственные в одном или разных поколениях, либо как супружеские⁵⁵⁷. Во Вьетнаме богини Солнца и Луны считались сестрами:

«Когда небо и земля разделились, поверхность земли была сырой, к тому же стояла непроглядная темень. Яшмовый владыка приказал богиням Солнца и Луны регулярно появляться на небосводе, освещать и согреть все кругом.

554 Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989. С. 89.

555 Там же. С. 91.

556 Там же. С. 91.

557 Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 78.

Сестры Мат Чой (богиня Солнца) и Мат Чанг (богиня Луны) будто бы были дочерьми Нгок-хоанга. Обязанностью сестер было день за днем поочередно присматривать за делами людей. Мат Чой передвигалась в паланкине, который несли четыре человека. У нее было две группы носильщиков – старые и молодые, которые работали, сменяя друг друга. Молодые носильщики часто задерживались в дороге, поэтому, когда наступал их черед нести паланкин, Мат Чой появлялась поздно, и день от этого становился длиннее. Старики же, когда подходила их очередь, ни на что не отвлекались, точно выполняли свои обязанности, поэтому Мат Чой добиралась до места быстрее, и день укорачивался.

Давным-давно богиня Луны Мат Чанг была еще горячее, чем даже ее сестра. Она не знала, что люди на земле очень страдают от ее палящего зноя. Весть об этом дошла до Нгок-хоанга. Матери Мат Чанг было велено вымазать золой лицо дочери. С тех пор нрав богини Луны стал нежным и мягким, все на свете полюбили ее. Люди говорят, что всякий раз, когда Мат Чанг поворачивает свое лицо и смотрит на землю, наступает полнолуние, а когда поворачивается спиной – новолуние; если она обращается к земле правым или левым боком, то это соответствует первой и последней четверти луны.

Историю Мат Чанг рассказывают и по-другому. Как уже говорилось, богиня Луны была очень горячей и причиняла много вреда людям и всем живым тварям. Она любила спускаться в земной мир и наблюдать за тем, как люди добывают себе пропитание. Откуда ей было знать, что, где бы она ни появилась, люди тех мест всякий раз трепетали от страха. Они кляли богиню Луны и ждали, когда же она снова отойдет подальше и избавит их от бедствий. В то время был среди людей юноша по имени Куай, большого роста, необычно здоровый и сильный. Он, решив наказать богиню Луны, залез на высокую гору и стал поджидать ее.

В тот день Мат Чанг по привычке спустилась посмотреть, что делается в земном мире. Куай дождался, когда она подойдет поближе, и стал бросать ей в лицо песок. Он бросал долго, до тех пор, пока жара наконец не смягчилась. Люди, стоявшие у подножия горы, приветствовали его ликующими возгласами. Все лицо у богини Луны оказалось покрыто песком, и она поспешно отступила. С тех пор Мат Чанг не осмеливалась опускаться чересчур низко над земным миром и потому никого не опаляла жаром, как прежде.

Мужем обеих сестер был медведь. Люди знали, что время от времени медведь начинает следить за одной из своих жен, чтобы потребовать выполнения супружеского долга. В эти дни на небе бывали солнечные или лунные затмения. Каждый раз, когда это случалось, люди били в барабаны, колотили по ступкам для толчения риса, чтобы медведь испугался и побыстрее скрылся. Ведь когда медведь уединялся со своей женой, это могло повредить урожаю, да и сестры не должны были забывать о своих прямых обязанностях»⁵⁵⁸.

А.Г. Дугин отмечает, что две сестры – Солнце и Луна – архаическая черта, указание на древний евразийский матриархат, эта пара – редчайшая мифологема⁵⁵⁹.

Во Вьетнаме существует предание о Куое, живущем в лунном дворце:

«Куой жил в лунном дворце с незапамятных времен. Он сидел в тени баньяна, листья которого всегда оставались зелеными. С этим драгоценным деревом Куой никогда не расставался. Листья баньяна обладали волшебным свойством – они

558 *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà Nội, 1956. Тг. 85–87.*

559 *Дугин А.Г. Ноомахия: война ума. Желтый дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М., 2018. С. 453.*

воскрешали, возвращали к жизни. Юношу прозвали Кой – Корень, ведь он сидел все время возле корней баньяна. Впоследствии по ошибке его стали именовать Куой.

Прежде юноша жил в земном мире, был дровосеком. Однажды отправившись в лес, он наткнулся на тигриное логово с четырьмя детенышами и тут же убил их четырьмя ударами топора. В тот же момент он услышал далекий рев и понял, что это возвращается тигрица. Куой очень испугался, поспешно залез на соседнее дерево и стал смотреть вниз. Увидев мертвых малышей, тигрица в горе кинулась к ним, но скоро оставила их и подошла к дереву, росшему неподалеку от того места, где прятался Куой. Она сорвала несколько листьев, отнесла их в логово, разжевала и вложила в пасть каждому тигренку. Через мгновение все четверо ожили. Затем тигрица взяла малышей за загривки и понесла в другое место.

Узнав, что рядом находится дерево, оживляющее мертвых, Куой очень обрадовался. Выждав, пока тигрица уйдет, он спустился вниз, выкопал дерево и посадил позади собственного сада. С тех пор Куой стал готовить лекарство, возвращавшее жизнь. Если у кого-нибудь закрывались глаза, прерывалось дыхание, Куою достаточно было разжевать немного листьев этого дерева, вложить их в рот умершему, и тот сразу оживал.

Однажды Куой, переходя вброд реку, увидел плывший по течению труп собаки и, как обычно, с помощью листьев оживил ее. Собака оказалась очень умной, привязалась к нему. Затем Куой спас девушку, которая впоследствии согласилась стать его женой. Слава Куоя росла день ото дня.

И вот случилось так, что мимо дома Куоя проходили разбойники. Зная о его чудесном умении, они решили сыграть злую шутку. Один убил жену Куоя, а другой предложил еще вырезать у нее внутренности и посмотреть, как тогда Куой будет ее оживлять. Сговорившись, они так и сделали.

Вернувшись домой, Куой увидел труп жены без внутренностей. Не зная, как тут поступить, он сел и заплакал. К нему подошла собака и сказала:

«Дорогой хозяин, возьмите мои внутренности и спасите свою жену».

Куой ни разу еще так не поступал, однако последовал совету пса, позаимствовал у него кишки и попробовал оживить жену. Все, разумеется, получилось. Тогда Куой вылепил из глины внутренности для собаки, и вскоре та бегала, как и раньше.

Но характер жены Куоя с тех пор изменился. Часто она забывала, что говорил ей муж. Куой бывал этим очень недоволен. Беспокоясь о драгоценном дереве, Куой постоянно напоминал жене: «Если тебе нужно помочиться, то делай это с западной стороны. Не справляй нужду с восточной стороны, дерево будет недовольно и улетит на небо».

Он убеждал и так и эдак, но жена ничего не помнила.

Однажды Куой ушел в лес. Жена вышла в сад и, забыв про все наставления, помочилась прямо на корень дерева. Вдруг ни с того ни с сего дерево сильно закачалось, корни оторвались, и оно стало подниматься в воздух.

Когда Куой вернулся, дерево уже поднялось немного выше человеческого роста. Он испугался и, не успев толком ни о чем подумать, схватил топор, подпрыгнул и уцепился за корни дерева, надеясь как-нибудь вернуть его на землю. Но дерево по-прежнему поднималось, остановить его не удавалось. Куой решил не разжимать рук и поэтому вместе с деревом оказался на Луне.

С тех пор Куой жил со своим баньяном в лунном дворце. Каждый год у баньяна падал в море один лист. Морские свиньи уже поджидали его наготове. Когда лист

опускался на поверхность воды, они, соперничая друг с другом, подхватывали его. Морские свиньи считали этот лист целебным и лечили им своих сородичей»⁵⁶⁰.

У большинства народов мира есть особые лунные мифы, объясняющие возникновение пятен на луне, чаще всего тем, что там находится особый человек⁵⁶¹. Китайцы считали, что на луне живет Чан-э – жена стрелка И. Она украли эликсир бессмертия богини Сиванму, вознеслась на луну, превратилась в жабу и сделалась духом луны⁵⁶².

Народная фантазия населила луну еще несколькими необычными существами, все они пришли из древних мифов, но получили в нем новую жизнь. Среди них мы встречаем трехлапую жабу, которая считалась в Китае бессмертной тварью и перевоплощением Лунной госпожи. Другим популярным персонажем китайской (как и мировой) лунной мифологии был заяц, причем последний, подобно лунной жабе, первоначально мог быть хромым. Хромота жабы и зайца следует, вероятно, расценивать как указание на хтоническую природу этих существ. Впоследствии связь зайца с вечной жизнью была перетолкована на новый лад: в последние два тысячелетия китайцы думали, что заяц на луне толчет в нефритовой ступе порошок бессмертия. Считалось, что заяц сидит под кроной кассии – волшебного дерева, из листьев которого готовится эликсир вечной жизни⁵⁶³.

М. Элиаде отмечает, что жемчужина и черепаха, по верованиям древних китайцев, растут и идут на убыль вслед за Луной, над водами царит Луна; жемчуг – это капли лунного света, рожденные в складках раковин со столь женственной символикой (раковина=вульва). Символизм жемчуга – женский и выдает морскую традицию, противоположную материковой традиции нефрита. Жемчужина, воплощение женского принципа, символизирует жизнь и плодородие, будучи породнена с раковиной (вульва – раковина – жемчужина – второе рождение – бессмертие). Жемчужная раковина символизирует Луну⁵⁶⁴.

Кровь дочери Ан Зыонг *выонга* – Ми Тяу («Прекрасной жемчужины») стекла в море, ее поглотили раковины-жемчужницы, и она превратилась в жемчуг. В районе Колоа в храме, в котором поклоняются Ми Тяу, люди видят большой камень в форме человека без головы. По преданию, после смерти тело Ми Тяу превратилось в камень, она явилась во сне жителям деревни и поведала, что нужно установить культ⁵⁶⁵.

Как отмечает Та Ти Дай Чыонг, с XI в. с развитием Дайвьета мы начинаем встречать систему морских духов. Власти Тханглонга знали о поклонении жителей морского побережья покровителям промысла добытчиков жемчуга, положившим начало имени Государыня Жемчужина, связанной впоследствии и с богиней Тхиен-и А-на⁵⁶⁶.

560 *Nguyễn Đông Chi*. *Lược khảo về thần thoại Việt Nam*. Hà Nội, 1956. Tr. 97–99.

561 Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 80.

562 *Юань Кэ*. Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 392.

563 Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989. С. 89–90.

564 *Элиаде М.* Азиатская алхимия. Т. 1. С. 48, 279, 295.

565 *Hồ Quốc Hùng*. *Thư nhân diện dấu vết tín ngưỡng Chăm qua nhóm truyện cổ người Việt ở Thuận hóa // Tạp chí văn học*. 1999. № 3. Tr. 69.

566 *Tạ Chí Đại Trường*. *Thần, người và đất Việt*. Hà Nội, 2005. Tr. 175–176.

Можно отметить, что и в настоящее время в Корее, Японии добычей жемчуга из моря занимаются в том числе и женщины. По преданию, бодисатва Гуань-инь вышла из моря и научила женщин этому промыслу.

В одном из вьетнамских преданий рассказывается о волшебном жемчуге, исполняющем любые желания хозяина, он мог даже оживить мертвых. Волшебный жемчуг был зарыт у подножия горы под большим камнем, по форме напоминающим жабу. Когда жемчуг выкапывали, восточная сторона неба озарялась ярко-голубым цветом⁵⁶⁷.

Во Вьетнаме, как и в Китае, получил распространение образ луны, отражающейся в воде, который имел древнюю основу. Как отмечает Р. Стейн, можно проследить связь поэтических и живописных метафор, философских мыслей, которым отдавалось предпочтение, с очень мощной религиозной и магической основой старого фольклора; там они вскармливаются, там приобретают свою жизненность и оттуда черпают свой авторитет. Когда любитель эстетики и философии думает о луне, отражающейся в глади водного зеркала, об яшмовой тыкве-горлянке, в которой заключено его сердце, а также о других образах, он не ведает, насколько их выразительная сила зависит от воспоминаний и агавизмов религиозных и магических понятий и обычаев⁵⁶⁸. «Чистая пустота», обозначающая первое знаменитое райское место, представляет собой также выражение, характеризующее состояние ума при совершенной мистической медитации. Это состояние высшего восхищения в вечно существующем мире находит выражение в дальневосточном искусстве и мистических метафорах в виде образа полной луны, отражающейся в зеркальной глади воды⁵⁶⁹. Тишина медитации выражается в живописи и в поэзии темой полной луны, отражающейся в глади водного зеркала⁵⁷⁰.

2. КУЛЬТ БРОНЗОВЫХ БАРАБАНОВ

Общая техника изготовления барабанов в расширенном регионе Юго-Восточной Азии. Функции бронзовых барабанов. Изображения на барабанах, фигурки лягушек на барабанах. Лягушки у вьетов, тайских народов. Культ колокола и барабана в Китае. Японские колокола-дотаку. Китайские божества, соотносенные с барабаном. Барабан в предании о гибели китайского божества Чи-ю, которому поклонялись и во Вьетнаме. Связь барабана с культом гор. Вьетнамский дух горы Донго (Бронзового барабана).

Как отмечает Д.В. Деопик, в культуре вьетнамцев долгое время сохранялся культ древнего бронзового барабана и как символа сверхъестественных сил, защищающих государство вьетов, и как духов-хранителей наряду с предками вьетских императоров; два этих культа были связаны в сознании средневековых вьетов⁵⁷¹.

Исследователи отмечают культурную общность народов, жившие на обширной территории, простиравшейся от бассейна Янцзы до острова Тимор. По словам

⁵⁶⁷ Рассказ «Волшебный жемчуг» // Сказки и легенды Вьетнама. М., 1958. С. 40–54.

⁵⁶⁸ Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. С. 246–248.

⁵⁶⁹ Там же. С. 184–185.

⁵⁷⁰ Там же. С. 245.

⁵⁷¹ Деопик Д.В. Вьетнам: История, традиции, современность. М. : Восточная литература, 2002. С. 118.

Э. Поре-Масперо, они имели общую технику изготовления бронзовых барабанов и мечей, зооморфных пирог. У них распространены водные праздники, охватывающие огромный временной промежуток. Эти ритуалы ведут свое начало самое позднее с III в. до н. э., но еще вероятнее с VI в. до н. э., и они проводятся и в наши дни⁵⁷².

По словам Д.В. Деопика, донгшонская цивилизация начала складываться в начале первого тысячелетия до н. э. в низовьях Красной реки. Основным ритуальный предмет донгшонцев – бронзовый полый усеченный конус, открытый снизу, а сверху имеющий плоский диск; поздней традицией он воспринимался как барабан. «Донгшонскими барабанами» их называют и в современной литературе⁵⁷³.

А.И. Мухлинов считает, что своеобразная «микрокультура» бронзовых барабанов характерна для всего комплекса донгшонской культуры (I тыс. до н. э. – III в. н. э.) на территории Вьетнама. Ареал их распространения весьма обширен, включая на юго-востоке Индонезию, на западе Бирму и на севере Монголию⁵⁷⁴.

Бронзовые барабаны являлись прежде всего и главным образом музыкальными инструментами, выполняющими следующие функции:

- 1) религиозные – использовались в обрядах разных религий Юго-Восточной Азии;
- 2) магические – использовались для вызывания дождя и отпугивания злых духов;
- 3) погребальные и обетные – использовались в похоронных оркестровых процессиях и как сопроводительный погребальный инвентарь;
- 4) военные – служили для устрашения врага;
- 5) политические – были символом власти;
- 6) общественные – были знаком богатства.

Кроме того, барабаны были мерилем ценностей при товарообмене, использовались как средства сигнализации для передачи военных команд и предупреждения об опасности, для рассылки распоряжений властей⁵⁷⁵.

Г.Г. Стратанович отмечает, что в странах Восточной и Юго-Восточной Азии особой популярностью пользуются два инструмента: барабан и колокол. – т. е. ударные инструменты, различие между ними, а также примыкающим к ним литофоном, в значительной степени условно⁵⁷⁶. В храмах официально принятых культов в странах Индокитая имеются большие, прочно укрепленные колокола, отлитые из бронзы. Но и эти колокола не имеют языков и часто подвешиваются на штанге, продетой через специально для этого оставленные отверстия в корпусе колокола. Звук из них извлекается также ударами специального била. Иногда колокол подвешивают за бронзовые ушки. Именно поэтому древний обрядовый бронзовый барабан, особенно в тех случаях, когда верхняя плоскость его не может быть декой (она за-

⁵⁷² Поре-Масперо Э. Аграрные обряды камбоджийцев // Миниатюрные сады... С. 423–424.

⁵⁷³ Деопик Д.В. Вьетнам: История, традиции, современность. М.: Восточная литература, 2002. С. 114.

⁵⁷⁴ Мухлинов А.И. Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. М., 1977. С. 117.

⁵⁷⁵ Там же. С. 122–123.

⁵⁷⁶ Стратанович Г.Г. Народные верования населения Индокитая. М., Наука, 1978. С. 188.

полнена скульптурной композицией, и удары производятся по низу боковых стенок корпуса барабана), скорее, воспринимается как колокол⁵⁷⁷.

Единственным народом, считает Г.Г. Стратанович, который сохранил за бронзовыми барабанами *пази* (это часто древний барабан из Донгшона, но также и более поздний «собственного изготовления» барабан) значение бесценного культового предмета и экстраординарной ценности, т. е. двойного сокровища, – это народ Бирманского союза *кая*. Верхняя дека *пази* составляет центральную фигуру национального герба *кая* (ныне штата Бирманского Союза). Барабану *пази* посвящен первый из трех важнейших праздников народа *кая*, наиболее массовый и красочный. Он отмечается 26 апреля, т. е. после традиционного Нового года, и связан с молениями о дожде, о чем говорит само название барабана: *пази* означает «лягушачий барабан», а лягушка – протектор дождей (по другим данным, животное из свиты божества дождя). Сами *кая* таких барабанов не отливают, но говорят, что когда-то они умели производить отливку даже самых больших барабанов⁵⁷⁸.

По мнению Е.С. Бакшеева, с бронзовыми барабанами культуры Донгшон, служившими, в частности, символом власти, знаком богатства, мерилем ценности при товарообмене, типологически сходны японские колокола *дотаку*. Пока японскими археологами достоверно не восстановлены ритуалы с *дотаку*, но наиболее убедительной выглядит гипотеза, поддерживаемая многими видными учеными, о том, что *дотаку* постоянно хранились в земле и периодически извлекались для совершения обрядов. В пользу этого говорит и ритуальная практика народов Южного Китая, Вьетнама и Юго-Восточной Азии, до последнего времени сохранивших древнейшие обряды с бронзовыми барабанами, которые рассматриваются исследователями как ритуальный эквивалент *дотаку*: большую часть времени такие барабаны закопаны в земле и извлекаются лишь на период важных церемоний (например, когда в них бьют, чтобы вызвать духов предков)⁵⁷⁹.

На ритуальных бронзовых барабанах и других предметах имеются стилизованные изображения солнечных дисков с расходящимися лучами, тотемных животных (лань, птица), расположенных вокруг солнца, людей в одеждах и головных уборах из перьев, что подтверждает существование у древних вьетов солярного мифа и тотемистических представлений⁵⁸⁰.

По словам Д.В. Деопика, главное в религии лаквьетов – это образ звезды и образ птицы, китайские авторы при описании *цзяочжи* (вьет. зяоты) также указывают на культ птицы, которая ходит по рисовым полям. Это не летающий неизвестно где орел, а птица, находящаяся рядом с духами, и поныне стоят изображения этих птиц у алтарей вьетнамских поминальных храмов⁵⁸¹.

Нгуен Ван Риен, рассматривавший бронзовые барабаны как исторический источник по изучению культуры древнего Вьетнама, делал следующие выводы: время возникновения и расцвета культуры бронзовых барабанов – от V–VI вв. до н. э.

577 Стратанович Г.Г. Народные верования населения Индокитая... С. 190–191.

578 Там же. С. 192–193.

579 Бакшеев Е.С. От войны к ритуалу: Бронза периода Яей // Вещь в японской культуре. М., 2003. С. 51.

580 Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 255.

581 Деопик Д.В. Древний Вьетнам: История, традиции, современность. М., 2002. С. 132–133.

до конца II в. до н. э.; время упадка культуры бронзовых барабанов совпадало с временем господства империи Хань на современной территории Северного Вьетнама; исчезновение бронзовых барабанов совпало с установлением буддизма в Северном Вьетнаме (буддизм распространился во Вьетнаме в I–II вв. н. э., а к VI в. он стал основной религией населения)⁵⁸². При толковании религиозного смысла изображений барабанов исследователь обращал внимание на следующие существующие направления. Французская исследовательница М. Колани считала звезду на диске барабанов знаком солнца и связывала этот знак с культом солнца. Слово «солнце» по-вьетнамски означает «лицо бога», а значения слов «бог» и «небо» совпадают. Это говорит о том, что в религиозном представлении древних вьетнамцев солнце считалось богом. Солярный культ – одна из форм культа сил природы, который получил свое отражение во многих вьетнамских сказках, обычаях. На ранних бронзовых барабанах встречаются следы тотемизма, а тотемами являлись не только птицы, но и другие священные животные, которые занимали важное место в верованиях древних лаквьетов. Для того чтобы интерпретировать общее значение всей композиционной сцены на диске ранних барабанов, надо вспомнить об их основном употреблении на церемонии «моления о дожде» или в жертвоприношении «божественному грому». Некогда божественный гром соотносился с барабанами, расположенными один над другим, а бог грома изображался в форме стоящего молодого человека, который держит левой рукой барабан и бьет в него палкой⁵⁸³. Эти образы встречаются на ранних барабанах донгшонской культуры. В недавние времена во Вьетнаме бытовало такое поверье: звон барабана и раскаты грома одинаковы; раскаты грома часто бывают перед дождем, поэтому, когда бьют в барабан, это может пробудить небесный гром, который принесет людям дождь. Именно по этой логике легендарная лягушка понимается как вестник бога дождя, потому что, когда лягушка скрежещет зубами, вскоре идет дождь. Скульптурные изображения лягушек на диске барабанов свидетельствуют об их использовании в «молении о дожде»⁵⁸⁴.

По словам А.И. Мухлинова, зооморфная скульптура в известной степени позволяет судить о том, какие животные играли особую роль в духовной и материальной жизни донгшонцев. На первом месте по количеству изображений (как отдельных, так и в композиции) стоят лягушки. Фигурки этих земноводных имеются на ударных плоскостях некоторых бронзовых барабанов, например, из Хыутюнга. Особенно интересен экземпляр бронзовой лягушки или жабы, найденный в Даотхине. Жаба длиной 10,7 см и высотой 6 см изображена сидящей на четырех лапах, с выпученными глазами и высунутым кончиком языка. На голове и на спине сидят два двухсантиметровых жабенка. По всей вероятности, эта статуэтка являлась под-

582 Нгуен Ван Риен. Бронзовые барабаны как исторический источник по изучению культуры древнего Вьетнама : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1972. С. 12.

583 Лэй-гун («громовик») в китайской мифологии бог грома. Согласно «Книгу гор и морей» (Шань хай цзин, III–II вв. до н. э.), в болоте грома (Лэй-цзэ) живет дух грома; у него тело дракона, человечья голова, он бьет по своему животу, как по барабану. Философ Ван Чун (I в. н. э.) писал, что художники изображали гром в виде связки барабанов или силача Лэй-гуна, который левой рукой тянет связку барабанов, а правой ударяет по ним биллом. Мифы народов мира. М., 1992. Т. 1–2. Т. 2. С. 82.

584 Нгуен Ван Риен. Бронзовые барабаны как исторический источник по изучению культуры древнего Вьетнама... С. 12–14.

веской-талиманом, «помогавшим» вызывать дождь и «приносившим» плодородие. Известно, что и в наши дни в символике китайцев и вьетнамцев жаба является олицетворением богатства и плодovitости⁵⁸⁵.

Ф. Хегер на основе изучения технологии изготовления и обработки, форм и орнаментации 165 барабанов, хранившихся в различных музеях мира, разделил их на четыре типа. С лягушками связаны 2 и 3 типы. Для барабанов второго типа характерно наличие небольших круглых ручек и орнаментировка ударной плоскости звездой с короткими нитевидными лучами и скульптурными фигурками четырех или шести лягушек, располагающихся симметрично по краю тимпана. У третьего типа тимпан переходит непосредственно в кадл, бордюр украшен фигурками четырех лягушек⁵⁸⁶.

В Китае всякий старый предмет, живой или нет, по причине своего возраста может возвыситься до ранга духов, как, например, статуя, камень или слиток драгоценного металла. В аннамитском Индокитае у подножия старых священных деревьев, а также возле почитаемых камней, стел, магических ширм-экранов и в садах, помещенных в тазы-бассейны, кладут камни от старых очагов, вышедшие из употребления горшки для извести, битые кирпичи, ломаную черепицу, осколки стекла, разбитые чаши, сосуды и т. д. Все эти предметы имеют отношение к природе *гу цзин* – «древних сущностей». Слово *цзин* обозначает квинтэссенцию рафинированных веществ. Это белый рис, очищенный алкоголь, металл без примесей. У людей это сперма, с которой связана растительная «душа» (*но*). Сперма, очищенная и перегнанная, служит для изготовления зародыша бессмертия. Старые предметы примечательны тем, что в них происходит концентрация свойств, превращение обычных качеств в действенные особенности, приобретающие драгоценность или исцеление. Старые деревья и обветшалые камни присутствуют на обнесенных оградой территориях пагод, культ которых прежде всего связан с мольбами об исцелении, здоровье, долголетию и потомстве – основных признаках благополучия в странах Дальневосточного культурного региона⁵⁸⁷.

Интересный рассказ, помещенный в «Записях о странном в землях к югу от пяти хребтов» (Лин бяо лу и), повествует о связи между сущностью очень старого предмета, выраженной в форме животного, и воспроизведением этого животного в камне или металле. Пастух встречает лягушку. Преследуя ее, он видит, что лягушка скрылась в норе. Пастух раскапывает ее и обнаруживает могилу вождя варваров, но лягушка исчезла. Вместо нее пастух находит в яме бронзовый барабан, покрытый патиной (т. е. очень древний). На его поверхности имелись скульптурные изображения лягушек. Преследуемая пастухом лягушка была, без сомнения, духом барабана⁵⁸⁸.

У всех тайских народов, создавших свое государство, дракон – податель дождя, владыка рек и грома, являлся верховным богом, создавшим вселенную и осно-

585 Мухлинов А.И. Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. М., 1977. С. 116.

586 Там же. С. 118–119.

587 Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 223–224.

588 Там же. С. 223–224.

вы государственности. Лягушки (жабы) или крокодилы, также фигурировавшие в качестве божеств, повелевающих водами и дождем, являются второстепенными персонажами, подчиненными верховному богу-дракону⁵⁸⁹.

Чжуаны, язык которых относится к тайской языковой семье, проживают в Южном Китае, Северном Вьетнаме. С глубокой древности в мифологии чжуанов сохранились мотивы, связанные с происхождением риса и аграрным циклом выращивания этого растения. Особое место в обрядах сельскохозяйственного цикла занимает культ Матери-Лягушки. Главные церемонии этого культа происходят в январе, но приготовления начинаются еще в декабре: в деревнях устанавливаются деревянные столбы, а у кромки рисовых полей – алтари для жертвоприношений духу лягушки. В одном из чжуанских мифов сказано, что лягушки имеют доступ на небеса, где обитают боги. Создавая этот мир, верховный бог поручил лягушке следить за сменой времен года, а также за правильным распределением небесной влаги, выпадающей в форме дождя. В каждой деревне ловят лягушку, которой затем устраивают похороны, проносят по улицам в паланкине, сделанном из банановых листьев. Эта процессия призвана обеспечить здоровье и процветание каждой семье, а дух принесенной в жертву лягушки отправляется на небеса, чтобы возвестить начало сезона дождей. Через год лакированную коробочку с лягушачьими останками откапывают и гадают по костям лягушки о дожде и урожае в новом году. Известно, что в древности чжуаны татуировали на своем теле изображения лягушек, лягушки также выгравированы на бронзовых барабанах и гонгах, под акомпанемент которых совершаются все ритуалы⁵⁹⁰.

Согласно вьетнамскому преданию, в стародавние времена земной мир был поражен страшной засухой, и звери решили отправить жабу к Яшмовому владыке, чтобы та добила ниспослания дождя. Благодаря находчивости и смелости, жабе удалось выполнить поручение и даже заручиться небесной поддержкой на будущее времена, так что если впоследствии возникала потребность в дожде, ей уже не нужно было совершать утомительное путешествие на небо – достаточно было лишь громко крикнуть несколько раз⁵⁹¹.

В гимне лягушкам («Ригведа») говорится, что лягушки появляются в сезон дождей и подают голос, пробужденный к жизни богом грозы Парджаньей, возможно, это часть ритуала вызывания дождя с помощью лягушки, известного и в современной Индии.⁵⁹²

В различных мифопоэтических системах функции лягушки как положительные (связь с плодородием, производительной силой, возрождением), так и отрицательные (связь с хтоническим миром, болезнью, смертью), определяются прежде всего ее связью с водой, в частности, с дождем. В схеме мирового древа или трех космологических зон лягушка (вместе с другими хтоническими животными) приурочена соответственно к корням и к нижнему миру, прежде всего к подземным во-

589 *Афанасьева Е.Н.* Драконы – повелители вод и дождя в фольклорных сюжетах и религиозно-исторических памятниках тайских народов // *Символика природных стихий в восточной словесности.* М., 2010. С. 164.

590 Там же. С. 148–149.

591 *Nguyễn Đông Chí.* *Lược khảo về thần thoại Việt nam.* Hà Nội, 1958. Tr. 107–111.

592 *Мифы народов мира.* М. : Советская Энциклопедия, 1992. Т. 1–2. Т. 2. С. 84.

дам. В одних случаях лягушка, подобно черепахе, рыбе или какому-либо морскому животному, держит на своей спине мир, в других – выступает как открывательница некоторых важных космологических элементов. В Индокитае с образом лягушки нередко связывается злой дух, который проглатывает луну (поэтому лягушка считается причиной затмения). В Китае, где лягушек также связывают с луной, их называют «небесными цыплятами», так как существует поверье, что лягушки падают вместе с росой с неба. Мотив небесного происхождения лягушек позволяет рассматривать их (и некоторых других хтонических животных) как превращенных детей (или жену) громовержца, изгнанных на землю, в воду, в нижний мир.⁵⁹³ В даосском каноне встречается изображение трехлапой жабы *чжань*, плывущей в волнах моря и излучающей в виде эманации луну⁵⁹⁴.

На барабанах изображены стилизованные птицы, лягушки, крокодилы, олени, люди-танцоры, сцены игры на барабанах, очистки риса, заклятия буйвола⁵⁹⁵. Нгуен Ван Риен отмечает, что число 18 много раз повторялось в мифах вьетнамцев и *мыонгов*, оно занимало важное место в миропонимании лавьетов, птица в этих мифах выступает как предок народностей *мыонг* и *вьет*, она была тотемом древних лаквьетов. Такие же данные можно видеть в изображении кругов летящих птиц на ранних барабанах, в каждом круге – 18 птиц⁵⁹⁶.

Н.И. Никулин отмечает, что на бронзовых барабанах из века в век упорно сохранялся один и тот же принцип композиции: рисунки на верхней плоскости неизменно располагались в концентрических кругах, даже тогда, когда, на позднем этапе, они превращались в орнамент или в некую скоропись. Верхняя плоскость барабанов со всей определенностью напоминает срез спиленного дерева с сердцевинной и годичными кольцами вокруг нее. Если принять во внимание силуэт барабана с утолщением внизу, у самого основания, т. е. у земли, напоминающим характерный для дерева комель, то становится совершенно очевидно: перед нами не что иное, как бронзовый пень, точнее сказать, изображение бронзового пня. На барабанах из Нгюклу, например, в центре на верхней плоскости барабана изображено солнце, его лучи направлены на миры, изображенные в концентрических кругах: выше земного мира (вместе с социумом – жилищами, людьми) возможно также существование нижнего небесного мира, о котором известно из космогонии *мыонгов*. На боковинах барабана – изображения лодок и людей, по всей вероятности, совершающих путь в подземный мир мертвых или, как позднее стали его аллегорически обозначать, к Девяти ручьям. На барабанах, имеющем вид бронзового пня, дано изображение космологических представлений протовьетнамцев. Барабан в виде бронзового пня воплощает целую мифологическую концепцию протовьетнамцев о всем мироздании, выраженную в самой композиционной структуре изображений, – концепцию мирового дерева. Речь идет о целостной универсальной концепции мира, всего космоса в представлении древних, а сам барабан является аналогом древнеиндийской мандалы, известной модели космологических представлений индуизма

593 Мифы народов мира. М. : Советская Энциклопедия, 1992. Т. 1–2. Т. 2. С. 84.

594 Никитина М.И. Миф о Женщине-Солнце... С. 75.

595 Нгуен Ван Риен. Бронзовые барабаны как исторический источник по изучению культуры древнего Вьетнама... С. 9.

596 Там же. С. 17.

и буддизма. Есть основания думать, что бронзовые барабаны в очень отдаленную эпоху, в глубокой древности пришли на смену и какое-то время сосуществовали с барабанами из мощного тропического дерева, из толстенных бревен. Такой барабан найден учеными в Таиланде, который входит в зону распространения донгшонской культуры. Своей формой деревянный барабан напоминает донгшонский и, конечно же, имеет на поверхности годовые кольца и полуо сердцевину, аналогичные тем, которые мы находим на бронзовых барабанах⁵⁹⁷.

По словам Е.Н. Афанасьевой, бронзовый барабан, самый известный из артефактов древних культур «расширенного» региона Юго-Восточной Азии, является символом мирового древа, связи между миром земным и миром небесным, а орнамент на верхней поверхности барабана символизирует как календарь (расположение созвездий), так и годовые кольца на срезе древесного ствола⁵⁹⁸.

По мнению Д.В. Деопика, вряд ли случайно совпадение начала сокращения производства «барабанов» с распространением из Индии буддизма и началом попыток культурной ассимиляции лаквьетов ханьцами. В I–II вв. н. э. культ, связанный с «барабанами», преследовался ханьской администрацией, их конфисковали, переплавляли. Но все это было уже после постепенного исчезновения с них сложных композиций и появления литых изображений лягушек, «вызывающих дождь». Культ этих последних, скорее всего, был присущ намвьетам. Возможно, главную роль в постепенном исчезновении донгшонской культовой практики сыграло распространение с первых веков нашей эры у лаквьетов буддизма, постепенно ставившегося их основной религией, а не политический контроль ханьцев⁵⁹⁹.

По словам Э.М. Яншиной, в Китае культ колокола и барабана засвидетельствован письменными и археологическими источниками. Как персонификация плодородия колокола могли оказаться тесно связанными с культом мертвых. В этом плане культ колоколов в древнем Китае сходен с культом японских колоколов-*дотаку*. Как и японские дотаку, китайские колокола помещались в святилища предков и божества земли (*шэ*), чтобы получить магическую силу, они должны были быть обмазаны кровью жертвенного животного – быка или барана⁶⁰⁰.

Исследовательница отмечает, что особенно ясно почитание «священного предмета», «чувственно-сверхчувственной» вещи видно в культе барабана, упоминаемого часто вместе с колоколом. Для «освящения» барабана также приносилась кровавая жертва, и он, как и колокол, помещался в святилища предков и божеств земли (*шэ*). Барабаны входили в число ритуальных предметов заупокойного культа. Погребальные барабаны Юньнани, так же как и шанский культовый барабан (пров. Хубэй), оформлены космогоническими символами (юньнаньские барабаны – двенадцатиконечной звездой, вписанной в круг, символ неба). Может быть, в этой связи известен пассаж «Сюньцзы», что «Барабан подобен Небу, а Колокол – Земле»,

597 Никулин Н.И. Добрые и злые духи во вьетнамской средневековой новелле // Восточная демонология: От народных верований к литературе. М., 1998. С. 138–139.

598 Афанасьева Е.Н. Источники сюжетных элементов «Такэтори-моногатари» в лаосском фольклоре // Проблемы Дальнего Востока: межд. научн. конф. Т. 2. СПб., 2014. С. 222.

599 Деопик Д.В. Вьетнам: История, традиции, современность. М.: Восточная литература, 2002. 551 с. С. 118.

600 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984. С. 29–30.

не следует понимать метафорически, как последующие отождествление музыкальных инструментов с элементами космоса. Музыка в период архаики осознавалась как сакральная. Барабан в святилище бога Земли (*шэ*) тесно связан с военными культами и обрядами. Перед походом барабану святилища бога Земли приносилась кровавая жертва, после чего барабан везли на колеснице впереди выступавшего войска. В случае победы, которая также отмечалась жертвоприношением барабану у алтаря Земли, в жертву приносился пленник. Культурная роль барабанов в ритуалах военного триумфа рассмотрена М. Гране⁶⁰¹.

Культ боевых барабанов находит многочисленные параллели в древних культах. Так, например, древние индийцы в «Атхарваведе» два раздела посвятили заклинаниям на боевой барабан, здесь, как и в культе барабана в древнем Китае, очень ощутим фетишистский элемент. Несмотря на сложные связи культа барабана, совмещение в нем различных по стадильности и форме мифологических представлений, основной его функцией остается функция культового предмета. Так, он один из важных «священных предметов» различных военных ритуалов, а также ритуалов, имитирующих военный поход. Это, например, обряды при затмении солнца и луны, наводнениях, некоторых культах плодородия⁶⁰².

Как отмечает М. Гране, с барабаном соотнесены некоторые китайские божества: «Хуанди был молнией. Под кличкой Дихун он также отождествлялся с небесным Бурдюком. Бурдюк Дихун еще и птица, а также кожаный мешок и барабан. Одновременно существует и сова, которую называют ночной барабан; она представляет собой кожаный мешок, от которого отскакивают молнии и стрелы. И наконец, существует барабан, являющийся в то же время и совой. Весь красный, с остановившимися глазами, он, едва начиная дышать, порождает ветер: это кузница с ее горном. Столь же красный, словно плавящаяся руда, находящийся на самой вершине богатой медью Небесной горы Небесный бурдюк имеет имя – Хаос (Хуньдунь)»⁶⁰³.

Барабан упоминается в преданиях о гибели китайского божества Чи-ю. Относительно Чи-ю в китайской историографии существует несколько точек зрения: а) ханьский комментатор Ин Шао (140–206) считал его верховным правителем, Сыном Неба; б) судя по сочинению «Кун-цзы сань чао цзи», он был алчным человеком из простолюдинов; в) в трактате «Гуань-цзы» говорится, что Чи-ю получал металл с гор Лушань и делал пять видов оружия, т. е. принадлежал к знати; Кун Ин-да (574–648) и потом Гао Ю (III в.) считали Чи-ю вождем племени *цзюли*. Чи-ю не только историческое лицо, но и персонаж старинных легенд и преданий⁶⁰⁴.

В древнекитайской мифологии Чи-ю – герой-мятежник. На рельефе в храме Улянцы он изображен в виде полузверя-получеловека с головой барса и когтями тигра, над головой щит, в одной руке топор, в другой – меч, левой ногой стоит на самостреле, в когтях правой ноги – секира. В «Шу и цзи» («Описание удивительного») Жэнь Фана (V в.) дается несколько иная версия: у Чи-ю тело человека, копыта

601 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984. С. 30–31.

602 Там же. С. 32.

603 Гране М. Китайская цивилизация. М., 2008. С. 163.

604 Сыма Цянь. Исторические записки. М., 1972. Т. 1. С. 224.

быка, четыре глаза и шесть рук. В древних сочинениях рассказывается, что Чи-ю был потомком государя Янь-ди. Победив Янь-ди и захватив южные земли, Чи-ю начал войну с правителем Хуан-ди (по другим вариантам, Чи-ю пошел войной на Хуан-ди, мстя за Янь-ди). Культ Чи-ю, видимо, особо был распространен в Северном Китае, жертвоприношения в его честь здесь совершали еще в VI в.⁶⁰⁵

Чи-ю – весьма противоречивый мифологический персонаж. Наиболее известен сюжет о нем как о чудовище с шестью руками, четырьмя глазами и медной головой, увенчанной острым рогом. Возглавив армию братьев (тоже великаны-чудовища) южной народности мяо, злых духов и зверей, он вторгся во владения Хуан-ди. Состоялось несколько сражений, пока Желтому Владыке не удалось повергнуть соперника. В то же время в региональных традициях Чи-ю почитался божеством войны, покровителем воинов и воинского искусства, изобретателем оружия. Считается, что его культ имел особое распространение в восточном регионе Китая, где ему и поклонялись как Хозяину воинов (Бин-чжу) из когорты Восьми хозяев. Первым жертвоприношение Чи-ю принес Цинь Ши-хуан при чествовании Восьми хозяев. Лю Бан превратил этот культ в самостоятельную религиозную величину и ввел его в государственную религию⁶⁰⁶.

Чи-ю поклонялись также во Вьетнаме, например, в «Краткой истории Вьета» сказано: «1160 г. ... Построили дены двух Ба и Чи-ю в *фьюнге* Бокай...»⁶⁰⁷.

В одном из вариантов «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» Ву Куина и Киеу Фу говорится следующее: «Чи-ю поднял мятеж. Хуан-ди повел войска всех князей, дал сражение, но не уничтожил его. Чи-ю имел вид зверя, а говорил по-человечески. Он был очень свиреп. Кто-то научил Хуан-ди подать сигнал к бою барабаном из звериной шкуры. Тогда Чи-ю испугался и был разбит в Чжолу. Ди Юй-ван притеснял князей. Хуан-ди сразился с ним в Баньцюане. После трех битв потерпел поражение, сдался, получил удел в Лои и умер там. Род Шэнь-нуна прекратился»⁶⁰⁸.

Гора Чжолу предположительно находилась в уезде Сюаньхуа провинции Хэбэй. Рассказ о битве под Чжолу встречается во многих книгах чжоуского периода, по-видимому, отражая историческое предание о каком-то значительном столкновении. Ряд современных историков выделяют это событие как переломный момент, сыгравший значительную роль в формировании народности *хуася*, или *чжуся*. Лои – столица чжоусцев. Построенная после разгрома иньцев, она находилась в районе совр. Лояна в Хэнани⁶⁰⁹.

Что же касается необычного барабана, то У Жэньчэнь (XVII в.) в простран-ных комментариях к «Книге гор и морей» цитирует «Биографию Гуан Чэн-цзы»: «У Чи-ю была медная голова, он умел глотать камни, летать по воздуху, проходить через опасные места. Тогда изготовили из шкуры быка Куя барабан, ударили девять

605 Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 632.

606 Бурцева Е.О. Государственная ритуальная деятельность древнего и раннеимперского Китая (эпохи Чжоу, Цинь и Ранняя Хань)... С. 315.

607 Краткая история Вьета... С.189.

608 Линнань чжигуай дэн шилиао сань чжун. Чжэнчжоу, 1991. С. 10.

609 Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 1. С. 225, 320.

раз, Чи-ю не смог больше летать, и его убили»⁶¹⁰. Вероятно, Куй был божеством грома.

Чи-ю боролся с Хуанди, он использовал в бою Графа ветра и Хозяина дождя, Хуанди противопоставлял им засуху и дракона дождя. Чи-ю обозначает также морское чудовище. Чи-ю иногда представлялся как морской дракон с рогами⁶¹¹. М. Гране показывает, как Чи-ю, в своем водном образе, сближается с лягушками, вызывающими дождь. По этой причине лягушки изображались на бронзовых барабанах⁶¹².

Помимо Хуанди, чудесным барабаном обладал, например, Аедие – верховное божество в мифологии народа *эдэ* (группа горных индонезийцев) во Вьетнаме. Его голова символизирует небесный купол («перевернутый гонг»), нахмуренный лоб – облака, дыхание – воздух, половые органы – плодородие, правый глаз – золотое солнце, левый глаз – серебряную луну, руки – два столпа, на которых держится небо. В доме Аедие висел чудесный барабан – *дамбху*, ударяя в который он повелевал всеми духами и божествами⁶¹³.

Э.М. Яншина отмечает, что по китайским письменным источникам прослеживается связь барабана с культом гор и предков⁶¹⁴. В «Каталоге гор и морей» сказано: «В трехстах *ли* к востоку (находится) гора под названием Барабан и Колокол. (Здесь) на алтаре Предка угощают всех богов вином»⁶¹⁵; «Еще в пятистах *ли* к северу есть гора под названием Барабан Встречи Матерей»⁶¹⁶; «Еще в четырехстах двадцати *ли* к северо-западу (находится) Гора-Колокол. Ее сын носит имя Барабан (Гу). У него человеческое лицо и туловище дракона. Он вместе с Циньпэй убил Речного (бога) Бао (Баоцзяна) на южном склоне горы Куньлунь. Тогда предок (Ди) казнил их на восточном склоне Горы-Колокол, называемом Бела́я скала. Циньпэй превратился в большую скопу, похожую на орла с черными разводами, белой головой, красным клювом и когтями, как у тигра, ее крик подобен утреннему крику лебедя. Когда появится, быть большой войне. Барабан тоже превратился в птицу – *цюнь*, похожую на ушастую сову. (У нее) красные лапы, желтые разводы и белая голова. Ее крик напоминает крик лебедя. В том городе, где она появится, быть большой засухе»⁶¹⁷.

Во Вьетнаме издавна почтением пользовался дух горы Донгко – Бронзового барабана. Гора Донгко находится в общине Даннэ уезда Иендинь провинции Тханьхоа. По преданию, когда один из Хунг-выонгов ходил походом на Чампу и встал лагерем около этой горы, во сне ему явился ее дух с бронзовым барабаном и попросил взять его с собой. В ходе победного сражения отчетливо слышали грохот бронзового барабана, поэтому в награду у горы Донгко построили храм в его честь. Храм этому духу в 1028 г. был построен и в Тханглонге⁶¹⁸.

610 Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 125, 361.

611 Stein R. A propos des sculptures de boeufs en metal // BEFEO (Hanoi). 1942. Т. 42. P. 137.

612 Ibidem.

613 Мифы народов мира. М., 1992. Т. 1–2. Т. 1. С. 49.

614 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984. С. 31.

615 Каталог гор и море (Шань хай цзин). М., 1977. С. 77.

616 Там же. С. 60.

617 Там же. С. 41.

618 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 315.

В храме духа горы Донгко в провинции Тханьхоа рядом с барабаном находится деревянная табличка, на которой вырезана надпись: «На западе провинции Тханьхоа находится гора Бронзового барабана, три ее вершины имеют форму звезд, другое название – гора Тамтхай. В долине, поблизости от горы, находится древний храм в честь духа этой горы, славящегося своим сверхъестественным могуществом...»⁶¹⁹. Перед храмом Бронзового барабана в Тханьхоа находится живописная скала, вершина которой покрыта растительностью⁶²⁰. По мнению В. Голубева, скала перед храмом изображает гору Тамтхай. Возле нее расположена стела, надпись на ней гласит: «На протяжении ряда поколений мы почитаем нашего духа горы Донгко. От наших предков нам известно, что во времена Хунг-вьонгов он помогал отразить неприятеля. Во времена императора Ли Тхай-тонга, чтобы возродить обычаи, он создал трибунал для наказания преступников. Это первый среди героев и покровитель общественной жизни, его слава распространяется три-четыре тысячи лет, и жители отдают дань уважения его сверхъестественному могуществу...»⁶²¹.

Передвигаться по местности, расположенной поблизости от горы Донгко, было сложно. Так, в летописном своде отмечено: «... (983 г.)... Во время похода императора против Чампы, после того, как миновали гору Донгко и подошли к реке Бахоа, путь через горы стал труден и опасен...»⁶²².

В рассказе «Великий *вьонг* – покровитель дающих клятвы» (Дух горы Донгко – Бронзового барабана) из сборника «О таинственных силах и духах земли Вьет» (XIV в.) говорится следующее:

«Этот *вьонг* был духом горы Донгко, которая находилась в общине Донни в области Тханьхоа. Во времена, когда Ли Тхай-тонг был наследником престола, он, выполняя волю Тхай-то, возглавил полки и отправился карать Чампу. Армия достигла Чьонгтяу и погрузилась на корабли. Той же ночью наследник увидел во сне человека, облаченного в доспехи, который несколько раз вежливо ему поклонился и сказал: «Вы, наследник, идете в поход на юг. Я, безродный, дух горы Донгко, прошу разрешения сопровождать вас». Наследник обрадовался и проснулся. Когда наша армия достигла (Чампы), она действительно одержала победу. Возвращаясь с победой, наследник с почтением перевез дощечку духа в столицу и даровал ему звание Духа, приносящего счастье. А когда прибегли к гаданию для определения места строительства кумирни, наследник во сне увидел духа, который попросил его разрешения обосноваться в правой половине города Латхань, за монастырем Тханьто. Наследник доложил эту историю императору, и Тхай-то разрешил.

Тхай-то скончался, и наследник взошел на престол. Той же ночью он вновь увидел духа, который доложил ему, что Зыктхань и три других *вьонга* затеяли мятеж, и просил его своевременно принять меры предосторожности. На следующий день действительно оказалось, что дядьки императора, *вьонги* Зыктхань и Вудык, а с ними и младший брат императора, *вьонг* Донгтинь, собрав войска в своих областях, устроили мятеж. Тхай-тонг счел (предупреждение) чудесным проявлением силы *линь* и, когда этот мятеж был подавлен, императорским указом даровал духу титул *вьонга* и почтил его званием Духа, приносящего счастье, покровителя дающих клятвы в Поднебесной.

619 Goloubew V. Le tambour-genie de Dan-né. BEFEO. Hanoi, 1933. Т. 33. Р. 347.

620 Ibidem. Р. 345.

621 Ibidem. Р. 348.

622 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 89–90.

В начальный год правления под девизом Чунг-хынг (1285) духу пожаловано звание Великого *выонга*, дающего чудесный ответ. В четвертый год того же правления (1288) к званию добавлены два слова: Действующий явным образом. А в двадцать первый год правления под девизом Хынг-лонг (1313) добавлено еще два: «Защитник и помощник»⁶²³.

В «Полном собрании исторических записок Дайвьета» сказано:

«Духу горы Донгко пожаловали титул *выонга*. Основали храм *миеу* для регулярных жертвоприношений, а также церемоний принятия присяги. До этого, за день до мятежа трех *выонгов*, император во сне увидел духа горы Донгко, который рассказал ему о готовящемся бунте трех *выонгов* – Вудык-[*выонга*], Донгтъинь-[*выонга*] и Зыктхань-[*выонга*], посоветовал немедленно собрать войска и покарать их. [Император], проснувшись, распорядился принять меры предосторожности. [И он] действительно подвергся опасности. К этому времени отдали указ занимающимся этим чиновникам построить храм-*миеу* в правой [части] города Дайла, сразу за пагодой Тханьтхо. А когда наступил двадцать пятый день той (третьей) луны (22 апреля 1028 г.), в храме-*миеу* насыпали алтарь, вывесили флаги и военные штандарты, солдаты выровняли ряды и, подняв перед табличкой с именем духа оружие, прочитали слова присяги, гласившие: «Если как сын буду не почтителен, если как подданный буду не верен, [пусть] светлый дух покарает за это!» Приближенные сановники, войдя через восточные ворота, перед табличкой с именем духа [в знак принятия присяги] пили кровь. Сделали это ежегодным обычаем. Позднее, поскольку в третьей луне был [день] государственного траура, [обряд клятвы] перенесли на четвертый день четвертой луны»⁶²⁴.

Как отмечает В.И. Антощенко, в эпоху Чан (1225–1400) дух Бронзового барабана сохранял свою сакральную силу, а за участие в военных действиях (дважды – против монголов и один раз – против чамов) получал от императора почетные добавки к храмовому титулу. В обряд принесения чиновниками клятвы были внесены некоторые изменения. В тот день все столичные сановники в военной форме в присутствии *вуа* должны были собраться перед алтарем духа и принять участие в церемонии принесения коллективной клятвы, текст которой звучал немного по-другому: «Буду преданным подданным, буду честным чиновником, если нарушу эту клятву, пусть дух явным образом поразит меня». После принесения клятвы по приказу канцлера затворяли ворота храма и проверяли присутствующих. Если из чиновников кто-либо отсутствовал, на него налагался штраф в 5 *куанов*⁶²⁵.

При династии Ле (1428–1788) клятва приносилась не в храме, а на берегу реки в первый месяц года по лунному календарю. Впоследствии церемония клятвы на верность перестала проводиться, а в храме приносили обеты влюбленные юноши и девушки⁶²⁶. Это напоминает священные места, ассоциировавшиеся в том числе и с тыквой-голянкой, где проводились сезонные праздники со встречами юношей и девушек.

623 Антология традиционной вьетнамской мысли. М., 1996. С. 81–82.

624 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 133.

625 Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме // Вестник Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2002. № 4. С. 114.

626 Lịch sử thờ dô Hà Nội. Hà Nội, 1960. Tr. 409–410.

Исследователи отмечают, что к донгшонской культуре поздней бронзы и раннего железа относится замена тыквы в мифологии мон-кхмерских народов бронзовым барабаном⁶²⁷. Темы плодородия, могущества, постоянства, совершенного мира оказываются связаны у народов Юго-Восточной и Восточной Азии с близкими образами сосуда, колокола, барабана, тыквы-горлянки.

В «Сводных записях Великого Юга» (Дай нам нят тхонг ти, XIX в.) упоминается, что в период Ле Чунг-хынг (1533–1788) дух горы Бронзового барабана помог войскам династии Ле (1428–1788) одолеть войска Маков (1527–1677), накануне ночью услышали на горе Бронзового барабана (другое название гора Кхалао), как три раза ударили в барабан. Однажды небо потемнело, храм возле горы окутал густой туман, задул сильный ветер, пошел дождь. Местные жители увидели появившегося дракона, следы от когтей и чешуи отпечатались во дворе храма. Об этом событии местные чиновники доложили начальству. В «Старинных записях о Тханьхоа» (Тханьхоа кыу ти) сказано, что в храме был бронзовый барабан времен Хунг-вьонгов, но при династии Тэйшон (1789–1802) его перевезли в Фусуан, сейчас там хранится барабан найденный жителем уезда Хаулок на речном берегу⁶²⁸.

В «Рассказе о событиях, случившихся на берегу лotosовой заводи у храма Бронзового барабана» известного вьетнамского писателя То Хоая повествуется о церемониях, проводившихся в ханойском храме во второй половине XIX в.:

«Храм бронзового барабана стоял, прислонясь с северо-запада к городской стене. Был он невелик, но поражал стройностью и красотой, как Пагода на одной колонне... В храме имелись, как должно, главные врата и врата, ведущие в святилище, боковой и задний входы. Створки ворот, коими проходил в свои покои сам дух-покровитель, украшали изображения драконов, а на воротах его пресвятой супруги вырезаны были девятикратно колючие листья *зыагай*, напоминавшие, сколь труден доступ на женскую половину дворца. Старики рассказывают: в древние времена, когда еще только начинали возводить храм, здесь работали четыре артели мастеров, выходцев с Севера... Ну а если вспомнить совсем уж стародавние времена, храм здешний, говорят, отлит был из чистого золота. Но однажды налетел вихрь с дождем, и золотой храм исчез. Молва гласит, будто человек, совершенный обличем и духом, может угадать чудодейственный час, увидеть тот храм, поднявшийся из глубины вод... Когда из дена Укрощенного слона несли к храму Бронзового барабана изваяния и святыни, шествие каждый год украшали носилки, за небывалую скорость передвижения прозванными «летающими»⁶²⁹.

Праздник в храме Бронзового барабана происходил во втором месяце. То Хоай рассказывает о том, что в смутные времена – во второй половине XIX в. – праздник в храме Бронзового барабана утратил свое благолепие и торжественность.

Храм Линьланг (ден Укрощенного слона) построен во времена правления императора Ли Тхай-тонга (1028–1054) (он же приказал построить храм Бронзового барабана в столице) в честь его сына Линь Ланг *дайвьонга*, который родился у наложницы – когда женщина купалась в Западном озере вокруг нее обвилась большая змея. Линь Ланг сумел отразить вражеское нашествие, но вскоре заболел и перед смертью превратился в дракона и скрылся в водах озера. Вьетнамцы обратили

627 Мифы народов мира. М., 1992. Т. 1–2. Т. 2. С. 175.

628 *Đại Nam nhất thống chí. Hà Nội*, 1970. Т. 2. Tr. 253–254.

629 *То Хоай*. Избранные произведения. М., 1975. С. 310–311.

внимание, что во второй половине XIX в. несколько французских военачальников (А. Ривьер, Ф. Гарнье) были убиты как раз возле храма Линьланг⁶³⁰.

Храм Бронзового барабана – старейший храм династии Ли (1010–1225), сохранившийся до наших дней в Ханое. В настоящее время в четвертый день четвертого месяца в храме Бронзового барабана проводится церемония «Праздник Верности и почтительности». В качестве текста клятвы используется знаменитая фраза Хо Ши Мина: «Сохраню верность стране, любовь к народу; каждая задача должна быть завершена, любой враг должен быть побежден». После произнесения ее перед табличкой предка-духа и барабаном (копией барабана из Нгоклу), все люди, пришедшие на праздник, громко восклицают: «Клянемся!»⁶³¹. Праздничная церемония в храме Бронзового барабана опять оказывается связанной с политической жизнью страны.

Таким образом, барабан может рассматриваться как атрибут государственности.

Во Вьетнаме долго сохранялся культ древнего бронзового барабана как символа сверхъестественных сил, защищающих государство вьетов, и как символа духа-хранителя наряду с предками вьетских императоров. В настоящее время духу горы Бронзового барабана в идеологической системе страны отведено место духа-охранителя. Образы сосуда, колокола, барабана, тыквы-горлянки у народов Юго-Восточной и Восточной Азии сближаются и соотносятся с темами плодородия, могущества, постоянства, совершенного мира.

3. БОЖЕСТВА – ВЕЛИКАНЫ

Космогонические легенды

Китайские легенды о сотворении мира: Нюйва, Паньгу, Хунь-дунь. Индийские космогонические легенды: Индра, Пуруша. Вьетнамское предание о боге, который возвел столб, разделивший небо и землю.

Э.М. Яншина предполагает, что традиция о «превращениях» богини Нюйва (в богов, в «тьму вещей» и т. д.) является отзвуками представлений о ней как Великой матери богов и всей природы, а также о сотворении ею мира, подтверждается наличием параллельных мотивов в компилятивной космогонической легенде о Паньгу⁶³².

Согласно этой легенде, Небо и Земля были некогда слиты воедино (хунь-дунь), как куриное яйцо, внутри которого был порожден Паньгу (имя, которое, может быть, означает «свернувшаяся (в кольцо) древность»). Через восемнадцать тысяч лет начальная масса разделилась пополам на светлое, из чего образовались Небеса, и на темное и тяжелое, образовавшее Землю. После этого в течение еще восемнадцати тысяч лет Небеса ежедневно увеличивались в высоту на десять футов, Земля – на десять футов в толщину, а Паньгу – на десять футов в длину. Когда Паньгу умер,

630 Lịch sử thủ đô Hà Nội. Hà Nội, 1960. Tr. 405.

631 Ở nơi thờ Thần Trống đồng Thế giới ảnh. Số 95/2.2010. Tr. 21.

632 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984. С. 127.

его дыхание превратилось в ветер и облака, голос – в гром, левый и правый глаза соответственно в луну и солнце, кровь – в реки, плоть – в почву, волосы и борода – в созвездия, кожа и волосы на теле – в растения и деревья, пот – в дождь, паразиты на его теле, оплодотворенные ветром стали человеческими существами. Большинство китайских ученых полагают, что этот миф не китайского происхождения, и связывают его с мифом о предках племен *мяо* и *яо*, народов Южного Китая, в котором эти племена возводят свое происхождение к собаке, именуемой Паньху⁶³³.

А. Масперо отмечает, что в легенде о Паньгу отразилась концепция тела-микрокосма (человек и мир для китайцев абсолютно тождественны не только в целом, но и в каждой детали), универсально распространенное верование, которое в Китае встречается почти во всех светских и религиозных кругах, во все эпохи⁶³⁴.

Некоторые исследователи соотносят миф о Паньгу с идеей первобытного яйца или мешка – расщепление его дало возможность неразделенному ранее содержимому обрести форму в виде организованной вселенной⁶³⁵. В Индии и древнем Шумере можно найти сходные мотивы. Так, «Ригведа» сообщает, что космические воды были сперва ограничены скорлупой, но бог Тваштри сотворил Небеса и Землю, а потом породил Индру. Напившись сомы, Индра стал таким сильным, что заставил Небеса и Землю расстаться, а сам заполнил пространство между ними. Он также разрезал покрытие, в котором покоились космические воды, и выпустил их наружу. Другая, более поздняя история из «Ригведы» повествует, как Пуруша был принесен богами в жертву, и части его разрубленного тела превратились в солнце, небо, атмосферу, землю, четыре стороны света, четыре социальных класса человечества и т. д. Сходным образом в Шумере полагали, что в начале всего существовало первобытное море, которое породило космическую гору, содержащую в неразделенном виде Небеса и Землю. Те, в свою очередь, произвели на свет бога воздуха Энлиля, который отделил Небеса от Земли, унес Землю к себе и, заключив союз со своей матерью Землей, заложил основание для устройства вселенной⁶³⁶.

Миф о творении отразился во вьетнамском предании «О том, как бог возвел столб, подпирающий небо»:

«Давным-давно, когда еще не было ни вселенной, ни каких-либо живых существ, в том числе и людей, небо и земля представляли собой хаотическую темную и холодную массу, в которой сам по себе зародился бог. Тело его было столь огромным, что не поддавалось измерению. Сделав один шаг, он оказался бы в другой провинции.

Никто не знает, сколько времени пребывал бог в этом хаосе, но однажды он встал и, упираясь головой в небо, принялся копать землю, переворачивать камни, чтобы возвести огромный столб, поддерживающий небо. Столб рос, и небо поднималось все выше и выше.

С тех пор небо и земля разделились. Земля стала ровной, как квадратный поднос, а небо сверху напоминало опрокинутую чашу.

Когда небесный свод поднялся над землей, затвердел и закрепился на своем

633 *Норман Браун У.* Индийская мифология // Мифология древнего мира. М., 1977. С. 379–380.

634 *Масперо А.* Даосизм. СПб., 2007. С. 114, 116.

635 *Норман Браун У.* Индийская мифология... С. 381.

636 Там же. С. 381.

месте, бог сломал столб, а камни и землю раскидал повсюду. Каждая брошенная каменная глыба превратилась в гору или остров, комья земли стали холмами и плоскогорьями. Именно поэтому поверхность земли неровная, низины сменяются возвышенностями, а там, где бог брал землю и камни для возведения столба, разлились моря.

Через много-много лет после того, как столб был разрушен, люди сочли, что гора Тхатъмон – Каменные ворота, находящаяся в Шонтэе, это и есть остатки столба. Одни называли ее Коттонгчай – Столб, отделяющий небо, другие – гора Кхонгло – Дорога на небо или Гигантская дорога.

Неизвестно, умер этот бог впоследствии или же остался жить. Быть может, он превратился в Нгок-хоанга – Яшмового владыку, который стал ведать всеми делами на небе и на земле.

После бога, создавшего столб, который разделил небо и землю, появились другие божества. Они распределили между собой обязанности. Кто-то из них поднялся на небо, кто-то остался на земле, и все вместе они принялись за работу. Один создал звезды, другой прорыл русла рек, третий раздробил камни, чтобы получить песок и гравий, четвертый посадил деревья. Так был создан мир»⁶³⁷.

На Филиппинах очень популярен мифический сюжет, согласно которому изначально низкое небо поднялось вверх благодаря удару песта для обрушивания риса: «Вначале небо висело совсем низко, так низко, что можно было достать до него рукой. Однажды старуха по имени Мона рушила рис. Каждый раз, как она поднимала пест, верхним концом его она ударяла в небо. “Хоть бы ты поднялось – ведь из-за тебя я не могу хорошо порушить свой рис!” – сказала Мона небу. Небо поднялось. С той поры оно высоко, и нам до него не достать. Мона была первой женщиной на земле...»⁶³⁸. Тот же сюжет приведен в другом предании: «... Сначала небо висело очень низко и мешало людям рушить рис – не давало поднять пест выше и размахнуться хорошенько. И вот однажды вместе с другими рушить рис стал Далидали (один из двух первых людей. – Е.К.). Все поднимали песты потихоньку, но Далидали думал об одном: как бы ему поскорее закончить работу. С размаху он ударил верхним концом песта в небо и поднял его туда, где оно теперь»⁶³⁹.

Как отмечают исследователи, в преданиях Южного Китая и Юго-Восточной Азии много историй о божествах-великанах, оказавших влияние на формирование образов вьетнамских духов огромного роста, например, духа земли из Фудонга⁶⁴⁰.

Ны Оа и Ты Тьонг

*Свадьба Ны Оа и Ты Тьонга. Нюйва и Фуси. Онг Дунг (Донг) и Ба Да.
Кхмерское предание о Мужской и Женской горах. Число 100.*

Согласно одному из вьетнамских преданий, в давние времена жили на земле богиня Ны Оа и бог Ты Тьонг. Неясно, откуда они взялись. Боги были огромного роста и отличались необычайной силой, особенно Ны Оа, превосходившая мощью Ты Тьонга.

Ты Тьонг захотел жениться на Ны Оа, но она выдвинула условие.

637 *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà Nội, 1956. Tr. 75–76.*

638 Сказки и мифы народов Филиппин. М., 1975. С. 31.

639 Там же. С. 27–28.

640 *Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2006. Tr. 35.*

«Ты должен сначала померяться со мной силами, – сказала она. – Три дня каждый из нас будет возводить гору, стараясь сделать ее как можно выше, так, чтобы с вершины взгляд окидывал все вокруг. Если твоя гора окажется выше, я согласна принять предложение».

Ты Тьонг, уверенный в своих силах, согласился. Они разошлись в разных направлениях: бог пошел на север, а богиня – на юг. Работа закипела.

Когда прошло три дня, божества решили подняться на обе горы и сравнить их. Сначала они взобрались на гору Ты Тьонга. Боги увидели Восточное море и соседние страны. Однако с вершины горы, насыпанной Ны Оа, удавалось рассмотреть целиком всю землю, были ясно видны даже самые далекие уголки. Ты Тьонг проиграл. Ны Оа разрушила его гору и велела насыпать другую.

Теперь неизвестно, где находилась гора, возведенная Ты Тьонгом. Гора же Ны Оа, по преданию, – это гора Намзой в Хатине. Называют и другое место – гору Тэйнинь, которую называют еще горой Баден – горой Черной женщины.

Желая заслужить одобрение своей подруги, Ты Тьонг повсюду насыпал много гор. По сей день встречаются на скалах в Северном и Центральном Вьетнаме отпечатки гигантских ног. Это и есть следы Ты Тьонга.

Ны Оа, увидев старательность Ты Тьонга и уверившись в искренности его чувств, смягчилась и согласилась выйти за него замуж. Она назначила день свадьбы.

Ты Тьонг отобрал сто человек, достойных нести необходимые для церемонии вещи, и торжественная процессия отправилась в путь. Они уже почти добрались до дома Ны Оа – осталось только переправиться через реку, как вдруг свет померк, и землю окутала тьма. Тогда Ты Тьонг сделал из своего детородного органа мост, и по нему люди стали перебираться на другой берег. К несчастью, от зажженной благовонной курительной свечи, которую нес некий старец, упало несколько искр. Ты Тьонг вздрогнул, «мост» исчез, и пятьдесят человек, не успевших перебраться, упали в воду.

Заметив приближение процессии, Ны Оа подобрала платье – от этого стало светло как днем. Увидев, что часть людей барахтаются в воде, она выловила их рукой. Погода тогда стояла довольно прохладная, и у всех после такого купания зуб на зуб не попадал. Ны Оа согрела людей своим теплом.

Это происшествие вызвало недовольство Ны Оа, и даже свадьба происходила в менее торжественной обстановке, чем предполагалось ранее⁶⁴¹.

Число сто здесь явно неслучайно. У вьетов также зафиксировано представление о ста молодцах – первых людях, родившихся из яиц. Согласно одной из версий мифа, половина из них расселилась на равнинах и в приморских районах, став вьетами, остальные поднялись в горы, дав начало малым народностям страны. Вероятно, и в данном предании сто человек, посланных с подарками, были как раз этими первыми людьми. Характерно, что не все сто, а ровно половина из них оказались в воде и были спасены Ны Оа. Об участии тех пятидесяти, которые успели перебраться по мосту ранее, в предании ничего не говорится, но, видимо, их ждала другая судьба. Скорее всего мы имеем дело с контаминацией различных версий мифов о начале мира. В сычуаньском предании Нюйва рождает ровно сто бесформенных комочков, и эти дети дают начало ста фамилиям⁶⁴². Следует отметить, что еще в

641 *Nguyễn Đông Chi*. *Lược khảo về thần thoại Việt Nam*. Hà Nội, 1956. Tr. 78–80.

642 *Рифтин Б.Л.* О китайской мифологии в связи с книгой Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987. С. 391, 398.

древнем Китае существовало представление о *байсин* (ста фамилиях), это выражение означало просто множество людей.

Ны Оа по-китайски читается Нюйва. В самом раннем китайском словаре дается следующее объяснение: «Ва – это женщина-дух, в древние времена сотворившая все вещи в мире». Нюйва, создавая людей, лепила сначала фигурки из глины, затем брала лиану и опускала ее в топь, а когда та покрывалась жидкой желтой глиной, стряхивала эту глину на землю. В местах, куда падали кусочки глины, появлялись радостные маленькие прыгающие человечки. Нюйва установила для людей формы брака, поэтому последующие поколения почитали ее как богиню сватовства и бракосочетания. В Китае получил распространение цикл мифов о Нюйва и Фуси, которые были братом и сестрой, вступили в брак и положили начало человеческому роду. На древних изображениях Нюйва и Фуси предстают как диковинные существа, имеющие голову человека и туловище змеи. В мифах и легендах древности Фуси выступает как Верховный владыка Востока, ведавший веснами и ростом деревьев⁶⁴³. Храмовые изображения Ны Оа во Вьетнаме представляют ее, в отличие от всех остальных божеств, всегда нагой, с ниспадающими на спину волосами. Причем, если кто-либо, увидев нагую богиню, засмеется, у него искривится рот или он потеряет дар речи, если же, проезжая мимо, кто-то не сойдет с коня или не выйдет из плетеного кресла паланкина, он непременно поскользнется и упадет⁶⁴⁴.

Ты Тьонг по-китайски читается Сысян. По мнению Б.Л. Рифтина, его имя этимологизируется как «Четыре сезона», и хотя в предании об этом не говорится, можно думать, что он считался «создателем» времен года. После публикации чжэцзянской ритуальной песни о Фуси, в которой говорится, что он установил четыре времени года, можно предположить и возможную связь между Ты Тьонгом и Фуси⁶⁴⁵.

Во Вьетнаме Ты Тьонг известен также под именем Онг Дунг, а Ны Оа – под именем Ба Да. *Онг* означает «старец», «дедушка»; *Дунг* – звукоподражание раскатам грома. Возможно, что в этом необычном прозвище сохраняется этимологическая связь с Фуси (как с сыном бога грома Лэй-гуна, в паре с которым Нюйва выступает в китайских мифах). *Ба* означает «женщина, бабка, почтенная». Этимологизировать слог *Да* сложнее. Среди ряда значений (деревянный каток для перемещения тяжестей, балка, темп и т. д.) наиболее вероятным представляется значение «разбег, разгон»⁶⁴⁶.

Судя по имеющимся материалам, предания о Ба Да и Онг Дунге сохранились лишь в нескольких местностях Вьетнама. В других местностях зафиксированы явно еще более архаичные представления об одной Ны Оа. При этом Ны Оа именовалась также Ба Бань – Женщина, широко раскрывающая руками свой детородный орган. Отличительным признаком этой мифологической героини (Нюйва – Ны Оа – Ба Бань) являются огромные размеры ее полового органа. В посвященных ей храмах она изображается сидящей с широко раздвинутыми ногами и раскрывающей

643 Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 43–60.

644 Рифтин Б.Л. Китайская мифология в Юго-Восточной Азии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: тез. 13 научн. конф. М., 1988. Ч. 2. С. 235.

645 Рифтин Б.Л. О китайской мифологии в связи с книгой Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987. С. 397.

646 Рифтин Б.Л. Китайская мифология в Юго-Восточной Азии... С. 231.

руками детородный орган. Аналогичный, стадияльно еще более архаичный образ прародительницы, которую называют «огромная женщина», сохранился у живущего во Вьетнаме и Китае народа *зао* (кит. *яо*). Ее изображают также сидящей в аналогичной позе. Считается, что она обладает волшебной силой и особой струей воздуха может втягивать в свое нутро птиц и зверей⁶⁴⁷.

Сохранились повествования и об одном Онг Дунге (его имя может звучать несколько по-иному – Онг Донг⁶⁴⁸). В Хакчи рассказывали: «Он хорошо ловит рыбу, умело устраивает пруды и озера, прокладывает русла рекам и насыпает горы...». Его называют еще Онг Чау (т. е. Господин Шелуха от рисовых зерен), в жертву ему приносят специально изготовляемую шелуху от рисовых зерен больших размеров, могущество его таково, что он способен заставить ожить и прорасти зерна риса. В Фалай (пров. Хайхынг) бытует легенда о том, как Онг Донг «отщипнул» кусок горы и сбросил его в глубокие воды реки Лукдау, создав такое место, откуда удобно ловить рыбу. В Бентхюи (пров. Нгетинь) считается, что именно он некогда сидел на берегу реки Лам, удил рыбу, и, увидев кошку, собиравшуюся полакомиться его уловом, превратил ее в гору, которая теперь так и называется Рутмео – гора Кошки. В Тхутине (бывший Футхо, пров. Виньфу) существует поверье, будто огромный человек принес когда-то на коромысле две горы: Бави и Тамдао. Есть такая строка из старинной песни: «Онг Донг, тот, кто отлил бронзовые барабаны»⁶⁴⁹.

Вьетнамский исследователь Као Хюи Динь отмечает, что великаны, по преданию, ловившие рыбу в Хакчи, Фалай, Бентхюи, очевидно, явления того же порядка, что и персонаж по имени Кхонг Ло (Великан), который умел отливать бронзовые колокола (гонги). Впоследствии все эти персонажи объединились в одном – Кхонг Ло, поэтому во многих местностях поставлены храмы в его честь. Повествования о нем бытуют в устной традиции, кроме того, их можно найти в сборниках буддийских текстов⁶⁵⁰.

Као Хюи Динь обращает внимание на наличие сходных мотивов в рассказах о боге, воздвигшем столб, подпирающий небо, и о богах мужского и женского начал, а также в преданиях о Черной госпоже, бытующих в южных районах Вьетнама, в тямпском мифе о великой матери-богине По Нагар, в мыонгско-вьетском повествовании о господине Дунге и госпоже Да⁶⁵¹.

У кхмеров существует предание о Мужской и Женской горах. В нем идет речь о брачном состязании. Давным-давно была кхмерской королевой женщина по имени Аютхья. Но хоть и была она королевой, ни один мужчина не соглашался на ней

647 *Рифтин Б.Л.* Китайская мифология в Юго-Восточной Азии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: тез. 13 науч. конф. М., 1988. Ч. 2. С. 233–234.

648 Исследователи, говоря об Онг Донге (Ông Đổng) из деревни Фудонг (Phù Đổng), считают, что имя Фудонг можно объяснить с помощью тайских слов *pù-dông*, имеющих значение каменная гора, и высказывают предположение, что имя Донг (Đổng) связано с этими словами, т. е. в образе Онг Донга можно усмотреть черты духа камня. (*Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2006. Тг. 34.*)

649 *Као Хюи Динь.* Повествование о богатыре Зяунге и эпические традиции во вьетнамском фольклоре // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982. С. 75–76.

650 Там же. С. 83.

651 Там же. С. 83.

жениться, сколько она не предлагала свою руку и сердце. Глядя на нее, стали предлагать себя в жены и другие женщины. И всем им не везло, особенно, конечно, некрасивым. Тогда они собрались и принялись жаловаться на то, что мужчины принимают предложения только от красавиц. И решили они добиться, чтобы мужчины сами делали женщинам предложения. «Вызовем мужчин на спор, кто построит гору выше, – решили они. – И если мужчины проиграют, пусть делают женщинам предложения». Мужчины, конечно, приняли вызов. Собралось много мужчин с одной стороны и женщин – с другой. Согласились насыпать горы до тех пор, пока не зажгутся утренние звезды, а как зажгутся, тогда работу сразу бросать и с рассветом уже поглядеть, чья гора выше. Договорившись так, принялись они копать землю и насыпать ее в холмы. Наступил вечер. Умные женщины поработали еще часа три-четыре, затем отрядили несколько человек на гору на северо-востоке и зажгли там светильники. Мужчины увидели огоньки, решили, что это утренние звезды, и разошлись, а женщины таскали землю до утра и лишь тогда закончили работу. Утром мужчины проснулись от криков петухов, увидели, что зажглись настоящие утренние звезды, и поняли свой просчет. Но делать нечего, насыпанная женщинами гора оказалась выше. Вот с тех пор мужчины сами делают женщинам предложения⁶⁵².

Не исключено, что образ Ны Оа во вьетнамской мифологии есть результат сложной контаминации ряда различных образов мифологических прародительниц. Так, гору, которую якобы насыпала Ны Оа во время брачных состязаний с Ты Тыонгом, отождествляют с горой Тэйнинь (пров. Тэйнинь), называемой также горой Черной Женщины, которую идентифицируют с тямпской матерью-прародительницей По Нагар⁶⁵³.

Ли Тхан (Ли Онг Чонг)

Ли Тхан – дух-хранитель общин. Ли Тхан и Цинь Шихуан. Похожие сведения в китайских источниках. Ли Тхан истребляет черепаху.

Ли Тхан – дух-хранитель ряда вьетнамских общин (например, общины Тхюи-фьонг уезда Тылием, общины Ниньшон уезда Хоайдык и т. д.), по преданию, жил в конце династии Хунг-вьонгов и во время правления Ан Зыонг-вьонга. Он был известным соратником Шон-тиня – Духа Гор в его борьбе с Тхуй-тинем – Духом Вод, в частности, перегородил сетью русло Красной реки и мечом разрубил на три части огромную черепаху, одного из генералов Духа Вод⁶⁵⁴.

Ли Тхан – один из почитаемых духов во Вьетнаме, с ним связано много различных преданий. Так, согласно одному из них, именно он поведал во сне сподвижникам Ле Лоя, остановившимся в его храме переночевать, что Ле Лой будет правителем, а Нгуен Чай – его помощником.

Храм, воздвигнутый в честь Ли Тхана, сохранился до наших дней. В середине пятого месяца по лунному календарю там устраивается праздник, в котором принимают участие жители трех деревень (Тем, Хоангса и Макса), приносят

652 Кхмерские мифы и легенды / пер. с кхмер., пред., коммент. Н.Д. Фошко. М., 1981. С. 194–195.

653 Рифтин Е.Л. Китайская мифология в Юго-Восточной Азии... С. 237–238.

654 Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме... С. 118.

в жертву свинью и буйвола, устраивают лодочные гонки, отпускают на волю голубей и т. д.

По преданиям, изложенным в сборниках «О таинственных силах и духах земли Вьет» и «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор», Ли Тхан отличался высоким ростом (свыше семи метров) и большой физической силой. Когда Цинь Ши-хуан хотел захватить Вьетнам, Ан Зыонг-*вьонг* отдал ему Ли Тхана в качестве дани. Богатырь проявил свой талант полководца в войнах с *сюнну*, защищая Линьтао (юг провинции Ганьсу), затем был отпущен на родину. Впоследствии *сюнну* опять захватили приграничные районы, и Цинь Ши-хуан призвал Ли Тхана. Тот не захотел возвращаться и покончил с собой. Труп забальзамировали ртутью и отправили в Китай. Цинь Ши-хуан приказал отлить из меди его статую, которую назвал Вэн Чжун (вьет. Онг Чонг). Внутри нее помещалось несколько десятков человек, приводивших статую в движение. *Сюнну* думали, что Ли Тхан еще жив и не осмеливались вторгаться. Во времена династии Тан Ли Онг Чонг явился во сне губернатору Вьетнама Чжао Чану и принялся разъяснять «Цзочжуань» – «Комментарии господина Цзо» к «Веснам и осеням». Чжао Чан сверил его объяснения с толкованиями, встречавшимися у древних авторов, и все оказалось правильно. Тогда он повелел возвести в честь него поминальный храм в месте, где находилось его старое жилище, и приносил ему жертвы. Ли Тхан являл чудодейственную помощь другому танскому губернатору – Гао Пяню. Гао Пянь отремонтировал его кумирню и вырезал из дерева его статую.

В китайских исторических источниках встречаются похожие сведения. Так, в «Исторических записках» Сыма Цяня сказано: «(Ши-хуан) собрал оружие со всей Поднебесной в Сяньян и выплавил из него колокола и вешала для них, а также двенадцать металлических фигур, весом в тысячу *дань* каждая, которые установил в своих дворцах»⁶⁵⁵.

Бань Гу в «Истории Ранней ханьской династии» (I в.) пишет следующее: «В 26 год (правления) Цинь Ши хуан-ди появились великаны высотой в пять *чжан*, туфли на их ногах были величиной в 6 *чи*, все они носили одежду варваров *и* и *ди*, всего 12 человек появилось в Линьтао. Предостережение Неба как бы гласило: “Никогда не ведите себя, как варвары *и* и *ди*, (иначе) в дальнейшем испытаете от них беду”. В тот год Ши-хуан только что присоединил шесть царств; (Цинь Ши-хуан не испугался появления великанов), напротив, обрадовался и счел его благим знамением; он расплавил оружие Поднебесной, сделал двенадцать металлических истуканов и таким образом изобразил их; затем он стал считать себя достойным и совершенномудрым, сжег “Книгу стихов” и “Книгу исторических документов”, закопал в землю ученых-конфуцианцев, расточительствовал и излишествовал, был жесток и бесчеловечен, полагал главным свое желание расширить территорию империи... Поэтому то, что великаны появились в Линьтао, знаменовало возникновение беды и смуты. После этого прошло 14 лет, и династия Цинь погибла»⁶⁵⁶.

Колоссальные бронзовые фигуры (каждая весом около 30 т) простояли почти всю эпоху Хань.

655 Сыма Цянь. Исторические записки / пер. и коммент. Р.Р. Вяткина и В.С. Таскина под общей ред. Р.Р. Вяткина. М., 1975. Т. 2. С. 64–65.

656 Кроль Ю.Л. Сыма Цянь – историк. М., 1970. С. 213.

В китайской литературе память о Вэн Чжуне сохранилась как о реальном историческом деятеле и как о мифологическом персонаже. Имя Вэн Чжун стало нарицательным – так называют статую, изваяние перед могилой.

Образ великана-богатыря не раз встречается во вьетнамской культуре, иногда с разными героями соотнесено похожее предание. Так, рассказывают, что в реке Кай возле деревни Тем издавна жила большая черепаха. Время от времени она утаскивала под воду людей и скот. Однажды такая участь постигла и магушку Ли Тхана. Богатырь решил ее уничтожить, насыпал дамбу, перегородившую реку, вычерпал воду и схватил черепаху. Ли Тхан разорвал животное на части и совершил церемонию жертвоприношения в честь своей магушки. Горько ее оплакав, великан в одиночку съел черепаху⁶⁵⁷. Ву Фыонг Де в «Записях, сделанных наскоро на досуге» приписывает похожий сюжет Тхань Зяунгу⁶⁵⁸.

По мнению исследователей, Ли Тхан – известный дух, происхождение которого не совсем ясно, сохранил черты духа камня, подобного духу камня из Фудонга. В храме Тем, где почитают Ли Тхана, инсценируют историю, повествующую о том, как Ли Тхан возвел мост через реку и повстречал Тхань Зяунга – духа камня из Фудонга, а тот впоследствии нанес ему визит⁶⁵⁹.

Тхань Зяунг (дух Фудонга)

Праздник в честь Тхань Зяунга. Сюжет в письменных памятниках: «Полном собрании исторических записок Дайвьета», «Описании удивительного земель, расположенных к югу от гор», «О таинственных силах и духах земли Вьет», «Кратких записках об Аннаме», «Собрании выдающихся праведников из сада тхиен». Два божества земледелия у китайцев и черных таи. Предания о сподвижниках Тхань Зяунга. Тхань Зяунг – родоначальник кузнецов. Тхань Зяунг – дух растительности. Предание из «Записей, сделанных наскоро на досуге». Соотнесение Тхань Зяунга с Онг Донгом. Происхождение Тхань Зяунга от духа грома. Индра – индуистский бог грома и молнии. Индра в Юго-Восточной Азии. Индра во Вьетнаме. Индийский праздник Индры. Ритуальный шест – знамя-оружие Индры. Вьетнамский новогодний шест кей неу. Японская церемония сжигания «Священного дерева». Космическая ось. Столбы Ма Юаня.

Образ Тхань Зяунга или духа Фудонга пользуется огромной популярностью во Вьетнаме, некоторые современные статуи Тхань Зяунга по высоте превышают Медный всадник. Дух Фудонга не раз привлекал к себе внимание исследователей⁶⁶⁰.

Считается, что праздник в честь Тхань Зяунга существует издавна, проведение церемонии на государственном уровне берет начало с XI в. Император Ли Тхай-то в юности служил в монастыре Киеншо, который находился возле храма Тхань

657 *Nguyễn Đông Chí. Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam. Hà Nội, 1971. Т. 2. Tr. 270.*

658 Рассказ «Чудодейственный храм в общине Бодау» (*Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam. Hà Nội, 1997. Т. 1. Tr. 542.*)

659 *Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất. Hà Nội, 2006. Tr. 34–35.*

660 См., например: *Nguyen Van Huyen. Les chants et les danses d’Ai-lao aux fetes de Phu-Dong (Bac-ninh) // BEFEO (Hanoi). 1939. Т. 39. P. 153–196; Чжэн А-цай. Мифы, предания и народные поверья о Фу Донге // Китай и окрестности: Мифология, фольклор, литература / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. 25. М., 2010. С. 270–293; Trần Quốc Vương. The Legend of Ông Dóng from the Text to the Field. In K.W. Taylor and John K. Whitmore, eds. Essays into Vietnamese Pasts. Ithaca (NY): Southeast Asia Program Publications, 1995. P. 13–41.*



Де Тхить – Индра

Зяунга. Как отмечает В.И. Антощенко, император Ли Тхай-го во время посещения находящегося по соседству от его храма буддийского монастыря Киеншо получил от духа Зяунга поэтическое послание, после чего храм был отремонтирован. Любой факт строительства, ремонта или донаторства со стороны правящей династии в отношении поминального храма следует рассматривать как покровительство данному культу. Также было изготовлено глиняное изваяние, а самому духу был дарован культовый титул «Великий правитель, взмывающий в Небо». Однако еще прежде этого, в эпоху Ранних Ле (980–1009), дух явился во сне монаху Тянь Лыу (933–1011), а затем помог Ле Хоану одолеть китайцев в битве при Тайкиете в 981 г. После этого была изготовлена его статуя и выдан указ о назначении духом высшей категории. Впоследствии, в 1076 г., после молений в его храме он является в битве на реке Кау прямо из воды в виде старика с распущенными волосами и выпученными глазами и помогает одержать победу над армией Го Пуя⁶⁶¹.

В настоящее время праздник в честь Тхань Зяунга проводится у храма Фудонг – возле того места, где он родился, и около храма Шок на горе Шокшон – там, где Зяунг вознесся в небо. По мнению исследователей, праздник Зяунга в храме Шок напоминает моления об урожае, осуществляющиеся в рамках весенней обрядности в Бакбо⁶⁶².

Наиболее значительные торжества происходят в храме Фудонг. Каждый год с 6 по 12 день 4 луны устраивается грандиозный праздник, основной частью которого является реконструкция сражения с северными захватчиками, а затем устраивается пир в честь победы. По легенде, врагами руководили женщины-военачальники⁶⁶³, что нашло отражение в церемонии. По традиции, в празднике участвует труппа певцов и танцоров Айлао (некогда актеры-лаосцы доставлялись в виде дани), которая разыгрывает ряд сценок, в том числе и охоту на тигра. Во время торжества поются песни о Зяунге, оно сопровождается народными театрализованными представлениями, всевозможными развлечениями, фейерверком. Праздник признан ЮНЕСКО частью нематериального культурного наследия человечества⁶⁶⁴.

Вьетнамские исследователи так описывает праздник. Ежегодно в четырех селах района Фудонг выбирают из числа односельчан шестерых полководцев – соратников народного героя Зяунга. Двое из них командуют авангардом, один – центральной группой войск, оставшиеся исполняют танец с гонгом, с барабаном и со знаменем. В войско Зяунга также входят сто юношей, а стан неприятеля представляют 28 генералов, роли которых исполняют женщины. Все празднество сопровождают инструментальный ансамбль и певцы. Праздник проводится в течение недели, а накануне, 5 апреля, перед храмом Зонг проходит генеральная репетиция. В первый день 6 апреля происходит церемония привоза воды для чистки оружия, 7-го – церемония почитания героя Зяунга, вечером того же дня начинается народное гулянье, 8-го – выборы самой красивой генеральши неприятеля, 10-го – парад войск, 11-го

661 Антощенко В.И. Мифические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме... С. 116.

662 Di sản hội Gióng // Báo ảnh Việt Nam, số 630, tháng 6/2011. Tr. 6.

663 В битвах участвовали не только вьетнамские женщины (вспомним восстание сестер Чынг). тайские, например, воительницы также сражались на слонах, аналогичные традиции существовали в Южном Китае.

664 Di sản hội Gióng // Báo ảnh Việt Nam, số 630, tháng 6/2011. Tr. 3.

чистка оружия, 12-го – завершение праздника. Основные же события происходят 9 апреля: сначала вынос боевых знамен и показ военного искусства армии Зяунга. Затем после сообщения разведчиков о приближении неприятеля начинается сбор и церемониальный проход к храму с музыкой и пением. Важную роль в церемонии играет почитание матери Зяунга, вырастившей сына-героя и воспитавшей его патриотом, ее чтут минутой молчания. Центральное место занимает сражение: танец знамен, гром барабанов и прочих ударных инструментов, крики воинов, которые выстраиваются, перестраиваются, маршируют, показывают различные приемы боя. Неприятель отступает и бежит, а войско возвращается к верхнему храму Зяунга. Начало празднования победы прерывается, сообщается о новом набеге неприятеля, вновь бой, снова победа. Наконец церемония сдачи врагов войскам Зяунга знаменует собой окончательную победу и апофеоз праздника⁶⁶⁵. Еще одно описание. В селе Зиалам рядом с Ханоем празднование в честь Фудонга существует уже 1000 лет. Главным действующим лицом на этом праздновании являются дети, потому что, по легенде, именно Зяунг возглавил армию, большинство в которой были дети. Шествия возглавляют 120 детей в красных плагьях, далее следует тигр, символизирующий силу духа нации; они показывают воинское искусство, заканчивающееся празднованием победы над врагами⁶⁶⁶.

По словам вьетнамского исследователя Као Хюи Диня, при изучении сюжета о богатыре Зяунге мы сталкиваемся с обилием как письменных зафиксированных, литературно обработанных, так и бытующих ныне изустных вариантов и фрагментов. Из письменных источников наиболее известны записи в сборниках старинной прозы «Вьет диен у линь» и «Линь нам чить куай», а также более развернутый стихотворный вариант рассказа о Зяунге в историко-эпической поэме неизвестного автора «Книга Небесного юга» (Тхиен нам нгы лук) и отдельные стихотворения и параллельные фразы о Зяунге⁶⁶⁷. Тайваньский ученый Чжэн А-цай обратился также к историко-географическим описаниям и в «Описании провинции Бакнинь» (1875 г.) обнаружил интересную запись о храмовом празднике 9-го числа 4-го лунного месяца, устраиваемом в честь духа Фудонга. В этот день 28 женщин наряжались в костюмы вражеских военачальников и располагались вне храма, откуда «выезжали» деревянные кони и выносили знамена. И, хотя в тексте об этом не говорится, возле храма происходил бой⁶⁶⁸.

В «Полном собрании исторических записок Дайвьета» предание о Зяунге выглядит следующим образом:

«В (правление) Хунг-вьяонга шестого поколения в селении-хьяонге Фудонг области-бо Вунинь жил богатый господин. (У него) родился сын, который в возрасте трех с лишним лет стал толстым и здоровым (от обильной) пищи и питья, но не умел ни говорить, ни улыбаться, а тут как раз в царстве стало беспокойно,

665 Лантуан Нгуен. Этнокультурные особенности традиционного театра Вьетнама // Театр и зрелищные формы Востока. Феномен игровой культуры: Музыка, маски, костюм, пространство. М., 2015. С. 229.

666 Там же. С. 240.

667 Као Хюи Динь. Повествование о богатыре Зяунге и эпические традиции во вьетнамском фольклоре // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982. С. 71–72.

668 Чжэн А-цай. Мифы, предания и народные поверья о Фу Донге... С. 270.

и *выонг* приказал (своим) людям искать того, кто сумеет одолеть врагов. В этот день ребенок внезапно заговорил, попросил мать пригласить посланца (Сына) Неба и сказал: «Дайте мне меч и коня, и тогда государь не будет ведать печали». *Выонг* даровал ему меч и коня. Ребенок тут же пустил коня вскачь и, размахивая мечом, помчался вперед. Государево войско шло (за ним) следом. Разбил врага у подножия горы Вунинь. Враги сами обратили оружие (друг против друга) и сошлись на битву. Убитых было великое множество. Все уцелевшие обступили (ребенка), поклонились ему с громким приветствием «Небесный воитель» и сдались. А ребенок пустил коня вскачь, поднялся в воздух и исчез. *Выонг* повелел расширить дом и двор, где он жил, и построить храм-*миеу* для сезонных жертвоприношений. Впоследствии Ли Тхай-то пожаловал ему звание Чудесный *выонг*, взмывающий в Небеса <храм этого духа находится в селении-*хьонге* Фудонг, возле монастыря Киеншо>»⁶⁶⁹.

В «Описании удивительного земель, расположенных к югу от гор» есть рассказ «История Донг Тхиен-*выонга*»:

«Во времена Хунг-*выонгов* в Поднебесной царило спокойствие, и всего было вдоволь. Один из правителей китайской династии Шан-Инь, заявив, что ритуал прибытия на прием к государю не был осуществлен, двинул войска, желая захватить нашу страну.

Услышав об этом, Хунг-*выонг* собрал приближенных и спросил, какие будут планы по наступлению и обороне. Некий чародей посоветовал: «Ничего не остается, как воззвать к Лонг-*куану* и просить помощи у потустороннего мира».

Государь внял его совету, приказал соорудить алтарь и поститься. На алтарь возложили золото, серебро, шелк, воскурили благовония и молились три дня. Небо затянули тучи, пошел дождь. Вдруг на перекрестке дорог увидели белобородого старца с белыми бровями, квадратным лицом и большим животом. Он сидел, посмеиваясь и что-то бормоча, напевая и раскачиваясь. Заметившие его люди сразу поняли, что это необычайный человек, и доложили государю. Тот самолично явился, поклонился старику, который затем с почестями был доставлен к алтарю. Старец ничего не говорил, отказывался он также от еды. Государь вышел вперед и спросил его: «Сейчас северные войска собираются напасть на нас, что из этого выйдет, победим мы или потерпим поражение?» Старец раскинул гадательные таблички и сказал: «Враги нападут через три года». Государь принялся расспрашивать его, как одолеть неприятеля. Старец промолвил: «Когда вражеские полчища будут приближаться, надо привести в порядок все боевое снаряжение. Подготовить воинов. Затем следует найти героя, который вызовется победить врагов. Не скупитесь, пожалуйста ему титулы и земельные владения. Объявится такой герой, и нашествие будет отражено».

Договорив, старик поднялся в воздух и исчез. Только тогда люди поняли, что видели самого Лонг-*куана*.

Ровно через три года с пограничных застав пришла весть о приближающихся полчищах иньцев. Хунг-*выонг*, помня о совете старца, разослал гонцов во все стороны, разыскивая человека, который сумел бы справиться с врагами.

В то время в деревне Фудонг, что в районе Вунинь, жил богатый старик, ему уже исполнилось больше шестидесяти лет. У него был трехлетний сын. Мальчик

669 Полное собрание исторических записок Дайвьета / пер. с ханвьета К.Ю. Леонова и А.В. Никитина, коммент., вст. ст. и прил. К.Ю. Леонова и А.В. Никитина при участии В.И. Антошенко, М.Ю. Ульянова, А.Л. Федорина. М., 2002. Т. 1. С. 112.

не умел говорить, целыми днями лежал на спине, даже не приподнимаясь. Узнав о прибытии государева гонца, мать упрекнула сына: «Родила вот тебя, только и умеешь, что есть да пить, нет, чтобы пойти сразиться с врагами, заслужить милость двора и отблагодарить меня». Вдруг мальчик произнес: «Позови сюда вестника, я хочу расспросить его». Удивившись, мать отправилась рассказать соседкам, что ее сын заговорил. Те тоже подивились и тут же послали за гонцом. Он явился и спросил: «Малыш, зачем я тебе нужен? Ведь ты же сам, кажется, только научился говорить!» Мальчик поднялся и произнес: «Доложи поскорее правителю: надо выплавить железного коня высотой в 18 *тхыюков*, железный меч в 7 *тхыюков* и железную шляпу-*нон*. Я вступлю с врагами в бой и сразу обращу их в бегство. Больше государю не о чем беспокоиться».

Гонец тут же отправился к Хунг-*вьонгу* и все ему рассказал. Тот радостно промолвил: «Ну, теперь все будет в порядке». Однако придворные усомнились: «Как это один человек разобьет целое войско?» – «Лонг-*куан* помогает нам, не тревожьтесь, разве слова явившегося ранее старца могут быть ложью?» – отвечал Хунг-*вьонг*.

Тут же правитель приказал доставить 5 тысяч *канов* железа, выплавить коня, меч и шляпу. Затем посланец привез мальчику необходимое снаряжение. Мать стала мучить сомнения, она принялась расспрашивать сына, но тот, смеясь, отмахивался: «Скоро я отправлюсь биться с врагами. Приготовь мне побольше еды и не волнуйся». Ребенок стал быстро расти, ему уже было мало еды в родном доме. Жители всей деревни приносили ему рис, мясо буйволов, пироги, вино, а он никак не мог утолить голод. Мальчик так вытянулся, что для его платья не хватило всех запасов шелка и парчи, пришлось прикрыть тело пухом семян тростника.

Когда полчища иньцев приблизились в Чаушону, мальчик выпрямился во весь рост – свыше 10 *чюонгов* – сморщил нос и, чихнув громче, чем десять человек, схватил меч.

«Я – Небесный воитель!» – воскликнул он, прыгнул на коня и, размахивая мечом, помчался так быстро, будто летел по воздуху. Войска Хунг-*вьонга* следовали за ним. Скоро закипел бой, неприятель был окружен и прижат к подножию горы Чаушон в районе Вуниня. Иньский правитель погиб, часть его уцелевших воинов бежала, а другие пали ниц и восклицали: «Небесный воитель!»

Отрок же добрался до деревни Анвьет в волости Шокшон, сбросил одежду и верхом на коне поднялся в небо. На вершине горы остались лишь его следы, отпечатавшиеся на камне. Хунг-*вьонг* не забыл о его подвиге и, чтобы отблагодарить чудесного героя, присвоил ему титул Фудонг *тхиен-вьонг* – Небесный государь из Фудонга. Он также приказал возвести на родине храм рядом с его домом и садом и приписал к святилищу 100 *кхосней* плодородной земли. Небесному государю поклонялись утром и вечером. Двадцать семь государей династии Инь не осмеливались вторгаться в наши пределы на протяжении 644 лет. Прослышав о поражении, все прилегающие страны тоже изъявили покорность нашему государю. Впоследствии император Ли Тхай-то даровал чудесному воителю титул Сунг-*тхиен-тхан-вьонг*, соорудил храм в деревне Фудонг возле монастыря Киеншо, установил стацию на горе Велинь. Каждую весну и осень ему приносили жертвы»⁶⁷⁰.

Вьетнамские средневековые авторы сообщают о духе деревни Фудонг разные сведения. Так, Ле Так в «Кратком описании Аннама» (XIII в.) повествует о храме Сунгтхиен – Взмывающего в небо:

670 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном: Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб., 2009. С. 182–184.



Черный воин – Владыка Севера

«Храм Сунгтхиен; некогда в стране случилась смута, вдруг нашелся добродетельный, обладающий авторитетом человек, за которым пошли люди. Он встал во главе войск, подавил мятеж, затем взлетел в небо и пропал. Ему присвоили титул Сунгтхиен – Князь, взмывающий в небо, жители возвели в честь него храм, почитали»⁶⁷¹.

Исследователи отмечают, что в сборнике Ли Те Сюйена «Вьет диен у линь тап», сочинении более раннем, чем «Линь нам тить куай», тоже есть повествование о духе Фудонга, но там он мирный дух дерева, росшего по соседству с храмом Киеншо⁶⁷². Духу Фудонгу посвящен рассказ «Великий *вьонг*, устремляющийся в небо, в высшей степени достойный доверия»:

«Согласно преданию и «Повести о высшем воздаянии», этот *вьонг* искони был духом-хранителем монастыря Киеншо, что стоит в округе Фудонг. В стародавние времена этот монастырь был основан наставником *тхиена* Ти Тханем. С правой стороны от монастырских ворот он выстроил зал для духа-хранителя (монастыря), отведя это место для чтения заклинаний.

Впоследствии учение *тхиен* стало приходить в упадок. Прошли месяцы и годы, монастырь разрушился, и монашеская жизнь в нем прервалась. Местные жители, любившие поклоняться всякой нечисти, построили множество развратных капищ, в которых постоянно приносили жертвы и читали заклинания.

Когда наставник *тхиена* Да Бао отремонтировал этот монастырь и стал в нем настоятелем, он заподозрил, что (зал духа-охранителя) – это одно из таких развратных капищ, и решил непременно его разрушить. Однажды, стоя перед деревом, в котором жил этот дух, он продекламировал следующую *гатху* собственного сочинения:

Кто дхарму, данную нам им,
Способен сохранить,
Лишь тот достоин жизнь свою
В саду Ки-да прожить.
О, если бы мне не хранить
Дарованное им,
Давно бы странствовать ушел,
Чтоб только здесь не жить.
Тогда прочь отбросил я
Текст книги «Ким кьонг»
Ту сеть, которой суждено
Следы грядущего ловить;
Тогда и мир лишь грязи ком,
А служба Будде – глупый сон.

В другой раз, едва он окончил пение этой *гатхи*, как собственными глазами увидел (в ветвях дерева) ответ духа:

Любовь и милосердие у дхармы велики,
Ее могучим светом исполнены миры.
Все божества на свете ей подражать хотят,
Три стадии в развитии сполна пройти спешат.
А вы, наставник строгий, исполните приказ,

671 *Lê Tấn*. An Nam chí lược. Hà Nội, 2002. Tr. 67.

672 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 1. С. 198.

От вздорных суеверий уберегите нас!
А мы Вам обещаем обеты исполнять
И сад Ки-да все вместе как прежде охранять.

Когда видение прекратилось, наставник вновь возвел жертвенник духу, взяв с него обещание принимать в жертву (только) постную пищу.

В то время Ли Тхай-то был еще «скрытым драконом». Зная, сколь богат добродетельными делами Да Бао, он был его жертвователем. Позже, уже взойдя на престол, Ли Тхай-то неоднократно лично посещал этот монастырь, где вел беседы об учении с наставником.

Однажды, когда наставник вышел навстречу императорскому экипажу и проходил мимо ворот монастыря, он строгим голосом сказал (духу): «Буддист должен уметь приветствовать нового Сына неба!» Едва он произнес эти слова, как на ветвях появилось такое четверостишие:

Как Небо и Земля владыки доблесть велика!
Все страны света обошла о нем хорошая молва!
И даже в сумрачной стране к нему почтения полны!
За то и бьет тебе челом, кто в небо устремляет взор!

Прочитав стихи, Ли Тхай-то угадал желание духа и даровал ему звание *Вьонга* духов, взмывающего в Небо. Стихи тут же исчезли. Подивившись сему, император велел мастеровым извять из глины кумира, придав ему благообразную внешность и высокий рост. Когда восемь служителей закончили обряды и лакировать кумира, они своими глазами увидели на дереве *гатху* в четыре строки:

Наполнили чашу достойные дела.
Им вслед преображаются земные времена.
Горит и разгорается свет разума в душе.
Мрак ночи разряжается, свет солнца на горе.

Наставник преподнес эту *гатху* Ли Тхай-то, но тот не стал раздумывать над заключенным в ней смыслом, а просто заявил, что очень трудны для понимания дела чертей и духов.

Но когда дом Ли потерял власть, (правил) Хюэ-тонг, который оказался восьмым (императором династии), а «чаша» (по звучанию) совпадает с «восьмеркой». Во фразе «свет солнца на горе» зашифровано личное имя владыки Хюэ, составленное из иероглифов «солнце» и «гора», а слова «мрак ночи разряжается» означают гибель. Предсказание сбылось...»⁶⁷³.

Переводчик на современный вьетнамский язык отмечает: «Монастырь Киеншо находится в деревне Фудонг, рядом с храмом Фудонг тхиен-вьонга. Получается, что Фудонг – дух местности, не осмеливаюсь в это верить. Дух местности должен быть по рангу ниже духа Фудонга»⁶⁷⁴.

В жизнеописании Да Бао (конец X – начало XI в.) из «Собрания выдающихся праведников из сада тхиен» (XIII в.) сказано:

«Никто не знает, уроженцем какой области был *тхиенши* Да Бао из монастыря Киеншо, что в округе Фудонг уезда Тиензу. Равно как никто не знает, из какой семьи он был родом.

В те времена великий наставник Кхуонг Вьет проповедовал учение о перевоплощении в монастыре Кхакуок. Да Бао отправился туда, чтобы расспросить об

673 Антология традиционной вьетнамской мысли. М., 1996. С. 82–85.

674 *Lý Tế Xuyên*. Việt điện u linh. Hà-nội, 1960. Tr. 55.

учении *тхиена*. Великий наставник, порадовавшись тому, что Да Бао так близок к просветлению, а также ведет дело ревностно и в то же время осторожно, приблизил его к себе. Когда Да Бао овладел дхармой, он, оставаясь совершенно равнодушным к мирским делам, отправился странствовать, взяв с собой только бутылку да чашу-пагру. Через какое-то время он получил право поселиться в монастыре Киеншо.

В то время Ли Тхай-то был еще «скрытым драконом», но наместник, отметив его цветущий вид и обратив внимание на его незаурядные способности, изрек: «Сочленение костей черепа у этого дитяти необычное. А тот, кому в будущем суждено повернуться лицом к югу и стать императором, должен быть не иначе как таким человеком». Будущий император вздрогнул и сказал: «Именно сейчас, когда наверху находится мудрый и светлый владыка, а пространство внутри четырех морей пребывает в мире и безмятежности, чего ради, о мой наставник, Вы произносите слова, за которые вырезают весь род преступника?!» «Небесные приказы, – ответил наставник, – всегда исполняются. Даже если и захочешь уклониться, все равно ничего не выйдет, и все тут! А коль скоро мои слова подтвердятся, прошу не обделить меня своими милостынями».

Когда Ли Тхай-то взошел на престол, он постоянно вызывал наставника в столицу, дабы получить совет по поводу сути учения *тхиен*. При этом император оказывал наставнику милости и почести и основательно возвысил его, посвящая даже в дела правления: во всех делах подобного рода мнение наставника имело решающее значение. Позже, а когда точнее – неизвестно, наставник перевоплотился»⁶⁷⁵.

В «Собрании выдающихся праведников из сада *тхиен*» в жизнеописании Нго Тянь Лыу (933–1011) говорится следующее:

«...Как-то раз Нго Тянь Лыу путешествовал по горам Велинь, что в уезде Биньло. Наслаждаясь красотой близлежащих окрестностей и наткнувшись в горах на тихое и укромное местечко, он задумал построить здесь уединенную кумирню и поселиться в ней. Ночью ему привиделся дух, облаченный в золотые доспехи; левая рука сжимала золотое копьё, а правая поднимала драгоценную ступу. Следом за ним шествовало более десятка духов такого облика, что впору было содрогнуться от ужаса. Приблизившись к наставнику, дух обратился с такими словами: «Я и есть тот самый Правитель Вайшравана, а свита моя – все как один злобные якши. Небесный владыка⁶⁷⁶ повелел нам отправиться в эту страну, дабы охранять ее пределы и границы, а также способствовать успешному выполнению дхармы Будды. Поскольку на тебя пал выбор Небесного Владыки, то мы и явились, чтобы довериться тебе».

Наставник вздрогнул, проснулся и услышал в горах раскаты громового голоса. Искренне подивился он такому видению, а когда на рассвете поднялся на гору, то нашел там огромное дерево, достигавшее высотой десятка *чьюнгов*. Ствол этого дерева был могуч, а крона густа. И еще узрел он вешнее облако, покрывавшее вершину дерева. Тогда приказал наставник мастеровым срубить и увезти огромное дерево, вырезать из него изваяние кумира, подобного виденному во сне, чтобы принести ему жертвы.

Случилось так, что в самом начале правления под девизом Тхиен-фук (981 г.) сунская армия вторглась в пределы страны. Император, наслышанный (об этом

675 Антология традиционной вьетнамской мысли... С. 91–92.

676 Небесный владыка – видимо, Индра (Шакра), главный бог в мире тридцати трех богов // Антология традиционной вьетнамской мысли... С. 209.

духе), велел наставнику отправиться в ту кумирню и с помощью заклинаний отвести беду. В это время сунские полки уже стояли лагерем в деревне Тайкет, но две враждующие армии еще не сошлись в рукопашном бою. Внезапно (враги) стали свидетелями того, как из речной волны мощным фонтаном восстал человек-чудище, ростом в десять *чюонгов*, с распущенными волосами и гневным взором. Ужас охватил полки поганых, отступили они за реку Хьгунинь и встали там. Но тут поднялся ветер, ударил гром, и из реки стали выскакивать водяные драконы. Потрясенные увиденным, поганые просто разбежались»⁶⁷⁷.

Вьетнамский дух с пагодой в руке напоминает китайского Ли тян-вана – Небесного князя Ли, другое имя – Небесный князь Ли, держащий пагоду. Образ родился в результате контаминации фигуры знаменитого полководца VII в. Ли Цзина и буддийского божества Вайшраваны, одного из четырех махараджей, властителей стран света (соответствует северу). В китайских буддийских храмах Ли тян-ван со знаменем в правой руке и с пагодой в левой руке первоначально изображался по четырем сторонам храма, затем его изображения стали помещаться как своеобразные стражи ворот храма, в этой функции они встречаются и в храмах даосов. Наличие пагоды в руке объясняется следующим преданием. Вайшравана (Пишамэнь), потерпев поражение в войне, бежал с поля боя и спрятался подле буддийской пагоды, моля Будду защитить его, и получил пагоду как волшебный талисман⁶⁷⁸.

В добавлениях, сделанных в XV в. Нгуен Ван Тятюм к сборнику Ли Те Сюэна «О таинственных силах и духах земли Вьет», есть рассказ «История Шок тхиен-выонга», храм которого расположен на горе Шокшон. В первой части рассказа повторяются приведенные выше предания из «Собрания выдающихся праведников сада тхиен», а затем говорится следующее:

«...Еще старики рассказывают. Точно неясно, в какое время, в одной из деревень родился Тхиен-выонг. Когда его еще носили на руках, в страну вторглись враги, правитель разослал повсюду гонцов, призывая талантливых людей помочь родине. Услышав эти разговоры, Тхиен-выонг резко поднялся и расспросил, в чем дело, матушка ему все разъяснила. Тхиен-выонг тотчас сказал: «Прошу вас, матушка, принесите мне риса». Затем он съел очень много, и через некоторое время тело его достигло в высоту более десятка *чюонгов*. Тхиен-выонг записался в рекруты и с посланцем отправился в столицу. Правитель очень обрадовался, спросил, не нужно ли чего-нибудь еще. Тхиен-выонг попросил меч, железную лошадь и ринулся в бой. Вражеская армия была тотчас рассеяна. Когда повсюду установился мир, Тхиен-выонг помчался к горе Велинь, поднялся на вершину баньяна и взлетел в небеса. Сейчас место, где *выонг* сбросил одежду, по-прежнему сохранилось, местные жители называют его «дерево, возле которого была сброшена одежда». Местные жители очень удивились, воздвигли храм, о чем ни просили духа, все сбывалось. При династии Ли храм для удобства перенесли на берег Западного озера»⁶⁷⁹.

Переводчик на современный вьетнамский язык поясняет: гора Шокшон раньше называлась Ниньшок, то есть Велиньшон, а также приводит цитату из «Географического описания Бакниня»:

«Храм Шокшон расположен на самой высокой вершине горы Велинь, пейзаж

677 Антология традиционной вьетнамской мысли... С. 89–90.

678 Духовная культура Китая. Мифология. Религия. М., 2007. С. 499.

679 *Lý Tế Xuyên*. Việt điện u linh. Hà-nôi, 1960. Tr. 64.

очень живописный. Согласно историческим запискам, это место, где Тхиен-выонг вознесся в небо. На этой же горе правитель Ле Дай Хань (Ле Хоан, 980–100) возвел храм в честь духа, который помог ему разгромить сунских захватчиков. Духу даровали титул Шок тхиен тхан-выонг. В настоящее время один храм находится на вершине горы, другой – у ее подножия. В верхнем храме поклоняются духу с титулом Донг тхиен-выонг Шок тхиен дай тхань, в нижнем – духу с титулом Велинь шон тхан Футхань дай-выонг»⁶⁸⁰.

Та Ти Дай Чьонг обращает внимание в этом предании, что то место, где Тхань Зяунг освободился от одежды, получило название «дерево, возле которого была сброшена одежда», и усматривает здесь сходство с двумя божествами земли у черных *таи*. Праздник в честь Тхань Зяунга проводился в двух местах: в деревне Фудонг, где он родился, и возле храма Шокшон на горе Велинь: в этом месте герой вознесся в небо⁶⁸¹.

По словам М. Гране, в Китае в городах, соответствующих ритуальному плану, между Алтарем почвы и Храмом предков, но ближе к последнему, для которого он служил как бы экраном, должен был находиться еще один жертвенник особенно ужасного и почитаемого бога почвы. Именно к нему в триумфальных танцах подносили высший трофей – побежденного и предназначенного для жертвоприношения вождя. Однако эту приносимую богу почвы жертву должны были пожрать предки. Некогда жертвенник почвы и жертвенник предков, несомненно, образовывали нераздельный, единый алтарь. Возможно, табличка почвы, которая в последующем должна была служить экраном храму предков, первоначально вставлялась в его входную дверь. Возможно также, что изначально она не отличалась от ее центрального стояка. Там совершалось освящение трофеев. Может быть, даже в те времена, когда город отождествляли с жилищем вождя, и когда он был всего лишь поселением, этот священный стояк был сначала частью городских ворот. Священный лес у ворот, вроде леса тутовника в княжестве Сун, не менее священен, чем лес на кургане внутри городских стен⁶⁸².

Как отмечает А. Масперо, у черных *таи* у каждого владения есть два бога земли, один из которых рассматривается как бог всей территории, то есть *фимыонг* (у китайцев он соответствует богу «общей земли» *гун шэ*, для «всего народа»), а другой является личным богом каждого правителя, это *лак-сыя* или *лак-мыонг* (он соответствует богу частных владений, *сы шэ*, либо царских, либо княжеских). И как в Китае первый был неизменным и никогда не менял свой облик, а второй менялся вместе с каждой династией, так и у черных *таи* *фимыонг* является неизменным богом, в то время как *лак-сыя* меняется со смертью каждого князя и уступает место новому божеству⁶⁸³.

У черных *таи*, имеющих двух богов земли, также два священных места; оба они представляют собой небольшой лесок около деревни. *Фимыонг* – большое дерево на входе к деревенскому административному центру, посреди рощи, в которой запрещено рубить ветви, но можно проходить. Обычно это *май-лу*, большое и кра-

680 *Lý Tế Xuyên*. Việt điện u linh. Hà-nội. 1960. Tr. 65.

681 *Ta Chi Đại Trùng*. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2006. Tr. 83.

682 Гране М. Китайская цивилизация. М., 2008. С. 94.

683 Масперо А. Религии Китая. СПб., 2004. С. 247.

сивое дерево, впрочем, за неимением этого дерева подходит любое другое, лишь бы оно было большим. *Лак-мыонг* находится в другой роще: это просто деревянный столб, так называемый «столб мыонг», или *лак-са*, «столб, возле которого снимают одежду». В этом последнем названии подразумевается, что при любом официальном жертвоприношении присутствующий или отсутствующий *тао-мыонг* (глава деревни) должен оставить среди подношений что-то из своей одежды, иначе духи не спустятся. С культом *фимьонга* у черных и белых *таи* связан самый большой религиозный праздник в году. Он происходит в первом месяце тайского года (в июле-августе) и знаменует собой его начало: в это время появляются первые колоски риса. Это грандиозная церемония, на которую приглашаются все боги неба и земли и во время которой на три дня вход на территорию *мыонга* запрещается любому иностранцу⁶⁸⁴.

Для жителей государства столб *лак мыанг* обладает теми же сакральными функциями, что и главная свая тайского дома для его обитателей. *Лак мыанг* считается главной сваяей некоего монумента, символизирующего *мыанг* и представляющего собой модель традиционного тайского дома на сваях. В то же время столбы *лак мыанг* призваны «подпирать» небо и осуществлять связь с душами предков, обитающими на небесах. *Лак мыанг* посредством особой нити *саай мыанг* связан с крюком, вбитым в стену небесной обители богини Мээ Бау. Во время праздника «*сеен мыанг*» правитель *мыанга* принимает участие в обряде принесения в жертву «Тъяу (тоо) нгыак» буйвола (согласно преданиям, в древности в жертву драконам приносили также двух девственников – юношу и девушку) и в обряде прикрепления к шесту рубашки князя (символа его души), который проводился в особом святилище *минг мыанг*, где обитают души трех поколений предков всех жителей *мыанга* во главе с духом дедушки правящего князя. Культ столба *лак мыанг*, называемого также *сы* (дух-покровитель, вьет. тхан, кит. шэнь), а также божества этого столба вовсе не предназначен исключительно для потомков тех, чьи души пребывают в святилище *мингмыанг*, то есть для представителей тайских народов. Являясь поистине государственной религией, культ *лак мыанг* объединяет все народности, проживающие на территории *мыанга*, вне зависимости от их религиозных традиций. К столбу *лак мыанг* с равным пиететом могут относиться как охотники за головами, так и буддийские монахи, как индуисты, так и язычники. Божество *лак мыанга* покровительствует всем жителям *мыанга*, всем участникам обрядов, посвященных культуре этого столба⁶⁸⁵.

Каменные столбы (*лак мыанг*) называют в Чиангмае «Интхакхин» (столб Индры). *Тай* верят, что эти скалы или столбы соединяют небо с землей и являются местом пребывания духа «*пхиш сыа мыанг*», покровительствующего данному городу или государству. *Тай* Лаоса, Чиангмая, Северного Вьетнама верят, что город или государство начинаются именно с такого столба. Ежегодно правитель государства или города должен был совершать особую церемонию, чтобы «укрепить» столб *лак мыанг* и, соответственно, обеспечить процветание как государства, так и его населения. Похожую церемонию в гораздо меньших масштабах должны

684 Масперо А. Религии Китая. СПб., 2004. С. 249–250.

685 Афанасьева Е.Н. Буддизм тхеравады и развитие тайской литературы XIII–XVII веков. М., 2003. С. 45.

были совершать старосты каждой деревни, устраивая каждую весну обряд «сеен баан»⁶⁸⁶.

Вьетнамский исследователь Та Ти Дай Чьонг, учитывая религиозные представления черных *таи*, анализирует образ Фудонга и представляет его как духа земли, духа-хранителя местности, связанного в том числе и с камнем. По мнению ученого, имя Фудонг можно логично объяснить, обратившись к тайскому языку, где сочетание *pù đống* имеет значение «каменная гора»⁶⁸⁷.

Предания, бытующие в различных районах Вьетнама, обогащают историю Зяунга, делают ее более конкретной. Так, в Хабаке рассказывают, что после победы над врагами Зяунг привязал лошадь к высокому каменному столбу и присел отдохнуть. Сейчас этот столб, высотой около трех *тхьюков*, сохранился в деревне Кыуты. Он вбит в естественную каменную глыбу, и в народе его называют Камень, к которому привязывал лошадь Зяунг. Деревня Бау – это место, которое Зяунг некогда проезжал и попросил там выпить. Старая женщина поднесла ему сосуд, сделанный из тыквы-горлянки, и наполненный вином. Выпив вино, Зяунг похвалил женщину за доброе сердце, определил название для деревни – Бау – Тыква-горлянка, а также посоветовал, когда настанет засуха, обратиться с молениями о дожде, и они окажутся действенными. С тех пор, когда солнце высушивает землю, жители этой местности устраивают торжественное шествие с духом-хранителем местности на гору Шок просить воду⁶⁸⁸.

В рассказе «Братья из деревни Ха» говорится следующее:

«Во времена Хунг-вьонга Шестого в деревне Хало (сейчас это община Лиенха уезда Зонгань, что в окрестностях Ханоя) жили братья-близнецы, похожие друг на друга как две капли воды, по имени Зык и Минь. Они отличались большой физической силой. Возмужав, младший брат Минь перебрался в деревню Хафонг, расположенную неподалеку, и своим трудом зарабатывал на жизнь.

Братья постоянно собирали юношей из двух деревень и устраивали состязания по борьбе. Однажды на нашу страну с севера напали Красноносые, повсюду они грабили имущество, убивали людей, сжигали дома. Братья собрали воинов и дали отпор врагам, защитив родные места. Только прогнали Красноносых, как вторглись полчища иньцев. Зык и Минь опять собрали войска, чтобы противостоять агрессорам. Но солдат было мало, вооружение скудное, поэтому отряды под предводительством близнецов, после оказанного сопротивления, были вынуждены отступить.

Братья отвели войска в район Каубай, что возле деревни Зо (поблизости от места, где родился Зяунг), присоединились к Зяунгу и вместе атаковали врага. После того как иньцы были разгромлены, Зяунг поскакал на лошади на вершину горы Сок, снял доспехи, железную шляпу и вместе с лошадейю вознесся в небо. Минь на лошади доскакал до горы Док (тяу Диньхоа провинции Бактхай), затем пропал. Старший брат долго искал его и, не найдя, тоже изменил облик у деревни Туиса (сейчас относится к уезду Дайты провинции Бактхай). Жители тех мест, где братья родились и исчезли, воздвигли в их честь храм, приносили жертвы, выражая признательность героям, отдавшим жизнь ради спасения народа и родины»⁶⁸⁹.

686 *Афанасьева Е.Н.* Буддизм тхеравады и развитие тайской литературы XIII–XVII вв. С. 131.

687 *Tạ Chí Đại Trường.* Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2006. Tr. 34, 83–84.

688 *Truyện thuyết Hùng vương.* Vĩnh Phú, 1984. Tr. 25.

689 *Ididem.* Tr. 65.

В предании под названием «Пятеро братьев из деревни На» сообщается:

«Во времена Хунг-вьяонга Шестого жила в деревне На, называемой еще Нья, что в местности Вунинь, добродетельная женщина. Она усердно трудилась, а также хорошо разбиралась в растениях и вылечила много односельчан, чем заслужила их любовь и уважение.

Вдруг однажды на небе появилась пятицветная радуга, которая спустилась точно в то место, где находилась тетушка. Вернувшись домой, она увидела необычайного человека, затем живот ее постепенно стал расти. Через девять месяцев и десять дней у нее родился большой сверток, из которого появились пять сыновей. Когда им исполнилось двенадцать лет, мать умерла.

Жизнь была мирной, и вдруг дошла весть, что иньцы напали на нашу страну. Правитель Хунг разослал по всей стране гонцов, разыскивая талантливых людей, готовых прийти на помощь. Когда гонцы добрались до деревни На, все пять братьев выразили желание отправиться сражаться с врагами. Деревенские старейшины собрались и отобрали несколько десятков сильных юношей, готовых следовать за братьями. Затем деревенские жители зарезали быка и, принеся жертвы небу и земле, принялись угощать воинов и чествовать их предводителей.

Отряд напал на северных захватчиков. Однако их сил было слишком мало и пришлось отступить. Через некоторое время пятеро братьев опять собрали войска и в районе горы Чай (Вунинь) присоединились к воинству Зяунга. В ходе сражения, произошедшего возле горы Чау, иньцы были разгромлены.

Правитель Хунг устроил праздник, желая наградить своих воинов. Пятерым братьям он пожаловал в управление земли Вунинь, разрешив расположиться в деревне На. Услышав радостную весть, деревенские жители устроили праздник в честь храбрых воинов и их предводителей. Когда все были очень веселы, вдруг спустилась пятицветная радуга, подняла братьев в небо, и они пропали. Окрестные жители возвели в их честь храм и приносили жертвы»⁶⁹⁰.

Получила распространение история под названием «Господин Ли Тиен»:

«Рассказывают, что во времена Хунг-вьяонга Шестого государство Ванланг подверглось с севера нападению врагов. В это время жили супруги, возраста они уже достигли изрядного, а детей у них не было. Супруг каждый день ходил ловить рыбу на берег реки Толить, а его жена часто приходила в монастырь Кхан, расположенный неподалеку, молить о ниспослании потомства. Через некоторое время женщина забеременела и родила сына, назвали его Ли Тиен. Мальчик отличался умом и разнообразными талантами. Когда он вырос, то прославился своей силой, храбростью и находчивостью. Деревенские юноши часто разбивали лагерь на берегу реки Толить возле зарослей бамбука, все они любили и уважали Ли Тиена. Он собирал молодых людей своего возраста, тренировался с ними в боевых искусствах в бамбуковом лесу, ловил рыбу в реке.

В середине правления Хунг-вьяонга Шестого Ли Тиен был назначен военачальником, и ему поручили сформировать отряд на берегу реки Толить.

Услышав весть, что иньские полчища напали с севера на Ванланг, Хунг-вьяонг, отправив войска оборонять горные проходы, разослал гонцов по всей стране, разыскивая талантливых людей, которые могли бы помочь государству. Ли Тиена отправили в приграничный район охранять ущелья и дать отпор врагам. Когда войска под его предводительством достигли района Вунинь, они встретились с врагами иньцами, и произошел ожесточенный бой. Ли Тиен истребил много врагов.

690 Truyện thuyết Hùng vương. Tr. 66–67.

Во время боя, к несчастью, вражеская стрела поразила его прямо в грудь. Собрав последние силы, он добрался до реки Толить и умер. После смерти господин явился во сне Хунг-выонгу и посоветовал отправить гонцов в район Тиензу и там разыскивать людей, которые помогли бы государству. Так и был найден Тхань Зяунг, впоследствии победивший врага. Местные жители похоронили Ли Тиена прямо в фундаменте его старого дома и на этом фундаменте воздвигли в его честь храм. Он превратился в общинный дом в деревеньке Донгтхуан. Здесь висели парные изречения, в которых сохранились воспоминания о пристани, с которой ловили рыбу. Кроме того, другой храм в честь господина был сооружен в общине Донгтхуан, сейчас это квартал Хангкот в Ханое. К 1954 г. общинный дом был разрушен французскими колонизаторами, парные изречения перенесли в храм Нгузяп. Сейчас они там сохранились: «В воображении спускается императорский дракон, прославленные следы все еще сохранились на берегу реки Толить; возвышенные устремления талантливого военачальника, преданное и выносливое сердце сияет возле горы Вунинь»⁶⁹¹.

Особого внимания заслуживает предание под названием «Родоначальник кузнецов»:

«В то время, когда вражеские полчища иньцев вторглись в нашу страну, в деревне Фудонг (община Фудонг уезда Зялам, расположенная в пригороде современного Ханоя) был человек, придумавший способковки железа и выплавления из него различных предметов, использующихся в разнообразных делах.

По преданию, когда Тхань Зяунг услышал слова посланника правителя, разыскивавшего талантливых людей, способных отразить нашествие неприятеля, и откликнулся на них, заботу о нем взяли на себя деревенские жители. Однажды ночью во сне ему явился дух и возвестил, что если он будет использовать против врагов иньцев железное оружие, то обязательно победит. Проснувшись на следующий день, Зяунг тотчас расколол гору и добыл железо, затем позвал тысячу кузнецов из общины Фудонг и деревень Ина, Майкыонг, входивших ранее в земли Вунинь (сейчас это земли Куево), чтобы они раздули меха и выплавили из железа лошадь, кнут, шляпу и одежду. Дни и ночи мастера работали не покладая рук и выковали то, что требовалось. Хотя железа при плавке ушло много, но одежда Зяунга получилась короткой, да еще кое-где проглядывало голое тело, поэтому герой был вынужден сначала обернуть вокруг себя метелки тростника. Зяунг обратил внимание, что лошадь внутри полая, он хлопнул ее по спине, и та тут же сплюснулась. Увидев это, кузнецы были вынуждены отправиться на поиски дополнительного железа, затем доставили его в деревню Мой (Майкыонг) и заново выплавили лошадь. Когда работы подошли к концу, Зяунг увидел, что лошадь получилась большая, внутри находились сердце, легкие, кишки, и остался доволен.

Зяунг вернулся домой, попрощался со старой матерью и всеми жителями деревни, затем облачился в железные одежды, обмотавшись предварительно тростниковыми метелками, надел железную шляпу, взял железный кнут и вскочил на лошадь. Лошадь громко заржала, проскакала несколько кругов, из пасти у нее вырвались сверкающие языки пламени⁶⁹². Верхом на ней Зяунг бросился в бой.

691 Truyện thuyết Hùng vương. Tr. 68–70.

692 Интересно отметить, что в былинах конь Тугарина Змеевича описывается следующим образом: «У коня-та ведь из ноздрей да искры сыплются, еще из роту ведь у коня дак пламя пышет тут» (Былины. Л., 1984. С. 128).

Сейчас в деревне Мой осталось много шлака, который бывает при плавке железа. Рассказывают, что места, где находились меха и наковальни древних кузнецов, – это земли, получившие названия Фоло – Кузнец, Кэйтаочонг – Внутренний очаг, Кэйтаонгоай – Внешний очаг, а 99 прудов, окружающих сегодня деревню, – это следы копыт железной лошади, проскакавшей перед сражением несколько кругов, чтобы Зяунг мог со всеми проститься.

Из-за того, что Зяунг научил людей выплавлять железо и руководил тысячами кузнецов, изготовивших необходимые для победы предметы, его считают родоначальником кузнечного дела в нашей стране. Впоследствии в районе Куево – Хабак в честь него все люди воздвигали храмы»⁶⁹³.

В одном из преданий, посвященных Тхань Зяунгу, сказано: от пламени, вырвавшегося из ноздрей железного коня, загорелся вражеский лагерь и весь окружающий лес, среди огня и дыма с криками метались враги, охваченные ужасом⁶⁹⁴.

По словам М. Элиаде, металлургия повсеместно была священным искусством. Искусство изготовления орудий изначально превышает человеческие возможности, оно идет либо от бога, либо от демона (ведь кузнец выковывает и смертоносное оружие). Амбивалентная магия каменных орудий, смертоносных и благотворных, как сама молния, была в расширенном виде передана новым орудиям, выкованным из металла. Молот, наследник каменного топора, становится атрибутом могучих богов-громовержцев. Отсюда понятно, почему боги грозы и плодородия часто изображались как боги-кузнецы. Тоу-янь из Гуанси жертвует богу Даньцзянь-саню коз, чтобы он пользовался их головами как наковальнями. Вспышки молнии и град искр падают на землю и рязят демонов. Бог в качестве кузнеца защищает людей и урожай. Именно небесный кузнец играет роль культурного героя: он приносит с неба семена культурных растений и обучает людей земледелию⁶⁹⁵. Небесный Кузнец – сын, посланник или помощник Верховного Бога: он завершает Творение и обычно действует от имени Бога. «Цивилизация», принесенная Небесным Кузнецом, не сводится исключительно к организации мира, у нее есть еще и духовное измерение: Кузнец-Наставник продолжает и совершенствует Творение Бога, наделяя человека способностью понимать таинства. Отсюда роль кузнеца в инициациях и в тайных обществах и его значение в религиозной жизни общины. В некоторых регионах Германии и Скандинавии кузнец до недавнего времени участвовал в инициационных сценариях: в Штирии он подковывает «боевого коня» (то есть куклу, изображающую коня), «убивая» его, чтобы затем «воскресить»; в Скандинавии и Северной Германииковка лошадей – инициационный ритуал при вступлении в тайный мужской союз, а также брачный ритуал. Ритуал подковывания, смерти и воскрешения коня в связи со свадьбой отмечает одновременно и выход жениха из сословия холостяков, и его вступление в класс женатых мужчин. Один-Вотан был хозяином wut – «гнева», «высшего жара», вызванного чрезмерным поглощением сакральной силы. Воин «разогревается» во время своего инициационного поединка, он производит «жар», который может напоминать «магический жар», производимый шаманами и йогами. В этом отношении воин похож на других «хозяев огня» – магов, шаманов, йогов, кузнецов. Тесные отношения с огнем, «симпатия», – именно они сближают

693 Truyện thuyết Hùng vương. Tr. 67–68.

694 Сказки и легенды Вьетнама. М., 1958. С. 330.

695 Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 108, 153.

магико-религиозную практику во всем ее разнообразии и объединяют такие разнообразные призвания, как шаман, кузнец, воин и мист⁶⁹⁶. В эпосе засвидетельствована связь между кузнецами и героями, в эпических песнях почти всех монгольских племен, а также у тюрков слово «кузнец» означает и «герой», и «вольный всадник»⁶⁹⁷.

Сходные черты можно найти во вьетнамских преданиях. Тхань Зяунг – Небесный воитель, посланный Лонг-куаном – Государем-Драконом. Кроме того, он предстает как герой, добывший железную руду и научивший людей выплавлять из нее железо, а его железная лошадь, из пасти которой вырывается пламя, вероятно, олицетворяет кузницу. О том, что железная лошадь Тхань Зяунга изрыгала огонь, упоминает и Нгуен Ван Хюен, от этого пламени сгорела целая деревня, расположенная к северу от Фудонга. Тхань Зяунг хлопнул лошадь по спине, она сплюснулась, и пришлось выковывать новую лошадь: возможно, здесь есть аналогия с немецкими ритуалами инициации, связанными с подковыванием, убиением и воскрешением лошади. В общине Миньгао (совр. Суандинь) уезда Тылием Тхань Зяунг выступает не только как национальный герой, победивший символических северных завоевателей, но ему присущи также черты культурного героя, который принес семена особого сорта баклажанов на землю этой общины, где, по местному преданию, он омылся в водах озера и пообедал после ратных трудов⁶⁹⁸.

В ряде традиций у истоков ремесла рудокопа и металлурга стоит полубог или культурный герой, посланец бога. Это очень четко отражено в китайских легендах о Великом Юе, «бурильщике гор». Как отмечает М. Гране, Юй был удачливым рудокопом, который оздоровил землю вместо того, чтобы отравить ее, он знал обряды ремесла. Первый царь Китая – Юй Великий – кузнец⁶⁹⁹. Кузнец и первый суверенный государь Хуанди. Хуанди пришел к власти лишь после того, как увлек свою добродетель на состязание с Шэньнуном. Шэньнуну нам иногда показывают заседающим на празднествах в кузнице. Но прежде всего он был богом подхваченного ветром пламени, богом весенних пожаров, призванных расчистить землю под пахоту. Хуанди боролся против Шэньнуна; боролся он также против Чию. Историки запутывают описания этих схваток. По правде говоря, Шэньнун и Чию на самом деле мало чем отличаются друг от друга. Оба они – люди с бычьими головами. В то же время Чию – не бог пахоты. Он – бог войны, изобретатель оружия. Его кости состоят из металла. У него медная голова и железный лоб: подобным образом изготовлено из меди и заканчивается железом одно из орудий, использовавшихся кузнецами. Изобретший выплавку Чию кормится рудой. Он – это кузница, обожествленная кузница, но, тем не менее, его сходство с богом пахоты предельно. Из массы земледельцев вербовались братства ремесленников, хранителей магических знаний и владык тайн первозданных сил⁷⁰⁰.

В мифах и легендах Китая божеством, даровавшим людям огонь, был Фуси, выступавший также как верховный владыка Востока, который ведал веснами и ростом деревьев. Его помощником был дух дерева по имени Гоу-ман, имевший квад-

696 *Элиаде М.* Азиатская алхимия... С. 194–201.

697 Там же. С. 187.

698 *Антощенко В.И.* Мифические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме... С. 116.

699 *Элиаде М.* Азиатская алхимия... С. 169.

700 *Гране М.* Китайская цивилизация... С. 160.

ратное лицо человека и тело птицы. Фуси родился после того, как его мать – девушка из райской страны – наступила на след великана на Болоте грома, т. е. был сыном бога Грома. Однако огонь, который добыл Фу-си, был, по-видимому, природным огнем, возникшим в результате пожара в горном лесу после грозы. Открытие же Суй-жэнем способа добывания огня трением было сделано явно позже⁷⁰¹.

Интересно отметить, что, согласно одному из преданий, Тхань Зяунг тоже родился после того, как его мать наступила на след великана⁷⁰².

Существует много мифологических преданий о происхождении металлов: они «прорастают» из тела бога или полубожественного существа. В мифе о «расчленении» Индры сказано, что опьяненное переизбытком сомы тело бога начало «растекаться», давая рождение разным существам, растениям и металлам: «из его пупка вытекла его жизнь-дыхание и стала свинцом, не железом, не серебром. Из его семени вытекла его форма и стала золотом»⁷⁰³.

Тхань Зяунг не единственный вьетнамский герой, обладавший железным конем. «Сводное описание» (Нят тхонг ти) упоминает храм духа Донг Банг в общине Донгбанг уезда Тунгтхиен. Дух был уроженцем этой общины, его звали Лан Хо, в высоту он достигал восьми *тхьюков*. Когда напали монголы, он попросил императора династии Чан даровать ему железного коня и железную палицу и победил врагов. После его смерти местные жители возвели в честь него храм и поклонялись⁷⁰⁴.

Таким образом, во вьетнамской традиции Тхань Зяунг научил людей добывать железную руду и выплавлять из нее различные предметы. Кроме того, он – дух растительности, дух-хранитель местности, связанный с деревом и камнем.

Л. Кадьер отмечает, что во вьетнамских культах «Госпожа Дерева» связана с деревом, это естественно, так как дух является персонификацией дерева, то есть растительной силы. Однако «Госпожа Огня», затмевающая собой прочих четырех «Владычиц» Пяти Элементов, культ которой весьма развит, также соотнесена с деревом. Элемент «огонь» почитался в двух различных формах: во-первых, это бог домашнего очага («Господин Тао», «Господин Беп», «Господин Нук»), воплощавшийся в трех кирпичках, поддерживавших котелок в очаге, во-вторых, это «Госпожа Огня» («Ба Хоа») – персонификация истребляющего огня. Когда кирпичи домашнего очага приходили в негодность, их полагалось оставлять у подножия дерева, посвященного «Госпоже Огня», которая объединяла таким образом символы двух духов, произошедших от одного элемента⁷⁰⁵.

Через растительность, в соответствии с разнообразными ритмами, обновляется, пробуждается, почитается Природа, сама Жизнь во всей ее полноте. Растительные силы – эпифания космической жизни. В той мере, в какой сам человек является частью Природы и полагает себя способным использовать Жизнь для своих целей, он и манипулирует растительными «знаками» или поклоняется им. Однако «растительной религии», культа, связанного исключительно с деревьями или растениями, не было никогда; даже в самых «специализированных» религиях (например, в куль-

701 Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 52–56.

702 Bùi Văn Nguyễn. Việt Nam thần thoại và truyền thuyết. Hà Nội, 1993. Tr. 216.

703 Элиаде М. Азиатская алхимия... С. 178.

704 Địa chí Vĩnh Phú. Văn hóa dân gian vùng đất tổ. Vĩnh Phú, 1986. Tr. 115–116.

705 Cadrière L. Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hue 1. Le culte des arbres // BEFEO (Hanoi). 1918. T. 18. P. 43, 60.

тах плодородия) рядом с почитанием и ритуальным использованием растительной жизни всегда существовали почитание и ритуальное использование других космических сил. В архаическом религиозном опыте различные иерофании (растительность, Мать-Земля, Эрос) всегда выступают в единстве, составляя определенным образом организованную систему. Растительные «символы», которые человек использует, и растительные «знаки», которым он поклоняется, означают Жизнь во всей полноте ее форм, Природу – в ее неистощимой и плодотворной деятельности⁷⁰⁶.

Дух дерева или дух растительности может быть представлен либо только растением (деревом, кустом или цветком), либо одновременно растением и человеком (т. е. деревом, кустом или цветком в сочетании с куклой или живым человеком). Изображение духа в виде дерева, куста или цветка иногда полностью опускается, и в качестве его единоличного представителя остается живой человек. В таком случае репрезентативность человека подчеркивается тем, что его (или ее) одевают листьями или цветами; иногда это находит отражение в даваемых им именах. В некоторых областях России в день святого Георгия (23 апреля) листьями и цветами одевают юношу (аналог Зеленого Джека). Часто одетому в листья человеку, символизирующему дух растительности, присваивают титул Короля или Королевы: ее (или его) могут, к примеру, звать Майским королем, Королем Троицы, Майской Королевой и т. д. Этот титул означает, что пребывающий в растительности дух является правящим духом, и его творческая способность простирается весьма далеко⁷⁰⁷.

Обратим внимание, что, когда Тхань Зяунг быстро вырос, тканей для его одежды не хватило, и тело духа прикрыли пухом семян тростника. В другом предании рассказывается о мальчишках-пастушках, которые разыгрывали сражения, выступая под импровизированными знаменами из тростниковых метелок. Увидев Зяунга во главе его войска, они привязали своих буйволов и отправились вместе с ним бить врага. Приладив метелки на железные доспехи героя, они замаскировали его⁷⁰⁸.

В одном из преданий, посвященных Тхань Зяунгу, так описывается детство героя: перед уходом из дома мать всегда кормила мальчика и укладывала в бамбуковую колыбель, подвешенную к балке на потолке. Поэтому в деревне его называли «Мальчиком из бамбуковой колыбели», а впоследствии стали именовать Тхань Зяунг, «Зяунг» – это название бамбука, из которого была сделана его колыбель⁷⁰⁹.

В «Записях, сделанных наскоро на досуге» (1755) Ву Фыонг Де есть рассказ «История чудесного храма в общине Бодау»:

«В общине Бодау есть чудодейственная кумирня, в которой поклоняются Хюй-ен тхиен дай тхань Донг Шок тхиен-вюнг дай тыонг – Владыке Северного неба, Великому небожителю Небесному государю Донг Шок Великому полководцу. Жители этого района все его очень почитают. По преданию, однажды матушка *вюнга* отправилась к пристани зачерпнуть воды, там ее схватили драконы и уволокли в реку. Влекомая течением, она доплыла до общины Бодау, что в уезде Тхьюгфук. Матушка позвала своего сына на помощь. В одно мгновение *вюнг* спустился с неба, поймал двух драконов и помог ей выбраться на песчаную отмель. Прямо

706 *Элиаде М.* Трактат по истории религий... С. 179–181.

707 *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 150–151.

708 *Као Хюи Динь.* Повествование о богатыре Зяунге... С. 80.

709 *Сказки и легенды Вьетнама...* С. 327–329.

на том же месте *выонг* затоптал до смерти этих драконов, а затем исчез в небесах. Следы его сохранились до сих пор. Жители деревни измерили эти следы, и оказалось, что в длину они достигают двух *тхьюков* и одного *така*, а в ширину – одного *тхьюка* и одного *така*. Люди очень удивились и возвели в честь него храм. Из-за того, что *выонг* раздавил головы драконов, местные жители назвали эту общину Бодау – Раздавленная голова. Впоследствии, когда Тхань То Чьет-*выонг* (Чинь Тунг) сражался с врагами в районе Восточного моря, его суда проплывали мимо этого места. Вдруг они остановились и не могли двинуться с места. Правитель отправил приближенных на берег разузнать, в чем же дело. Слуги обнаружили небольшой храм, скрывавшийся в зарослях густой растительности, он-то и оказывал чудесное воздействие. Правитель взмолился духу, прося его помочь победить в бою, и пообещал на обратном пути возвести большой красивый храм. После того, как противники были подавлены, правитель вместе с войсками возвращался обратно, но о сооружении святилища совсем забыл. Однажды ночью ему во сне привиделся огромный человек, который в сопровождении восьми стражей вошел к нему в ставку и принялся ругать правителя за невыполненное обещание. Проснувшись, правитель поспешно направился в общину Бодау, повелел высечь статую духа и соорудить храм из двух помещений. Когда велись работы, дерева не хватало, государь повелел разломать судно и взять недостающие материалы. Сейчас доски от этого корабля все еще сохранились. Статуя духа в высоту достигает двадцати одного *тхьюка*, спина его шириной в несколько обхватов, обе ноги попирают двух злобных драконов, восемь стражей Ким кьонгов стоят в качестве свиты по бокам. На протяжении ряда лет девятнадцатое число девятого лунного месяца считается днем вознесения духа, и многочисленные жители окрестных мест приходят в храм поклониться ему. Святилище стоит на берегу реки, по обеим его сторонам вода размывла землю, и она просела. Только храм стоит как ни в чем не бывало, это из-за его чудодейственной силы. В год под циклическим знаком *зяп тхуат* я получил приказ отправиться в эту деревню и присматривать за тем, как проводится укрепление дамбы. Храм расположен рядом с дамбой, я вошел в него и увидел статую духа, сохранившую первоначальный вид. Поинтересовавшись его историей, я получил ответ, что это Небесный *выонг* из Фудонга. Небесного *выонга*, вознесшегося на железной лошади в небеса, все знают и уважают, но не понятно, откуда взялась история о его матушке, утащенной драконом. Наверняка это другой дух, по своей чудодейственной силе напоминающей Небесного *выонга* из Фудонга, поэтому и взяли его имя. Эрудиции моей не хватает, прошу позволения кратко изложить здесь эту историю, с тем чтобы впоследствии образованные люди могли изучить, как обстояло дело»⁷¹⁰.

Хюйен тхиен (кит. Сюань тянь, полный вариант – Сюань тянь чжэньу шан-ди) – Темная воинственность, Верховный государь темного неба – в китайской мифологии – повелитель Севера, а также владыка воды. Обычно его изображали с распущенными волосами, босым, стоящим на черепахе, обвитой змеей. Во многих храмах Сюань-у по обе стороны от его трона изображались восемь разбойников, бросивших свое ремесло и ставших его учениками.

Кроме того, известный французский ученый Л. Кадьер, изучая культ деревьев во Вьетнаме, обратил внимание, что запретные рощи часто называются «хюйен тхиен». «Я не знаю, имеется ли связь и в чем она состоит, между этим названием

710 *Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam. Hà Nội, 1997. T. 1. Tr. 542–543.*

и именем Черного воина, духа, покровительствующего Северу», – отмечает исследователь⁷¹¹.

Отголоски представлений о связи Тхань Зяунга, как божества растительности, с запретными рощами можно увидеть в следующем предании:

«Посередине обширных полей, принадлежащих общине Анву уезда Куиньфу провинции Тхайбинь, совсем недавно все еще были обширные заросли крупного золотистого бамбука. Во времена Хунг-вьонга Шестого Тхань Зяунг помог правителю победить врагов иньцев. Во время боя с врагами на земле Вунинь у Тхань Зяунга сломалась железная палица, и он вырвал несколько стволов бамбука, росшего у дороги, и принялся хлестать ими по головам врагов. Когда он гнался за врагами по этому району, бамбуковые почки из руки Тхань Зяунга упали на землю, проросли и образовали заросли. Эти бамбуковые заросли сохранились до сих пор.

Впоследствии, для того чтобы отметить заслуги героя деревни Зяунг, жители этой общины воздвигли кумирню и приносили жертвы. На протяжении сотен лет жители по-прежнему охраняли район этой кумирни, и в середине четвертого месяца по лунному календарю каждый житель этого района приходил сюда воскурить фимиама, чтобы вспомнить героя. Во время войны сопротивления это место было базой тайной деятельности партизан и местных вооруженных сил. Французские колонизаторы прилагали всеческие усилия, чтобы разыскать нашу базу, но оказались бессильны. Местные жители считают, что это произошло благодаря покровительству Тхань Зяунга»⁷¹².

Обратим внимание, что Тхань Зяунг связывается именно с бамбуком. Как отмечает Р. Стейн, бамбук – это мудрец среди растений, потому что внутри он полый; в нем все сообщается, несмотря на наружные узлы. Часто из бамбука изготавливались посохи даоса, который был его дублером⁷¹³. Бамбук и вьющиеся растения издавна считались в странах Восточной Азии связующим звеном между землей и небом. В подавляющем большинстве японских сказок путь на небо связан с выращиванием бамбука⁷¹⁴.

Запретные рощи встречаются в культуре разных народов мира, в древнем Китае, например, получила известность Роща шелковицы – Санлинь, где Тан-ван совершал моление о дожде. Как отмечает М. Гране, Санлинь упоминается в качестве храма предков князей Сун, фигурирует в качестве бога Почвы, и вместе с тем это название носят одни из ворот столицы князей Сун. К тому же это наименование одного из демиургов, а также Святого места, где этот дух распоряжается дождем, засухой и болезнями. Посвящая себя на Святом месте культу этого духа, прародитель рода Инь, колыбели князей Сун, заслужил право на власть. Только князья Сун совершают культ Санлинь, главное в нем танец, вызывающий Санлинь. Вместе с тем, утверждалось, что Санлинь – это место гуляний в стране Сун, где собирались

711 *Cadier L. Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hue I. P. 41.*

712 Во многих местах провинций Хабак, Хайхынг, Тхайбинь, Ханамнинь местные жители часто рассказывают историю о бамбуковых зарослях в своей деревне в связи с историей Тхань Зяунга, и во многих местах установлены храмы в честь Фу Донг Тхиен-вьонга. (Truyện thuyết Hùng vương. Tr. 71.)

713 *Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 229.*

714 Сказки Японии. М., 2002. С. 379.

местные юноши и девушки. Так обнажается преемственность между празднествами крестьянских общин и культами феодальных господ⁷¹⁵.

Таким образом, титул божества, вызвавший недоумение у Ву Фыонг Де, автора «Записей, сделанных наскоро на досуге», возможно, не случаен. В нем соединены имена даосского божества Сюань-у, во Вьетнаме ассоциировавшегося в том числе и с запретными рощами, и духа Фудонга – божества растительности.

В рамках ассимиляции буддизмом вьетнамских народных верований произошло сближение образа Зяунга с Вайшраваной, буддийским покровителем северной стороны света. Отметим, что даосский Хюйен тхиен (кит. Сюань-у) также считался владыкой севера.

По словам Н.И. Никулина, мифологизированный образ эпического героя Фу Донга (Зяунга) следует рассматривать в соотнесении данного образа с образом Онг Донга, который считается отцом Фу Донга, а иногда идентифицируется с ним. Инвариантный корнеслог *донг* в составе имен обоих персонажей бросается в глаза. Богатырь Фу Донг потеснил и даже затмил Онг Донга⁷¹⁶.

В Онг Донге очевидны мироустроительные черты демиурга, упорядочивающего окружающую среду, но как бы в локальных, несколько суженых масштабах: с ним связываются отдельные особенности рельефа местности, а также соответствующие оронимы и агроонимы. Несмотря на гигантский рост и чудесные способности и силу, он низведен и, несомненно, под влиянием буддизма и широко распространенных представлений о местных духах-покровителях до статуса такого духа.

Но вместе с тем в этом образе явственно прорисовывается облик божества стихии тропических гроз и ливней, ветров и тайфунов, грома и молнии, которое связано с аграрными культами, о чем говорит обряд поклонения Онг Донгу. Во время обряда божеству преподносится жертвоприношение – чашка риса (как устройтею полей для поливного рисоводства) и блюдо с тыквой (тыква созрела сравнительно быстро, как репа на Руси, и точно так же спасала от голодной смерти целые селения; возможно, тыква и репа вообще были одними из первых сельскохозяйственных культур). Обряд отправлялся в начале сезона летних тропических гроз и ливней, в 9-й день 4-й луны. «Старики утверждают, что накануне и в самый этот день непременно бывает сильный проливной дождь с вихревым ветром, громом и молнией. Старики говорят: “Онг Донг пришел тыквы собирать”»⁷¹⁷.

Симптоматично, что этот обряд отправлялся как раз в день вознесения Фу Донга на небо после одержанной победы, т. е. в главный день празднеств в честь Фу Донга, пышно устраивавшихся при памятном храме (дэне) его имени, что еще раз подчеркивает взаимосвязанность (и идентификацию) двух персонажей. То, что и обряд, и праздник проводится в дни начала летних гроз, свидетельствует о важности этих действий и о сопряженности данных мифологических персонажей с определенными стихиями природы.

По сравнению с богом Онг Донгом мифологизированный герой Фу Донг –

715 *Гроне М.* Китайская цивилизация... С. 148.

716 *Никулин Н.И.* Вьетская теонимия: Онг Донг и Фу Донг (Зяунг) // Ономастика Поволжья : материалы 7 конф. по ономастике Поволжья. М., 1997. С. 98.

717 *Sao Huy Dinh.* Người anh hùng làng Dong. Hà Nội, 1969. Tr. 12. Цит. по: *Никулин Н.И.* Вьетская теонимия: Онг Донг и Фу Донг (Зяунг)... С. 99.

явление более позднее. И Донг и Зяунг не только компонент теонима и теоним, но и компонент комонима и комоним деревни, из которой вел свое происхождение герой и в которой ему возведен памятный храм и ежегодно проводится праздник, носящий название Хой Зяунг («Праздник Зяунга»). Вьетнамские деревни, по крайней мере в северной части страны, имели два названия: одно – разговорное, которое широко употреблялось в устном речевом общении (в данном случае – Зяунг); другое предназначалось для письменной формы речи (в данном случае – Фудонг)⁷¹⁸.

Имена эпического героя – Зяунг (вариант – Онг Зяунг) и Фу Донг восходят, соответственно, к комонимам – устно бытующему и иероглифическому. В этом проявляется человеческая сущность богатыря, т. к. тем самым обозначен очень важный для вьетнамского традиционного сознания момент – происхождение человека из определенного селения, его принадлежность к общине, что связано и с культом предков. Мать Зяунга жила в этом селении и понесла, наступив на след Онг Донга, по аналогии с матерью основателя иньской династии (с войском иньского царства будет сражаться Зяунг). Зяунг – теоним, который первоначально был комонимом и затем стал именем героя, тогда как у более архаичного персонажа бога Онг Донга нет родной деревни: Онг Зяунг – это не его имя, а имя более позднего персонажа, по преданию его сына, мифологизированного эпического богатыря. Иероглифическое название деревни образовано именно от теонима Онг Донг⁷¹⁹.

Н.И. Никулин отмечает, что вьетнамский ученый Као Хюи Динь построил следующий семантический ряд:

Унг Тунг (в языке мыонг отсутствует гласная д) – мифологический персонаж.

Унг Дунг (диалектический архаизм, сохранившийся в говоре провинции Нгетинь: Унг в современном литературном вьетнамском языке звучит как онг – мифологический персонаж в рассказе «Господин Дунг, Госпожа Да».

Онг Донг, Онг Зяунг (в северном диалекте).

Зонг – летний дождь с громом и молнией и кон зонг (дракон) как олицетворение грозы.

Кедонг или Фудонг (т. е. впоследствии китаизированное название) – капище божества грома и молнии, грозы и тайфуна, стихии, символом которой выступает Онг донг.

Вьон Донг («Огород Донга») – огород, в котором мать Зяунга выращивала тыквы и в который пожаловал за тыквами Онг Донг, оставив огромный след.

Тонг – старинная форма слова чонг (барабан; барабан грохочет, будто гром) или зяунг; имеет также значение «барабанный гром», «бить в барабан»⁷²⁰.

Убедительность данного семантического ряда возрастает, если добавить, что архаическая форма *дунг* является звукоподражательной: имеется в виду звукоподражание грохоту, грому. Это, по-видимому, можно отнести и к форме *донг*. Отметим, что на празднике в честь Зяунга кульминационным моментом является трехкратный быстрый (под грохот барабана!) взмах длинного знамени – символа мелькающей молнии⁷²¹.

718 Никулин Н.И. Вьетская теонимия: Онг Донг и Фу Донг (Зяунг)... С. 100.

719 Там же. С. 101.

720 Там же. С. 102–103.

721 Там же. С. 103.

Этот семантический ряд был привлечен Р.Ш. Джарылгасиновой для обоснования своей гипотезы об этногенетических связях корейцев с Юго-Восточной Азией, Вьетнамом.

Исследовательница считает, что вьетнамский материал позволяет как по-новому подойти к расшифровке имени мифического Чхумо-вана, первопредка когуресцев, так и понять характер ритуала, связанного с почитанием Неба у древнекорейских народов. Очевидно, на каком-то этапе мифотворчества народов Восточной и Юго-Восточной Азии наименование Неба как высшей силы, имена мифических героев и ритуалы составляли понятия, входившие в единый семантический ряд. Намечающийся семантический ряд понятий, аналогичных у древних народов Вьетнама и Кореи: Небо – мифический герой, связанный с небесными стихиями, ритуал почитания Неба, выразившийся в игре на барабане, наконец, барабан как музыкальный инструмент, имеющий магическую силу, находит немало подтверждений как в археологии, так и в исторической этнографии народов Восточной и Юго-Восточной Азии⁷²².

Что касается комонима Фудонг, который Као Хюи Динь назвал китаизированным, отмечает Н.И. Никулин, то такое определение с полным основанием можно отнести лишь к первому корнеслогу, а второй корнеслог (*донг*) вьетнамского происхождения и связан со звукоподражанием. Остается, однако, необходимость объяснить происхождение первого корнеслога (*фу*; в иероглифическом написании имеет значение «помогать»), выявив, какое вьетнамское слово он транскрибирует, учтя обычные при этом изменения фонетической формы. Следует сразу отклонить этимологию, возводящую этот корнеслог к *по* в языке народа *тай* Вьетнама со значением «отец» как ни на чем не основанную. Зато возведение того же первого корнеслога к вьетнамскому *бо* («отец, батюшка») вполне приемлемо. Выдвигая эту гипотезу, Н.И. Никулин выстраивает следующий ряд: Онг Донг (более архаичное Дунг) – имя бога грозы, грома и молнии; Фу Донг – от имени Бо Донг («Батюшка Донг») – следует рассматривать как вариант имени Онг Донга, в котором компонент онг заменен на бо; по имени Бо Донга названо место поклонения громовержцу, т. е. был образован экклезионим; возле этого места (капища, храма?) возникло поселение, название которого в устном речевом общении звучало как Кедонг или в качестве варианта совпадало с экклезионимом Бодонг; в письменной иероглифической фиксации название Бодонг превратилось в Фудонг. Таким образом, мифологизированный эпический герой получил свое имя от названия деревни, из которой, по преданию, был родом, чему способствовало то обстоятельство, что генезис этого образа восходит к богу грозы, грома и молнии, а с ним эпический герой постоянно ассоциируется и даже иногда идентифицируется; Зяунг – название деревни, тоже связанное с культом громовержца, ассоциируемое с барабанами, барабанным боем, полифункциональными памятниками донгшонского искусства – бронзовыми барабанами, грохот которых был обращением к божествам и духам, а также к людям, созывая их на праздник, пир или подавая сигнал тревоги, «изгоняя» нечистую силу и т. д.; отсюда Зяунг – герой из деревни Зяунг, памятный храм (ден Зяунг) его имени и праздник в его честь⁷²³.

⁷²² Джарылгасинова Р.Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхо-вана»). М., 1979. С. 101–102.

⁷²³ Никулин Н.И. Вьетская теонимия: Онг Донг и Фу Донг (Зяунг)... С. 104.

Исследователи отмечали, что Тхань Зяунг ведет происхождение от духа грома⁷²⁴. Обратившаяся к истокам праздника в честь Зяунга, который и поныне отмечается в общине Фудонг неподалеку от Ханоя, ученые высказывают предположение, что здесь мог быть центр племени, поклонявшегося грому и молнии, урагану и дождю, и это, по-видимому, было место, где находился ритуальный барабан, игравший большую роль в жизни племени. Его грохот оповещал о двух главных опасностях: наводнении (или засухе) и приближении врага. Поэтому барабанный бой, напомиравший раскаты грома, соотносился с настоящей грозой во время исполнения таких, например, ритуалов, как моление о дожде, а также имел непосредственное отношение к боевой мощи племени и власти вождя в периоды военных конфликтов с другими племенами⁷²⁵.

Громовержцы, связанные с аграрными культами, во многих религиозных системах почитались в качестве главы всех богов. По свидетельству Ле Така (XIV в.), автора «Краткого описания Аннама», вьетнамские государи династии Чан, известной своей приверженностью буддизму, строго соблюдали такой обычай: за два дня до Нового года по лунному календарю государь усаживался на колесницу и, предшествуемый сановниками в парадных одеяниях, с целой торжественной процессией двигался к храму Де Тхитя для участия в большом обряде. По-вьетнамски Де Тхить – это Индра, индуистский бог грома и молнии, глава всех богов, который вошел и в буддийский пантеон. Этот буддийский храм Индры пользовался известностью под устно бытующим экклезионимом Тюа Вуа («Государев храм»), который говорит о главенствующем положении данного храма и о выдающейся значимости божества, которому он был посвящен. Н.И. Никулин высказывает предположение: не был ли Онг Донг замещен после принятия буддизма богом Индрой (Де Тхитем)? Не потому ли поклонение Онг Донгу не возвели в официальный культ?⁷²⁶

Как отмечает А.-В. Швейер, в IX в., когда монахи школы Во Нгон тхонга сделали пагоду Киеншо центром буддизма, местный дух земли деревни Фудонг стал и духом храма Киеншо. Тогда он получил титул «царственного духа, поднимающегося к небу». Под его признанием и официальным титулом крылась культурная и религиозная реформа, центром которой были буддийские монастыри и императорский двор; культ духов накладывался на официальную религию. К тому же крупнейшие пагоды после каждой победоносной кампании получали пленников; тямпские пленники были и в Киеншо, и на образ духа Фудонга повлияла тямпская вера в Индру – небесного царя⁷²⁷.

Индра в древнеиндийской мифологии – бог грома и молнии, глава богов, позднее – локапала. Индра воплощает прежде всего воинскую функцию, он бог битвы, участвует в многочисленных сражениях против демонов или чуждых ариям племен. Вместе с тем воинские подвиги Индры получают и космогоническое истолкование. Он порождает солнце, небо и зарю, укрепляет солнце, сражается с демоном

724 Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 255.

725 *Као Хюи Динь*. Повествование о богатыре Зяунге и эпические традиции во вьетнамском фольклоре // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982. С. 75.

726 *Никулин Н.И.* Вьетская теонимия: Онг Донг и Фу Донг (Зяунг)... С. 104–105.

727 *Швейер А.-В.* Древний Вьетнам... С. 256.

Вритрой за солнце, с помощью солнца покоряет враждебные племена; освобождает реки и потоки, которые бегут от него в страхе, пробивает каналы, повелевает потоками; победа над Вритрой приравнивается к победе космического динамического начала над осным хаосом. Вместе с тем Индра связан и с плодородием. Он приносит процветание, урожай, долголетие, мужскую силу, богатства, скот. В послеведийский период значение Индры заметно падает. Существенно меняются некоторые функции Индры, в частности, совсем оттесняется космогоническая роль Индры, но усиливается его роль как вождя военной дружины. В эпосе Индра как божество, связанное с дождем и плодородием, предельно сближается с Парджаньей вплоть до отождествления их. Образ Индры используется и в ритуале вызывания дождя. Новым, по сравнению с ведийским периодом, является то, что Индра становится одним из хранителей мира – локапал, Брахма дарует ему власть над востоком⁷²⁸.

Индра не только смелый воитель и победитель мрака, но и божество растений и посевов. Таким образом, на трех разных уровнях – грубая сила, приносящая победу в битве, солнечный свет и свет вообще в качестве первичного источника жизни, изначальное плодородие – он воспринимается кульминационным выражением могучих сил человека и природы⁷²⁹.

У соседей вьетов, тямов, был распространен индуизм, он был привит в Тямпе, чтобы служить политическим языком для тямпских правителей, и всегда оставался близок правящим классам. Цари Тямпы именовали себя потомками Шивы, они именовались «земными богами». Язык индуизма, позволявший считать царя посредником между небом богов и землей людей, позволял строить генеалогические конструкции, восходящие к мифологии, объяснявшие божественную природу царской власти. Иногда, когда нужно было показать тождественность функций бога и царя, царь мог уподобляться Вишну. Иногда его представляли как самого Индру, и тогда царь на земле принимал роль Индры – царя богов⁷³⁰.

Шиваизм вобрал в себя древнейший в стране культ деревьев; Шива иногда сам принимает форму дерева. Более существенна, однако, его роль космического правителя вселенной и врага демонических сил, противостоящих принципу мирового порядка. Трезубец – излюбленное оружие Шивы, часто древко этого трезубца изображается сделанным из бамбука. В наборе ритуального древкового оружия из храма Нгокшон в Ханое, например, древки сделаны из бамбука.

Аютийские короли хотели воссоздать в своих дворцах небесную обитель бога Индры. Подобно Индре, свита которого состояла из небесных танцовщиц-апсар, короли стремились окружить себя танцовщицами «придворного балета» лакхоннай. Бог Индра путешествовал на волшебном слоне Эраване, и сиамские короли, подражая Индре, хотели получить «чудесных» слонов-альбиносов. Поскольку в образе Индры много раз рождался сам Будда, кроме того, на небесах бог Индра являлся главным почитателем Будды, то здесь не возникает противоречия между буддизмом и индуизмом⁷³¹.

728 Мифы народов мира... Т. 1. С. 533.

729 *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. М., 1980. С. 36.

730 *Швейер А.-В.* Древний Вьетнам... С. 215.

731 *Афанасьева Е.Н.* Буддизм тхеравады и развитие тайской литературы XIII–XVII вв. М., 2003. С. 240.

Мистическая тема – посещение Будды, медитирующего в пещере, Индрой. Согласно этому мифу, Индра, в сопровождении сонма богов сошел с неба в Магадху, где в пещере на горе Ведийяка медитировал Тагхагата. Пробужденный пением Гандхарвы от медитации, Будда волшебным образом раздвинул пещеру, так что все гости смогли войти в нее, а он – принять их подобающим образом. В классических биографиях Будды, написанных на *пали* и санскрите, это посещение Индры не упоминается, однако данный эпизод занимает важное место в искусстве Гандхары и Центральной Азии. Параллель с пещерой Рождества и поклонением волхвов напрашивается сама собой. Несомненно, этот мотив старше, чем индо-ирано-эллинистический синкретизм; он неотделим от мифа о победном появлении Бога Сына из изначальной пещеры⁷³².

Тайский буддизм впитал в себя еще и культ бога Индры, поскольку считается, что было 36 реинкарнаций Будды в образе этого бога. Кроме того, главной функцией Индры в местных религиозных памятниках («Великое рождение», «Паннасаджатака» и др.) являлась помощь бодисатвам – главным героям этих произведений⁷³³.

Поэма «Махачат кхамлуанг» изобилует обычными для джатак «Паннасы» (Чиенгмай, сер. XV в.) общими местами: вмешательство бога Индры в судьбу героя; бог Индра является перед ним в замаскированном виде; Индра посылает небесного архитектора Вишвакармана, чтобы построить для героя убежище; соперничество героя с самим богом Индрой⁷³⁴.

По словам Нгуен Тхе Аня, обилие будд и бодхисатв в махаянском буддизме давало государям возможность претендовать на статус одного из таких существ высшего порядка, хотя их превосходство ограничивалось мудростью и милосердием. Именно поэтому особое место отводилось Индре – для тямпов всемогущему владыке неба и всех богов, который во вьетнамском буддизме носит имя Де Тхить и был миролюбивым милостивым богом. Культ Индры в Тханглонге был установлен в 1057 г. Частые упоминания в исторических текстах термина «*тхиен*» (кит. тьянь) – небо, используемые в девизах правления, ритуалах, храмах, связаны с Де Тхитем, называвшемся также Тхиен-*вьонг* – Небесный правитель. В Китае термин *тянь* (вьет. тхиен) – небо – обычно связан с обезличенным конфуцианским понятием «Небо» с сильными моральными коннотациями. Однако при династии Ли слово «*тхиен*» употреблялось главным образом для обозначения буддийско-индусских небес и культа Индры-царя, который позволял связать макрокосм с микрокосмом, царя земного с царем небесным, создавал прочные связи между императором и его народом, принося притом процветание и плодородие. Индра отвечал за дела небесные. С помощью этого культа наследники основателя династии могли постоянно возобновлять некий героический образ и утверждать культ царя, возвышающийся над местными культами. Императоры Чан пытались сохранить обрядовую преемственность с прежней династией. Официальный культ небесного царя Де Тхить присутствует как в обрядах эпохи Ли, так и в эпоху Чан. Чаны явно пользовались сверхъестественной силой императоров Ли, появлявшейся в результате этих обрядов буддийское благочестие императоров Чан не препятствовало их контактам

732 Элиаде М. Азиатская алхимия... С. 343

733 Афанасьева Е.Н. Популярный миф буддизма тхеравады... С. 189.

734 Там же. С. 193.

со сверхъестественным миром, пока эти контакты не были замешены принятием конфуцианских канонов после кризиса конца XIV в. Подъем конфуцианского духа способствовал упразднению ритуалов, связанных с Индрой, который, впрочем, ненадолго появился еще в 1516 г. при попытке реставрации династии Чан как реакция на заимствование китайских образцов⁷³⁵.

В 1516 г. началось одно из крупнейших восстаний в истории Вьетнама под руководством «крестьянского царя» Чан Као, объявившего себя воплощением Индры. Его войска заняли столицу Тханглонг, Чан Као был провозглашен императором⁷³⁶.

А.-В. Швейер отмечает, что на ежегодном празднике, включенном в собрание вьетских обычаев, император с придворными за два дня до лунного нового года приходил поклониться Индре в его храме. Самый большой праздник был связан с жизнью землевладельцев. Он начинался за два дня до окончания старого года – в феврале или конце января в новолуние. Император садился на колесницу, перед которой шли мандарины в роскошном одеянии, и направлялся в павильон Детхить. В последний день года император принимал приветствия от всех чиновников, затем все присутствовали на большом театральном представлении. Вечером император поклонялся предкам во дворце Совершенной человечности. Тем временем народ толпился у ворот, громко кричал и взрывал хлопушки, а затем приносил жертвы предкам. Утром в день Нового года (Тет) император восседал в павильоне Долголетия; наследник престола и служащие ему чиновники приходили туда с поздравлениями; затем император шел во дворец Вечной Весны поклониться могилам предков. Затем он садился в павильоне Мира, окруженный женами и придворными, и слушал музыку. Наследник престола и мандарины опять приветствовали его и подносили три чаши вина. Вечером император пировал со своей свитой на двухэтажном открытом возвышении с крышей из золота и нефрита. В начале и конце пира каждый гость клал девять поклонов и выпивал девять чаш вина, потом еще пять дней чередовались различные ритуалы и развлечения. Таким образом, Тет – праздник живых и мертвых. Первый день посвящен культу предков, второй – ближайшим родственникам, на третий также поклоняются усопшим⁷³⁷.

Нгуен Тхе Ань отмечает, что в «Полном собрании исторических записок Дайвьета» упоминается о возведении при императорах Ли многих храмов, предназначенных для культа Индры (храмы Тхиенкуанг, Тхиендык, Тхиенфук, Тхиентхо, Тхиеннинь, Тхиенхью и т. д.), отливались золотые статуи Индры (Тхиен выонг) и Брахмы (Фан выонг):⁷³⁸

1016 г. «Заложили две пагоды – Тхиенкуанг и Тхиендык. Из глины вылепили четыре статуи Небесного императора (Индры?)»⁷³⁹.

1057 г. «Зима. Двенадцатая луна. Начали строить две пагоды – Тхиенфук и

⁷³⁵ *Nguyen The Anh*. La conception de la monarchie divine dans le Viet Nam traditionnel // BEFEO. Paris. 1997. Т. 84. P. 152.

⁷³⁶ Деотик Д.В. История Вьетнама. Ч. 1. М., 1994. С. 207, 210.

⁷³⁷ Швейер А.-В. Древний Вьетнам... С. 191.

⁷³⁸ *Nguyen The Anh*. La conception de la monarchie divine dans le Viet Nam traditionnel. P. 152.

⁷³⁹ Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 123.

Тхиентхо. Из золота отлили две статуи – Брахмы и Индры. Поклонялись им (церемония поклонения в двух пагодах при династии Чан касалась именно их)»⁷⁴⁰.

1056 г. В Баотхиене (провинция Тханглонг) была построена пагода Сунгкхань с двенадцатиярусной ступой. На вершине башни, возведенной тямпскими военнопленными, были начертаны иероглифы «дао ли тхиен» – самое высокое небесное имя, означавшее место Индры⁷⁴¹.

Император Ли Тхань-тонг (1054–1072), по случаю получения в дар двух белых слонов, сменил девиз правления, новый девиз – Тхиен-хуонг бао-тыонг переводится следующим образом: «Небо даровало драгоценных слонов»:⁷⁴² «1068 г. Тяу Тянданг преподнесла двух белых слонов. В связи с этим изменили эру правления на начальный год (эры) Тхиен-хуонг бао-тыонг... Тямпа преподнесла белого слона, но затем вновь (стала) беспокоить пограничье»⁷⁴³.

«1186 г. Осень. Седьмая луна. Поймали белого слона. Дали (ему) имя Тхиен Ты («Небесный талант»). Указом изменили эру правления на начальный год (эры) Тхиен-ты зя-тхуи»⁷⁴⁴.

Индра – действующее лицо ряда вьетнамских преданий. Так, например, в «Записях, сделанных наскоро на досуге» (Конг зы тиеп ки) Ву Фьонг Де (XVIII в.) есть «Рассказ, повествующий об Индре, с приложением истории Чьонг Ба» (девятый раздел «Тхан куай» – Духи и бесовщина). В нем говорится, что в общине Латянг уезда Тхиентхи есть чудодейственный храм, в котором поклонялись Индре. Все жители этого района почитали его. Некогда в деревне Лиеукау, расположенной поблизости, жили две сестры. Когда они были маленькими, началась смута, и они оказались в государстве Айлао. Девочки выросли, вспоминали дом и хотели вернуться. Они обратились с мольбой к Индре, прося помочь, и обещали служить ему всю жизнь. Однажды их желание исполнилось, они двигались так быстро, как будто летели, не прошло и дня, как они оказались в родной деревне. Сестры отправились в деревенский храм совершить благодарственный молебен. Только они склонили головы, как их тела исчезли, остались только две прядки волос. Местные жители решили, что перед ними были духи, поместили пряди волос в две шкатулки, соорудили храм, который называли храм Де фи (супруги государя). С тех пор, когда случалась засуха, стоило жителям с торжественной процессией перенести статую Индры из храма в общине Латянг в этот храм, и тут же начинался сильный дождь. И сейчас местные жители по-прежнему возносят почести в этих двух храмах.

Вторая история повествует о Чьонг Ба, жившем в общине Лиеуха уезда Дыонгхао. Он хорошо играл в шахматы и однажды во время игры помянул Индру, сказав противнику, что тот не выиграет, даже если Индра сойдет на грешную землю. Индра явился, приняв облик старика. Чьонг Ба узнал его, поднес богу связку бананов, и тот даровал ему три курительные палочки, велел зажечь их, когда случится беда. Чьонг Ба заболел и умер. Через сто дней его жена зажгла курительную

740 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 165.

741 Швейер А.-В. Древний Вьетнам. С. 250.

742 *Nguyen The Anh*. La conception de la monarchie divine dans le Viet Nam traditionnel. P. 152.

743 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 168–169.

744 Там же. С. 242.

палочку, Индра явился, перенес душу Чьонг Ба в тело только что умершего мясника, и тот ожил. Жена мясника решила, что ожил ее муж. Спор разрешил чиновник, приказавший Чьонг Ба резать свинью и сыграть несколько партий в шахматы. Обращаться с ножом Чьонг Ба не умел, но зато всех обыграл. И сейчас центральное место в храме деревни Лиесуха занимает статуя Индры, слева стоит статуя Чьонг Ба, а перед ним располагается большая шахматная доска. Недавно бунтовщики захватили эту местность, все храмы были разрушены, уцелел только храм, где поклонялись Индре и Чьонг Ба, поистине это большое чудо⁷⁴⁵.

Упоминания об индийском празднике, имевшем много наименований – «Праздник (в честь) великого Индры», «празднование победы великого Индры», «(праздник) знамени Индры» – сохранились в ряде текстов поздневедийского времени, что свидетельствует о достаточно широком распространении праздника Индры в ведийскую эпоху. Праздник устраивался царем, но при этом имел общенародный характер и привлекал значительное стечение верующих. В основе празднества лежали различные обрядовые церемонии, связанные с деревом, которое специально выбирали в лесу, срубали, доставляли в селение и торжественно водружали. Главным моментом было водружение древа-знамени Индры, вокруг которого затем совершались достаточно сложные ритуальные действия. Ему посвящено несколько исследований, по-разному оценивавших его религиозное значение. Так, в древе Индры видели символ солнца и плодородия, призванный обеспечить благополучие и процветание социума в мире настоящем и будущем. Праздник Индры рассматривался как индийская версия распространенного европейского праздника воздвижения «майского дерева» или, как вариант, празднование дня середины лета, отмечалось, что этот праздник является не только сезонным обрядом и одной из разновидностей культа деревьев, но также ритуалом, призванным подтвердить непобедимость царя. Древо Индры – дерево плодородия и благополучия – обладало общей символикой космического древа и мирового столпа, который, вследствие своего космогонического происхождения, выступает знаком самой жизни и гарантом космического порядка. Праздник справлялся на рубеже старого и нового года, в конце минимального космического цикла, когда космос начинал противостоять хаосу так же, как это было в начале творения. В это время актуализировалась и изначальная роль Индры как демиурга, который некогда, установив космический столб, разделил небо и землю, что обеспечило само существование и дальнейшее развитие космоса⁷⁴⁶.

Описание версии этого праздника, относящееся уже не к поздневедийскому, а к раннеэпическому времени, сохранилось в первой книге Махабхараты. Согласно приведенному здесь преданию, некогда на земле жил царь по имени Упаричара. По указанию покровительствовавшего ему бога Индры он захватил богатую и процветающую область Чеди, после чего оставил оружие и стал вести жизнь лесного отшельника. Однажды к нему явился сам Индра и, желая отчасти наградить, отчасти искушать его, предложил царю чедов виману, чудесную хрустальную колесницу, способную самостоятельно передвигаться по воздуху, цветочное ожерелье, которое

745 *Tông tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam. Hà Nội, 1997. T. 1. Tr. 534–536.*

746 *Лидова Н.Р. Праздник Индры на рубеже поздневедийской и раннеэпической эпох // Фольклор и мифология Востока. М., 1999. С. 31–32.*

сделало царя неуязвимым в битве, а также бамбуковый шест. По прошествии года царь водрузил подаренный шест в землю, для того чтобы совершить жертвоприношение-пуджу в честь Индры. Воздвижение шеста проводилось на следующий день после того, как он был украшен дорогими тканями, благовониями, цветочными гирляндами и т. д. По ходу ритуала почитали также бога Шиву. Увидев почести, которые оказал царь подаренному ему шесту, Индра был чрезвычайно обрадован. Он пообещал, что цари и мужи, которые будут устраивать аналогичное празднество в его честь, достигнут счастья и победы, милость Индры распространится не только на них самих, но и на их царства⁷⁴⁷. В легенде Махабхараты рассказывается о новом празднике, на котором воздвигается не громадное, тяжелое дерево, а легкий бамбуковый шест, меняются не только составляющие ход празднества события, но и их ритуальное обоснование, вместо предписанного ведийскими текстами ритуала-яджны совершается иной обряд – пуджа⁷⁴⁸. Пуджа – изначально неарийский обряд, адаптированный арийским обществом в ситуации глубокого кризиса культа яджны, приходящегося на середину I тыс. до н. э.⁷⁴⁹

Согласно Натьяшастре, неведическому сочинению, представляющему собой наиболее авторитетный и ранний из дошедших до нас источников по древнеиндийскому театру, самая первая на земле драма была представлена для небожителей на празднике знамени Индры, являясь ритуальным повторением творения, состоящего из воспроизведения победы Индры над асурами. Представление драмы вызвало недовольство демонов, оскорбившихся оттого, что их поражение и гибель были представлены публично. Желая прекратить представление, демоны прибегли к колдовской силе майи, парализуя речь, движение и память исполнителей. Тогда царь богов Индра схватил свое божественное знамя и стал в гнев разить им демонов, отчего те исчезли, а обрадованные боги поздравили Индру с обретением оружия, которое и впредь должно служить делу защиты драмы⁷⁵⁰.

С течением времени сформировался специальный обряд, способный превратить знамя-оружие Индры в место пребывания многих богов. Определенным образом изготовленный из бамбука шест приносили к месту совершения ритуала и на первом этапе прославляли как оружие Индры. На следующем этапе церемонии, в результате ряда сакральных действий, ритуальный шест должен был стать местом пребывания сразу нескольких богов – Брахмы, Шивы, Вишну, Сканды и трехипостасного царя нагов. После освящения бамбуковый шест оказывался уже не столько оружием Индры, сколько аналогом мирового древа, вершина которого находилась в высших сферах, а подножие достигало подземного мира⁷⁵¹.

Возможно, праздник Индры представлял собой один из видов ежегодного царского ритуала. По ходу этого ведийского торжества Индра в большей степени рассматривался не как демиург-создатель мира, а как царь богов и первый среди них победоносный воин. Обе эти ипостаси были достаточно емкими для того, чтобы по ходу празднества уподобить и даже отождествить с Индрой земного царя,

747 Лидова Н.Р. Праздник Индры на рубеже позневедийской и раннеэпической эпох. С. 37.

748 Там же. С. 38.

749 Там же. С. 39.

750 Там же. С. 33.

751 Там же. С. 42–43.

подтверждая тем самым не только его статус правителя, обладающего сакральной властью, но и положение защитника своих подданных, наделенного сверхъестественной силой. Как следствие этого, индийские цари поздневедийской эпохи должны были лично заинтересованы в ежегодном совершении данного ритуала, в процессе которого вновь подтверждался и обновлялся статус их царской власти. Праздник знамени Индры привлекал большое стечение верующих и служил своего рода общенациональным фестивалем, по ходу которого подданных призывали продемонстрировать их преданность и лояльность царю, гарантируя им взамен благополучие и процветание. Праздник Индры, помимо собственно ритуального, имел и дополнительный социальный аспект⁷⁵².

Введение в структуру праздника Индры театрализованного представления преследовало конкретную цель – привлечь адептов и воздействовать на их религиозные чувства посредством особого рода приема – зрелищной проповеди⁷⁵³.

По словам М. Элиаде, есть вероятность, что в древние времена борьба между Индрой и Вритрой составляла мифоритуальный сценарий праздников Нового года, призванных обеспечить возрождение мира. Своей неутомимостью в борьбе и творении этот бог, олицетворяющий оргиастические силы и вселенское плодородие, обязан тому факту, что насилие дает толчок жизни, наполняет ее плотью и регенерирует⁷⁵⁴.

Накануне новогодних торжеств во многих районах Вьетнама существовал обычай ставить перед домом шест *кэй неу*. В 20-х числах 12-го месяца идут на базар и покупают бамбуковую жердь высотой 5–6 м. Затем отрывают ветки, оставляя лишь несколько листьев на верхушке, к ним привязывают петушиные перья или пучок баньяновых или кокосовых листьев. Ниже привязывают обруч с прикрепленными к нему рыбками из красной бумаги, колокольчиками, медными пластинками в форме полумесяца, которые при легком дуновении ветра издают мелодичный звук. Еще ниже прикрепляют шляпу для Духа очага, золотые полоски бумажных денег, бетель, литья ананаса или колючую веточку, символизирующую спину дракона. На самой верхушке шеста укрепляют фонарь, который зажигают ночью.

Кэй неу – добрый сигнал для предков, «путь», по которому они «приходят» в дом, чтобы провести Тет в семье здравствующих потомков. Каждая деталь *кэй неу* имеет свою символику. Свет фонаря и пучок листьев должны привлечь внимание духов предков. Сам бамбук – символ стойкости и непоколебимости. Колокольчики, медные пластинки издают при самом легком дуновении звук, который должен отпугивать злых духов, если они попытаются «помешать» семейному торжеству. Звуки, издаваемые гонгами, символизируют счастье, рыба – воинские успехи (т. к. только рыба, по хорошо известной легенде, могла переплыть космический океан). Колючки помещались для угрозы (считается, что злые духи боятся колючек и острых предметов). Вероятно, новогодний шест – это олицетворение космического дерева⁷⁵⁵.

⁷⁵² Лидова Н.Р. Праздник Индры на рубеже позневедийской и раннеэпической эпох. С. 47.

⁷⁵³ Там же. С. 49.

⁷⁵⁴ Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2007. С. 258.

⁷⁵⁵ Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии: Годовой цикл. М., 1993. С. 46–47.

Народная традиция объясняет практику установки новогодних шестов одной из буддийских легенд. Много лет назад земля для возделывания поливного риса была захвачена злыми духами (*куи*). Люди были вынуждены просить у них землю, чтобы выращивать рис, и ежегодно расплачивались за нее большой долей урожая. Тогда люди обратились за помощью к Будде, и Будда научил их, как обмануть злых духов. Потребовали *куи* себе корни, тогда Будда повелел крестьянам посадить рис. Вспахали люди землю, посадили рис, а когда поспел рис, взяли себе верхки, а корешки отдали духам (ср. с русской сказкой). На следующий год *куи* потребовали себе уже верхки, тогда Будда повелел людям посадить багат. Люди взяли корневища, а ботву отдали *куи*. На третий год злые духи потребовали и верхки и корешки, чтобы людям ничего не досталось, и тогда Будда пришел на помощь, посоветовав сажать кукурузу и взять себе початки, которые растут у ствола. *Куй* рассердились на людей и потребовали вернуть им землю. Будда посоветовал принести корзину початков и обменять ее на клочок земли, который покрывает тень от рясы буддийского монаха. Когда злые духи убедились, что монашеская одежда невелика, они согласились на обмен. На следующий год Будда посоветовал людям посадить бамбук, а рясу повесить на самую верхушку. Бамбук вырос до самого неба, и тень от рясы легла на всю землю. Духам некуда было деться, и они вынуждены были покинуть землю и уйти в сторону Восточного моря. Так человеку досталась земля, а злые духи вынуждены были просить у людей разрешения хотя бы раз в году спускаться на землю для «посещения» могил предков. А чтобы злые духи своим присутствием не мешали людям, Будда повелел людям около домов ставить шесты, а около шестов сыпать известь. Со временем известь должна была «превратиться» в буквы и составить имя владельца дома⁷⁵⁶.

Изучая, как в Китае праздновался день Нового года в прошлом, В. Эберхард отмечает, что в IV в., когда влияние буддизма носило ограниченный характер, день «очищения дома» был великим сельскохозяйственным праздником. Били в барабаны, на улице появлялись мужчины, наряженные воинами и героями, и прогоняли из деревни поветрия, и, по-видимому, преобладало мнение, что, чем громче гремят барабаны, тем лучше взойдут растения весной. Однако во II в. этот праздник отмечался с гораздо большим блеском. В. Эберхард приводит описание этого праздника, проходившего в Восточной столице империи, сделанное знаменитым поэтом Чжан Хэном: «В конце года мы отмечаем великий праздник, на котором прогоняем прочь злых духов. У волшебника – топор в руках, а у его помощников – метлы из стеблей проса. Идет за ними тысяча парней и девушек в черных платьях и красных тюрбанах. Они выпускают из своих луков, сделанных из финиковой пальмы, во всех направлениях неисчислимые стрелы из персикового дерева, и ядра, посылаемые ими из аркебуз, падают, как капли дождя, так что дьяволы, даже самые прилипчивые, наверняка будут убиты, а с ними демоны, вызывающие мор, также будут изгнаны в самые дальние уголки мира. Так все дома в столице будут очищены полностью, и там не останется носителей беды». Это было скорее примитивной драмой, и общепризнано, что здесь находится по меньшей мере один из корней китайского театра. Очень скоро все представление перестало осуществляться шаманом и его помощниками; их заменили профессиональные актеры, наряженные тиграми, котами,

756 Там же. С. 46.

оленьями-самцами и другими зверями, а иногда девушками. Они считались перевоплощениями духов и, как таковые, удаивались маленького жертвоприношения, но были обязаны покинуть город как можно скорее⁷⁵⁷.

Многие жители старого Пекина в честь прихода весны ставили у себя во дворе бамбуковый шест с пухом цыплят наверху. Когда-то такой шест власти устанавливали во время церемонии «раздирания быка», в момент наступления астрономической весны. Крестьяне водружали подобные шесты с вымпелами в поле и называли их «флажками, оберегающими от ветров»⁷⁵⁸.

К японской новогодней обрядности относится Праздник огня в ночь полнолуния (Тондо), он устраивается 14-го и 15-го дня. Одним и тем же термином обозначались и сам праздник (Тондо), и церемония сжигания «Священного дерева». Для сооружения «священного дерева бамбука» (*симбокутаке*) совершали обряд «встречи бамбука» (*такэмукаэ*). Бамбук должен быть очень высоким, не менее 15 м, и обладать рядом особых качеств. Найдя нужные стволы, с песнями лили под корень сакэ, затем срубали и в отверстие пенька снова заливали сакэ и обвязывали пенек бумагой. Отнеся стволы к подножию горы, обрубали веточки, затем занесли стволы в деревню. Устанавливали шест обычно за день до Тондо. Церемониал установки *симбокутаке* и украшения, которые к нему прикрепляли, в каждой деревне имели свои особенности, хотя повсюду в основном украшения делали из ветвей. Кроме них прикрепляли бумажные изображения рыб, веера и другие предметы. Рядом сооружался навес. Все это делалось утром, а вечером устраивали последнее представление ритуальных танцев. После храмовой церемонии и общего ужина распорядитель праздника высекал огнем огонь и поджигал «священное дерево бамбука» вместе с принесенными к нему симэкадзари. Церемония Тондо заключалась в сожжении «священного дерева бамбука» и всех симэкадзари, после чего считалось, что все божества Нового года вместе с дымом от костра отлетели и вернулись восвояси, а празднование закончено⁷⁵⁹.

Второй Новый год у *тай* – Сонгкран – санскр. Санкранта – момент вхождения солнца в созвездие Овна, мифическое объяснение Сонгкрана – это празднование ежегодного визита на землю бога Индры, часто именовался Праздник обливания водой. В 3-й день 5-го месяца проводился ритуал окропления «священной» водой процессии слонов и лошадей из королевской конюшни – метаморфоза некогда проводившегося ритуала очищения оружия. В это время пили «воду верности» – давали клятву верности. Церемония «изгнания» великанов и демонов чумы, по представлениям *тай* атакующих город в последний день старого года, проводилась всегда в столице. Еще одна составляющая новогоднего праздника – театрализованные представления силами специально приглашаемых трупп бродячих актеров. Празднование Сонгкрана является «переходной» брахмано-буддийской церемонией⁷⁶⁰.

«Космическая ось» играет ведущую роль в мифологическом сознании и символике Индии, где она соответствует четырем основным представлениям: горе,

757 Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977. С. 20–21.

758 Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год. М., 1985. С. 60.

759 Там же. С. 166.

760 Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии: Годовой цикл. С. 202–208.

столпу, древу и великану. Все они находятся в центре Космоса, все выражают абсолютную реальность, каждое из них выступает как многозначный символ, приложимый и к Космосу, и к Человеку (например, бог Индра считается космическим столпом; но и дыхание, пронизывающее и поддерживающее человеческое тело, имеет ту же значимость колонны). В этом отношении вавилонская и китайская культуры полностью совпадают с индийской символической системой⁷⁶¹.

В Японии исследователи отмечают отождествление столпа и скалы, камня. Камень в синто рассматривается как вместилище божественной силы, обитель или «прочное сиденье» божества (ивакура). Представление о камне как проявлении силы (кратофании), обители духа или божества распространено практически во всех культурах. В качестве символа центра скала или камень может представлять другой важный теменологический топос – гору. В плане иеротопии (создания сакрального пространства) образами Небесного Столпа можно считать мегалитические святилища эпохи ДзEMON – менгиры, стоящие в центре каменных кругов. Весьма вероятно, что по каменным кругам совершали *circumambulatio*. Аналогичную символику, надо полагать, несут и другие артефакты эпохи ДзEMON – так называемые «каменные дубинки», устанавливавшиеся вертикально, и алтари с вертикальными камнями. Все эти сооружения можно назвать пространственными иконами Небесного Столпа⁷⁶².

Дерево, столп и гора (скала) как символы Центра могут в некоторой степени заменять друг друга; но, если следовать общей логике сакрального, они как архетипы существуют до любого их воплощения, и нельзя сказать, что дерево генетически предшествует столпу⁷⁶³.

По словам Е.К. Симоновой-Гудзенко, наиболее почитаемыми священными пространствами на Японском архипелаге были священные рощи (*мори*), отдельные деревья (химороги), камни (ивакура) и горы. Рощи ассоциировались с понятием «обитель божества». Так, например, слово *мори* имеет два толкования: «лес, роща» и «святилище». Боги либо пребывали в рощах, горах, камнях, либо «сходили в них»⁷⁶⁴.

Большое сакральное значение гор подтверждает и обряд *куними* – «смотрения страны» с высокого места, это действие предстает как магический акт с целью усмирения объекта или наделения его силой, умноженной на магию слова, гора приобретает функцию места сакрального управления⁷⁶⁵.

Еще со времен Силла (VII–X вв.) по всей Корее обычно ежегодно устанавливались из дерева, а позже и из камня священные столбы – *чансын* у входа в селение, монастырь, на обочине дорог. Они выполняли, в частности, функции духов-хранителей. В столбах *чансын*, алтарях *сотто*, каменных кучах, в священном шесте шаманки воплощена концепция мирового дерева⁷⁶⁶.

761 *Элиаде М.* Азиатская алхимия... С. 95–96.

762 *Капанов С.В.* Столб и пещера: архетипы и топосы синтоистского святилища // Синто: память культуры и живая вера. М., 2012. С. 136.

763 Там же. С. 137.

764 *Симонова-Гудзенко Е.К.* Императорский миф и представления о сакральном пространстве в японской культуре // Синто: память культуры и живая вера. С. 15–16.

765 Там же. С. 16–17.

766 *Мифы народов мира.* М., 1991. С. 669.

Во Вьетнаме широкую известность получила история, связанная со столбами Ма Юаня. В «Полном собрании исторических записок Дайвьета» она описывается следующим образом:

«... Правительница Чынг и ее младшая сестра Ньи отбивались от ханьской армии (в Камкхэ). Оставшись с малой силой, обе они пали (в бою). А Ма Юань стал преследовать остатки их войска (во главе) с До Зыонгом и другими. Дошел до уезда Кыфонг, где и вынудил их сдаться. И тогда (Ма Юань) установил бронзовые столбы, обозначившие (южный) предел ханьских земель. < Относительно бронзового столба предание гласит, что он был поставлен в дуне Гулоу, что в Циньжоу. Поскольку (Ма) Юань наложил такое заклятие: «Если столб падет – Зяотяу погибнет!» – то люди нашего Вьета, когда им случалось проходить мимо этого (столба), всегда обкладывали его камнями, и так он превратился в холм. Поскольку они боялись, как бы столб не упал, танский Ма Цзун воздвиг еще два бронзовых столба на старых местах ханьского (времени), на которых оставил надписи, прославляющие доблести Ма (Юаня), дабы стало ясно, что он, (Ма Цзун), потомок (славного) фубо (цзянцзюня). Ныне уже неизвестно, где точно находились (те столбы). На каждой из двух рек –левой и Правой – стояло по одному.>»⁷⁶⁷.

Ученые, переведившие «Полное собрание...», комментируют эти сведения следующим образом:

«В Хоу Хань цзи, а также в основном тексте «Истории Поздней Хань» Фань Е о столбах Ма Юаня ничего не говорится, лишь в комментариях Ли Сяня (653–684) цитируется сочинение эпохи династии Цзинь Гуанчжоу цзи («Записки о Гуанчжоу»): «Когда (Ма) Юань пришел в Зяотяи, он установил бронзовые столбы, обозначившие (южный) предел (земель) Хань». Ли Дао-юань предлагает такой комментарий: «В древности Ма Вэнь-юань (второе имя Ма Юаня) построил из камней дамбу, доходившую до (уезда) Сянпу, на которой поставил металлический столб, отмечавший южный предел территорий (Хань)». В толковании Юй И-ци сказано: «Ма Вэнь-юань поставил два бронзовых столба в Линь-и. К северу от берега он оставил десяток с лишним солдат с семьями и не (позволил) им вернуться. Они поселились к югу от берега (реки) Шоулин как раз напротив бронзовых столбов. Все они взяли фамилию Ма и заключали браки (только) друг с другом. Ныне их (поселение) насчитывает уже двести дворов. Поскольку они были оставлены на чужбине, (люди) Зяотяу прозвали их «Оставленные Ма (Юанем)». Их речь и кухня все еще такие же, как у хуа(ся). Рельеф изменился. Бронзовые столбы оказались в море. И только благодаря этим людям известно их древнее положение...».

«Такие же в целом сведения сообщают и танские авторы, только столбов, «поставленных Ма Юанем», становится все больше и больше: в стране Линьи кроме двух столбов на границе с Ситу появились еще пять в устье Дапу, а также на горе Бронзовых столбов. Длиннее становятся и расстояния, словно специально ради установки столбов пройденные полководцем. <...> При этом меняются и цели похода: он идет не на сестер Чынг, а против страны варваров Линьи, которой, кстати сказать, в I в. н. э. еще не было. Столбы Ма Юаня появляются и в Юньнани. <...> Со столбами Ма Юаня в эпоху Тан связана еще одна история, которая отмечена чертами скорее литературного рассказа об удивительных вещах, чем действительного происшествия. Она была записана танским литератором Фан Цянь-ли (первая половина

⁷⁶⁷ Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 2. С. 137.

IX в.) для сборника Тоу хуан ца лу («Разные записи заброшенного на чужбину»). Действие рассказа происходит в области Айчжоу (вьет. Айтяу, древн. Кыутян) в правление танского губернатора Шэнь Юэ (827–828): «Прежде инспектором области Айчжоу служил Вэй Гун-гань. В области стоял бронзовый столб ханьского фубо (Ма Юаня), который отмечал границу ее пределов. (Вэй) Гун-гань, польстившись на бронзу, решил свалить (столб) и переплавить, а затем продать бронзу купцам из варваров-ху. Местные люди не знали, что этот столб отлит (Ма) Юанем. Они считали его магическим предметом. С рыданиями они умоляли: «Если вы, господин, его действительно разрушите, то все мы будем уничтожены духом моря». Но Вэй Гун-гань не слушал их. Тогда народ поспешил пожаловаться генерал-губернатору духу Шэнь Юэ. Шэнь Юэ написал письмо, в котором устыдил его. И только тогда (Вэй) Гун-гань остановился». У южносунских авторов «новые» столбы Ма Юаня впервые оказываются в районе вьетнамско-китайской границы, в области Циньчжоу. Позже, при династиях Мин и Цин, в китайских историко-географических сочинениях сведения о столбах Ма Юаня становятся еще более подробными»⁷⁶⁸.

В мифах *тай* Северного Вьетнама Тхаао Нген (Серебряный Князь) получил от небожителей-тхээнгов восемь бронзовых столбов, чтобы «поддержать небо»⁷⁶⁹.

Число восемь, вероятно, упомянуто не случайно. М. Гране отмечал, что крыша Мин тана и балдахин колесницы соединены колоннами со своим квадратным основанием. Называемые Опорами Неба, эти колонны знакомы географам, знающим и их количество, и их местоположение. Они соотносятся с Восемью направлениями, Восемью горами и Восемью дверями, открывающими проход Дождливим облакам и Восьми ветрам. Будучи посредством Восьми ветров связаны с Восемью триграммами, расположенными восьмигранником, Восемь опор соединяют земной периметр с круговым небесным сводом⁷⁷⁰.

Подведем итоги.

1.Тхань Зяунг – великан-богатырь, чей образ не раз встречается во вьетнамской культуре, это, например, великан Онг Дунг, Кхонг Ло, Ли Тхан (Ли Онг Чонг), статую которого приказал отлить Цинь Ши-хуан для устрашения северных варваров. Иногда с разными героями соотнесено похожее предание. Можно отметить связь Тхань Зяунга с героями эпической литературы.

2.Тхань Зяунг – это герой, отразивший вторжение северных захватчиков.

3.Тхань Зяунг почитается во Вьетнаме как родоначальник кузнецов, добывший железную руду и научивший людей выплавлять железо, а его железная лошадь, из пасти которой вырывалось пламя, спалившее целую деревню, вероятно, олицетворяет кузницу. В образе Тхань Зяунга можно усмотреть ряд черт, характерных для металлургических магики-религиозных концепций: он посланец божества (Государя-Дракона), Небесный воитель, культурный герой.

4.Тхань Зяунг – это дух растительности.

⁷⁶⁸ Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 2. С. 225–227.

⁷⁶⁹ Афанасьева Е.Н. Буддизм тхеравады и развитие тайской литературы XIII–XVII веков. М., 2003. С. 304.

⁷⁷⁰ Гране М. Китайская мысль. М., 2004. С. 236–237.

А. В тех местах, где не хватило тканей для его одежды, тело духа было прикрито растениями. Согласно другому преданию, Тхань Зяунга прикрывали растениями, чтобы замаскировать от врагов.

Б. Когда меч Тхань Зяунга сломался, он разил врагов стволом бамбука или пучком стволов бамбука. Как традиционные изображения, так и современные статуи как раз и представляют героя не с мечом в руке, а держащего ствол (стволы) бамбука.

В. Во многих местах бамбуковые заросли возле деревень ассоциируются с Тхань Зяунгом, даже считается, что он помогал партизанам, базировавшимся в чащобах, бороться с французами. По преданию, Тхань Зяунгу помогали сражаться два земледельца, вооруженных колотушками, одна из которых была сделана из дерева, а другая из бамбука. После победы они исчезли, оставив свои колотушки. Из одной колотушки появилась роща деревьев, а из другой – заросли бамбука.

Г. В общине Миньтао (совр. Суандинь) уезда Тылием Тхань Зяунгу присущи черты культурного героя, который принес семена особого сорта баклажанов. На современном празднике в седьмой день четвертого месяца соленые баклажаны включены в перечень блюд, подносящихся духу, объясняется это тем, что перед битвой жители накормили Тхань Зяунга рисом и солеными баклажанами.

5. Тхань Зяунг – дух земли, дух-хранитель местности, связанный с деревом и камнем.

6. Произошла контаминация образа Тхань Зяунга с Вайшраваной – буддийским покровителем северной стороны света, и, возможно, с Сюань-у – даосским божеством, владыкой севера.

7. Наблюдается сходство Тхань Зяунга с Индрой, а праздника в честь Тхань Зяунга – с очистительными театрализованными ритуалами конца года (Китай, Индия).

4. ЗОЛОТОЙ БЫК

Бык и бог грозы в индоевропейской мифологии. Ню-ван, Шэнь-нун, Куй, Чю. Обряд «Избиение весеннего быка» в Китае и во Вьетнаме. Корова превращается в дракона. Вьетнамские водяные божества, принявшие облик буйволов. Статуи лежащих металлических быков, стабилизирующие горы и реки. Золотой бык – хранитель озера Сиху в Ханчжоу. Золотой бык из Западного озера в Ханое. Бык, черепаха, улитка. Государь-дракон, Владыка Северного неба изгоняют девятихвостого лиса. Храм Золотого быка, умиротворяющий чары девятихвостого лиса. Ханойское Западное озеро – мифическое место.

Культ священного быка получил широкое распространение в культурах разных народов. Так, он был популярен в древних цивилизациях долины Инда (III тыс. до н. э.), о чем позволяют судить печати из Мохенджо-Даро и Харрапы, а также шумерские сведения о людях из страны Мелухха (Индии). Роль быка как символа бога (бык Нандин бога Шивы) или как противника мифологического героя (Сканда, убивающий духа буйвола в «Махабхарате»; Валин, убивающий буйвола Дундубхи в «Рамайне») характерна и для тех элементов древнеиндийской мифологии, которые можно связывать с наиболее ранними, доарийскими ее истоками, продолжающимися в мифологических и религиозных представлениях таких неиндоевропейских

народов Южной Индии, как тогда. В ряде мифологий (шумерской, египетской и др.) обнаруживаются разнообразные связи быка и соответствующего ему мифологического образа: полное их тождество, бык как земное воплощение бога или как его атрибут и др. В древнем Двуречье, в Средней Азии III–II тыс. до н. э., в древнеиранской и древнеиндийской традициях, бык – прежде всего образ лунного божества. В иранской мифологии месяц называется «имеющим семя быка», в Шумере и Аккаде бог луны Син представлялся в виде синебородого быка. В восточном Средиземноморье был широко распространен обряд ритуального состязания с быком и принесения в жертву священного быка. В ряде мифов того же ареала бык является символом бога грозы. Римляне приносили в жертву Юпитеру быка. Согласно Проклпию (VI в.), славяне жертвовали быков богу – «творцу молний»; у восточных славян существовал обряд заклания быка в день Ильи-пророка, заменившего древнего бога-громовержца. Возможно, связь быка с богом грозы восходит к древней общиндоевропейской мифологии⁷⁷¹.

Золотой телец – в ветхозаветной традиции золотой (либо позолоченный) идол быка, поставленный Аароном по требованию народа, обеспокоенного долгим отсутствием Моисея, говорившего с Яхве на Синайской горе. Золотому тельцу поклонялись либо как воплощению самого бога, либо как культовому животному, служившему своеобразным тронem для бога⁷⁷².

В китайской народной мифологии богом, покровителем крупного рогатого скота, был Нью-ван (Князь волов), Бао-ню да-ван (Великий князь – охранитель волов), Нью-лань да-ван (Великий князь воловьего загона), считалось, что он предохранял волов и коров от эпизоотии. Согласно одной из традиций (уезд Мисянь пров. Хэнань), Нью-ван первоначально был ученым, жившем в XIII в. в конце династии Сун. Разоренный и лишенный привычных занятий после установления монгольской династии Юань, он, став земледельцем, никогда не бил своего вола, на котором пахал. Если вол останавливался, ученый опускался перед ним на колени, и вол тянул плуг дальше. По древним традициям, в качестве Нью-вана выступает некто Цзинь Да-шэн (отсюда, возможно, и эпитет «цзинь» – «золотой», часто прилагаемый к Нью-вану) с гор Мэйшань (пров. Чжэцзян), обожествленный в качестве духа звезды Тянь-вэнь, который может принимать облик вола. Нью-ван известен также под именем Цзинь-ню (Золотой вол). В одном из мифов Цзинь-ню остановил наводнение в Цяньтане (совр. пров. Ханчжоу) в провинции Чжэцзян в 332 г. В Китае XVIII – нач. XX в. были широко популярны лубочные антропоморфные изображения Нью-вана (иногда вместе с Ма-ваном – покровителем лошадей), их помещали подле коюшники или в помещениях для скота с охранительной целью⁷⁷³.

Праздник восьмого числа четвертого месяца называется Днем купания быка или Днем рождения Нью-вана, повелителя быков. Эта история восходит к одной старой легенде:

«Паньгу взмахом огромного топора отделил инь от ян и сотворил мутную часть – землю и светлую часть – небо. После этого он посадил на землю зерна люфы,

771 Мифы народов мира... Т. 1. С. 203.

772 Там же. С. 472.

773 Духовная культура Китая: Мифология. Религия: Энциклопедия : в 5 т. Т. 2. М., 2007. С. 537–538.

из которой выросли райские кущи. Люди нередко, карабкаясь по его вьющимся лозам, взбирались на небо, резвились и играли в облаках. Яшмовый владыка, узнав об этом, очень рассердился и велел вырубить растение, а чертоги небожителей поднял далеко-далеко, за девятые небеса. Ню-вану же приказал он рассыпать в земном мире семена разных трав и деревьев. В результате бурьян разросся по всей земле, жизнь стала совсем невыносимой. Услышал Ню-ван плач и жалобы людей, почувствовал, что в этой беде лишь его вина. Тогда восьмого числа четвертого месяца против воли Небе вспахал он землю, заросшую дикими травами. С тех пор крестьяне стали жить спокойно и радостно, радуясь каждому новому трудовому дню. Но ничего не утаить от Яшмового владыки. Наказал он Ню-вана заслушание, навеки оставив его в брэнном мире людей жевать траву на лугах и работать на полях. Зато люди были очень благодарны Ню-вану, поэтому сделали этот памятный день его именинами, с размахом праздновали их каждый год»⁷⁷⁴.

Особенно любят быка народности *мяо*, *дун* и *ли*, еще с давних времен у них бытовала традиция проводить бои быков, однако у каждой народности эти поединки имеют свои специфические особенности. Например, у народности *ли* – человек борется с быком, у *дун* – бой двух быков. Обычно зрелища проходят в период после осенней жатвы до следующей весенней вспашки. Отмечать праздник боя быков – давняя традиция народности *мяо*⁷⁷⁵.

В Китае существовали два мифических персонажа, служители загробного суда, один из которых описывался как чудовище с бычьей головой, а другой – как воин с головой лошади. В поздней литературе Старого Китая – как в собственно религиозной, так и в художественной – эти служители чаще всего ассоциируются с адскими стражникам, посыльными и подручными Десяти Ямараджей. Генезис образов, очевидно, восходит к могучим божествам-защитникам буддийской Тантры, гневным божествам Ямантаке и Хаягриве. Сложный ритуал и философская доктрина буддийской Тантры не прижились в Китае надолго и никогда не были делом широких масс, а вот могучие божества с бычьей и лошадиными головами явно пришлись простому люду по сердцу. Как и в ряде сопредельных стран, например, в Монголии, Ямантака преобразуется в покровителя крупного рогатого скота, Хаягрива – в божество Мами-даван, Покровителя коневодства (при этом многие черты иконографии наследуются непосредственно их тантрической традиции)⁷⁷⁶.

Анализируя образ Шэнь-нуна, китайского божественного земледельца, Б.Л. Рифтин обращает внимание на соединение в одном образе черт дракона и быка, которое не было случайным. В «Ле-цзы» сказано, что у Шэнь-нуна было «змеиное тело, человеческое лицо, бычья голова и нос тигра». С драконом роднит Шэнь-нуна и легенда об его чудесном рождении: мать зачала его от дракона⁷⁷⁷.

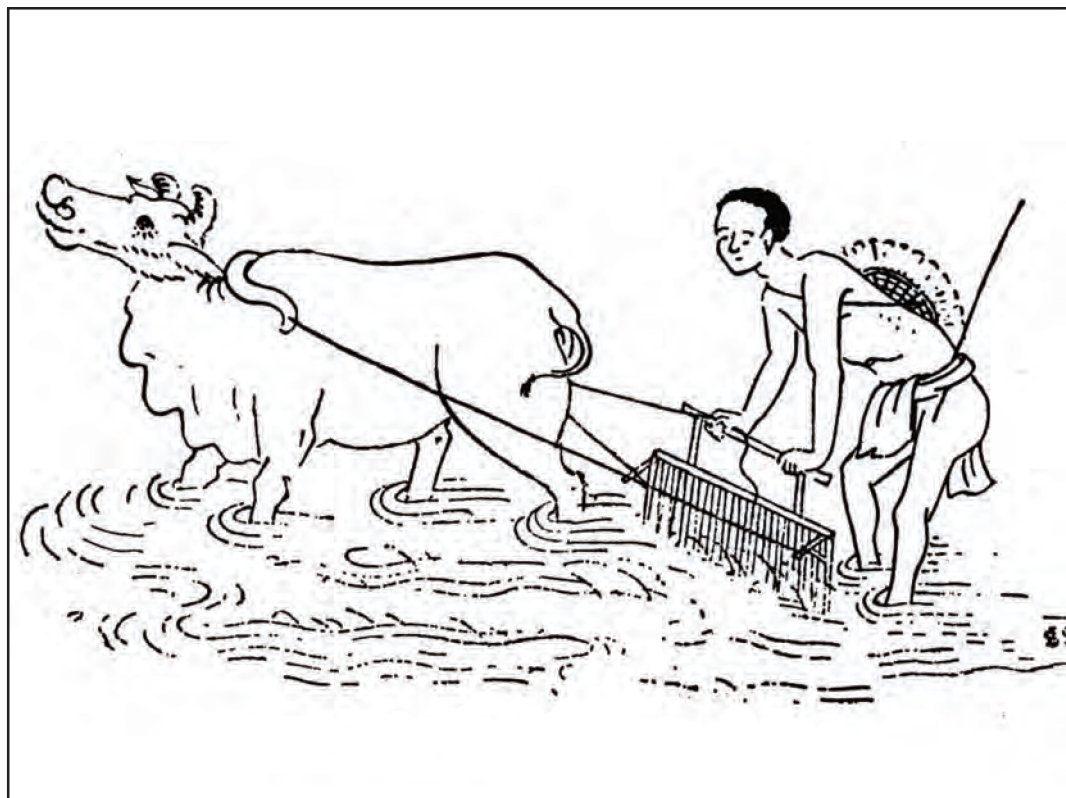
Мифологический пресонаж Куи также обладает чертами быка и дракона. В «Каталоге гор и морей» (Шань хай цзин) сказано:

774 Чжао Цзунфу, Лю Юнхун. Звери и птицы как символы в китайской культуре. Пекин, 2013. С. 183–184.

775 Там же. С. 184–185.

776 Сторожук А.Г. Стражи преисподней в традиционной китайской новеллистике / сб. мат. 6 науч. конф. Проблемы литератур Дальнего Востока. СПб., 2014. Т. 2. С. 93, 96, 97, 100.

777 Рифтин Б.Л. От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979. С. 80, 85, 87.



Крестьянин работает в поле

«В Восточном море лежит гора Движущейся волны. Она выступает в море на семь тысяч ли. На ее вершине живет животное, похожее на быка. С туловищем изумрудного цвета и без рогов, с одной ногой. Когда (оно) входит в воду или выходит из нее, то тут же поднимается ветер и льет дождь. Оно светится, как солнце и луна, гремит, как гром. Его имя – Куй. Желтый предок схватил его, сделал из его кожи барабан. Палки (к нему он) сделал из костей Громового Животного. Его (барабана) бой пугает Поднебесную и слышен на пятьсот ли»⁷⁷⁸.

Как отмечает Э.М. Яншина, здесь изложена еще одна версия о богах грома, упомянуты боги грома – Куй, известный традиции или как одноногий дракон («Шовэнь»), или как одноногий бык («Каталог...») и Громовое животное. Очевидно, при циклизации мифологии вокруг главного бога эклектически соединены имена двух богов грома разных местных пантеонов⁷⁷⁹.

Де Гроот, приводя перевод этого же отрывка из «Каталога...», говорит не об одном чудесном животном, а нескольких:

«В Восточных морях есть Земля катящихся волн, простирающаяся вдоль моря на семь тысяч миль. Там живут некие животные, похожие на коров с синими телами, однако без рогов и с одной ногой. Когда они входят в воду, или выходят из нее, непременно задувают ветры и льются дожди. Они ослепительно блестят, как солнце и луна; их голоса подобны раскатам грома. Они зовутся *гуэй*. Император Хуан поймал нескольких и сделал из их шкур барабаны, которые, когда в них били костями «зверя грома», звучали так, что были слышимы на расстоянии в пятьсот миль, и этим привел мир Поднебесной в благоговейный трепет».

По словам Де Гроота, в этом описании мы немедленно узнаем *лун*, или Дракона, китайского бога Воды и Дождя⁷⁸⁰. Куй (*гуэй*) – одноногое чудовище, одноногий дракон – оборотень деревьев и скал, принадлежал к классу одноногих животных или драконов с человеческими лицами, который в древнем Китае считался амфибиями, вызывающими ветер и дождь⁷⁸¹.

По словам М. Гране, более мудрый, чем Хуанди, и проявивший цивилизаторский дух, которым отмечены истинные государи, Яо привел Куя к своему двору в качестве учителя танцев: ударяя по звонким камням, он дирижировал плясками, исполняемыми наконец-то одомашненными Ста зверями⁷⁸².

Чи-ю, министр или противник Хуанди, имел, по одним сведениям, копыта быка, по другим – голову с рогами – голову быка. Он имел 81 или 72 четвероногих брата с медными головами и железными лбами, которые ели гравий или же железо и камни. Когда разрывая землю находили черепа, казалось, сделанные из меди или железа, считали их костями Чи-ю. Чи-ю боролся с Хуанди, он использовал в бою Графа ветра и Хозяина дождя, Хуанди противопоставлял им засуху и дракона дождя. Чи-ю обозначает также морское чудовище. Чи-ю иногда представлялся как морской дракон с рогами⁷⁸³.

778 Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977. С. 114.

779 Там же. С. 204.

780 Фиссер М.В. Драконы в мифологии Китая и Японии. М., 2008. С. 121.

781 Там же. С. 120–121.

782 Гране М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. М., 2008. С. 244.

783 Stein R. A propos des sculptures de boeufs en metal // BEFEO (Hanoi). 1942. Т. 42.

М. Гране показывает, как Чи-ю, в своем водном образе, сближается с лягушками, вызывающими дождь. По этой причине лягушки изображались на бронзовых барабанах. Достигнув тысячи лет и относясь к категории *гу цзин* – «древние сущности», крабы съедают демонов засухи⁷⁸⁴.

По мнению Я.В. Чеснова, культ быка и культ краба связаны между собой и играют важную роль в представлениях народов Юго-Восточной Азии. Возможно, во всех этих представлениях рога буйвола и раздвоенные клешни краба символизируют прежде всего мировое дерево и уже в силу ассоциации с ним становятся символами воды, плодородия и жизни. Поэтому, вероятно, в Юго-Восточной Азии буйвол не является противником змеи (образ змеи, обитающей в корнях мирового дерева, – более универсальный сюжет), он ее замещает. Рогообразные изображения часто восходят к изображениям слонов, их бивней, а слон по символическому значению – водное животное, близкое к змее⁷⁸⁵.

Уже в эпоху Чжоу проводился обряд начала полевых работ под названием «Избиение весеннего быка», в процессе которого, собравшись перед окружным или уездным управлением, люди разноцветной плетью бичевали глиняное чучело вола, таким образом встречая начало весны⁷⁸⁶.

Во Вьетнаме особое место в весенней обрядности занимал Праздник установления весны (*Лан суан*) – один из важнейших праздников вьетнамского календаря, отмечаемый обычно в четвертый день второй луны. Своими корнями праздник уходит в глубокую древность. Обычай ритуального заклания быка, в прошлом столь широко распространенный у народов Вьетнама, со временем трансформировался в обряд избиения уже глиняного буйвола. Этот обряд и стал центральным ритуалом праздника. Согласно мифу, бог земледелия (Тхан Нонг) научил людей пахать и использовать при пахоте силу животного. В память об этом люди стали ежегодно с приходом весны устраивать торжественные праздничные шествия с изображением божества и его помощника-буйвола. Есть упоминания о том, что император Ли Тхай-тонг в 1048 г. издал указ о проведении церемонии избиения весеннего буйвола. Лепить жертвенных животных из глины предписывалось главам родов. Церемония, как она выглядела по описаниям хроник XIX в., проходила следующим образом. За два дня до начала весны императорская обсерватория давала разрешение на строительство у Восточных ворот столицы помоста, своего рода жертвенного алтаря, который также должен был быть ориентирован на восток. На высших чиновниках лежала обязанность извять из глины ритуального буйвола. На следующий день процессия, участниками которой были люди, одетые в церемониальные, красного или фиолетового цвета одежды, солдаты, вооруженные саблями, многочисленная свита из музыкантов, чиновников с разноцветными флагами и изображениями бога земледелия и жертвенного животного, двигалась по направлению к помосту. Здесь торжественное шествие заканчивалось большим молебном в честь божества. В день *Лан суан* в ритуальном шествии принимали участие только чиновники двух

784 Stein R. A propos des sculptures de boeufs en metal // BEFEO (Hanoi). 1942. Т. 42. P. 137.

785 Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976. С. 226.

786 Чжао Цзунфу, Лю Юнхун. Звери и птицы как символы в китайской культуре. С. 179.

ведомств: министерства обрядов и императорской обсерватории. Право на несколько ударов хлыстом по буйволу получал глава министерства обрядов⁷⁸⁷.

Автор «Записей о Хуай-ань-фу» (Хуай ань фу чжи) рассказывает, как корова обратилась драконом. Богатый крестьянин, имевший большое стадо скота, однажды увидел во сне, как одна из коров говорит ему: «Я стала драконом и сражалась с драконом из озера Сан-цзюй, но не смогла победить. Ты должен привязать к моим рогам маленькие ножи». На следующий день он обнаружил, что у самой большой коровы в его стаде рубцы под животом. Когда он прикрепил ножи к ее рогам, корова победила другого дракона, который был ранен в глаз и убрался из озера. Эта же корова стала сама драконом Великого Озера. Вплоть до времен, в которые жил автор, те, кто проходил мимо этого озера, избегали иероглифа «корова», а те, кто проходил мимо озера Сан-цзюй – иероглифа «слепой на один или оба глаза»; в противном случае немедленно раздражалась буря и поднимались высокие волны⁷⁸⁸.

Во Вьетнаме водяные божества также могли появляться в образе буйволов (быков). Так, дух одного из храмов в Хайзыонге при жизни был торговец устрицами. Однажды он увидел двух быков, дерущихся на морском берегу. Их шерсть попала в корзину с устрицами. Торговец ее проглотил, и с этого момента приобрел сверхъестественные способности, мог ходить по воде, как по земле⁷⁸⁹. Это предание было довольно популярно во Вьетнаме. Вот как оно изложено в «Записях, сделанных наскоро на досуге» (Конг зы тиеп ки) Ву Фьонг Де:

Некий житель деревни Хаби уезда Зяфук добывал пропитание сбором ракушек. Однажды на песке на морском берегу он увидел двух дерущихся буйволов, взял коромысло и ударил их, животные тотчас укрылись в воде и пропали. Несколько шерстинок налипло на коромысло, мужчина подумал, что они принадлежат чудесным животным и проглотил их. С тех пор он приобрел необычную силу, ходил по воде как по суше, спускался в реки и море для ловли рыбы и иногда появлялся только через несколько дней. В то время прибыл вражеский флот, доставлявший жителям много неприятностей. При дворе издали указ, обещавший сделать богатым того, кто сможет прогнать неприятеля. Этот человек вызвался помочь, прыгнул в море, острым куском железа снизу продырявил вражеский корабль, и тот затонул. Однако вскоре враги сетями выловили его и спросили:

«И многие в твоей стране умеют нырять так, как ты?»

«Таких людей хватает, сейчас они укрылись под водой, только меня, к несчастью, схватили. Если освободите меня, я покажу вам, где они спрятались», – промолвил мужчина. Затем, выбрав момент, когда за ним никто не следил, прыгнул в море и скрылся. Враги не осмелились там больше оставаться и уплыли. Вскоре этот мужчина умер. При дворе решили, что он имеет большие заслуги по выдворению врага, и пожаловали его титулом Дай выонг – Великий князь, а также даровали его родственникам право единолично ловить рыбу в морских устьях с тем, чтобы часть вырученных денег пошла на совершение жертвоприношений. До настоящего времени церемония находится под государственным патронажем, а мужчина стал могущественным добрым духом, почитаемым повсюду в этом районе⁷⁹⁰.

787 Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии : Годовой цикл... С. 71–72.

788 Фиссер М.В. Драконы в мифологии Китая и Японии... С. 146.

789 Stein R. A propos des sculptures de boeufs en metal. P. 136–137.

790 Tuyên tập truyện Việt Nam. Hà nội, 1987. Tr. 195–196.

Согласно другим сведениям, в честь него возвели храм около морского устья в Ваннинь, а также во многих других местах, где реки впадали в море⁷⁹¹.

О водяных божествах, принявших облик буйволов, рассказывает следующее вьетнамское предание.

Когда Тхук Фан вторгся в земли Ванланга, Хунг-вьонг Восемнадцатый призвал ко двору хозяина гор и велел ему отразить натиск неприятеля. Однажды владыка горы Танвиен разбил лагерь возле деревень Котиет и Куангхук. Ночью он увидел во сне двух черных буйволов – животные появились из реки, подошли к воротам лагеря, попрыгали, порезвились там, а затем опять исчезли в воде. Проснувшись, хозяин гор понял, что этот сон был вещим, и созвал деревенских старейшин посоветоваться.

Старики рассказали ему историю своего односельчанина из рода Чан по имени Винь. Тот дожил до преклонного возраста, но детей у них с женой не было. Однажды женщина отправилась купаться. Только она вошла в воду, как рядом вынырнул водяной дракон и обвился вокруг нее. После этого женщина забеременела и через двенадцать лун родила сверток, из которого появились двое мальчиков. Назвали их Зой и Ха. Оба обладали чудесной внешностью, а их спинки покрывала чешуя наподобие рыбьей. Мальчики были очень искусны во всех промыслах, связанных с водой, могли целый день плавать и нырять.

Владыка гор сразу понял, что в сновидении они-то и имелись в виду, и велел пригласить юношей в лагерь. Молодые люди пришли и поклонились. Увидав их необычайный облик, владыка горы Танвиен в душе возликовал и расспросил их, кто они такие на самом деле. Юноши признались, что они родом из подводного царства. Хозяин гор повелел им присоединиться к его войскам и взять на себя руководство морскими сражениями. Зой и Ха набрали в окрестных деревнях более двухсот человек и отправились сражаться с Тхуками.

Началась битва, но после нескольких схваток победить все еще не удавалось ни той, ни другой стороне. Тогда солдаты государя Тхука собрались с силами, ударили и окружили воинов Хунг-вьонга. Хозяин гор с высоты наблюдал за ходом сражения. Видя происходящее, он достал свой чудесный посох и направил его смертоносной стороной на неприятеля. Тут же появился дух-полководец ростом более чем в пять *чыонгов*. Задул ветер, поднялась буря, вокруг смерчем крутился песок, летели камни, и враги разбежались.

Вскоре произошло большое морское сражение. Корабли Тхуков поднялись по реке Ма и здесь встретились с флотом Хунг-вьонга. Зой и Хо участвовали в сражении. Они прыгнули в воду, продырявили вражеские суда, те опрокинулись и затонули. Многие воины Тхука погибли, вода окрасилась кровью, кругом слышались стоны, а немногие уцелевшие старались уплыть прочь.

Государь Тхук потерпел большое поражение и отвел войска. Два года спустя Тхук Фан снова вторгся на территорию Ванланга, и защищать родные земли опять было поручено владыке горы Танвиен. Зой и Ха тоже сражались, не раз возглавляли разгром вражеских флотилий. Но однажды, когда войска Хунг-вьонга подошли к пристани Куангхук, вдруг начался сильный дождь, поднялся ветер. Зой и Ха нырнули в реку, и больше никто их не видел⁷⁹².

Чудесные происшествия, связывающие буйвола с водной стихией, отмечены в «Краткой истории Вьета»:

791 *Nguyễn Đông Chí*. Kho tàng... Т. 2. Tr. 267–269.

792 *Truyện thuyết Hùng vương*. Hà Nội, 1984. Tr. 74–76.

«(1192 г.)... Весной в первом месяце, *зяп* Кохоань в Тханьхоа взбунтовался. Ранее жители *зяпа* увидели: следы ног буйвола ведут к дереву *муом*. Стали искать по следу, увидели на дереве белого буйвола. Потом он спустился другим путем, вошел в реку и вдруг исчез. Жители *тяу* гадали: “Буйвол находится на земле, а тут поднялся на дерево. Тогда тот, кто находится внизу, поднимется на слона, поэтому совместно подняли бунт”»⁷⁹³.

В Китае в древности существовал обычай отливать из разных видов металлов статуи, изображающие лежащего быка для того, чтобы придать стабильности горам и рекам. Часто говорится о золотых быках, в других случаях следует уточнение, что речь идет, например, о железном быке: так, считается, что в древности люди имели обыкновение отливать из железа скульптуры быков и бросать их в водоемы, объясняя это тем, что так можно остановить наводнение⁷⁹⁴.

Чан Цзюй в «Записях о странах к югу от горы Хуа» сообщает:

«Хуэй-ван изготовил пять каменных быков. Каждый день позади них сыпали золото и говорили, что это золото от быков. Жители Шу были очень обрадованы и выпрашивали для себя этих быков. Тогда Хуэй-ван уступил их. За быками послали Пять молодцов. Когда оказалось, что быки золота не дают, все рассердились и вернули их. Хуэй-ван узнал, что шуский князь любит женщин, и просватал ему пять девушек. Встретить их из Шу послали пять молодцов. Возвращаясь домой и доехав до Цзытуна, они увидели, что в расселину вползла большая змея. Один из них схватил змею за хвост и начал вытаскивать, но ничего не мог сделать. Тогда все пятеро, помогая друг другу, начали вытаскивать ее с громкими криками. Но вскоре гора рухнула и придавила Пять молодцов и пять девушек. Затем гора раскололась, и образовалось пять вершин. Шуский князь очень расстроился, поднялся на эти вершины и приказал назвать их Могилы пяти жен. В память о них он соорудил беседку Думы о женах. Сейчас эти горы называются Могилы Пяти молодцов. Осенью на пятый год правления Шэнь-вана воины Цинь, пройдя по Дороге каменных быков, напали на Шу. Шуский ван попытался в Цзимине оказать сопротивление, но потерпел поражение и бежал в Уян. Там он был убит циньскими воинами, и род Каймин прекратился»⁷⁹⁵.

В «Древней истории Шэньчжоу», в разделе «Гора Золотого быка», можно прочесть: «На побережье была гора Нескольких трупов. По преданию, в этой горе находился металлический (золотой) бык. Трое братьев принялись ее раскапывать, чтобы забрать быка. Проход обрушился, и они все умерли, отсюда произошло название горы». Это напоминает легенды, имеющие хождение на северо-востоке Японии: в пещере на Золотой горе люди погибали, пытаясь выкопать золотого быка⁷⁹⁶.

Как отмечает Р. Стейн, в одном из сочинений эпохи Пяти династий говорится следующее: «В городе к югу от Сячжоу появился железный бык; на железе были две дырки, современники говорили, что это ноздри быка. Кроме того, кусок железа появился в даосском храме в Хэбэй; говорили, что это хвост железного быка. Согласно народным преданиям, это бык должен находиться под землей. Его появление в Хэбэй связано с его присутствием в Сячжоу. Основные правила гласят,

793 Краткая история Вьета... С. 199.

794 Stein R. A propos des sculptures de bocufs en metal... P. 136.

795 Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987. С. 328–329.

796 Stein R. A propos des sculptures de boeufs en metal. P. 135.

что никакие городские укрепления нельзя воздвигнуть возле большой реки без этого быка». Этот же факт упоминается в другом сочинении эпохи Пяти династий: «В Сячжоу есть храм железного быка. Голова быка расположена к югу от реки, а хвост – к северу. Это останавливает разлив Желтой реки». В стихах Су Ши есть строки: «Кто способен, как железный бык, нести на своей спине Желтую реку, располагая свое туловище поперек (этой реки)?»⁷⁹⁷.

Металлические быки придают земле стабильность, устойчивость. Если их выкопать, гора обрушится. Возле большой реки их присутствие необходимо для того, чтобы укрепления удерживали вертикальное положение. Быки связаны с водой. Они не только укрываются в пучинах и озерах, носящих их имя, но они препятствуют наводнениям, стабилизируя течение рек плотинами. Их власть над водой держится на земле⁷⁹⁸.

И сейчас в пекинском парке Ихэюань берег озера находится под охраной священного животного: у основания моста Шицикунцяо помещена золоченая бронзовая статуя лежащего священного быка, символизирующего защиту парка от наводнений⁷⁹⁹.

По традиции, хозяином и хранителем озера Сиху (Западного озера) в Ханчжоу – одной из известных китайских достопримечательностей – является огромный золотой бык. Когда-то этот бык жил на дне озера и увидеть его можно было только в засушливые сезоны, когда озеро мелело. Тогда бык поднимался из воды, извергал из себя потоки воды – и озеро наполнялось. Эту легенду рассказывают современным туристам, которые к тому же могут полюбоваться в восточной части озера на высывающуюся из воды рогатую голову и мощную спину позолоченной фигуры быка.

Во Вьетнаме также существовали предания о золотом быке. Так, в «Кратком описании Аннама» Ле Така упоминается гора Золотого быка, автор сообщает, что «в старинных книгах описывается эта гора, вся красного цвета, там есть золото, по ночам оно светится как светлячок»⁸⁰⁰. Рассказывают также, что давным-давно в лесах, расположенных между деревнями Фаттить и Комиеу современного уезда Тиеншон, люди вдруг увидели мерцающую точку. Она росла с каждым днем, сверкала, и наконец из леса выскочил золотой бык, побежал прямо к пагоде Зау, промчался через Ванзянг, Фули, обежал кругом Западное озеро в Ханое, вернулся в лес Фаттить и пропал. В настоящее время там, где скрылся бык, находится глубокая расщелина, из которой струится желтый поток⁸⁰¹.

Также предания связывают золотого быка с Западным озером (вьет. Тэйхо, кит. Сиху), расположенным в Ханое. Как отмечает Р. Стейн, во времена Гао Пяня (IX в.) во Вьетнаме в долине горы Ланкха появился золотой бык и спрятался в Западном озере. Впоследствии он стал древним и обладающим сверхъестественной силой *лин*. Так как тема стабилизации земляных работ (укреплений, дамб) и основной рельеф местности (горы и реки) выводит на сцену животных, живущих на

797 Stein R. A propos des sculptures de boeufs en metal. P. 136.

798 Ibidem.

799 Виноградова Н.А. Скульптура старого Китая: Духовные знаки времени. М., 2010. С. 136.

800 Le Tấn. An Nam chí lược. Hà Nội, 2002. Tr. 63.

801 Địa chí Hà Bắc. Hà Bắc, 1982. Tr. 583.

земле (бык) или в воде (рогатый морской дракон, лягушка), стоит вспомнить рас пространенный сюжет из аннамитской легенды, связанный с Колоа, – с золотой черепахой, благодаря которой были возведены укрепления цитадели⁸⁰².

Связь между быком и черепахой не ускользнула от внимания Доре, цитирующего императорский указ, появившийся в правление Гуан-сюя (1875–1908), приказывавшего отправиться к Желтой реке, чтобы поблагодарить черепаху за то, что она делает устойчивыми дамбы. Ученый добавляет, что черепаха, покровительствующая дамбам, естественно подводит нас к упоминанию быка, защитника плотин; еще и в наши дни можно видеть бронзовых быков в натуральную величину, установленных в опасных местах⁸⁰³.

С другой стороны, по словам Р. Стейна, если металлический бык стремился в пучину Западного озера в Ханое для того, чтобы стабилизировать воды, то храм, возвышающийся на берегу озера, посвящен Чан-ву (кит. Чжэнь у), черепахе, владыке севера. Имя этого божества – Сюань-у, иероглиф «сюань» входит в табуированное имя одного из императоров маньчжурской династии, поэтому он был заменен на другой – «чжэнь» (истинный), вьетнамцы употребляли иероглиф с тем же звучанием «чжэнь», но другого смысла – «подавлять, стабилизировать». Аналогию можно провести еще дальше. На голове у черепахи есть два выступа, напоминающие рога, она рогата, ее можно уподобить быку. Это сближение не укладывается в моем воображении, пишет Р. Стейн, – но оно легко возникает у китайца. Действительно, черепаха живет и в воде и на суше. Есть еще другая категория живых существ, обитающих в воде и на земле – ракушки, улитки, одна из разновидностей которых по-китайски называется *гуа ню* – «бык-улитка». Улитки имеют рога. Золотая черепаха позволила возвести крепостные стены Колоа, укрепления, построенные в форме ракушки⁸⁰⁴.

Храм Золотого быка, предназначенный усмирять духа белого лиса с девятью хвостами – его пещера, заполненная водой, превратилась в озеро, – упоминается в рассказе «История лиса-оборотня» из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор», который связывается с варварами-манами. Так, сказано, что они селились у подножия горы Танвиен и почитали могущественного духа этой горы, научившего их возделывать землю и ткать одежду. В западной части Тханглонга раньше находилась каменная гора, в пещере под горой поселился лис с девятью хвостами, который прожил более тысячи лет, стал оборотнем и мог принимать десять тысяч разных обликов. Лис превратился в одного из этих людей, смешался с ними, пел с манами песни, заманивая юношей и девушек в свое логово. Государь-дракон отдал приказ открыть путь воде и разрушить каменную гору. Повеление было исполнено, а водоем, образовавшийся на месте горы, назвали Тхихочать – Заводь дохлого лиса, это и есть Западное озеро. Государь-дракон способствовал сооружению буддийских и даосских храмов, чтобы усмирить злые чары (сейчас там есть пагода Тхиенниен и храм Ла)⁸⁰⁵.

802 *Stein R. A propos des sculptures de boeufs en metal... P. 137.*

803 *Ibidem. P. 138.*

804 *Stein R. A propos des sculptures de boeufs en metal... P. 199.*

805 *Бу Куинь, Киеу Фу. Линь нам чить куай // Юэнань ханьвэнь сяшо цункань (Тай-бэй). 1992. Сер. 1. Т. 1. С. 35.*

Согласно другой версии этого сочинения, в конце рассказа сказано: соорудили храм (сейчас это храм Кимнгу – Золотого быка)⁸⁰⁶.

Пагода Тхиенниен – пагода Тысячи лет – расположена на берегу Западного озера, по преданию, она была построена во времена Ли Нам-де (544–548). Надпись на стеле, датированная 1901 г., гласит:

«Район Западного озера некогда был лесом, в котором росла только одна порода деревьев – железное дерево (вьет. тхьет лим, *erythrophloeumfordii*). В лесу находилась небольшая гора, там в пещере жил лис с девятью хвостами. Он постоянно менял обличья, вредил людям и животным, от него долго не могли избавиться.

Государь Ли Нам-де обеспокоился этим, послал двух принцесс научиться чудесным умениям, дабы помочь людям. Принцессы совершенствовались три года, результат достигнут не был, лис стал еще более злобным. Принцессы просили позволения отправиться в Китай. Их корабль достиг реки Нгуэтдык, и там они повстречали великого небожителя. Он сказал: «Я слышал, что вы хотите изгнать бесовщину, но лис не поддается на ваши ухищрения. Я помогу вам, чтобы спасти народ».

Принцессы обрадовались и доложили правителю. Тот пригласил небожителя и обстоятельно его расспросил. Небожитель велел приготовить на высоком и чистом месте алтарь, соорудить 8 входов, 8 башен и принялся обучать принцесс секретным заклинаниям.

Через сто дней обучение было завершено. Тогда выбрали благоприятный день, осмотрели местность и соорудили алтарь, принесли пятицветные знамена и балдахины, каждого рода вещей по сто штук. Затем пригласили спуститься Владыку Севера Великого императора Хюйен Тянь к алтарю и возглавить изгнание бесовщины. Возвели кумирню, для того чтобы бесовский лис, после того, как его схватят, не мог более появиться.

Следуя указаниям, правитель соорудил три алтаря: в центре поклонялись небу, земле и всем духам – там распоряжался небожитель; слева почитали духов – янь, справа – духов – инь, тут совершали церемонии принцессы.

Когда долгожданный день наступил, чародей в одну руку взял амулеты, в другую – меч и указал на подножие каменной скалы. Вдруг увидели лиса, выскочившего из пещеры, скала обрушилась, потоки воды забулькали, во все стороны распространились брызги. Лес, состоявший из железных деревьев (порода дерева), провалился, а это место превратилось в озеро. На алтаре вспыхнул огонь, все знамена и балдахины сгорели. Небожитель схватил и связал лиса, затем взлетел в воздух. Скоро все пропало из вида, только две принцессы сидели возле алтаря, огонь их не тронул.

Следуя словам небожителя, император приказал возвести храм в том месте, где находился алтарь, – на берегу озера. На противоположном берегу тоже воздвигли кумирню в честь Великого императора Хюйен Тянь. Кроме того, там, где находились восемь ступ и алтарь, построили буддийский монастырь, для того чтобы принцессы могли там жить. Через некоторое время эти принцессы превратились в буддийских бессмертных.

При династии Ли весной и осенью в монастыре совершались жертвоприношения под государственным патронажем, велели окрестным жителям присматривать за храмом и поклоняться. Во времена Ле Тхань-тонга отделили половину земель деревни Читьсай для императорских наложниц из дворца, назвали усадьба

806 Ву Куинь, Киеу Фу. Линь нам чить куай. Чжэнчжоу, 1991. С. 13.

Тхиенниен, возвели там кумирню. Перед кумирней находился монастырь с восемью башнями, его перенесли на более возвышенное место на берегу Западного озера. Так как усадьба называлась Тхиенниен, поэтому монастырь тоже назвали Тхиенниен»⁸⁰⁷.

В связи с темой запретных лесов обратим внимание на общинный дом деревни Танкхай (Ханой), где почитали духа Лонгдо, т. е. духа Белой лошади, и То Литя (двух духов-охранителей столицы Тханглонга) и духа Тхиет Лам (духа леса, расположенного возле Западного озера, в котором росли деревья породы «железное дерево») ⁸⁰⁸. В надписи на стеле сказано:

«(1822 г.) Деревушке дали имя Танкхай, ... начали возводить храм, в нем поклонялись Батьма Дай-вьонгу – Великому князю Белой лошади, относящемуся к высшему рангу среди чудодейственных духов. Справа и слева почитали древних духов: духа То Литя и духа Тхиет Лам...»⁸⁰⁹.

Во вьетнамских преданиях в ряде случаев владыка Севера замещает Государя-дракона. Так, например, в «Случайных записках о превратностях судьбы» есть рассказ «Храм Чанво», в котором говорится следующее: «... Давным-давно, в незапамятные времена, жила лисица с девятью хвостами. Она причиняла вред жителям на сорок с лишним ли вокруг. Местность опустела, никого не осталось. Владыка Северного неба спустился на землю и поймал ее. С тех пор при многих династиях Владыке Северного неба поклонялись как совершенному, приносили жертвы, почитали за старшего и сделали об этом запись в книге церемоний. В честь него в северо-западной части Тханглонга построили храм Чанво, это сделали для того, чтобы подавить чары озера Тэй...»⁸¹⁰.

Хюйен тхиен (кит. Сюань тянь, полный вариант – Сюань тянь чжэнь шан-ди) – Темная воинственность, Верховный государь темного неба – в китайской мифологии – повелитель Севера, а также владыка воды. Обычно его изображали с распущенными волосами, босым, стоящим на черепахе, обвитой змеей. В Китае Владыка Севера почитался как божество народного пантеона, наряду с Яшмовым императором, был популярен у даосов. Он почитался также и во Вьетнаме, являлся хранителем северных ворот столицы Тханглонга, защищал местное население в районе Западного озера от нечистой силы. В честь него в 1102 г. был сооружен храм Чанво, затем в 1474 г. перенесенный на южный берег Западного озера. В храме есть статуя божества, волосы у него распущены, и он стоит босиком на черепахе и змее, опираясь на меч (французы называли его храм Большого Будды).

Р. Стейн называет ханойское озеро Тэй – Западное озеро – мифическим местом, связанным с комплексом древних представлений⁸¹¹. На берегу этого озера и возвышается храм Чанво, исследователь так описывает его двор. Перед центральным строением можно видеть две скалы, помещенные в прямоугольный бассейн с водой. Их связывает мост, на них растут карликовые деревья. Эти скалы населяет довольно большое число фигурок: тигр, Лао-цзы, сидящий на сером быке, много-

807 Tuyên tập văn bia Hà nội. Hà nội, 1978. Q. 1. Tr. 39–40.

808 Ibidem. Q. 2. Tr. 105.

809 Ibidem. Q. 2. Tr. 106.

810 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 294–295.

811 Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 167.

численные персонажи с вытянутым черепом, длинной бородой и узловатой палкой в руке (знаки, характеризующие глубокого старца – божества долголетия); там же расположены башня в пять этажей, маленькие дома, журавль и, в углублении, пагода, снабженная дощечкой с надписью «грот уединения бессмертных». В четырех углах прямоугольника возвышаются четыре маленьких столбика. На них укреплены следующие параллельные фразы:

Приходите к безбрежным водам озера Тэй – Западного озера,
Взирайте на высокую гору Бакчан – Северного Чана.
Одинокая гора возвышается перед государевым тронем.
Пространство между четырьмя морями затопляют волны милосердия.

Вода и гора необходимы для создания законченного ландшафта (коротко пейзаж называется «гора и вода»). Статуя (или храм) Чанво, угрюмого воина, стоящего на черепахе, символизирующей север, заменяет гору и противопоставлена, как в параллельных фразах, Западному озеру. Но выражение «Безбрежные воды» и «высокая гора», которые могут обозначать именно природный ландшафт, применяются здесь и к маленьким скалам и бассейну с водой, где они расположены⁸¹².

Поясняя ту же надпись А.С. Мартынов отмечает, что озеро Тэй (кит. Сиху – Западное озеро) – не только реальное озеро в Ханое, даже не столько реальное озеро в Ханое, сколько далекие мифические воды на западе, граница упорядоченного пространства, где обитает Царственная западная матушка (Сиванму). В то же самое время конкретная вода в бассейне превращается в знак всех мифических вод. Это подтверждается и дополнительным новогодним оформлением «пэнь цзина», надписи которого прямо указывали на то, что вы перед собой видите «безбрежные воды» («ко шуй»). Бакчан (кит. Бэйчжэнь – Северная застава) — местопребывание Темного воителя (Сюань-у), символизовавшее северный предел ритуального пространства. В данном случае, пожалуй, важнее не конкретное направление, а то, что Сюань-у символизирует именно горы, что опять-таки и подтверждается в новогодней надписи, которая разъясняет, что перед вами «высокие горы», не какие-то конкретные, а горы как неотъемлемый компонент космоса. То, что в данном случае в этом космосе оказались обозначенными всего два мировых предела, не должно приводить зрителя в недоумение. По законам «универсизма» часть могла представлять целое, а два предела могли быть достаточными, чтобы домыслить два недостающих. Р. Стейн квалифицирует представленное в этом «пэнь цзине» пространство как даосское. Фигурки Лао-цзы и Шоу Сина как будто подтверждают это. Правда, надо иметь в виду, что это тот нефилософский даосизм, который незаметно переходит в фольклор, почему и употребляется довольно часто как синоним народных верований. Тигр является знаком того, что пространство дикое и неосвоенное и может быть заселено лишь отшельниками и бессмертными. По всей вероятности, вторая пара строк имеет в виду лишь одну из двух скал данного «сада в миниатюре». Слова, так же, как и в первом случае, несут тройкий смысл. Они указывают на конкретную скалу в бассейне, на локальную политическую ситуацию и на универсальный миропорядок. Его космический прообраз – одинокая мировая гора, по

812 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 125–126.

всей вероятности, в данном случае – гора Юйцзиншань, расположенная на самом высоком, тридцать шестом даосском небе, где пребывает владыка всего мира – Нефритовый император (Юй-ди). «Сы хай» («Четыре моря») – обычное китайское название своей страны, равно как и всего обитаемого пространства, которое при употреблении в Ханое явно превращалось в название Вьетнама⁸¹³.

Кхонг Ло – Великан выплавляет колокол, или История золотого быка⁸¹⁴ из Западного озера

Кхонг Ло добывает в Китае черную медь, выплавляет колокол, звуки которого привлекают золотого быка. Нгуен Минь Кхонг, Зыонг Кхонг Ло. Храм и башня-ступа Баотхиен.

Согласно преданию, во времена правления династия Ли (1010–1225) жил человек, которого прозвали Кхонг Ло – Великан. Видя его могучую фигуру, прославленные силачи опасались его, хотя он и не пробовал меряться с ними силой. В юности Кхонг Ло обратил свое сердце к буддизму и постоянно странствовал по Поднебесной. С собой он носил тяжеленный железный посох и чудесный мешок, на первый взгляд казавшийся ничем не примечательным. Однако в этот мешок можно было засунуть сколько угодно огромных, громоздких вещей, а он даже не увеличивался.

В то время императору требовалось очень много черной меди, чтобы выплавить различные предметы, необходимые для почитания Будды. Он находился в затруднении, потому что во Вьетнаме не было черной меди. Прослышав об известности Кхонг Ло, император призвал его в столицу и отправил с посольством в Китай, надеясь получить пожертвования для религиозных нужд. Кхонг Ло согласился и, прихватив свой мешок, отправился на север.

Через много дней, карабкаясь по скалам и перебираясь через протоки, Кхонг Ло прибыл в столицу Срединного государства. Узнав, что какой-то монах гигантского роста просит об аудиенции, китайский император очень удивился, призвал его и спросил:

«Откуда и зачем ты прибыл?»

Кхонг Ло ответил:

«Я прибыл просить у вас немного черной меди, дабы расширить почитание закона Будды в Дайвьета».

Правитель решил, что его сопровождает много людей, и поинтересовался:

«А сколько вашему государству нужно меди? Много последователей тебя сопровождает?»

Кхонг Ло протянул мешок и доложил:

«Я прибыл один и прошу лишь только наполнить этот мешок».

На вид мешок был довольно мал. Император улыбнулся:

«Да бери хоть сто мешков».

Он велел сановнику передать приказ людям, охраняющим кладовые черной меди: дать Кхонг Ло столько меди, сколько он пожелает.

⁸¹³ Мартынов А.С. Пространство и камень: (Перечитывая Р. Стейна) // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 436–438.

⁸¹⁴ В тексте сказано «буйвол», во Вьетнаме буйвол в ряде случаев заменяет быка. В данном случае, вероятно, более уместно говорить о быке.



Чародей Кхонг Ло

Перед хранилищем находился обширный двор. В нем на кирпичном постаменте находилась сделанная из золота и ослепительно сверкавшая статуя быка размером с дом. Сторож указал на быка и в шутку спросил:

«Может, тебе он нужен?»

«Нет, мне достаточно будет немного черной меди», – сказал монах.

Затем Кхонг Ло перегрузил всю медь, имеющуюся на складе, в свой мешок, и там еще осталось очень много места. Повесив мешок на посох, он отправился в обратный путь.

Увидав, что на складе меди совсем не осталось, сановники поспешно доложили об этом императору. Китайский владыка тут же послал за ним вдогонку пятьсот воинов. К тому времени Кхонг Ло, хотя и нес на плече тяжелую поклажу, успел уже пройти три сотни зямов. Подойдя к широкой реке, он услышал за спиной громкие крики. Монах обернулся и, увидев облако пыли, догадался, что китайский император послал за ним погоню. Кхонг Ло быстро бросил шляпу-нон в воду, поставил туда мешок и поплыл, толкая перед собой груз. Когда воины добрались до берега, монах уже был на середине реки. Китайцы захотели обмануть его и закричали:

«Подожди немного, владыка послал нас помочь тебе доставить груз!»

«Поблагодарите от меня милостивого императора, а с мешком я и сам справлюсь, к чему мне докучать вам!»

Воины поняли, что догнать его не удастся и повернули обратно.

Затем Кхонг Ло, идя пешком по берегу моря, стал постепенно пробираться на юг. Дойдя до речного устья, он увидел большой корабль, готовый отплыть к нему на родину. Монах оставил мешок на пристани, а сам пошел к капитану просить взять его с собой. Тот, увидев одного монаха и узнав, что с собой у него один мешок, счел, что большой тяжести этот груз не добавит, и охотно согласился.

Но когда один из матросов спустился на берег помочь Кхонг Ло занести мешок на судно, он понял, что ничего тяжелее еще не выдывал. Подоспел его товарищ, но и ему не удалось сдвинуть поклажу с места. За ним третий, четвертый матросы пришли на помощь, у них тоже ничего не вышло. Скоро вся команда столпилась на пристани. Подбадривая друг друга криками, они попытались перенести груз, но их тоже постигла неудача. Люди в недоумении покачивали головами. В то время Кхонг Ло спустился с корабля и, улыбаясь, сказал:

«Не о чем беспокоиться, я сам отнесу!»

Одной рукой взяв мешок, а другой шляпу и посох, монах, сопровождаемый изумленными взглядами, поднялся на борт.

Судно оказалось слишком тяжело нагружено и просело, вода чуть ли не захлестывала палубу. Увидев это, моряки не решались поднять якоря. Кхонг Ло сказал им:

«Не бойтесь, разве я дам кораблю утонуть?»

Подул попутный ветер, и судно отправилось в путь. Через несколько дней разыгрался свирепый шторм. Сколопендра длиной в сотню зямов и с такой красной пастью, будто там горел огонь, барахталась в волнах, собираясь проглотить корабль. Все собрались на палубе дрожа от страха. Кхонг Ло громко сказал:

«Посидите тихо, пока я избавлюсь от этой бесовщины!»

Монах взял большую тыкву и бросил прямо в пасть сколопендры. Как только она схватила тыкву, Кхонг Ло, захватив посох, прыгнул в воду и ударил им чудище. Сколопендра собралась ретироваться, но не успела. Кости ее раздробились, она оказалась разрубленной на три куска, которые превратились в три горы, возвы-

шающихся посреди моря. Тут же ветер и волны стихли, и корабль скоро оказался у родных берегов.

Прибыв в столицу, Кхонг Ло попросил у государя аудиенцию и все рассказал. Император повелел монаху взять медь и выплавить четыре драгоценных предмета для поклонения Будде, которые привели бы всех людей в восхищение и остались в употреблении у последующих поколений. Кхонг Ло созвал множество талантливых кузнецов со всей страны, открыл свой мешок, вытащил медь и разделил ее на четыре части. Сначала он соорудил высокую башню в девять этажей, названную башня Баотхиен. Ее поставили в центре столицы, башня была видна отовсюду. Затем Кхонг Ло выплавил статую Будды высотой в шесть *чюнгов* и огромный треножник, который едва могли обхватить десять человек. Из оставшейся меди монах сделал такой огромный колокол, какой трудно было себе вообразить. Когда в него первый раз ударили, звук его распространился по всем четырем сторонам света и достиг даже Китая.

Золотой бык, лежащий перед складом меди китайского императора, услышал звук колокола и как будто проснулся. Черная медь является родительницей золота, и бык решил, что его матушка находится в государстве Вьет. Он вскопал, потянулся и со всех ног помчался на Юг, ничто не могло его остановить. В конце концов золотой бык разыскал только что отлитый Кхонг Ло колокол, долго целовал его и улегся возле.

Увидав, что произошло, монах задумался: если каждый раз при ударе колокола, золото со всех концов света будет стремиться в нашу страну, это может стать опасным, потому что вызовет неприязнь всех стран. Кхонг Ло доложил императору и предложил выбросить колокол. Правитель согласился. Монах встал на гору, взял в руки колокол и бросил его в Западное озеро. Колокол отлетел в самую середину водоема, издав на прощание громкий звук. Услышав это, золотой бык тотчас прыгнул в озеро вслед за своей матушкой. С тех пор в ясную погоду можно видеть, как колокол всплывает на поверхность озера. Золотой бык иногда прогуливается по берегу водоема, если он видит кого-нибудь из людей, тут же ныряет в воду. Из-за изложенных выше событий Западное озеро получило название Пучина золотого быка. Кхонг Ло же впоследствии стал почитаться кузнецами как божество, покровительствующее выплавлению медных изделий⁸¹⁵.

Рассказывают также, что колокол вовсе не был брошен в Западное озеро. Один из императоров династии Ле издал приказ переплавить колокола на монеты, в том числе и колокол Кхонг Ло. Когда его везли через реку Лукдау, колокол вдруг упал в воду, достать его не удавалось никакими силами. С тех пор при ясной погоде люди видели, как колокол всплывал на поверхность, а затем снова погружался. Говорят, что если найдется семья, в которой родятся десять сыновей, то они смогут вытащить этот колокол⁸¹⁶.

Отметим, что эпизод, рассказывающий о борьбе Кхонг Ло – Великана со сколопендрой напоминает часть повествования из «Истории рыбы-оборотня», включенного в «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор».

В сочинении «История Святейшего Наставника государства из рода Ли» сказано следующее:

815 *Nguyễn Đông Chi. Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam. Hà nội, 1972. T. 2. Tr. 230–234.*

816 *Ibidem. Tr. 234–235.*

Племянник Гао Пяня с помощью чудесной кисти оживил золотого быка, тот очнулся и стал двигаться. Об этом узнал Кхонг Ло, поэтому когда вернулся на родину и закончил отливать колокол, ударил в него, издав долгий и протяжный звук. Услыхав этот звук, золотой бык тотчас побежал на юг. Когда он добрался до Тханглонг, а звук уже прекратился. Бык не знал, где находится колокол, и повсюду его разыскивал. Племянник Гао Пяня смастерил огромного бумажного змея, уселся на него, чудесной кистью привел его в движение и полетел на поиски золотого быка. Бумажный змей добрался до Западного озера, а золотой бык от испуга нырнул в воду⁸¹⁷.

«Оживление» золотого быка напоминает широко распространенное мнение, что изображения Будды – это живые вещи. Обычно после завершения работы над статуей она считалась неживым предметом; вдохнуть в нее жизнь можно было с помощью обряда «открывания глаз» (это брахманский обряд, заимствованный буддизмом)⁸¹⁸.

Считается, что история, повествующая о золотом быке, произошла с буддийским монахом Зюонг Кхонг Ло или с монахом Нгуен Минь Кхонгом. Нгуен Минь Кхонг – настоящее имя Нгуен Ти Тхань, Минь Кхонг – Познавший Пустоту – псевдоним, умер в 1141 г., монах школы тхиен, последователь Винитаручи. Иногда именовался Кхонг Ло – Путь в пустоте (некогда жил в пагоде Кхонгло). Он спас императора от тяжелой болезни и получил за это высокий титул Куок ши – Наставник государства. В сборнике Хо Нгуен Чынга «Сны Южного старца» есть рассказ «Чудеса Минь Кхонга»:

«В землях Зяоти, в деревне Зяотхюи была пагода Кхонгло. Давным-давно жил монах из рода Нгуен по имени Минь Кхонг. В один из годов под девизом правления Чжи-пин династии Сун (1064–1066) он покинул семью и поселился в этой пагоде. Монах вел добродетельную жизнь и вскоре стал очень известен.

Однажды, когда Минь Кхонг вернулся, живший с ним монах в шутку спрятался за дверь. Затем он выпрыгнул, зарычал по-тигриному, стараясь напугать Минь Кхонга. Тот рассмеялся:

«Ты уже ушел в монахи, хочешь еще и тигром стать? Я должен тебя спасти!»

Через год монах умер. А у *куок-вюнга* из рода Ли как раз родился наследный принц. Когда ему исполнилось двадцать лет, он вдруг покрылся шерстью, прыгал и ревел. Голова его постепенно превращалась в тигриную. Государь к кому только не обращался: врачи, колдуны, монахи, даосы – все разводили руками не в силах чем-либо помочь. Прослышав, что Минь Кхонг обладает чудесными умениями, правитель снарядил судно, желая пригласить его. Минь Кхонг взял маленький котелок с вареным рисом и предложил матросам. Посланец улыбнулся и сказал:

«Моряков у меня много, пищи у них достаточно, не стоит затруднять себя».

«Мне совсем не в тягость. Пусть все немного поедят, тогда и увидят мое хорошее отношение», – отвечал Минь Кхонг.

Сорок-пятьдесят человек положили себе полные чашки, а рис в котелке даже не убавился. Все очень удивились. Вечером, когда поднялись на судно, монах посоветовал посланцу и морякам поспать.

«Подождем, пока взойдет луна, я вас разбуду, тогда и отправимся в путь. Если же откажетесь, я и вовсе не поеду».

817 *Nguyễn Đông Chí. Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam. Hà Nội, 1972. Т. 2.. Tr. 234.*

818 *Корнев В.И. Тайский буддизм. М., 1973. С. 75.*

Посланец хотел отплыть немедленно, но Минь Кхонг не согласился. Моряки были вынуждены лечь на дно судна и притвориться спящими. Они чувствовали, как их обдувал холодный ветер. Луна взошла, Минь Кхонг разбудил людей, а лодка была уже на пристани в столице, позади осталось более трехсот *ли*.

Минь Кхонг подпрыгнул в воздухе и оказался во дворце. Он приготовил отвар, чтобы омыть наследного принца. Где касались его руки, там шерсть пропадала, тело постепенно заживало. Государь спросил о причине болезни. Минь Кхонг с почтением ответил:

«Когда принц был монахом, у него возникла одна неверная мысль. Заблуждение надо смыть, и это совсем нетрудно».

«Можно ли, проникая в сакральную сферу, ходить в пустоте?» – поинтересовался правитель.

«Я давно обладаю этим искусством. Когда это обнаружилось, не ведал сущности десяти тысяч вещей, не знал, что является пустотой, но мог идти по воздуху куда глаза глядят. Так что проникновение в сакральную сферу здесь ни при чем!»

Минь Кхонг пошел по воздуху и вернулся. Подарки не принял. Правитель пожаловал ему прозвание «Чудесный монах». Двумя иероглифами «Кхонг ло» – «Путь в пустоте» назвали пагоду, где он жил. Наследный принц впоследствии стал правителем, это был Тхан-вьонг⁸¹⁹.

В ханойском храме Ли Куокши – Наставника государства из рода Ли – почитают монаха Минь Кхонга (настоящее имя Нгуен Ти Тхань), надпись на стеле (1855 г.) гласит: «... в храме поклоняются Наставнику государства Минь Кхонгу. Храм построен во времена династии Ли. По преданию, Наставник государства вылечил болезнь императора династии Ли, поэтому в честь него воздвигли храм. С правой стороны возле храма некогда стояла башня Баотхиен, воздвигнутая, по преданию, Наставником государства. Эта башня является одним из четырех сокровищ Вьетнама, построена во времена династии Ли, в настоящее время от нее осталось мало следов». Четыре сокровища Вьетнама – это башня Баотхиен, колокол Фалай, статуя Куиньлам, треножник Фоминь⁸²⁰.

Под именем Кхонг Ло – Путь в пустоте – известен также другой монах школы тхиен – Зьонг Кхонг Ло (ум. в 1120 г.). В юности был рыбаком, во времена Ли Тхантонга жил в пагоде Хачать с монахом Зяк Хаем; последователь школы, основанной Во Нгон Тхонгом. В «Кратких записях об Аннаме» Ле Така приводятся следующие сведения:

«Когда два наставника, Кхонг Ло и Зяк Хай, ездили в Великое государство (Китай), они выучились там плавить медь и отливать колокола. На обратном пути некий дух в человеческом облике всего за одну ночь довел их на лодке до родной горы. Они отлили два колокола, большой и маленький, для монастыря на горе Фалай. Когда звонили в эти колокола, звук их был слышен в других странах и достигал даже Срединного Государства. К несчастью, большой из колоколов сорвался и упал на берег реки, а во время половодья в сезон дождей был унесен течением. Монахи, испугавшись, что пропадет и меньший колокол, прибили его железными гвоздями. Он и сейчас цел. В народе говорят, что Кхонг Ло умел летать по воздуху, а Зяк Хай уверенно сидел на воде»⁸²¹.

819 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 151–152.

820 Tuyên tập văn bia Hà nội. 1978. Q. 1. Tr. 108–109.

821 Антология традиционной вьетнамской мысли... С. 112.

Однако исследователи, ссылаясь на различные средневековые источники, отмечают, что с двумя монахами – Нгуен Минь Кхонгом и Зыонг Кхонг Ло – произошла путаница, и не ясно, существовали два человека или один⁸²². Обратим внимание, что псевдоним монахов Кхонг Ло – Путь в пустоте – лишь в русской транскрипции совпадает с именем Кхонг Ло – Великан, во вьетнамском языке это разные слова.

Храм Сунгкхань, именовавшийся также Баотхиен, имел высокую башню-ступу, это одна из известных достопримечательностей Вьетнама, до наших дней она не сохранилась. Храм неоднократно упоминался в летописных сводах, например, в «Краткой истории Вьета» сказано: «(1056 г.)... Построили храм Шунг кхань бао тхиен. Из (хранилища) дворца выдано 12 тысяч *канов* меди, чтобы отлить колокол и установить (его) в этом храме. Сам вуа сочинил текст надписи (на колоколе)... Весной, в третьем месяце, в храме Шунг кхань бао тхиен построили ступу Дай тханг ты тхиен высотой в несколько десятков *чьонгов*, это составило 30 ярусов»⁸²³.

Упоминается башня и в «Полном собрании исторических записок Дайвьета»: «(1057 г.) Весна. Главная луна. Построили чудесную башню Дайтхангты тхиен высотой в несколько десятков чьонгов. Это сооружение состояло из 12 ярусов (речь идет о башне (в квартале-фьонге) Баотхиен)»⁸²⁴. «(1137 г.) Император почтил своим присутствием пагоду Баотхиен, провели буддийский ритуал “облаков дхарм”, молясь о дожде. В ту ночь пошел сильный дождь»⁸²⁵.

Ле Так в «Кратких записках об Аннаме» пишет: «Башня в пагоде Баотхиен. Когда-то Ли Тхань-вьонг (Ли Тхань-тонг) напал на Чампу и сумел захватить людей, способных такое построить (сейчас отошла к буддистам). (Приказал выложить из кирпича) три(надцать) ярусов. Назвал башней Тхиентьвантхо. Из меди отлили купол для башни. Назвали “Небом тридцати трех богов-дева”. (Купол) был сбит ударом грома и пропал. Никто не знал, куда он свалился. Позднее обрабатывавшие землю обрели его. Вновь установили. Гром еще раз сбил его»⁸²⁶.

В сборнике «Случайные записки о превратностях судьбы» Фам Динь Хо и Нгуен Ана есть рассказ «Башня Баотхиен»:

«Башня Дайтханг тытхиен в храме Баотхиен была построена во времена Ли Тхань-тонга. В ней двенадцать ярусов, в высоту достигает нескольких десятков *тхьюков*. Традиционно считается, что в Аннаме четыре достопримечательности, башня – одна из них. В годы под девизом правления Сюань-дэ (1426–1435 гг. – *Е.К.*) династии Мин при прошлой династии император Тхай-то двинул войска и окружил столицу. Наместник китайского императора Чэншань-хоу Ван Тун, защищая город, разрушил башню, сделав из камней снаряды для катапульты. Впоследствии фундамент оказался засыпан землей. После смены династии пагода была заброшена, возле нее возник рынок Баотхиен, а на месте старого фундамента стали наказывать преступников. В год *япзан* (1794 г. – *Е.К.*) фундамент башни разрыли, а кирпичи и камни оттуда употребили, чтобы подремонттировать крепостные стены Тханглонга. В основании башня имела четыре входа, у каждого стояли по две

822 Thơ văn Lý Trần. Hà nội. 1977. Т. 1. Tr. 384.

823 Краткая история Вьета... С. 156.

824 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 165.

825 Там же. С. 214.

826 Там же. С. 488–489.

статуи Ким Кьонга (божества-охранители в буддизме, изображались во Вьетнаме в виде воинов. – *Е.К.*). Здесь сохранились изваяния небожителей, птиц, зверей, а также столики, лежанки, посуда. Все сделано из камня, в таком количестве, что и не сосчитать. Башня сооружена из расписных кирпичей, на каждом выгравирована надпись «Изготовлено при третьем императоре из семьи Ли, в четвертый год под девизом правления Лонгтхуй тхайбинь (1058 г. – *Е.К.*). Некогда я сочинил стихи, гласившие:

На старом фундаменте, воздвигнутом во времена
императоров Ли, выросла густая трава.
Тхай-бинь – забытый девиз, разрушились остатки кирпичей.

Это соответствует действительности»⁸²⁷.

Таким образом, в Китае, как и во Вьетнаме, бык (во Вьетнаме – буйвол) связан с водными божествами. Покровителями Западного озера в Ханчжоу и Западного озера в Ханое были золотые быки. Фигуры лежащих металлических быков, как и изображения черепах, стабилизировали горы и реки.

5. ЗОЛОТАЯ ЧЕРЕПАХА

Черепаха в Китае. Золотая черепаха из «Линь нам чить куай». Схожие повествования в «Записках о поисках духов» Гань Бао. Скульптура черепахи со стелой на спине. Пары: черепаха и птица Лак, черепаха и змей (дракон). Черепахи поддерживают острова бессмертных. Необычные черепахи во вьетнамских летописных сводах.

Вредоносные черепахи.

Как отмечал М. Гране, всемогущие в этом мире черепахи *суть образ вселенной*. Они сопричастны долговечности мироздания, а поэтому с их помощью ведуны могут распознавать надежные приметы, способные подсказать нужные действия. Если же вселенная делится с ними своей долговечностью, то потому, что те исподволь участвуют в *ее всеобщей жизни*, живя в устроенном по образу и подобию макрокосма тесном жилище: действительно, их панцирь снизу квадратен, а сверху кругл. Черепахи столь хорошо представляют мироздание, что они неизбежно появляются во всех мифах, где герой трудится над упрочением вселенского порядка. Если какой-нибудь злой дух, разбив одну из четырех колонн, на которых держится мироздание, заставил бы его покачнуться и обрек вселенную на потоп, благодетельный дух восстановил бы устойчивость, вернув миру четыре опоры, сделанные из отрезанных лап черепахи. При этом не следовало позволять черепахам свободно перемещаться и плавать, потому что в таком случае мир пошел бы прахом, и его поглотили бы воды. После того как зловещее чудовище, трехлапая черепаха Гунь, взбаламутило Великие воды⁸²⁸, и те стали угрожать поглотить Небо и Землю, Юй, бывший его сыном, но являвшийся безупречным героем благодаря своей добродетели и телесному совершенству, восстановил порядок. Свою славу он сумел

⁸²⁷ Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 302–303.

⁸²⁸ По другой версии, Гунь, китайский мифологический персонаж, борющийся с наводнением до Юя, просил совета у совы и черепахи. Те посоветовали ему для усмирения стихии раздобыть *сигсан* – кусок земли, который может увеличиваться беспредельно. Если бросить его на землю, этот маленький кусочек сразу же вырастает и образует горы и дамбы. Этой землей можно засыпать воды, и потоп прекратится. (*Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987. С. 166.*)

снискать в мифических трудах, связанных со спасением земли от потопа: какая-то черепаха неизбежно должна была участвовать в его судьбе. Юй Великий в конце концов принудил Воды подчиниться и обуздал Реки. И вот лошадь-дракон, а может, сама Река в образе бога с телом рыбы или черепахи вышла из вод Желтой реки и передала Картину реки, «Хэ ту»; из реки Ло должна была появиться черепаха, чтобы вручить «Ло шу» («Текст из реки Ло»). Согласно традиции, это и был «Хун фань». История рассказывает, что, подобно девяти треножникам, в сокровищнице государей, Сыновей Неба, сохранялись и вышедшие из Вод образы. Они были в числе залогов и гарантов их могущества. Когда же царство погибло, никто не знает, что произошло с «Ло шу» и «Хэ ту». Они обнаружились вновь только в XII в. при династии Сун.⁸²⁹

В древнем Китае было широко распространено гадание по панцирю черепахи. В «Шуцзине» (памятнике, содержащем тексты, записанные ранее XII в. до н. э.), в восьмой главе сказано: «Подобающие люди, изначальная черепаха (название большой черепахи, на панцире которой производили гадание. – А.К.) не в состоянии познать благовещее».⁸³⁰

Черепаха почиталась и в индуизме. Например, Курма – «Черепаха» – аватара Вишну. Ранняя версия этой аватары засвидетельствована в «Шатапатха-брахмане» и отражает архаические представления о черепахе как космогонической силе. В вишнуйских версиях мифа Вишну в виде черепахи погружается на дно молочного океана, чтобы спасти погибшие во время потопа ценности. Боги и асуры устанавливают на черепахе гору Мандару в качестве мотовки и, обмотав вокруг нее змея Васуки, начинают пахтать океан, из которого добывают напиток бессмертия амриту, богиню Лакшми, луну, корову Сурабхи и некоторые другие священные существа и предметы.⁸³¹

В современном Вьетнаме Золотая черепаха – популярный и любимый мифологический персонаж, однако в письменных памятниках истории, связанных с ней, появляется не ранее XV в. В «Истории Золотой черепахи» из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» (Линь нам чить куай) (XV в.) рассказывается о том, как Золотая черепаха помогла Ан Зыонг-выонгу (Тхук Фану – 257–208 гг. до н. э.) построить крепость, кроме того, дала свой коготь, чтобы сделать из него спусковой крючок арбалета:

«Ан Зыонг-выонг из государства Аулак был уроженцем Ба-Шу, происходил из роды Тхук, звали его Фан. Он затаил обиду из-за того, что его покойный дед сватался к дочери Хунг-выонга и получил отказ. Следуя воле деда, Фан напал на Хунг-выонга, уничтожил Ванланг, назвал свое государство Аулак и жил там. Он решил построить крепость в местности Вьеттхюнг, но стены не успевали возвести, как они обрушивались. Государь воздвиг алтарь, постился и молился. В седьмой день третьей луны вдруг увидели старика, направлявшегося к воротам крепости с западной стороны. Он шел и вздыхал: «Строят крепость, а работы когда еще будут закончены». Правитель пригласил его во дворец, поклонился и посетовал: «Мы

829 Гране М. Китайская мысль. М., 2004. С. 120–121.

830 Карпентьянц А.М. Формирование системы канонов в Китае // Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981. С. 225, 228.

831 Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 24.

уже почти возвели эту крепость, как вдруг обрушились стены, столько сил потрачено, и все зря. Откуда такая напасть?» Старец на это ответил: «Когда появится посланец Чистой реки и поможет вам в строительстве, тогда и завершите начатое». Сказав, он откланялся и тут же ушел. На следующий день правитель встал у Восточных ворот и принялся вглядываться вдаль. Вскоре показалась плывшая с востока Золотая черепаха. Она могла говорить по-человечески и возвестила: «Я – посланец Чистой реки, знаю все о том, что происходит на небе и земле, о тайном и явном, о бесах и добрых духах». Правитель обрадовался и промолвил: «Об этом-то как раз и говорил мне старец». Он повелел отнести черепаху в крепость в золотом паланкине и принял ее во дворце. Государь поинтересовался у Золотой черепахи, отчего разрушаются стены. Та ответила: «Все дело в эфире-ци этих гор и рек. Предшествующий государь завладел им, чтобы отомстить за свою страну. К тому же есть тысячелетний белый петух, превратившийся в нечистую силу, он прячется на горе Тхатзиуе. Там же есть и другой бес – это музыкант, некогда погребенный на горе и превратившийся в злого духа. Рядом расположен постоянный двор, где находят приют путники. Хозяина зовут Нго Кхонг, у него есть дочь, вместе с белым петухом они составляют пару и вмещают в себя избыток бесовского эфира. Если люди остаются там ночевать, то бесы нападают на них, меняя обличья. Многих они уже убили. Белого петуха вместе с хозяйской дочкой нужно истребить. Тогда вредоносный эфир будет подавлен, но он непременно обернется бесовским посланием. Сове будет велено взять его в клюв и взлететь на сандаловое дерево, дабы поднести Верховному владыке и попросить разрушить эту крепость. Я укушу сову, письмо упадет, вы его быстро подберете. Тогда и можно будет закончить строительство».

И вот государь под видом человека, который ищет ночлега, попросил приюта на постоялом дворе, оставив Золотую черепаху в передней у дверей. Хозяин предостерег его:

«Здесь водятся бесы, по ночам они частенько убивают людей. Не нужно здесь оставаться. Пока еще не стемнело, поищите приюта в другом месте, не то может случиться несчастье».

Государь улыбнулся: «Жизнь и смерть предопределены, что могут сделать бесы. Я не боюсь!» Правитель сразу же улегся и заснул. Ночью снаружи бес закричал: «Эй, вы, в доме, отворите скорее!» Золотая черепаха заворчала: «Это еще зачем открывать дверь?» Бесы стали принимать сотни обличий, что они только ни выделяли, стараясь проникнуть в дом, но все оказалось напрасно. Когда запел петух, бесы бросились врассыпную. Золотая черепаха велела правителю отправиться за ними в погоню, и он преследовал их вплоть до горы Тхатзиуе. Там бесы пропали. Государь вернулся на постоянный двор. Рано утром хозяин послал слугу подобрать и похоронить труп остановившегося вчера путника. Увидев, что государь жив и разговаривает, смеясь как ни в чем не бывало, пал ниц и сказал: «Раз с вами ничего не случилось, наверняка вы святой». Он попросил помочь одолеть бесов и этим спасти другие жизни. «Надо убить вашего белого петуха, совершить жертвоприношение, и бесы рассеются», – ответил правитель. Нго Кхонг убил белого петуха, его дочь внезапно упала и тоже умерла. Государь послал людей перекопать землю на горе Тхатзиуе. Там нашли старинный музыкальный инструмент и кости, все это сожгли, а пепел бросили в реку. Когда наступил вечер, правитель вместе с Золотой черепахой отправились к горе Вьетхьонг. Бесовщина приняла обличье совы, которая с письмом в клюве взлетела на сандаловое дерево. Золотая черепаха тут же превратилась в мышь, подобралась сзади и укусила птицу за лапу. Письмо упало

на землю, и государь схватил его. Оказалось, что оно уже больше чем наполовину съедено жучками. С тех пор воздействие бесовского эфира-ци прекратилось, и странностей больше не было. Через полмесяца стены удалось возвести, в ширину крепость раскинулась на тысячу *чьонгов* и напоминала спиральную раковину моллюска, поэтому называлась Лоатхань – Крепость-Улитка, а также Куилонгтхань – Крепость дракона (изгнавшего) бесов. Из-за ее высоты люди династии Тан называли ее Истребившая бесов крепость Кунь-Лунь»⁸³².

Как отмечает П.В. Познер, впервые во вьетнамской мифологии вводится волшебный персонаж – черепаха, которая действует активно и во многом предопределяет поступки Тхук Фана; с этого момента черепаха становится активно действующим персонажем вьетнамской мифологии вплоть до XV в., тогда как крокодил и птица Лак больше не появляются⁸³³.

Существует предание, что бесовщину, мешавшую Ан Зьонг-вьонгу построить крепость Колоа, изгнал Владыка Северного неба. Вероятно, первоначально духом, помогавшим Ан Зьонг-вьонгу, был дух камня, связанный с образом Као Ло – слуги Ан Зьонг-вьонга, изготовившим чудесный арбалет⁸³⁴.

Повествования, похожие на «Историю Золотой черепахи», есть и в «Записках о поисках духов» Гань Бао:

«Циньский Хуи-ван на двадцать седьмом году своего правления послал Чжан И на постройку крепостной стены в Чэнду. Она несколько раз рушилась. Внезапно на Цзяне показалась огромная плывущая черепаха. Когда она подплыла к юго-восточному углу дублирующей стены, ее убили. Чжан И обратился к шаманке с вопросом о смысле происходящего. «Начинайте строить стену с того места, которое указано черепахой», – ответила шаманка. Вскоре постройка была завершена. Поэтому крепость так и называют: «Крепость, Превращенная Черепахой» – Гуйхуачэн» (Цзюань тринадцатая, XIII, 325)⁸³⁵.

«На юг от городских стен Аньяна есть почтовая станция. Ночью в ней нельзя оставаться: оставшихся вскоре находят убитыми. Некий начетчик, постигший магическое искусство, проезжал мимо и решил здесь переночевать. Люди на станции говорят ему: «Здесь останавливаться нельзя. Из тех, кто тут прежде ночевал, живым никто не остался». «Это не беда, – ответил начетчик, – я сумею сговориться». И вот он отправился в присутственное место, уселся там и принялся читать книгу, а через некоторое время пошел отдохнуть. После полуночи появился человек, одетый в черную рубаху, вышел за дверь и позвал начальника станции. Начальник откликнулся: «Ты не видел, есть ли кто на станции?» – «Только что был один ученый муж, – был ответ, – он там читал книгу, потом решил отдохнуть, но как будто еще не спит». Тяжело вздохнув, человек ушел. Вскоре появился другой, с красной повязкой на голове. И он позвал начальника станции, начальник и тут откликнулся. Снова был вопрос: «Ты не видел, нет ли кого на станции?» Начальник ответил то же, что и прежде. Тогда начетчик его спрашивает: «Кто это приходил недавно, одетый в черное?» – «Свинья-матка из северного хлева», – ответил тот. «А кто в красной головной повязке?» – был следующий вопрос. «Старый петух из запад-

832 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 192–194.

833 Познер П.В. История Вьетнама эпохи древности и раннего средневековья. М., 1994. С. 336.

834 *Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất.* Hà Nội, 2006. Tr. 36–37.

835 Гань Бао. Записки о поисках духов. СПб., 2000. С. 172.

ного курятника». – «А сам-то ты кто?» – «Я – старый скорпион». Тут начетчик загайлся и всю ночь читал книгу, не смея прикорнуть. Вот небо осветилось. Люди со станции пришли взглянуть на него и спрашивают с изумлением: «Как это вам удалось остаться в живых – единственному из всех?» – «Принесите-ка меч, – ответил начетчик, – я попробую для вас изловить оборотня». И вот он, сжимая меч, отправляется в то место, где провел вчерашнюю ночь, и в самом деле захватывает старого скорпиона – огромного, с лютню-*nina*, – с ядовитым жалом в несколько *чи*. В западном курятнике он ловит старого петуха, а в северном хлеву – старую свинью. Он истребил всех этих тварей. После этого злодейства на станции утихли, и уже больше ни с кем там не случилось бед» (Цзюань восемнадцатая, XVIII. 438)⁸³⁶.

Согласно «Анналам правителей царства Шу» Ян Сюна (I в. до н. э.) Ду Юй (герой мифов юго-западного Китая, провинция Сычуань) был спущен с неба; одновременно из колодца у реки появилась девица Ли, которая стала его женой. Сам Ду Юй был провозглашен правителем Шу и стал именоваться Ван-ди. Однажды на реке увидели плывущий против течения труп человека, который, достигнув столицы Шу, ожил. Его звали Бе-лин («дух черепахи»). Ду Юй сделал его советником, послал бороться с наводнением. Пока Бе-лин умирал воды, Ду Юй развлекался с его женой, потом он почувствовал стыд и уступил престол Бе-лину, а сам умер в западных горах, и душа Ду Юя превратилась в кукушку⁸³⁷.

Ан Зыонг-*вьонг*, вероятно, не случайно обратился за помощью в строительстве крепости к черепахе. Например, как отмечает Г.Г. Стратанович, запрет на использование в пищу мяса черепахи у тхайских народов Вьетнама объясняется так: Магь-Черепаха научила людей строить дома с крышей в форме перевернутой лодки (т. е. в форме собственного панциря), черепаха – постоянный защитник людей перед божествами и духами. Легенда рассказывает, что однажды правитель Неба Тхиен-хоанг притворился мертвым и лег на виду, чтобы узнать, любят ли его животные и люди. Проходя мимо него, чтобы посмотреть в последний раз на грозного бога, животные говорили: «Как хорошо, как свободно нам теперь будет жить без бога!» И так как черепаха шла очень медленно, человек помог ей добраться и посмотреть на бога. Черепаха мигом уловила притворство и мигнула человеку. И человек сказал: «О! Как же плохо теперь нам будет жить без бога!» Услышав сказанное человеком, бог не почувствовал лжи и, в свою очередь, обманутый, наказал животных – они утратили способность говорить – и превознес человека – он не только сохранил речь, но и научился использовать в пищу мясо многих животных. Но черепаху человек с тех пор считал своей родственницей и не стал убивать ее, не стал есть ее мясо. Люди вешали панцирь умершей черепахи на главном столбе возле очага, где готовят пищу, чтобы душа умершей черепахи вдыхала запах риса, как будто она сама вкушает рис. Человек строит дом с крышей в форме панциря черепахи и считает, что живет под защитой этого животного⁸³⁸.

По мнению П.В. Познера, во вьетнамском искусстве с изображением птицы Лак связано изображение черепахи. Во всем конфуцианском культурном ареале широко распространена скульптура черепахи со стелой на спине. Самые ранние

836 Гань Бао. Записки о поисках духов... С. 263–265.

837 Мифы народов мира... Т. 1. С. 415.

838 Стратанович Г.Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 22–23.

из вьетнамских скульптур такого типа относятся к XV в. и находятся во дворе стел лауреатов конкурсных испытаний в Литературном храме. Не исключено, что такое скульптурное изображение черепахи-стелы имеет южное происхождение, тогда как местные корни изображения самой черепахи не вызывают сомнения. Об этом свидетельствуют следующие данные. Во-первых, существование уникального культа Золотой черепахи с храмом национально-регионального значения, или *деном*, в центре озера Возвращенного Меча в Ханое. На этом же озере находится один из поминальных храмов Тхук Фана. Важно то, что его культ здесь тесно увязан с культом черепахи, скелет которой (?) хранится в этом храме, а сам храм, как и главный храм Тхук Фана в Крепости Улитка, украшен изображениями птицы Лак. И, во-вторых, находящиеся в Литературном храме две исключительно важные бронзовые скульптуры, каждая из которых представляет собой черепаху со стоящей на ее панцире птицей Лак. Фактически в этих скульптурах воплощено единство древних культов черепахи и птицы Лак, которое может иметь только местное происхождение⁸³⁹.

По словам М. Гране, китайцы долгое время считали, что смогут придать земле устойчивость, вырезая из камня черепах и на них устанавливая тяжелые стелы. Горы или опоры, колонны, связывающие Землю и Небо, придают прочность архитектуре мироздания⁸⁴⁰.

Представления о существовании пары – черепахи и змея (дракона) широко распространены в странах Дальневосточного культурного региона. Так, Владыка Севера (Чжэнь у) обычно изображался босым, с распущенными волосами, с мечом в руке, стоя на черепахе, обвитой змеем. Обвиваемая змеем черепаха являлась астрономическим символом и представляла северную часть небосвода.

Миф о Женщине-Солнце и ее родителях, являющийся основным солярным мифом корейской культуры, реконструирован М.И. Никитиной в следующем виде:

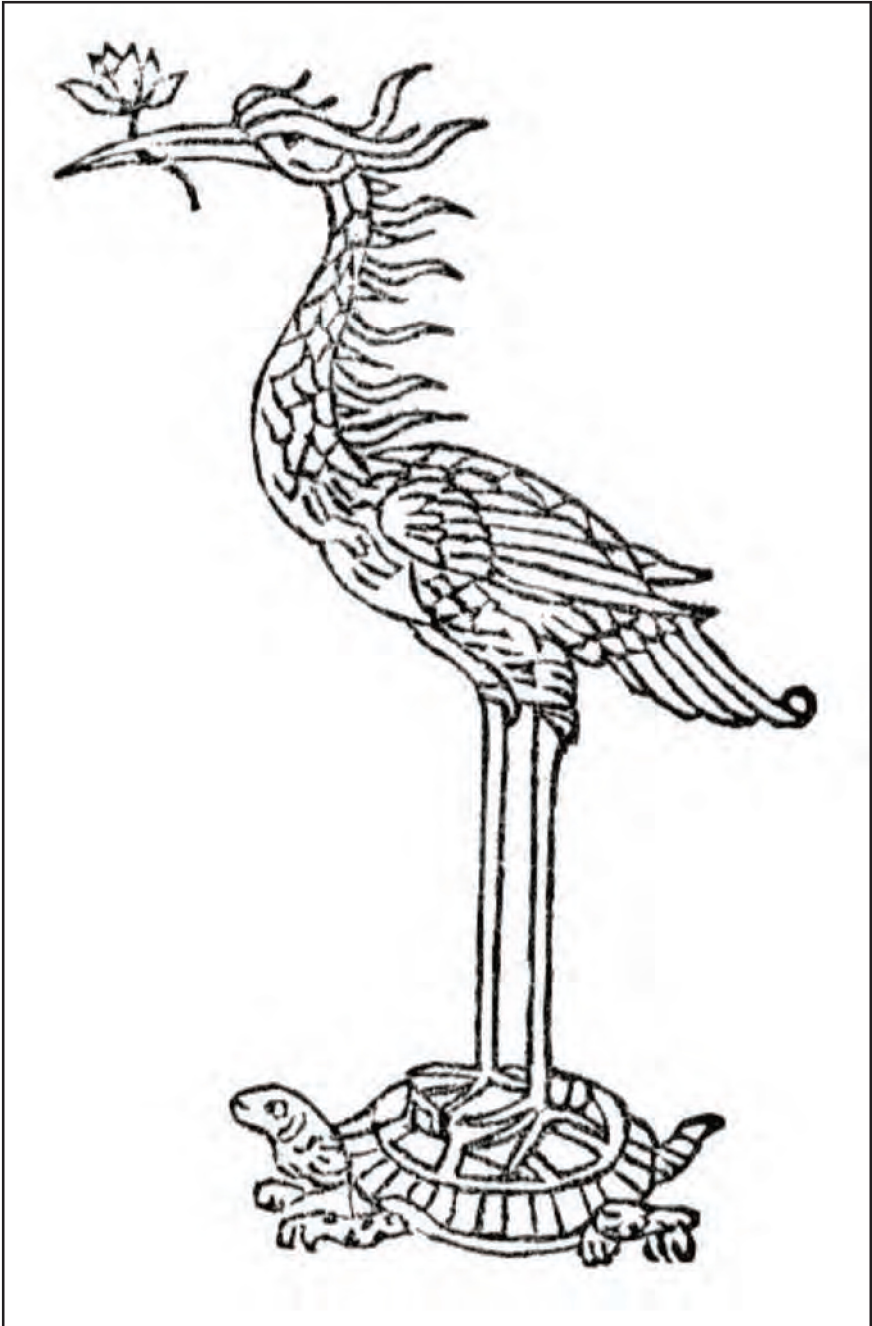
«В море обитает огромная Черепаха. Когда она всплывет на поверхность, ее можно принять за плавающий остров-гору. На голове Черепахи располагается Дракон (Змей). Черепаха и Дракон – супружеская пара, которая то всплывает на поверхность, то погружается в воду. Они производят на свет Дитя – Дочь-Солнце. Дитя появляется из головы Черепахи сначала в стадии Предмета – в виде цветка, красной яшмы, жемчужины и т. п. Дракон вымогает Предмет у Черепахи, прячет его в пояс и держит при себе. Так он донашивает Дитя. Однажды пара Черепаха и Дракон встречается с Юношей, который забирает Предмет у Дракона. Юноша относит его в свой дом, где он и превращается в красавицу-девушку — Женщину-Солнце, которая становится Женой Юноши. Жена готовит яства и потчует Мужа. Муж без причины бранит Жену. Жена в обиде покидает дом Мужа и уходит в море, возвращаясь в свое исходное состояние: она оказывается вновь в голове Матери-Черепахи»⁸⁴¹.

Золотая черепаха неоднократно упоминается в корейской культуре: так, можно вспомнить известный сборник Ким Си Сыпа «Новые рассказы, услышанные на горе Золотой Черепахи» (XV в.). Гора Золотой Черепахи – Кымосан находилась недалеко от древней столицы государства Силла города Кенджу.

839 Познер П.В. История Вьетнама эпохи древности и раннего средневековья... С. 381.

840 Гране М. Китайская мысль... С. 238.

841 Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982. С. 145.



Журавль, стоящий на черепахе, держит в клюве цветок лотоса

По представлениям вьетов, в давние времена бог моря принял образ гигантской черепахи, такой огромной, что туловище ее невозможно было измерить. Черепаха молча лежала далеко от берега в Восточном море, не ела, не спала, ничем не занималась. Она не увеличивалась в размерах, но и не умирала, поддерживая свою жизнь только дыханием. Когда она вдыхала, то втягивала морскую воду себе в живот, а когда выдыхала, то вода извергалась обратно. Это происходило регулярно, при вдохе вода отступала от берегов, при выдохе – заливала сушу. Так появились приливы и отливы. Хотя черепаха и лежала обычно спокойно, но иногда она уставала от неподвижности и ворочалась с боку на бок. Тут же поднимался сильный ветер, начиналась буря, волны захлестывали берег. Люди обычно называли их волнами бога⁸⁴².

В тексте стелы XII в., созданной Нгуен Конг Батом, есть слова: «Всплывает Золотая черепаха, на ее спине три горы...»⁸⁴³. В комментариях к переводу на современный вьетнамский язык это поясняется так: «Имеются в виду легендарные рассказы о духе-черепахе, несущей на себе три горы и плавающей далеко в открытом море»⁸⁴⁴. Часть надписи на стеле переведена Н.И. Никулиным, что и используется российскими исследователями вьетнамской культуры: «На стеле при пагоде Зой (1121 г.) сохранилась надпись, созданная рукой вьетского автора Май Конг Бата. В тексте рассказывается о представлении театра кукол на воде на древний мифологический сюжет о Золотой черепахе. Вот как описывает Май Конг Бат представление театра кукол на воде, сценой для которого служила водная поверхность бассейна (маленького пруда) при буддийской пагоде: «Кольшутся, собираются волны. Всплывает Золотая черепаха. На спине ее три горы. Набегают волны, кольшут разрисованный панцирь. (Мерно) двигаются четыре лапы. Глаза вперились в высокий берег. Из рта (поднимаются) пена и струйки воды. (Золотая черепаха) подняла голову, кланяется государеву венцу. Скрылась (в волнах) и понеслась стремглав...»⁸⁴⁵.

Скорее всего, здесь не идет речь об историко-мифологических сюжетах, связанных с Ан Зыонг-*вьонгом* и помогавшей ему Золотой черепахой, а стоит обратиться, как справедливо отмечено в комментариях к переводу текста стелы на современный вьетнамский язык, к китайской мифологии, сюжеты которой получили распространение во Вьетнаме. Так, в «Вопросах к небу» Цюй Юаня есть строки: «Что может успокоить несущих на себе горы черепах, когда они бьют по воде ногами?» В комментариях Ван И приводится цитата из «Жизнеописаний бессмертных» (Лесянь чжуань – сочинение, по традиции, приписывается Лю Сяну, в действительности было создано в V–VI вв.): «Огромные волшебные черепахи несут на спине горы Пэнлай; что же может успокоить их, когда они пляшут и играют посреди моря и бьют ногами?»⁸⁴⁶ О черепахах, поддерживающих горы, говорится также и в «Лецзы»: На востоке моря Бохай есть огромная пропасть, которая в действительности является ничем иным, как впадиной без дна. Туда вливаются воды восьми мест и девяти областей и даже Млечного Пути. Посредине пропасти находятся пять гор:

842 *Nguyễn Đông Chí. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà-nội, 1958. Tr. 77–78.*

843 *Thơ văn Lý Trần. T. 1. Hà-nội, 1977. Tr. 415.*

844 *Ibidem.*

845 Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии: Годовой цикл... С. 8.

846 *Юань Кэ. Мифы древнего Китая... С. 338.*

Дайюй, Юаньцзяо, Фанху, Инчжоу, Пэнлай. Живут там только бессмертные и мудрецы. Но эти пять гор не были в своем основании укреплены. Верховный император приказал Юю установить опоры. Последний послал пятнадцать огромных черепах, которые, вытянув головы, стали поддерживать горы⁸⁴⁷.

Во вьетнамских летописных сводах черепахи упоминаются, как правило, необычного облика, например, белого цвета или с шестью зрачками и тремя лапами – их подносят правителю (династии Ли-Чан, 1010–1400). В «Полном собрании исторических записок Дайвьета» приводится достаточно критическое высказывание Нго Ши Лиена: «Солдат (отряда) Правый Хынг ву Вьюнг Кыу преподнес шестизрачковую черепаху, на груди которой были иероглифы уставного письма. Издали указ ученым и монахам разобрать их. Получилось восемь иероглифов: «Небесные письма предрекают потомку совершенномудрых десять тысяч лет (жизни)». Историк Нго Ши Лиен сказал: «Черепаха потому является священной, что с ее (помощью) можно гадать по трещинам на панцире, и много поколений уже занималось подобным. Это вовсе не дракон, феникс или единорог, которых редко увидишь. Почему же в то время, встретив (черепаху), считали ее добрым предзнаменованием и так часто подносили (их императору)? Что же касается узоров на груди, то видны только темные и светлые пятна, расположенные вперемешку. Приближенные обратили их в письма. Это – раболепствование с целью выслужиться, заискивание и пресмыкание перед своим государем, а вовсе не настоящие письма! Поэтому государь непременно (должен) быть осторожен в своих привязанностях»⁸⁴⁸.

Обратим внимание, что в странах Дальневосточного культурного региона черепахи не являются однозначно положительными животными. Как отмечает Я.Я. Де Гроот, в Восточной Азии черепахам, как и целому ряду других животных, приписывали способность насылать болезни на людей. Тао Цянь сообщает:

«Как-то в старину один человек и его слуга одновременно заболели болезнью живота. Все попытки вылечить их оказались безуспешными. Когда слуга умер, ему разрезали живот и обнаружили там белую черепаху с ярко-красными глазами. Черепаху полили отваром из ядовитых растений, а, кроме того, засунули ядовитые растения ей в пасть, но ничего не могло ни повредить ей, ни даже просто воздействовать на нее. И тогда черепаху привязали к ножке кровати. Как-то к больному прибыл посетитель. Он приехал на белой лошади, мочой которой полили черепаху. Та испугалась и попыталась спрятаться, но не смогла этого сделать, ибо была крепко привязана. И тогда она спрятала в панцирь голову, шею и лапы. Больной, увидев это, сказал своему сыну: «Быть может, мочой можно вылечить и мою болезнь». Для проверки они еще вылили на черепаху немного лошадиной мочи, а потом развели мочу водой. Больной начал принимать ее небольшими порциями, и, когда он выпил более пинты мочи белой лошади, болезнь отступила»⁸⁴⁹.

В «Записках того, что помню, сделанных у окна во время дождя» (Юй чуан цзи со цзи) приведено следующее предание:

«Две сестры, одна – достигшая половой зрелости, другая – еще нет, узнали, что в Стране Женщин можно забеременеть, если посмотреться в колодец. Они за-

847 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 174–175.

848 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 211.

849 *Де Гроот Я.Я.* Демонология древнего Китая. СПб., 2000. С. 126–127.

глянули в колодец. Вода там была ясная и чистая, как зеркало. На дне колодца они увидели улыбающегося им красивого молодого человека. Младшая сестра упала в колодец. Мертвая, она появилась в сопровождении молодого человека перед старшей сестрой, до смерти испугавшейся, и сказала, что вышла за него замуж. Старшая сестра при виде юноши смутилась. Он овладел ею и впредь стал приходить и повторять свои любовные подвиги. Старшая сестра забеременела. Ее родители, узнав о случившемся, поняли, что дело нечисто, и решили изгнать бесовщину. Заткнули источник, питавший колодец, и обнаружили там огромную черепаху. Старшая сестра родила десять маленьких черепашек»⁸⁵⁰.

Согласно поверьям вьетнамцев, водная черепаха *кон ба ба*, например, считается плохим существом: если она схватит кого-нибудь за палец, то ни за что не отпустит, по крайней мере, пока не услышит удар грома или аналогичный звук⁸⁵¹.

Волшебный коготь Золотой черепахи

Двойные магические свойства Золотой черепахи. Сходство рассказов о китайской колонизации Аннама с легендой об индийской колонизации Фунани. Волшебный арбалет, Ми Тяу и Чжун Ши, конец государства Аулак. Аналогичное предание, отнесенное ко времени правления династии Ранних Ли. Дух болота Ти Донг Ты. Сюжет о предательстве зятя в Корее.

Золотая черепаха – действующее лицо ряда вьетнамских легенд, наибольшей известностью пользуются два цикла преданий, в одном из них рассказывается о том, как Золотая черепаха помогла Ан Зьонг-вьонгу построить крепость Колоа, стены которой все время обрушивались, кроме того, дала свой коготь, чтобы сделать из него спусковой крючок арбалета; в другом повествуется о Ле Лое и его волшебном мече, дарованном Золотой черепахой, с помощью которого он сумел изгнать китайцев в XV в.

Ж. Пшилуски отмечает, что Золотая черепаха, оказавшая помощь Ан Зьонг-вьонгу, обладала необычайными качествами, возможно, это связано как с природой животного, так и с субстанцией, из которой она состояла. По представлениям аннамитов, золото является веществом, обладающим магической силой. В Тонкине, стране, входящей в Дальневосточный культурный ареал, черепаха – это священное животное, обладающее силой *линь* (кит. *лин*). Золотая черепаха обладала двойными магическими свойствами. Кроме того, ученый отмечает, что у ряда народов ноготь является частью тела, где сосредоточены жизненные силы. Кусочки ногтя играют важную роль в магических действиях, т. к. сохраняется мистическая связь со всем телом, в ногтях и волосах остается сила души. Коготь Золотой черепахи имел часть всех свойств черепахи и обладал магической властью золота⁸⁵².

По словам Ж. Пшилуски, рассказ о китайской колонизации Аннама тождественно совпадает с легендой об индийской колонизации Фунани. Некогда брахман по имени Каундинья увидел во сне духа: тот дал ему лук и пригласил подняться на корабль. Утром брахман посетил храм духа, нашел там у подножия дерева лук и

850 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. С. 192.

851 *Pouchat J.* Superstitions annamites relatives aux plantes et aux animaux. BEFEO (Hanoi). 1910. Т. 10. № 3. Р. 610.

852 *Przyluski J.* L'or, son origine et ses pouvoirs magiques. Etude de folklore annamite // BEFEO (Hanoi). 1914. Т. 14. Р. 5–6.

отправился в путешествие по морю. Брахман прибыл в страну Фунань, где царила нага по имени Сома. Каундинья выпустил из своего чудесного лука стрелу. Королева покорилась и вышла замуж за брахмана, который стал королем Фунани. От этого союза произошла первая династия королей Фунани. Во вьетнамской легенде находит эквивалент трем темам: сверхъестественному луку, наге-змее и свадьбе⁸⁵³.

В Тямпе также существовал миф, аналогичный фунаньскому. Надпись, посвященная основанию г. Бхавапури, сообщает, что в этом месте Каундинья, «самый великий из брахманов», воткнул в землю дротик, который он получил от Ашватхаманы, сына Дроны. Каундинья, говорится в надписи, женился на правительнице страны, дочери царя нагов по имени Сома. Тямпский и фунаньский мифы настолько близки, отмечает Я.В. Чеснов, что являются, в сущности, одним и тем же мифом, и это лишний раз подчеркивает теснейшие связи между Тямпой и Фунанью. По словам Я.В. Чеснова, фольклорный и исторический материал прочно связывает кхмерскую и тямпскую традиции с первыми веками нашей эры, но не ранее. По-видимому, упоминавшиеся здесь индокитайские династийные мифы сложились именно в ту эпоху в фунаньско-тямпской аустронезийской среде⁸⁵⁴.

Эти мифы оказались очень значимы для вьетнамской культуры, вероятно, не случайно они нашли отражение в двух практически идентичных вьетнамских преданиях, привязанных к различным историческим лицам.

В первом повествуется о падении государства Аулак, созданного в результате объединения лаквьетов (государство Ванланг) и аувьетов (государство Тэйау) и существовавшего в 257–208 гг. до н. э. Владыкой Аулака был Ан Зыонг-вюнг. Он выдал свою дочь Ми Тяу за Чжун Ши (вьет. Чаунг Тхюи), сына Чжао То (вьет. Чиеу Да). Чжао То, посланный китайским императором Цинь Ши-хуаном на завоевание южных земель, являлся наместником округов Наньхай и Гуйлинь. Затем Чжао То отделился от циньской империи и создал государство Намвьет на территории Гуандуна, впоследствии к нему было присоединено и государство Аулак. С этого момента началась династия Чиеу (207–111 гг. до н. э.).

Архаичность предания не вызывает сомнений, оно было известно в Китае с III в. н. э. Предание зафиксировано китайским автором Ли Дао-юанем (IV в.), который ссылается на более ранний источник, не дошедший до нас, – «Записки о Цзяочжоу (Зяотяу) и землях, за его пределами лежащих». Оно было широко известно во Вьетнаме, и популярность его можно, пожалуй, сравнить с распространенностью сюжета о чудесном мече, полученном Ле Лоем от золотой черепахи, с помощью которого он сумел в XV в. изгнать китайцев.

Во Вьетнаме записи этого предания включены как в исторические сочинения, так и в собрания рассказов, не относящихся к официальной историографии. Самая ранняя запись входит в «Краткую историю Вьета», датируемую XIII в. Предание присутствует также в «Полном собрании исторических записок Дайвьета». В «Описании удивительного земель, расположенных к югу от гор» Ву Куиня и Киеу Фу оно изложено следующим образом:

853 *Пшилуски Ж.* Наги и принцесса с запахом рыбы в преданиях Восточной Азии // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. С. 365, 368–369.

854 *Чеснов Я.В.* Историческая этнография стран Индокитая... С. 181–182, 184.

«Впоследствии, когда Чжао То повел войска и напал на Ан Зыонг-*вюнга*, тот, достав чудесный арбалет, выстрелил. Враги потерпели поражение и, отступив, стали лагерем возле Чаушона, напротив воинов Ан Зыонг-*вюнга*. Чжао То, зная, что государь обладает волшебным оружием, не осмелился повторить атаку, начал переговоры и запросил мира. Ан Зыонг-*вюнг* рад был помириться с опасным противником и потому решил разделить свои владения: земли к северу от реки Тиеу-янг он отдал Чжао То, а к югу – оставил себе (сейчас река Нгуэтдык).

Чжао То отправил сына по имени Чжун Ши служить в личной охране Ан Зыонг-*вюнга*, попросил отдать ему в жены свою дочь Ми Тяу. Ан Зыонг-*вюнг*, не подозревая о сговоре отца и сына, дал согласие на брак.

Как-то раз тайком Чжун Ши уговорил Ми Тяу показать ему волшебный коготь, а затем, выточив точно такой же, заменил его. Он обманул Ми Тяу, сказав, что хочет вернуться на север навестить родителей. По этому поводу Чжун Ши выразился так:

«Добротельные муж и жена не должны забывать друг друга. Однако долгом перед родителями тоже не следует пренебрегать. Пока я буду у себя на родине, мир между нашими государствами может нарушиться, Юг и Север отдалятся друг от друга. Когда я вернусь и буду тебя разыскивать, что послужит мне опознавательным знаком?».

Ми Тяу отвечала:

«Я – женщина и вынуждена смириться с разлукой, но совладать с чувствами трудно. У меня есть расшитый парчовый халат, подбитый гусиным пухом, я часто одеваю его. В случае надобности я буду бросать пух на перекрестках дорог. Ты узнаешь, где я, и спасешь меня».

Прихватив украденную гашетку арбалета, Чжун Ши откланялся. Он вернулся домой и обо всем доложил отцу. Заполучив чудесный коготь, Чжао То очень обрадовался и двинул войска. Обладая божественным арбалетом, Ан Зыонг-*вюнг* ни о чем не беспокоился. Он играл в облавные шашки и, посмеиваясь, приговаривал:

«Как, выходит, Чжао То уж больше не боится нашего волшебного арбалета?»

Когда войска Чжао То приблизились, Ан Зыонг-*вюнг* взял арбалет и выстрелил. Однако оружие утратило свою чудодейственную силу, и он потерпел сокрушительное поражение. Государь посадил дочь позади себя на коня и поскакал на юг. Чжун Ши, находя дорогу по гусиному пуху, преследовал его. Ан Зыонг-*вюнг* достиг морского побережья, дорога кончилась, но поблизости не оказалось лодки с веслами, чтобы уплыть. Правитель громко закричал:

«Что же, Небо оставило меня на погибель? Речной посланец, где же вы, скорее придите на помощь!»

Золотая черепаха всплыла и сердито сказала:

«Та, что сидит позади вас на лошади, – это враг, убейте ее, тогда я спасу вас».

Государь взял в руки меч и убил свою дочь. Перед смертью Ми Тяу подняла лицо к небу и сказала:

«Я – женщина, если в моем сердце был злой умысел погубить отца, то пусть превращусь я после смерти в прах. Но если, сохраняя преданность и честность, была обманута, то пусть я стану жемчугом, дабы смыть с себя позор».

Ми Тяу умерла на морском берегу. Кровь ее, стекшую в воду, поглотили раковины-жемчужницы, и она превратилась в светлый жемчуг.

Государь взял в руки узорчатый рог носорога длиной в семь *таков*. Золотая черепаха заставила воды расступиться и увела его в морскую пучину. Согласно преданию, это случилось в уезде Зяшон в общине Каоса в Зиентяу.

Воины Чжао То, достигнув этого места, никого не нашли, на берегу лежал только труп Ми Тяу. Чжун Ши обнял умершую жену и вернулся в Лоатхань. Тело Ми Тяу превратилось в драгоценный камень. Чжун Ши очень тосковал, вспоминая Ми Тяу, снова и снова возвращался туда, где жена прихорашивалась и совершала омовения. Однажды он бросился в колодец и утонул.

Впоследствии люди, добывавшие жемчуг в Восточном море, принялись омы-вать его водой из этого колодца, тогда блеск жемчужин становился еще чище и светлее. Избегая упоминать имя Ми Тяу – Прекрасной Жемчужины, их называли большими и малыми бусинами из черного нефрита»⁸⁵⁵.

Вплоть до XVIII в. установленный порядок выплаты дани китайцам требовал, чтобы среди прочих предметов был кувшин с водой для омовения жемчужин, зачерпнутой из колодца в Лоатхани.

Как отмечает Н.И. Никулин, в «Краткой истории Вьета» отчетливо проводится принцип схематизирующей историзации: простой, без описаний и диалогов пере-сказ сюжетной линии, возможно, раннего варианта предания, явно носит телеологи-ческий характер. Недвусмысленно, в духе конфуцианской морали, в хронике осуж-дается Ми Тяу, которая согрешила с Чжун Ши и стала виновницей гибели своего отца и его государства. Напротив, в хронике Нго Ши Лиена предание превращается в развернутое повествование с усложненным сюжетом, который излагается во вре-менной последовательности – по годам. Осуждающий тон нравочения смягчается или исчезает совсем. Ясность и безапелляционность прежней трактовки сменяют-ся сознанием сложности разыгравшейся драматической коллизии, вследствие чего проявляется известный психологизм в обрисовке образов⁸⁵⁶. В «Краткой истории Вьета» отсутствует золотая черепаха как дарительница когтя; после порчи арбалета судьба Ми Тяу и Чжун Ши не указана. Варианты зафиксированные в «Краткой исто-рии...» и в «Описании удивительного земель, расположенных к югу от гор» схожи, разнятся лишь судьба Ан Зыонг-выонга после поражения: в первом сочинении он, взяв рог носорога, уходит в воду, а во втором – его уводит в море золотая черепаха.

Тот же сюжет, но уже с другими действующими лицами, встречается во Вьет-наме еще раз. На сей раз он привязан к VI в. и соотнесен с именами Ли Фат Ты (Ли Нам-де) и Чиеу Вьет-выонга (Чиеу Куанг Фук). Между этими военачальниками Ли Бона, объявившего себя императором самостоятельной вьетнамской династии Ранних Ли, разгорелась борьба за власть. Вьетнамская династия Ранних Ли и ди-настия Чиеу (544–603) включали Ли Нам-де (Ли Бон, правил в 544–548 гг., девиз правления Тхиен дык), Ли Дао Ланг-выонга (правил в 549–555 гг., девиз правления Тхиен бао, старший брат Ли Бона), Чиеу Вьет-выонга (правил в 549–570 гг., девиз правления Куанг Фук), Позднего Ли Нам-де (правил в 571–603 гг., девиз правления Ли Фат ты).

Сходство обоих преданий бросается в глаза. А. Масперо, например, считал сюжет о Чиеу Вьет-выонге поздней копией сюжета об Ан Зыонг-выонге, отмечая вымышленный, чисто религиозный характер обоих преданий⁸⁵⁷. Его мнение оспаривал П.В. Познер, утверждавший, что различия в сюжетах о Чиеу Вьет-выонге

⁸⁵⁵ Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 195–196.

⁸⁵⁶ Никулин Н.И. Вьетнамская литература: От средних веков к новому времени. X–XIX вв. М., 1977. С. 110.

⁸⁵⁷ Maspero H. Etudes d'Histoire d'Annam // BEFEO (Hanoi). 1916. Т. 16. № 1. Р. 29.

и об Ан Зыонг-вьонге значительно более обширны и своеобразны, чем весьма отнесенные совпадения, а конкретные действия Чиеу Вьет-вьонга, так же как и свершения Ан Зыонг-вьонга (исключая мифологические части этих сюжетов), носят вполне исторический характер⁸⁵⁸.

Впервые в письменных памятниках, дошедших до наших дней, интересующее нас предание о Ли Фат Ты и Чиеу Вьет-вьонге появляется в сборнике Ли Те Сюйена «Вьет диен у линь». Оно составляет часть рассказа, посвященного этим двум военачальникам Ли Бона:

«...Нам-де удерживал земли Озиен, отправил сватов к Чиеу Вьет-вьонгу, намереваясь женить своего сына Ня Ланга. Чиеу Вьет-вьонг согласился выдать дочь Као-ньонг за Ня Ланга. Брак был заключен, и Ня Ланг остался жить с женой и тестем. Супруги очень любили друг друга.

Через некоторое время Ня Ланг обратился к Као-ньонг: «Сейчас мы живем одной семьей, разреши спросить: само собой разумеется, что государь-отец – выдающийся человек, но какое еще есть чудесное средство, заставившее моего отца отступить?»

Поверив мужу, Као-ньонг достала боевой шлем с когтем дракона и дала Ня Лангу посмотреть, прибавив: «Батюшка выигрывает сражения благодаря когтю божественного дракона!»

Ня Ланг все рассмотрел, а затем постарался улучшить момент и украл этот драгоценный коготь. Затем он сказал Као-ньонг: «Я живу здесь уже долго. Вдали от своих родных часто вспоминаю их. Разреши на время расстаться с тобой и вернуться домой, чтобы справиться о здоровье родителей. Путь мне, однако, предстоит далекий, и займет он немало времени. Если в мое отсутствие что-нибудь случится, и тебе придется уехать с государем-отцом, бросай на дорогу гусиные перья, и я тебя отыщу». Договорив, Ня Ланг отбыл.

Дома он отдал коготь дракона отцу-государю Нам-де, и все ему рассказал. Тот очень обрадовался, тут же выступил в поход и скоро достиг владений своего противника.

Чиеу Вьет-вьонг не успел подготовиться, как только услышал весть о нападении, надел боевой шлем и повел войска в бой. Но шлем утратил свою чудодейственность, и сражение было проиграно.

Увидав, что положение становится угрожающим, Чиеу Вьет-вьонг взял дочь и решил спастись бегством. Он отправился на юг, намереваясь укрыться в глухом, отдаленном уголке. Но как только Чиеу Вьет-вьонг остановился передохнуть, слышался шум приближавшейся погони. В страхе государь громко крикнул: «Дух Государя-дракона! Почему не помогаешь мне?»

Тотчас появился золотой дракон, указал на Као-ньонг и произнес: «Эта девушка бросала гусиные перья на дорогу, поэтому враги узнали путь, которым вы следовали. Она заслужила смерть!»

Чиеу Вьет-вьонг обезглавил дочь, бросил тело в воду, затем поскакал на лошади в сторону морского устья Тиеуна. Но путь ему был уже прегражден. Тогда он поскакал к устью Дайня и там воскликнул: «Дорога кончилась, и я погиб!»

Вдруг в волнах показался извивавшийся золотой дракон. Он увел государя с собой в море. Нам-де, примчавшись с погоней, никого не нашел и вернулся обратно»⁸⁵⁹.

858 Познер П.В. Древний Вьетнам: Проблемы летописания. М., 1980. С. 116.

859 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 54–55.

Нго Ши Лиен включил предание о Чиеу Вьет-вьонге в «Полное собрание исторических записок Дайвьета». Различия двух вариантов предания о Чиеу Вьет-вьонге сводятся к следующему: в сборнике Ли Те Сюйена чудесный коготь дает золотой дракон, который и уводит правителя после поражения в море. В летописи Нго Ши Лиена коготь получен от духа болота, сидевшего на драконе, Чиеу Вьет-вьонг, будучи разбитым, бросился в море, что случилось с Као-ныонг, неизвестно. Как сложилась судьба Ня Ланга после смерти жены, не указано в обоих сочинениях.

Дух болота идентифицируются с Ти Донг Ты из «Рассказа о болоте, возникшем за одну ночь» («Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор»):

«У Хунг-вьонга Третьего родилась дочь, назвали ее Тиен Зунг ми ныонг. Когда ей исполнилось восемнадцать лет, она превратилась в необычайную красавицу. Но замуж девушка выходить не спешила. Было у нее лишь одно желание – путешествовать по Поднебесной. Государь баловал ее и ни в чем не отказывал. Каждый год во второй-третьей луне она садилась в ладью и прогуливалась по морю, всячески развлекаясь, а затем возвращалась во дворец.

В то время в деревне Тиса жил человек по имени Ти Ви Ван. У него рос сын Ти Донг Ты. Оба отличались добродетельным поведением, но в семье не было достатка. А тут еще случился пожар, все имущество сгорело, и осталась у них на двоих лишь одна набедренная повязка. Если возникала надобность куда-нибудь выйти, они надевали ее по очереди.

Однажды отец тяжело заболел, а возраст его уже был весьма преклонный.

«Если я умру, – сказал он юноше, – похорони меня нагишом, а повязку оставь себе, чтобы ты мог избежать позора».

Старик и в самом деле умер, но сын не внял отцовским словам и, будучи почтительным молодым человеком, решил отдать ему последнюю дань уважения – похоронил его в набедренной повязке, а сам остался нагим. Страдая от холода и голода, он добывал себе пропитание ловлей рыбы, а когда видел проплывавшие мимо купеческие суда, то заходил в воду, чтобы прикрыть наготу, и просил милостыню.

Однажды к месту, где он жил, подплыла ладья Тиен Зунг, послышались звуки гонгов, барабанов, свирелей. Донг Ты испугался и стал думать, куда бы спрятаться, ведь на песчаной отмели не было ничего, кроме нескольких камышей. Но времени на размышления не было, и Донг Ты, поспешно вырыв яму, спрятался в нее и забросал себя песком.

Когда ладья Тиен Зунг причалила, принцесса прошла по песчаной отмели и захотела выкупаться. Она приказала отгородить как раз то самое место, где росли камыши. Тиен Зунг вошла в купальню, сняла одежды и принялась черпать воду и обливаться. Песок размыло, и тут обнаружился Донг Ты. Уразумев, что перед ней находится юноша, Тиен Зунг воскликнула:

«Я не хотела выходить замуж, но теперь, повстречав на песчаном берегу мужчину, вижу в этом указание свыше. Встань, юноша, и умойся».

Принцесса даровала ему одежды, они вместе поднялись в ладью и принялись пировать. Вся свита сочла, что такой счастливой встречи еще не бывало. Донг Ты рассказал свою историю, Тиен Зунг пожалела его и сказала, что они поженятся. Юноша испугался и стал отказываться, но принцесса возразила:

«Ведь это Небо повелевает нам соединиться, как ты можешь возражать?»

Придворные доложили о случившемся Хунг-вьонгу, и тот рассердился:

«Тиен Зунг не умеет себя вести. Она не ценит нашего богатства. Мало того, что

разгуливает по дорогам, так еще и согрешила с бедняком. Как же не зазорно ей будет посмотреть на меня!»

Узнав об этом, Тиен Зунг испугалась и не решилась вернуться домой. Вместе с Донг Ты она открыла рынок, возвела храм и постоянный двор. Сюда стекался торговый люд, и вскоре их рынок стал крупным торговым центром (сейчас это рынок Халоа). Многие иноземные купцы торговали здесь. Они почитали Тиен Зунг и Донг Ты как владык. Однажды богатый купец сказал принцессе:

«Если у вас есть сбережения, возьмите слиток золота весом в один *и*, отправляйтесь с торговцами за море, купите там разных товаров, а здесь продайте. В будущем году полученная прибыль увеличит в десять раз вложенные деньги».

Выслушав купца, Тиен Зунг обратилась к мужу:

«Мы соединились по воле Неба, пропитание и одежда тоже даруется нам свыше. Давай попробуем рискнуть. Возьми золото и поезжай за товарами, а потом продадим их».

Донг Ты послушался совета жены и отплыл с купцом. Вскоре кончились запасы питьевой воды. Дабы пополнить их, корабль подошел к горе Куиньвиен, возвышавшейся далеко в открытом море. Судно причалило к берегу возле небольшого скита. Здесь торговцы обычно набирали питьевую воду. Донг Ты пошел прогуляться к скиту, познакомился там с молодым монахом по имени Фу Куанг и стал внимать его наставлениям. Он так увлекся, что отказался плыть дальше и, отдав золото купцам, попросил забрать его на обратном пути. Перед расставанием монах подарил Донг Ты посох и шляпу, сказав:

«В них-то и заключена чудодейственная сила».

Донг Ты благополучно вернулся домой и передал полученные знания своей жене. Тиен Зунг прозрела, они забросили торговлю и отправились странствовать, чтобы разыскать наставника, который раскрыл бы им *дао*.

Однажды они не успели прийти на постоянный двор до темноты. Супруги остановились посреди дороги, воткнули посох, повесили на него шляпу, укрылись под ней и стали коротать ночь. В самое глухое время – в третью стражу – вдруг появились крепостные валы, роскошные дворцы и храмы. Все в них было изукрашено золотом и серебром, драгоценными камнями, ложа занавешены расшитыми пологами, а перед глазами так и сновали отроки-слуги, красавицы, военачальники, дворцовая стража.

На следующий день местные жители, пораженные этим чудом, поспешили в дивный город с цветами, благовониями и ценными подарками, желая сделаться подданными. Тиен Зунг и Донг Ты поделили должности между военными и гражданскими чиновниками и основали государство.

Узнав об этом, Хунг-вьяонг решил, что его дочь взбунтовалась, и послал слуг усмирить непокорных. Приближенные Тиен Зунг стали уговаривать ее подготовиться к войне, но принцесса отвечала:

«Не мне братья за это дело. Все случится по воле Неба, ведь жизнь и смерть предопределены на небесах. Я не осмелюсь выступить против отца, надо покориться судьбе и уповать на высшую справедливость. А так, кто знает, может, придется и умереть».

Люди, пришедшие в крепость недавно, испугались и разбежались, только старожилы остались с Тиен Зунг. Войско Хунг-вьяонга подошло совсем близко, достигнув местности Тынием, теперь обе стороны разделяла только большая река. Уже стемнело, и было поздно начинать переправу. В полночь вдруг поднялся ураган, он вздымал волны и опрокидывал деревья. Видя, что дело неладно, войска Хунг-

вьонга испугались. Город Тиен Зунг в мгновение ока поднялся на небо, земля же в этом месте опустилась, и образовалось большое болото.

На следующий день все увидели, что крепость исчезла, и поняли – произошло чудо. Местные жители построили здесь кумирню, приносили жертвы, а место назвали Нятзяхать – Болото одной ночи. Округ именовали Тыниен или же иначе – Манчу, а тамошний рынок носил прозвание Халоа.

Впоследствии, во времена Ли Нам-де (544–548 гг. – *Е.К.*), в нашу страну вторглось войско дома Лян (китайская династия, годы правления 502–556 – *Е.К.*). Правитель назначил Чиеу Куанг Фука (будущий вьетнамский император Чиеу Вьет-вьонг, годы правления 549–570 – *Е.К.*) генералом и послал его отразить вражеское нападение. Куанг Фук укрыл воинов в этой широкой и глубокой топи, где трудно было передвигаться. Он использовал долбленные челны, и враги не знали, где находится противник. Под покровом ночи воины Куанг Фука выходили на этих лодочках и нападали, поражая неприятеля и отбивая запасы продовольствия. Враг был совсем обессилен. Это продолжалось три-четыре года, а сражения в открытой местности так и не произошло. Чэнь Басянь, вражеский военачальник, вздыхал:

«В старину это место называли Болото небесного вознесения, случившегося за одну ночь, поистине верно».

Когда в Китае Хоу Цзин поднял мятеж, лянский правитель отозвал Басяня, сделав командующим Ян Чаня.

Куанг Фук выдержал пост, установил алтарь, воскурил благовония и долго молился. Вдруг в болото спустился дракон, на нем сидел необыкновенный человек, подозревавший Куанг Фука.

«Хотя я вознесся на небо, – промолвил он, – но чудесные силы не оставили это место. Ты молился так искренне, что я пришел помочь тебе победить».

С этими словами он отдал Куанг Фуку вырванный у дракона коготь, повелев укрепить его спереди на шлеме, и тут же улетел. Куанг Фук последовал его совету, враги потерпели сокрушительное поражение, а их главнокомандующий был обезглавлен на поле битвы.

Когда Куанг Фук услышал весть о том, что Нам-де скончался, он вступил на престол и объявил себя Чиеу-вьонгом, построив крепость в Чаушоне, расположенном в районе Вунинь»⁸⁶⁰.

Обратим внимание, что сюжет брачного путешествия царской дочери на корабле в неведомые земли, где ей предсказано стать женой государя, широко распространен в индийской литературе. Например, в цейлонской хронике «Махававамса» записана история получения жены царем Пандувасудэва: предсказатель сообщил отцу девушки царю Сакка Панду о том, что ей предстоит благоприятное путешествие, и в результате она получит царский сан. Отец поместил ее вместе с тридцатью двумя подругами на корабль и пустил по Гангу, сказав: «Кто может, пусть получит мою дочь!» На следующий день корабль принесло в гавань, один из министров доставил девушку к царю, который и женился на ней. Этот же сюжет развивается и в сказке «В объятиях обезьяны» из сборника «Тридцать две истории о монахах». Сюжет получил распространение на Дальнем Востоке. Так, исследователи отмечают индийские истоки предания о появлении жены Суру – основателя государства Карак⁸⁶¹.

860 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 179–182.

861 Троицкий А.Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. СПб., 1996. С. 40–43.

Очень близкий сюжет о предательстве зятя зафиксирован также в Корее. На сходство корейского и вьетнамского преданий обратил внимание известный ученый-вьетнамист Н.И. Никулин, сравнивавший исторические сочинения Вьетнама и Кореи и отметивший знаменательность совпадений сюжетных повествований фольклорного характера в хрониках обеих стран⁸⁶².

Исследователи корейской культуры не раз обращали внимание на общие черты, свойственные культурам Кореи и Вьетнама. Так, Р.Ш. Джарылгасинова высказывает предположение о наличии в этногенезе древнекорейских народов двух компонентов: более древнего южного, связанного с протоиндонезийским миром (сюжет о рождении героя из яйца, культ черепахи, особая роль барабанов в ритуалах, посвященных Небу), и более позднего, северного, имеющего отношение к протоалтайскому миру⁸⁶³. М.И. Никитина отмечает, что, учитывая наличие уже в эпоху неолита приморского восточного пути меридиональных связей, огромной дуги, один конец которой упирался в Индонезию и Полинезию, а другой – в Полярный круг, может оказаться объяснимым за счет миграций и древних культурных контактов такой феномен, как поразительное совпадение корейских представлений о Женщине-Солнце и о женщине-ногах с представлениями народа эдэ, одного из горных народов Вьетнама, говорящего на языке малайско-полинезийской семьи⁸⁶⁴.

В корейском предании рассказывается о гибели государства Аннан (период Трех государств: Когуре, Пэкче, Силла – I в. до н. э. – VII в. н. э.). Его государь Чхве Ри выдал замуж свою дочь за Ходона, сына правителя государства Когуре. Тот уговорил жену испортить чудесные барабан и рожок, предупреждавшие о приближении неприятеля. Затем правитель Когуре напал на Аннан, и Чхве Ри, не успев подготовиться к сражению, сдался.

В Корее самая ранняя запись этого сюжета включена в официальное историческое сочинение – «Исторические записи трех государств» (Самгук саги) Ким Бусика (XII в.). Предание входит в «Летописи Когуре» в сообщении о пятнадцатом годе правления вана Тэмусина. Приведем его в переводе М.Н. Пака:

«Летом, в четвертом месяце, сын вана (принц) Ходон путешествовал по Окчо. (Ему) повстречался ван Аннана (Лолана) Чхве Ри, который спросил у него: «(Судя по вашему благородному облику, вы – не простой человек. Не сын ли вы священного вана Северного государства (Пуккук-синван)?» Затем (Чхве) вместе с (Ходоном) вернулся (к себе) и женил (Ходона) на своей дочери. Впоследствии Ходон, возвратившись в свое государство, тайно отправил человека к дочери дома Чхве с посланием: «Если ты сможешь проникнуть в оружейный склад (своего государства) и (там) разрежешь барабан и сломаешь рог (горн), тогда я приму тебя со всем почетом, а если не сможешь, то не встречу». Ранее в Аннаны были барабан и рог, которые сами издавали звуки при приближении вражеских войск, поэтому он велел ей уничтожить их.

И вот дочь дома Чхве с острым ножом тайно проникла в оружейный склад и разрежала поверхность барабана и раструб рога, а затем оповестила об этом Ходона. Тогда Ходон уговорил вана напасть на Аннан. Из-за того, что барабан и рог

862 Никулин Н.И. Вьетнамская литература... С. 109.

863 Джарылгасинова Р.Ш. Этногенез и этническая история корейцев. М., 1979. С. 114.

864 Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982. С. 160.

не подавали сигналов, Чхве Ри не смог подготовиться (к отпору), и наше войско внезапно оказалось под стенами крепости.

Узнав о том, что барабан и рог повреждены, (Чхве Ри) убил свою дочь, а затем сдался.

(Некоторые говорят, что, желая уничтожить Аннан, (ван Когуре) женил своего сына на дочери аннанского вана, которую затем отправили на родину, чтобы испортить боевые доспехи).

Зимой, в одиннадцатом месяце, покончил самоубийством сын вана – Ходон. Ходон был сыном второй жены вана, внучки вана Кальса. У Ходона было красивое лицо и изящная осанка, и поэтому ван сильно любил его и назвал Ходон («Прекрасное дитя»). Первая жена вана, боявшаяся, как бы он не стал наследником в обход законных детей, оговорила его перед ваном: «Ходон обращается к (твоей) супруге без всякого почтения. Опасаюсь, что он хочет сделать меня своей сожительницей». Ван (на это) сказал: «Ты ведь ненавидишь его за то, что (он) родился от другой (жены)?» Зная, что ван не верит ей и боясь дурных последствий для себя, она заливалась слезами и приговаривала: «Прошу великого вана самому тайком понаблюдать, и если это неправда, его супруга сама примет на себя (всю) вину». После этих слов великий ван не стал сомневаться в вине Ходона и, собираясь наказать, спросил у Ходона: «Почему ты сам не можешь объяснить все?» Ходон ответил: «Как я могу объяснить? Тогда выяснится вина матери (т. е. первой жены вана), что причинит огорчение вану. Можно ли будет такой поступок назвать сыновней почтительностью?» (И с этими словами) он упал на (острие) меча и погиб»⁸⁶⁵.

В качестве чудесных предметов, спасавших от вражеского нашествия, в корейском предании названы барабан и рог. Некоторые говорили, отмечает также Ким Бусик, что дочь аннанского вана испортила боевые доспехи.

В древней Корее, как и во многих других странах Восточной и Юго-Восточной Азии, барабаны, гонги, колокола и колокольчики почитались прежде всего как ритуально-музыкальные предметы, с помощью которых люди взывали к Небу, обращались со своими просьбами ко всемогущим духам⁸⁶⁶.

Барабан и рожок могли рассматриваться как атрибуты государственности. Так, Ли Кюбо (1169–1241) в комментариях к поэме «Государь Тонмен» пишет: «Мы создали государство, – как-то заметил государь, – но у нас нет ни барабанов, ни рожков для совершения обрядов. Вот прибыли посланцы из страны Пирю, а я, будучи государем, не могу совершить церемонию их встречи и проводов. Все станут пренебрегать мною»⁸⁶⁷.

Сравним корейское и вьетнамские предания – основные сюжетные узлы совпадают. Отметим различия: в корейском предании не указано, каким образом правитель становится обладателем чудесных предметов; барабан и рог портит сама принцесса, не зять; правитель сдается, а не гибнет или уходит в море. Хотя принц Ходон и лишает себя жизни из-за женщины, причиной его смерти является не тоска по умершей жене, а козни главной супруги вана.

В корейском предании исчезает связь с нагой-змеей, с водой, сближающая вьетнамские предания с традициями Юго-Восточной Азии. Соотнесенность с во-

⁸⁶⁵ Ким Бусик. Исторические записи трех государств / пер. М.Н. Пака. М., 1995. Т. 2. С. 48.

⁸⁶⁶ Джаралгасинова Р.И. Этногенез и этническая история корейцев... С. 102.

⁸⁶⁷ Троицкий А.Ф. Миф и сюжетная проза Кореи... С. 13.

дной стихией четко прослеживается во вьетнамских преданиях об Ан Зыонг-выонге и Чиеу Вьет-выонге:

1. Коготь для арбалета дает Ан Зыонг-выонгу золотая черепаха, а Чиеу Вьет-выонгу – золотой дракон, чудесные животные, появившиеся из воды.

2. Кровь дочери Ан Зыонг-выонга Ми Тяу («Прекрасной жемчужины») стекла в море, ее поглотили раковины-жемчужницы, и она превратилась в жемчуг.

После того как Чиеу Вьет-выонг обезглавил Као Ныонг, он бросил тело в воду.

3. Ан Зыонг-выонга забрала в морскую пучину золотая черепаха, а Чиеу Вьет-выонга увел в море золотой дракон.

4. Чжун Ши утопился в колодце, т. е. ушел в воду.

Предания, распространенные в Корее и Вьетнаме, скорее всего, имели общие фольклорные корни, возможно, миф наложился на реальные исторические события. Наличие таких материалов подтверждают предположение о глубинной связи культур обеих стран.

Таким образом, сюжет, отразившийся в предании о Ми Тяу и Чжун Ши, получил распространение как к югу от Вьетнама, так и к северу.

6. ДУХ КАМНЯ

Культовая роль камней. Владыка земли и владыка камня. Као Ло, помогавший Ан Зыонг-выонгу, изготовивший чудесный арбалет. Ми Тяу, дочь Ан Зыонг-выонга, после смерти превратилась в камень. «История Ман-ныонг» – предание, объединяющее дерево, камень, женское божество. Дух алойного дерева – Тхиен-у А-на.

По словам А.С. Мартынова, для китайцев камень – это некий символ небесной энергии, некий сгусток материи, некое состояние, которого можно достичь лишь воздействием космических сил. Подход к камню как к квинтэссенции мироздания дает возможность предположить, что современный культ камней – хотя и далекий, но прямой потомок того комплекса религиозных представлений, который сложился в Китае в глубокой древности, задолго до появления философских школ (VI–III вв. до н. э.), в эпоху полного господства ритуально-мифологического мировоззрения⁸⁶⁸. Совершенно особое отношение китайцев к камню по-прежнему живо и свойственно очень широким слоям населения⁸⁶⁹. Среди китайских мифологических персонажей, связанных с камнем, отметим Юя, так, согласно одной из легенд, он был рожден камнем. Когда Юй исполнял медвежий танец, его жена окаменела, но этот камень раскололся, и появился Ци, сын Юя.

Я.В. Чеснов делит камни, играющие культовую роль в Индокитае на четыре функциональные группы: 1. Камни, считающиеся обиталищем духов, это наиболее распространенное верование; 2. Камни, почитаемые как таковые; 3. Камни, выполняющие роль жертвенников; 4. Культовые кучи камней. Наиболее распространено представление о камне как обиталище духа.⁸⁷⁰ Ученый отмечает, что французский

⁸⁶⁸ Мартынов А.С. Пространство и камень (перечитывая Р. Стейна) // Миниатюрные сады... С. 500–501.

⁸⁶⁹ Там же. С. 428.

⁸⁷⁰ Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1978. С. 212–213.

исследователь П. Мюс, разрабатывая проблему культа камней у народов Индокитая, доказывает на материале разных народов Восточного Индокитая коренное сходство народных верований и культов в этом регионе. Есть одна общая основа – распространенная вера в то, что скалы и камни являются обиталищами духов. П. Мюс создал концепцию древнейших религиозных верований всей Юго-Восточной Азии, включая Южный Китай и Восточную Индию, «муссонную религию». Основным элементом таких воззрений – вера в духов. Наивысшим духом древних земледельцев Юго-Восточной Азии был дух земли, от которого зависел урожай или неурожай. Поэтому камню, олицетворяющему обожествленную энергию земли, обиталищу духа земли, нужно было приносить жертвы для получения благословения. Одним из приемов умиловления духа служит омовение камня водой, особенно при необходимости добиться дождей. На этой основе камни рассматриваются всегда как символы плодородия. Подобные верования оказываются очень близки к шиваистским идеям, которые по мнению П. Мюса, выступают лишь как более завершённое выражение тех же представлений. Поэтому религиозная жизнь народов Юго-Восточной Азии была открыта для индуистских влияний. П. Мюс показывает, что в странах Индокитая в эпоху процветания там индуизма культ линги воспринимался как наследие культа земельного плодородия – в линге видели материализованную энергию земли⁸⁷¹.

Г.Г. Стратанович выделяет шесть этапов развития идеи обожествления камня: 1. Поклонение камню, наделяемому сверхъестественными свойствами по разным причинам: за странную форму, за случайное вмешательство в жизнь данной крестьянской общины, за «чудесное» появление, за блеск и т. д.; 2. Поклонение не просто камню, но горе; 3. Несколько отличное от фетишистского поклонение духу данной горы, которое приближается к анимистическим воззрениям; 4. Поклонение горе как кургану (месту «входа» духов и «предков», «успокоения» предка) и самому предку; 5. Поклонение куче камней, складываемых в форме пирамидки у перевалов, у горловины горных проходов, на перекрестках опасных дорог; 6. Поклонение Королю-Горе⁸⁷².

Культу камней во Вьетнаме посвятил свое исследование французский исследователь Л. Кадьер, разделивший находившиеся в его распоряжении материалы на четыре группы: 1. Опасные скалы; 2. Священные камни, называемые Бут; 3. Камни-фетиши; 4. Камни-духи⁸⁷³. Слово «Бут» переводится как «Будда, идол». Кроме того, существует выражение «Бут мок» – «выросший Будда» – так называют камень, который выходит из земли и почитается жителями⁸⁷⁴. Этим же выражением – «Бут мок» – обозначают: 1. Сталагмиты в каменных пещерах, похожие на статуи Будды. Верующие считали, что статуя Будды выросла сама по себе и строили храм для почитания; 2. Корни растения баксидиум, выступающие на поверхность земли наподобие маленьких статуй Будды⁸⁷⁵. Культ камней Бут особенно распространен у мыонгов, в частности у подножия горы Бави⁸⁷⁶.

871 Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1978. С. 214–215.

872 Стратанович Г.Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 51–52.

873 Cadière L. II. Le culte des pierres. In: Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. Tome 19. 1919. P. 24.

874 Hue G. Dictionnaire annamite-chinois-français. 1937. P. 66.

875 Từ điển tiếng Việt. Hà Nội. 1977. Tr. 105.

876 Cadière L. II. Le culte des pierres... P. 22.

С культом камня связаны также следующие работы Л. Кадьера: «Камни, к которым обращаются с заклинаниями, и талисманы-препятствия»⁸⁷⁷, «Камни, холмики и другие магические препятствия»⁸⁷⁸.

Вьетнамский исследователь Та Ти Дай Чыонг, учитывая религиозные представления черных *таи*, анализирует образ широко известного во Вьетнаме духа Фудонга и представляет его как духа земли, духа-хранителя местности, духа растительности, связанного в том числе и с камнем. По мнению ученого, имя Фудонг можно логично объяснить, обратившись к тайскому языку, где сочетание *pù đống* имеет значение «каменная гора»⁸⁷⁹.

По словам вьетнамских ученых, во главе всех водных божеств страны Ванланг (2879 г. – 258 г. до н. э.), существовавшей на территории Северного Вьетнама, стоял Там Зянг Бать Хак дай-выонг – Великий Государь Белый журавль Трех рек. Существует много преданий, в которых говорится, что Белого Журавля Трех рек звали Тхо Лень – Владыка земли. Тхо Лень вместе со своим братом-близнецом Тхать Кханем – Владыкой камня, помогал духу горы Танвиен бороться с врагами.⁸⁸⁰

В сборник «О таинственных силах и духа земли Вьет» включена история о соперничестве этих двух духов:

Некогда китайский наместник Ли Чан-мин (VII в.) в уезде Батьхак соорудил храм Тхонглинь. В переднем приделе он решил установить статую духа-охранителя государства и повелел мастерам приступить к работе. Когда статуя была почти готова, Ли Чан-мин воскурил перед ней благовония и промолвил:

«Прошу самого могущественного духа здешних мест явиться мне в сновидении, чтобы я мог придать статуе сходство с ним».

В ту же ночь приснились ему два человека необычного облика. Каждого сопровождали десятки слуг со знаменами, барабанами, флейтами. Китайский наместник спросил, кто они, и один представился как Тхо Лень – Владыка земли, а другой назвался Тхать Кхань – Владыка камня. Ли Чан-мин попросил их показать свои волшебные умения – наиболее искусный займет место на алтаре.

Только он кончил говорить, как Тхать Кхань перескочил реку, но, к своему удовольствию, уже увидел там Владыку земли. Владыка камня опять прыгнул на другой берег, но Тхо Лень снова оказался впереди. Наместник признал, что Владыка земли более искусен, и место на алтаре по праву принадлежит ему. Местные жители почитали его, как духа-покровителя местности, фимиам курился не переставая. Военачальники последующих династий, когда случалось им бороться с врагом в районе Тамзянг - Троеречья, приходили в храм поклониться, и дух много раз оказывал помощь⁸⁸¹.

Храм духа земли расположен в деревне Батьхак, провинции Виньен, а храм духа камня – в общине Тикат рядом с Вьетчи⁸⁸².

877 *Cadiere L. V. Pierres des conjuration et talismans-obstacle // BEFEO. T. 19. 1919. PP. 101–115.*

878 *Cadiere L. IV Pierres, buttes et autres obstacles magiques // BEFEO. T. 19. 1919. PP. 48–100.*

879 *Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2006. Tr. 34, 83–84.*

880 *Văn hóa dân gian vùng đất tổ. Vĩnh Phú, 1986. Tr. 100.*

881 *Lý Tế Xuyên. Việt điện u linh. Hà Nội, 1960. Tr. 59–60.*

882 *Ibidem. Tr. 59.*

Рассказ о соперничестве двух духов из этого собрания почти дословно совпадает с текстом стелы в даосском храме Тхонгтхань-куан «Записи о колоколе в храме Тхонгтхань», написанным китайским даосом Сюй Цзун-дао (вьет. Хья Тонг Дао), который вылавил колокол в 1321 г. для этого храма⁸⁸³.

Как отмечает Я.В. Чеснов, духи, населяющие горы и камни, являются духами местности. В условиях оседлого земледельческого быта эти духи получают новую функцию и становятся богами плодородия⁸⁸⁴. Однако в этом вьетнамском предании дух земли и дух камня разделены.

Духом камня был Као Ло, который служил Ан Зыонг-выонгу. Этот правитель соотнесен также с Золотой черепахой, она помогла ему возвести укрепления крепости Колоа и дала свой коготь, ставший спусковым крючком волшебного арбалета. Как отмечает Б.Л. Рифтин, сам сюжет этого рассказа сложился как исконно вьетнамский, видимо, в первых веках нашей эры. Он приводится китайским автором шестого века Ли Дао-юанем в «Комментариях к Книге вод» по не дошедшему до нас более раннему источнику – «Запискам о Цзяочжоу и землях, за его пределами лежащих». В древнем варианте рассказа еще нет ни Золотой черепахи, ни ее когтя, из которого некто Као Ло делает крючок для самострела, Као Ло – это святой-волшебник, помогающий правителю Ан Зыонгу и делающий для него самострел, одним выстрелом которого можно было поразить триста человек. Поскольку в древнем варианте не было черепахи и ее когтя, то и порча самострела происходит иначе. Сын китайского полководца, попросив свою жену Ми Тяу показать ему самострел, подпиливает его, и самострел в руках у Ан Зыонга ломается. Иначе выглядел и конец рассказа. Потерпев поражение, правитель бросается в лодку и уплывает в море. Таким образом, в начале нашей эры сложился лишь костяк сюжета⁸⁸⁵.

По словам А.Б. Полякова, легенда о чудесном арбалете и золотой черепахе в разных источниках она излагается по-разному. Однако наблюдается закономерность: чем древнее источник, тем более схематичной и крапкой бывает эта легенда. В «Краткой истории Вьета» это легенда излагается почти также, как и в «Комментариях к «Книге вод», однако еще более реалистично⁸⁸⁶:

«В то время у Ан Зыонга выонга был необыкновенный человек по имени Као Ло, (который) сумел изготовить ивовый арбалет. При одном натягивании (тетивы) делал десять выстрелов. (Као Ло) обучил армию в десять тысяч человек. Ву хоанг (Чжао То. – *Е.К.*) узнал об этом и послал своего сына Тхюи заложником, стремясь установить хорошие отношения между ними (Ву хоангом и Ан зыонгом). Впоследствии выонг (Ан Зыонг выонг) стал относиться к Као Ло несколько хуже. Као Ло ушел от него. К тому же дочь выонга Ми Тяу согрешила с Тхюи. Тхюи уговорил Ми Тяу показать (ему) чудесный арбалет. Добившись своего, сломал механизм и послал верхового гонца к Ву хоангу...»⁸⁸⁷.

883 Thơ văn Lý Trần T. 2. Hà Nội, 1989. Tr. 625–632.

884 Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1978. С. 216.

885 Рифтин Б.Л. Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы // Повелитель демонов ночи. М., 1969. С. 206.

886 Поляков А.Б. Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии // Краткая история Вьета. М., 1980. С. 45.

887 Краткая история Вьета... С. 110.

В «Полном собрании исторических записок Дайвьета» эта история представлена так:

«*Вьонг* велел слуге Као Ло <по другим [сведениям] – Као Тхонгу>изготовить чудесный арбалет, а спусковой крючок сделать из [того] когтя. И назвали его Чудесный арбалет золотого когтя, [испускающего] волшебный свет. <Когда Гао-ван дома Тан, умиротворив Наньчжао, вел свои войска обратно через волость-*тяу* Вунинь, ночью во сне ему явился удивительный человек, который назвался Као Ло и сказал: «Когда-то я был помощником Анзыонг-*вьонга* и, прогоняя врагов, совершил великие подвиги. Но [затем] по навету *лакхау* был изгнан. После смерти Небесный Владыка посочувствовал моей невинности и указом даровал мне быть *куанлинь дотхонг тыонгкуаном* (правлящим губернатором и полководцем) всех этих гор и рек. От похода на недругов и наказания разбойников до уборки хлебов в страдную пору – над всем я хозяин. Совершив с вами, светлейший господин, карательный поход на непокорных варваров, ныне я возвращаюсь в свой удел. Не попрощаться с вами было бы невежливо». Проснувшись, Гао-ван рассказал обо всем подчиненным и сложил такие стихи:

О, как прекрасна [твоя] земля, Зяотяю!
Из далекой тьмы веков [ты] пришла.
Даже древнего мудреца смог [здесь] встретить,
Никогда не забыть [этого] сердцу.>»⁸⁸⁸

В рассказе « Вьонг твердый, непоколебимый, почитаемый, милостивый» из сборника «О таинственных силах и духах земли Вьет», составленного Ли Те Сюейном, также упоминается дух камня – Као Ло. Там говорится следующее:

«Вьонга звали Као Ло, он был талантливым военачальником, служил Ан Зыонг-*вьонгу*, другое имя – До Ло, еще его звали Тхатъ тхан – Дух камня. Впоследствии губернатор династии Тан – Гао Пянь умиротворил страну Наньчжао. Когда его армия возвращалась, то проходила через округ Вунинь. Ночью полководец лег спать, и ему приснился удивительный человек ростом в девять тхьюков. Он назвал себя Као Ло и сказал:

«В древности я служил Ан Зыонг-*вьонгу*, имел большие заслуги перед государством, разгромил и изгнал разбойников. Меня обогнали сановники, и я был убит правителем. Когда я умер, Верховный владыка пожалел меня, как человека отличавшегося преданностью, и послал присматривать за горами и реками, умиротворять беспорядки и одновременно наставлять людей в делах земледелия – сделал благим духом этой местности. Вот и сейчас я следовал за вами, чтобы помочь разгромить разбойников и вернуть столицу. Если я уйду не попрощавшись, это будет не по правилам».

«А за что же вас так ненавидели?» – поинтересовался Гао Пянь.

«Ан Зыонг-*вьонг* – это воплощение духа желтого петуха, сановники – белой обезьяны, а я – каменного дракона, – отвечал Као Ло. – Петух находится в согласии с обезьяной, но не сочетается с драконом, поэтому так и произошло». Затем дух исчез. Гао Пянь проснулся, рассказал об увиденном сне подчиненным и написал по этому поводу стихи...

По преданию, резиденция духа находилась возле реки Дайтхан. Там часто шел дождь, поднимались волны. Люди, проплывавшие мимо, заходили в храм, возно-

888 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 1. С. 117.

силы молитвы, и тогда можно было смело плыть посередине реки, ветер и волны не представляли опасности»⁸⁸⁹.

Та Ти Дай Чыонг обращает внимание, что согласно собранию Ли Те Сюйена, Као Ло не только слуга Ан Зыонг-вйонга, но также дух, которому поклоняются. Пожалованные в 1285, 1288 гг. духу титулы («вйонг твердый, непоколебимый») связаны по смыслу с камнем⁸⁹⁰.

В примечаниях к переводу сборника на современный вьетнамский язык приводится предание, согласно которому одним из последующих воплощений Духа камня был некий Зяо Ву, сражавшийся в XVIII в. с Тэйшонами⁸⁹¹.

Исследователи отмечают, что в истории, повествующей о том, как Ан Зыонг-вйонг убил или выгнал Као Ло, мы видим отражение общественного кризиса в Аулаке, вторжение верований жителей низин к жителям высоких регионов, дух камня приобрел морские черты (дракон)⁸⁹².

По словам П.В. Познера, вполне вероятно также и историчность личности Као Ло, пострадавшего из-за интриг. Вся легенда о правителе Ан Зыонг-вйонге носит исторический характер и отражает реальные исторические события, а также ранние религиозные представления вьетов⁸⁹³.

Существует предание, что бесовщину, мешавшую Ан Зыонг-вйонгу построить крепость Колоа, изгнал Владыка Северного неба Хюйен тхиен (кит. Сюань тянь, полный вариант – Сюань тянь чжэньу шанди) – Темная воинственность, Верховный государь темного неба – в китайской мифологии повелитель Севера, а также владыка воды. Во вьетнамских преданиях в ряде случаев владыка Севера замещает Государя-дракона.

Вероятно, первоначально духом, помогавшим Ан Зыонг-вйонгу, был дух камня, связанный с образом Као Ло – слуги Ан Зыонг-вйонга, изготовившим чудесный арбалет⁸⁹⁴, впоследствии его заменил Владыка Северного неба.

По словам Та Ти Дай Чыонга, праздничные ритуалы, совершаемые на празднике в храме Ан Зыонг-вйонга в настоящее время основываются на этом предании. Так считается, что бесовщина сосредоточилась в деревне Ньой (современный центральный район крепости) и мешала Ан Зыонг-вйонгу построить крепость Колоа. Благодаря помощи Владыки Северного неба, изгнавшего нечисть, крепость была достроена. Ан Зыонг-вйонг возвел храм, на протяжении ряда лет постоянно приходил туда и воздавал почести. В настоящее время, во время праздничных ритуалов, человек, изображающий Ан Зыонг-вйонга садится в паланкин, прибывает в храм Ньой, выходит и кланяется. Когда Ан Зыонг-вйонг кланялся духу храма Ньой, это означало, что правитель почитает духа, охраняющего его земли. Ясно, что первоначально духом, помогавшим Ан Зыонг-вйонгу, был дух камня, Ан Зыонг-вйонг потерял страну, но духа камня по-прежнему почитали⁸⁹⁵.

889 *Lý Tế Xuyên. Việt điện u linh. Hà Nội, 1960. Tr. 45–46.*

890 *Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất. Hà Nội, 2006. Tr. 32.*

891 *Lý Tế Xuyên. Việt điện u linh. Hà Nội, 1960. Tr. 46–47.*

892 *Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất. Hà Nội, 2006. Tr. 40.*

893 *Познер П.В. Древний Вьетнам. Проблемы летописания. М., 1980. С. 68.*

894 *Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất. Hà Nội, 2006. Tr. 36–37.*

895 *Ibidem. Tr. 32–33.*

С камнем связана и дочь Ан Зыонг-вьонга Ми Тяу. Согласно легендам, арбалет хранился у нее, что указывает на высокую роль женщин в древности⁸⁹⁶.

Ан Зыонг-вьонг обезглавил принцессу, после смерти ее тело окаменело и превратилось в яшму⁸⁹⁷.

Кровь Ми Тяу стекла в море, ее проглотили раковины-жемчужницы, и она превратилась в жемчуг. Как отмечает Та Ти Дай Чьонг, с XI в. с развитием Дайвьета мы начинаем встречать систему морских духов. Власти Тханглонга знали о поклонении жителей морского побережья покровителям промысла добытчиков жемчуга, положившим начало имени богини Государыня Жемчужина, связанному впоследствии и с богиней Тхиен-и А-на⁸⁹⁸.

В районе Колоа в храме, в котором поклоняются Ми Тяу, люди почитают большой камень в форме человека без головы. По преданию, когда после смерти тело Ми Тяу превратилось в камень, она явилась во сне жителям деревни и поведала, что нужно установить культ⁸⁹⁹.

По словам М. Элиаде, самые древние из известных нам «святилищ», как верно заметил Ж. Пшилуски, представляли собой микрокосм, а именно, пейзаж из камней, вод и деревьев. П. Мюс обратил внимание на триптих «дерево – алтарь – камень» в первобытных «святилищах» Индии и Восточной Азии. Правда, он выстраивал эти элементы по отдельности во временной последовательности (у истоков святилища, по его мнению, стоял лес, и лишь затем к нему прибавилась совокупность «дерево – алтарь – камень») вместо того, чтобы усмотреть здесь синхронное существование, как это с полным правом сделал Ж. Пшилуски. Культовый двучлен камень–дерево обнаруживается и в других регионах архаической культуры. Тексты на пали нередко упоминают камень или жертвенник, расположенный рядом с сакральным деревом; они представляют собой центры народных культов божеств плодородия (Якша). Эту чрезвычайно древнюю ассоциацию камня и дерева воспринял и усвоил буддизм⁹⁰⁰.

Предание, объединяющее дерево, камень и женское божество, включено в «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор», это «История Ман-ньонг», соотнесенная с пагодой Зау (III в.), известной также как пагода Фапван. История Ман-ньонг свидетельствует, что первоначально в пагоде Фапван почитали женское божество⁹⁰¹.

Связь камня и дерева можно увидеть в образе богини Тхиен-и А-на, близкой тямской богине По Нагар. Тхиен-и А-на – это дух алойного дерева, она также богиня бурь и наводнений, подательница дождя. Ценность алойного дерева проявляется только после долгого пребывания в воде. Сердцевина дерева становится тогда твердой, черной и тяжелой, она тонет в воде. Как отмечает Р.Стейн, алойное дерево, в которое вошла Тхиен-и А-на, было найдено после наводнения, оно превратилось в камень. В это время поблизости обнаружили скалу голубого цвета, испускавшую

896 *Tạ Chí Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2006. Tr. 40.

897 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 1. С. 121.

898 *Tạ Chí Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2006. Tr. 175–176.

899 *Hồ Quốc Hùng*. Thờ nhận diện dấu vết tín ngưỡng Chăm qua nhóm truyện cổ người Việt ở Thuận hóa // Tạp chí văn học. 1999. № 3. Tr. 69.

900 Элиаде М. Трактат по истории религий. СПб., 1999. Т. 2. С. 94.

901 *Tạ Chí Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2006. Tr. 37–38.

землю, на ней были высечены два иероглифа Тхиен-и. Из камня, в который превратилось алойное дерево, сделали статуи. Поверье о существовании камней, испускающих землю и увеличивающихся в размерах, очень распространено в Аннаме. Вероятно, Л. Кадьер был не прав, когда хотел разделить различные случаи культа деревьев и культа камней и объяснить их независимо друг от друга. С религиозной, мифической точки зрения, существенной разницы между деревом и камнем не существует, древесина становится камнем, и камень растет, как дерево⁹⁰².

Таким образом, духи, связанные с камнями, пользовались почитанием у вьетнамцев. Предания, в которых отразились эти представления, вошли в произведения вьетнамской традиционной литературы.

7. ЧУДЕСНЫЙ МЕЧ ЛЕ ЛОЯ

Водные праздники в Юго-Восточной Азии. Водный праздник во Вьетнаме. Ле Лой, вьетнамские предания о мече. Предания о мече в Юго-Восточной Азии. Манджушири. Китайские мечи Ганьцзян и Мосе.

Э. Поре-Масперо, изучавшая цивилизацию водных праздников в Юго-Восточной Азии, отмечала следующие моменты.

Водные праздники – это сложное явление, обусловленное обширным мифосоциальным комплексом. Можно видеть стойкость этих ритуалов на обширной географической территории, простиравшейся от бассейна Голубой Реки (Янцзы) до острова Тимор, также они охватывают огромный временной промежуток, т. к. они начались, самое позднее, с III в. до н. э., но еще вероятнее, по крайней мере, с VI в. до н. э., вплоть до распространения в наши дни⁹⁰³.

Можно утверждать, что водные праздники являются одновременно церемониями изгнания и снискания заступничества. Поскольку пироги (в древнем ли царстве Чжоу до нашей эры, на острове Сулавеси в XVIII в. или же в современной Камбодже), в основном, связаны с поиском заступничества у крокодилов или драконов, то, вероятно, что в начале гонки пирог представляли собой нечто иное, как передвижения водных духов, которым хотели оказать почести. Но народы, устраивавшие эти праздники, делились на две тотемические группы: группа птиц и сухости и группа крокодилов или змей, которые, во всем противопоставляясь друг другу, должны были объединиться в браке. Следовательно, существовала идея заставить противостоять лодки, уподобленные тотемам, что неизбежно усложняло эти церемонии⁹⁰⁴.

Изучение легенд показывает нам, что эти народы имели общие техники: изготовления зооморфных пирог, бронзовых барабанов, мечей. Исследуя другой аспект магических ритуалов, противопоставляющих сухость и влажность, мы увидим постоянство ритуальных, мифических и технических данных.

Сиамские водные праздники, например, в таком виде, в каком они происходили в XVII в., известны нам в общих чертах благодаря европейским путешественникам. Голландец Я. Стрейс, находившийся в Сиаме с января по апрель 1650 г., без сомнения, преувеличивает, говоря нам, что «королевскую галеру» сопровождали две

902 *Стейн Р.* Миниатюрные сады... С. 210–211.

903 *Поре-Масперо Э.* Аграрные обряды камбоджийцев... С. 424.

904 Там же. С. 424–425.

сотни других «галер», каждая из которых была снабжена двумя сотнями гребцов, но другие авторы подтверждают суть его рассказа:

«На расстоянии около шести лье от города король и главный священнослужитель вдвоем поднимаются на маленькое судно, где последний после произнесения молитв над золотым мечом подносит его королю, который ударяет им три раза по реке, приказывая ей своей божественной властью войти в русло. В то время как король занят этой церемонией, народ, которого священнослужители заставили поверить небылице, что никто иной, только правитель может остановить водный поток, падает ниц на берегу, пораженный могуществом своего короля»⁹⁰⁵.

Граф де Форбин более подробно высказывается на эту тему, когда он говорит об обстоятельствах, сопровождающих выход короля: «Один из выходов, когда король показывается с наиболее торжественными церемониями, происходит ежегодно, в то время как правитель направляется к реке приказать водам отступить. Я уже говорил не один раз, что шесть месяцев в году королевство затоплено, в основном, по причине летнего таяния снегов. Когда зима наступает, оттепель прекращается, и вода начинает понемногу уменьшаться. В стране наступает сухой период. Сиамцы используют это время для того, чтобы снять урожай риса, который здесь более обилён, чем в любой другой стране мира.

Именно в это время года, когда начинают замечать, что вода значительно уменьшилась, король и появляется для того, чтобы провести церемонию, о которой мы говорили. Он показывается на большом, разукрашенном золотом троне, установленном посередине великолепной лодки. Сопровождаемый множеством крупных и мелких чиновников, собравшихся из всех провинций – каждый из них плывет на прекрасной лодке, вслед за которыми движется несметное число других судов, государь приближается к точно определенному месту на реке, делает по воде удар мечом, повелевая ей таким образом отступить. На обратном пути во время этого праздника значительный приз предназначается лодке, сумевшей первой достигнуть дворца. Нет ничего столь же приятного, как эти состязания, различные уловки, с легкостью исполняемые суденышками для того, чтобы вытеснить друг друга»⁹⁰⁶.

Э. Поре-Масперо так объясняет действие, в ходе которого сиамский король ударял реку золотым мечом. Здесь возможны два толкования, одно из них дают европейские авторы: государь приказывает водам войти в русло, иными словами, это обряд изгнания. По-видимому, это подтверждается китайскими преданиями, так, можно вспомнить легенду о Ма Юане, Обуздателе волн. Ударяя реку своим мечом, сиамский король сражался с наводнением. Кроме того, именно обрядом изгнания, как представляется, была церемония перерезания ремня у камбоджийцев: страх, испытываемый «баку» – придворным брахманом, – отступавшим два раза перед тем, как он осмеливался рассечь веревку, стремительное движение лодок вперед через открывшийся проход, которые криками своих команд как будто прогоняли воды или болезни, причиняемые ими, все это свидетельствует, что речь идет об изгнании к морю разлившихся вод. Но магические ритуалы сложны, и, возможно, тут еще была церемония соединения огня и воды. Меч Короля Огня, как представлялось, олицетворял собой молнию. Если без надлежащих церемоний полностью обнажить Прах

905 *Поре-Масперо Э.* Аграрные обряды камбоджийцев... С. 408.

906 Там же. С. 408–409.

Кхан, священный меч королей Камбоджи, то государство будет уничтожено огнем. В этом же случае, погружая в воды огонь или молнию, их оплодотворяли. Кроме того, если разрезание ремня представляется обрядом изгнания, то игра с веревкой, по-видимому, соответствовавшая этому в другом месте, была, в основном, ритуалом, связанным с плодородием. Идет ли речь об изгнании вод или оплодотворении их погружением меча, это неизменно связано с водными праздниками⁹⁰⁷.

В результате состязаний зооморфных пирог противопоставлялись две группы людей, одна из которых причисляла себя к солнечной птице, другая – к влаголюбивой наге. Эти две группы должны были образовывать дополнительные брачные категории, как происходит у народности раде в настоящее время. В таком случае водные состязания должны были соотноситься с брачными ритуалами. Действительно, в Тонкине чередующиеся песни середины осени, времени «лунного праздника», соответствуют чередующимся песням Нового года. У камбоджийцев церемония «приветствия луны» еще и теперь во многих деревнях сопровождается играми и чередующимися песнями, напоминающими аналогичные действия периода Нового года, когда, в конце сухого сезона, люди сооружают песчаные горы. Состязания пирог, которые в определенных местностях в Камбодже устраивались одни – мужчинами, другие – женщинами, обменивавшимися шутками и песнями, должны были противопоставить брачные группы, часть их считала своим тотемом птицу и пришла с возвышенностей, остальные в качестве предка почитали нагу и жили в низменных районах⁹⁰⁸.

Два маленьких факта как будто могут это подтвердить. В Сиаме в эпоху Аюттии пироги короля и королевы состязались в скорости. В связи с этим делались предсказания: если проигрывал король, ждали обильного урожая, его победа предвещала голод. Если, по аналогии с Камбоджей, откуда они заимствовали культуру, короли были принцами солнечной династии, бравшими в жены принцесс лунной династии, то глубокий смысл этих предсказаний понять нетрудно: выигрывает король – это засуха, а победа королевы приносит обильные дожди, обеспечивающие богатый урожай. Наконец, современный текст показывает, что в Камбодже не совсем забыта традиция, согласно которой водные состязания были поводом для встреч жителей верхних районов и низменностей. Говорится, что в конце месяца висак жители и буддийские жрецы низменностей испытывали недостаток продуктов питания. Тогда на возвышенностях подготавливался рис, соль, и буддийские священнослужители привозили все это на лодках, получая взамен сухую и соленую рыбу⁹⁰⁹.

Итак, в конце и в начале сезона дождей происходили встречи, сопровождаемые состязаниями и песнями. Имевшие место во времена приветствий луны, они должны были бы симметрично сопровождать и времена приветствий солнца. Некий камбоджийский эрудит уверяет, что так оно и случалось, но не приводит никаких определенных сведений. Как бы то ни было, мы углубились достаточно далеко

907 *Поре-Масперо* Э. Аграрные обряды камбоджийцев... С. 414–414.

908 Там же. С. 416–417.

909 Возможно, воспоминанием об этом обычае являются встречи наземных и морских войск, меряющихся силами два раза в год. Камбоджийцы часто говорят, что парады наземных войск происходят в периоды возведения «песчаных гор» и чередующихся песен, а смотры морских сил – во время приветствия луны и чередующихся песен. *Поре-Масперо* Э. Аграрные обряды камбоджийцев... С. 418.

и можем предположить, что раз лунная династия имела тотемом нагу, и потомки наги Сомы должны были вступать в брак с принцами солнечной династии (считавшие тотемом гаруду), то, соответственно, королевское приветствие луны являлось мистическим браком между солнечным принцем и ночным небесным светилом. Действительно, аналогичный мистический брак осуществлялся еще в конце XIII в., если можно в этом доверять Чжоу Дагуаню. Каждую ночь король соединялся с духом девятиголовой змеи, хозяйкой земель всего королевства, являвшейся ему в виде женщины⁹¹⁰.

Водный праздник был весьма популярен и во Вьетнаме. По словам Д.В. Деопика, при династии Ли (1010–1225) осенний Водный праздник был одним из трех главных праздников, наряду с аграрным праздником Первой борозды и Новым годом, посвященных предкам. Культ производящих сил природы, отождествляемый с процветанием рода монарха, защищаемого его предками, отправлялся и как праздник почитания монарха и его предков. Регулярно проводившийся Водный праздник с лодочными гонками играл схожую роль⁹¹¹. Упоминания о Водном празднике неоднократно встречаются во вьетнамских средневековых исторических сочинениях, например, в «Краткой истории Вьета»:

«Год Мау зан (1038 г.) ...Осенью, в восьмом месяце, вуа (государь. – Е.К.) высочайше посетил дворец Хам куанг, смотрел состязания в гребле».

«Год Динь муй (1067 г.) ...В (день) тан мао вуа высочайше посетил Винян, наблюдал за сбором урожая и смотрел состязания в гребле».

«Год Бинь зан (1086 г.) ...Зимой, в одиннадцатом месяце, построили храм в горах Дайлам. Устроили состязания в гребле».

«Год Тан шью (1121 г.) ...Осенью, в седьмом месяце, построили пагоду Куанг зяо в горах Тиензу. Устроили состязания в гребле».

«Год Ням зан (1122 г.) ...Осенью, в восьмом месяце, (вуа) любовался состязаниями в гребле».

«Год Зяп зан (1194 г.) ...Осенью, в седьмом месяце, выкрашенные золотом и серебром статуи Брахмы и Шакьямуни установили в двух храмах. Устроили церемонию состязаний в гребле у заднего дворца».

«Год Кань тхан (1200 г.) ...Осенью устроили церемониальные состязания в гребле».

«Год Кань нго (1220 г.) ...Зимой, в одиннадцатом месяце, вуа высочайше посетил переправу Фулиет, смотрел состязания в гребле»⁹¹².

Согласно «Краткой истории Вьета», церемония состязаний в гребле происходила осенью или зимой – в период с восьмого по одиннадцатый месяцы.

Всевозможные праздники на воде, относящиеся к осенней обрядности, уходят своими корнями в далекое прошлое Вьетнама. Лодочные гонки являются главным и древним элементом праздника середины осени – праздника восьмого месяца. Второй аспект праздника – это обряд поклонения Луне⁹¹³.

910 *Поре-Масперо Э.* Аграрные обряды камбоджийцев // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 417–418.

911 *Деопик Д.В.* История Вьетнама. М., 1994. Ч. 1. С. 140.

912 *Краткая история Вьета...* С. 148, 160, 169, 178, 200, 201, 229.

913 *Лескинен А.Н.* Вьеты // Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. М., 1993. С. 86–91.

По мнению Э. Поре-Масперо, некогда в Ханое на озере Возвращенного меча проходили водные игры. Так, согласно легенде, Ле Лой там нашел меч, лезвие которого испускало молнии. Он подумал, что это знак неба, и поднял своих соотечественников против китайского ига (1418–1428). Однажды, уже после того как Ле Лой был провозглашен правителем, он должен был принести жертву духу озера. Но едва Ле Лой подошел к берегу, как среди ясного неба раздался гром, и меч, выскочив из ножен и превратившись в дракона, исчез в озере. Возможно, что перед нами соотнесенное с историческим героем мифическое описание церемонии, аналогичной той, что проводилась сиадцами. Но это не единственный случай, когда под видом более или менее исторического мифа могут обнаружиться воспоминания о водных праздниках⁹¹⁴.

Вьетнамские предания о чудесном мече связаны с личностью Ле Лоя, возглавившего в начале XV в. борьбу против китайского господства (1418–1428)⁹¹⁵. В результате Ле Лой восстановил независимость Вьетнама, основал новую династию Ле (1428–1788) и стал ее первым императором. Ле Лой считается национальным героем Вьетнама. В некоторых средневековых сочинениях его представляют как личность необычайную. Согласно широко распространенным преданиям, не имеющим ранней письменной фиксации, чудесный меч даровала Ле Лою Золотая черепаха.

Истории, связанные с чудесным мечом, были очень популярны во Вьетнаме. Так, в «Правдивом повествовании о (восстании в) Ламшоне» (Лам шон тхык лук)⁹¹⁶ рассказывается о том, как Ле Лою удалось получить волшебный меч. Однажды, когда друг Ле Лоя Ле Тхан отправился ночью ловить рыбу, он заметил под водой некий сверкающий предмет. Ле Тхан забрасывал сети всю ночь, но ни одна рыба ему так и не попала, а удалось выловить лишь небольшой железный брус. Ле Тхан взял его с собой домой и положил в темное место. Вскоре Ле Лой навестил своего друга и, заметив сверкающий железный брус, попросил отдать ему. Ле Тхан тотчас согласился. Возвратившись к себе, Ле Лой отшлифовал железный брус, сделав из него лезвие для меча. Затем как-то раз Ле Лой нашел недалеко от своего дома рукоятку. Он соединил лезвие и рукоятку, и оказалось, что оба предмета точно подходят друг к другу. Так и получился меч⁹¹⁷.

Сходную версию приводит и современный вьетнамский ученый Нгуен Донг Ти. Однако в зафиксированном им предании Ле Лой трижды забрасывал сети и вылавливал медный брус, но первые два раза он его выбрасывал и лишь в третий раз оставил, решив, что это происходит неслучайно⁹¹⁸.

В сборнике «Случайные записки о превратностях судьбы» (Танг тхыонг нгау лук) Фам Динь Хо и Нгуен Ана (нач. XIX в.) в рассказе «Озеро Возвращенного Меча» приведено следующее предание:

914 *Поре-Масперо Э.* Аграрные обряды камбоджийцев... С. 415.

915 Там же. С. 414–415.

916 Сочинение, датированное XV в., т. е. современное событиям, о которых идет речь в предании. У вьетнамских ученых нет единого мнения по поводу того, кого считать автором «Правдивых записей о Ламшоне». Одни исследователи приписывают это сочинение известному вьетнамскому поэту и писателю, общественному деятелю XV в. Нгуен Чаю, другие считают, что его автором был сам император Ле Лой.

917 *Nguyễn Trãi.* Toàn tập. Hà nội, 1974. Tr. 46–47.

918 *Nguyễn Đông Chi.* Kho tàng truyện cổ tích Việt nam. Hà nội, 1974. T. 1. Tr. 256.

«Озеро Возвращенного Меча в Тханглонге (совр. Ханой. – *Е.К.*) находится рядом с площадью Баотхиен. Оно довольно обширно и имеет прямое сообщение с водами реки. Некогда именно здесь основатель династии (Ле Лой. – *Е.К.*) уронил свой меч. Уже после победы великий предок продолжал носить его с собой. Однажды, прогуливаясь на лодке по озеру, он заметил огромную черепаха, которая высунула голову из воды. Основатель династии выстрелил в нее, но промахнулся, и тогда он вынул меч и стал им указывать на черепаха. Неожиданно меч свалился в воду и скрылся из вида, а черепаха нырнула вслед за ним. Великий предок разгневался, приказал перекрыть сообщение озера с рекой, сделать поперечную плотину, а затем вычерпать всю воду. Однако меч так и не нашли. Впоследствии остались следы от этой плотины, и одна часть озера стала называться Лево́й, а другая – Пра́вой. В конце правления под девизом Кань-хынг (1740–1786 г. – *Е.К.*) над островом, расположенным в озере, поднялся некий предмет, блеснул и погас. Люди решили, что это улетел чудесный меч»⁹¹⁹.

В сборнике Фам Динь Хо и Нгуен Ана помещен еще один рассказ, связанный с волшебным мечом. Это рассказ «Озеро Меча», в нем говорится следующее:

«Произошло это во время династии Ле в год *бинь нго* правления под девизом Кань-хынг (1786 г. – *Е.К.*). Как-то раз летом, в полночь, на острове озера Возвращенного Меча появился какой-то необыкновенный предмет. Он поднялся в воздух, осветил все кругом ослепительным сиянием, перелетел на южный берег водоема и погас. Утром на следующий день можно было видеть рыб и креветок, в огромном количестве всплывших на поверхность. Рассказывают также, что на коньке крыши дворца Чунгхоа в резиденции правителя показался некий сверкающий предмет, вскоре погасший. Это очень напоминало случившееся на озере Возвращенного Меча. Вскоре страну постигло бедствие»⁹²⁰.

В рассказах из сборника Фам Динь Хо и Нгуен Ана чудесный меч связан с водой: он падает в воду, покоится где-то в озере, вылетает из островка, расположенного в водоеме, вызывая при этом волнение. Чудесное оружие соотнесено также с водяными животными. Так, меч уходит в воду в тот момент, когда герой захотел поразить огромную черепаха (сначала выстрелил в нее, а потом указал мечом), черепаха ныряет вслед за упавшим мечом, т. е. как бы забирает оружие к себе в воду. После того как меч покинул озеро, на поверхности водоема можно было видеть множество всплывших рыб и креветок.

В «Случайных записках о превратностях судьбы» упоминается яркое сияние, исходившее от чудесного оружия. Меч прямо не назван, он описан иносказательно: наделен сиянием был некий предмет, вылетевший из островка в озере, где покоился меч с тех пор, как его уронил Ле Лой. Фам Динь Хо и Нгуен Ан добавляют, что люди решили: это улетел чудесный меч.

Владельцем волшебного меча является Ле Лой – историческая личность. Он прославился как освободитель страны от иноземного ига, восстановивший независимость вьетнамского государства. Таким образом, Ле Лой, вооруженный чудесным мечом, обладает как бы функциями устроителя, который ликвидирует хаос (господство враждебных сил) и восстанавливает космос (самостоятельность государства).

919 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 288.

920 Там же. С. 224.

Во вьетнамском предании появление меча соотнесено с чрезвычайным событием – освобождением Вьетнама от врагов. В сборнике Фам Динь Хо и Нгуен Ана сообщено также, что впоследствии некий сверкающий предмет, отождествленный людьми с мечом, покинул озеро Возвращенного Меча и исчез. После того как меч пропал, страну постигло бедствие. Здесь имеется в виду восстание Тэйшонов (1788–1802 гг.), воспринимавшееся Фам Динь Хо и Нгуен Аном как период хаоса. Исчезновение чудесного оружия было знаком грядущих несчастий.

Предания о мече пользовались популярностью в странах Юго-Восточной Азии. Вот, например, какая история бытовала у народности *сре*.

Некогда на племена народности *сре* напали враги. Чудесным образом родился некий мальчик: его мать выпила в лесу воду из дупла, в воде плавали маленькие головастики, и от этого же женщина зачала. Мальчика назвали Та Но. Он вырос и однажды встретил старика. Тот сказал: «В одной из деревень, которой владеет неприятель, есть меч. Дух солнца забыл его около берега реки. Он очень тяжелый, сотни вражеских солдат пытались вытащить его, но он так и не показался из воды. Добудь этот меч, и ты освободишь свою родину». Старик дал шелковую нить, велел Та Но привязать ее к рукоятке меча, прежде чем тащить его. Та Но удалось добыть меч. Он долго любовался им, затем девять раз простер руку с мечом к небу. Враги в испуге закричали. Та Но вынул меч из ножен. Тысячи молний вспыхнули над головами врагов. Солнце скрылось в черных облаках, на земле стало темно. Та Но, размахивая мечом, бросился на неприятеля, призывая по дороге своих соплеменников уничтожать захватчиков. Через девять суток с противником было покончено. Когда Та Но отрубил голову последнему врагу, лезвие меча соскользнуло с рукоятки в море. Вьеты подобрали его. Рукоятка оказалась брошенной на вершину горы Паронг, ее нашли люди народности *сре*. В старину говорили, что если вьеты и *сре* соединят лезвие с рукояткой, как было раньше, то ни один враг им не страшен⁹²¹.

Я.В. Чеснов исследовал цикл мифов о чудесном мече, распространенный у народов Восточного Индокитая. Он отмечает, что этот цикл характеризуется особым сочетанием отдельных элементов⁹²².

Так, чудесный меч, как правило, связан с водой. В мифах народности *раде*, например, карп устраивает среди различных племен соревнование из-за золотого меча, хранящегося в глубине вод. В сказании о Фан Вене, правившем Тямпой в IV в., два куска железа, из которых сделали мечи, появились из двух камней. Ранее эти камни были карпами, пойманными героем в ручье⁹²³.

В то же время чудесное оружие соотнесено с небом, солнцем и огнем. Так, в мифах народности *раде* блестящий меч – это один из золотых лучей, который солнце вынуло из своей короны и бросило в реку. У *джараев* есть рассказ, повествующий о том, как волшебный меч упал на дно реки с неба⁹²⁴. Согласно другой версии, чудесное оружие было изготовлено по велению духа. Однако меч не остывал и оставался раскаленным, тогда его бросили в реку⁹²⁵.

921 Truyện cổ Hồ. Hà nội, 1985. Tr. 114–117.

922 Чеснов Я.В. Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 95.

923 Там же. С. 85, 88–89.

924 Там же. С. 84, 85.

925 Nguyễn Đông Chí. Kho tàng truyện cổ tích Việt nam. Tr. 260.

В ряде мифов народностей Юго-Восточной Азии меч выступает как орудие упорядочивания, обуздания стихий, покорения врагов и т. д. Так, например, согласно рассказам *джараев*, если указать чудесным мечом на неприятеля, то враги тотчас рассеются, указать на разлившуюся реку – и наводнение сразу спадет, в засуху указать на небо – тут же пойдет дождь.

Как отмечает Я.В. Чеснов, в мифах *джараев*, *мнонгов*, *раде*, *банар* персонификация выражена очень слабо. Меч, как правило, не связан с какой-либо определенной героической личностью. У *джараев* священный меч считался атрибутом короля огня – теократического правителя, физическое здоровье которого рассматривалось как залог процветания страны. Короли огня пользовались авторитетом не только у *джараев*, но и у соседних с ними народов. Меч короля огня как бы управляет космосом. Если король огня вытаскивает меч из ножен на несколько сантиметров, солнце прячется, люди и животные впадают в глубокий сон. А если бы он вытащил его целиком, то наступил бы конец мира⁹²⁶.

У *кхмеров* священный меч хранился среди королевских регалий. Использование его было строго регламентировано соответствующим ритуалом. Так, считалось, что если полностью обнажить священный меч *кхмерских* королей без определенных церемоний, то страна будет предана огню. Охотники за слонами в Камбодже полагали, что состояние священного меча свидетельствует о грядущих судьбах страны⁹²⁷.

Я.В. Чеснов обращает внимание, что в цикле мифов о чудесном мече нельзя найти никаких отдельных специфических элементов для данных народов или для данной территории. Не являются специфическими представления о превращении камня в священный меч или ниспослании меча небом, не специфичен его культ как палладиума страны и государства. Эти широко распространенные в мире сюжеты возникают там, где имеются раннеклассовые государственные образования⁹²⁸. Добавим также, что в мировом фольклоре в ряде случаев чудесный меч связан с водной стихией. Так, меч короля Артура – Эскалибур был подарен ему Девой озера: однажды Артур плыл с ней на лодке по озеру и увидел над водой сверкающий меч, который держала неподвижная женская рука. Король Артур дал обещание Деве озера: когда он больше не будет испытывать надобности в чудесном мече, то бросит его в первое же озеро, оказавшееся поблизости, и меч вернется в глубины вод⁹²⁹.

При общей универсальности отдельных моментов Я.В. Чеснов отмечает, что для исследуемого им цикла мифов о чудесном мече характерно особое сочетание этих элементов: очень устойчивая дуалистическая основа, первобытнодиалектическая концепция взаимопереходящих хтонических и небесных символов, мегалитический субстрат в представлениях о сакральных вождях и мотив разделения священного оружия между разными народами⁹³⁰.

926 Чеснов Я.В. Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае... С. 89.

927 Там же.

928 Там же. С. 95.

929 Мифы и легенды Европы. Саратов, 1994. С. 38–40.

930 Чеснов Я.В. Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае... С. 95.

Итак, в ряде преданий народов Юго-Восточной Азии чудесный меч связан с водной стихией и небом, он обладает сущностью огня и является орудием упорядочивания. Эти основные моменты характерны и для вьетнамских преданий о мече.

Мифологические представления о мече как орудии упорядочивания космоса можно увидеть в сиамском ритуале. Торжественная процессия во главе с королем приближалась к реке, и правитель ударял мечом по воде. Это действие должно было обуздать водную стихию – предотвратить наводнения, оно также было связано с церемонией, символизирующей оплодотворение. Э. Поре-Масперо предполагает, что некогда на озере Возвращенного Меча в Ханое проводились водные игры, соотносящиеся с ритуалом, аналогичным тому, который совершался на водных праздниках в Сиаме. Исследовательница считает, что вьетнамские предания о чудесном мече представляют собой мифологическое описание этого ритуала⁹³¹.

В «Случайных записках о превратностях судьбы», вероятно, нашел отражение наиболее архаичный вариант вьетнамского предания. Такое предположение можно сделать на основании того, что Ле Лой не собирался отдавать чудесное оружие огромной черепахе, а указал на нее мечом. В других вариантах Ле Лой добровольно возвращает чудесное оружие черепахе или же меч, вылетев из ножен, превращается в дракона и исчезает в водах озера.

В рассказах народов Юго-Восточной Азии есть стремление историзовать миф и связать личность, владеющую чудесным оружием, с государственной властью. Вьетнамские предания и представляют этот миф о мече уже в связи с историей государства и историческими событиями.

В связи с комплексом представлений о чудесном мече хотелось бы обратить внимание на божество буддийского пантеона – Манджушри – на его изображения и посвященные ему легенды.

Одним из характерных атрибутов Манджушри является меч, который он держит в правой руке. В тибетской иконографии, например, этот меч – огненный, пылающий. Вспомним, что, согласно представлениям ряда народов Юго-Восточной Азии, меч – это символ солнца и огня, в мифах джараев, например, даже сам может производить этот огонь⁹³².

В рукописном отделе СПбФ ИВР РАН хранится иллюстрированный тангутский ксилограф XI в. «Праджняпарамита-сутра»⁹³³. На одной из этих иллюстраций изображен Манджушри, который мечом указывает (или грозит) на змея, высовывающегося из колодца. Можно предположить, что здесь имеется в виду обуздание «водяного животного», олицетворяющего водяную стихию. Это изображение напоминает вьетнамского героя Ле Лоя из предания, зафиксированного в «Случайных записках о превратностях судьбы» Фам Динь Хо и Нгуен Ана. Ле Лой также указывает мечом на водяное животное – черепаху.

Интересный материал, в котором Манджушри и его меч связываются с «укроплением воды», представленном как акт творения, приводит английская исследовательница А. Гетти. Так, некогда территория, где находится Непал, была дном озера, населенного водяными чудовищами. Манджушри ударил несколько раз своим ме-

931 *Поре-Масперо Э.* Аграрные обряды камбоджийцев... С. 414–415.

932 *Der Weise und der Tod.* Leipzig ; Weimar. 1978. S. 89–305.

933 Шифр рукописи СПбИВР Танг. 334 № 2208/1.

чом по южному берегу озера, вода хлынула через эти пробойны, дно озера осушилось, и на этом месте образовался Непал⁹³⁴.

Версию мифа о сотворении земли Манджушри из своей собственной аватары, из огромной космической золотой жабы или черепахи, приводит Л.Я. Штернберг. Так, когда наступил момент для сотворения земли, Манджушри вышел из недр черепахи, принял свой собственный облик, поднялся ввысь и пустил в нее стрелу. Убитое чудовище погрузилось на дно, образовав подножие земли⁹³⁵. Отметим, что Ле Лой в предании, помещенном в сборнике Фам Динь Хо и Нгуен Ана, также пытался пронзить стрелой огромную черепаху, всплывшую на поверхность озера.

Можно предположить, что буддийская фигура Манджушри наложилась на некий миф о сотворении мира с помощью чудесного меча. Этот миф, вероятно, был особенно популярен среди народов Юго-Восточной Азии. Буддизм, распространяясь на территории Индокитая, использовал местные верования, местным богам и связанным с ним событиям давал буддийскую интерпретацию.

По словам М. Элиаде, известная мифологическая тема поединка небесного бога (точнее, бога грозы) и водяного Змея (Дракона) присутствует в группе мифов, в которых отмечены определенные отношения между божественными кузнецами и богами. Ставка в сражении – главенство над миром, но, однако, оно предполагает и космологическую сторону: победив чудовище, бог извлекает мир из собственного тела (тема Мардука – Тиамат) или, по другим вариантам, создает мир и обеспечивает ему прочные основы, «связав» чудовище и низвергнув его в подземные глубины. В большинстве версий этого мифа именно от бога-кузнеца получает Громовержец чудесное оружие, приносящее ему победу⁹³⁶.

Вспомним один из распространенных в индийской мифологии сюжетов: поединок главы богов, бога грома и молнии Индры, с демоном Вритрой. Вритра – традиционно толкуется как демон засухи, и победа над ним бога-громовержца понимается как аллегория грозы, освобождающей проглоченные змеем воды. Существует также космогоническое толкование: убиение богом чудовища, олицетворяющего первозданный «бесформенный» хаос, символизирует акт творения⁹³⁷. Индра убил змея Вритру громовой палицей-ваджрой, которую сковал для него Тваштар, творец всего сущего, создавший также и Вритру из сомы и огня⁹³⁸. По «Ригведе», ваджру выковал певец Ушана. Ваджра лежала в океане, в водах, ее место – ниже солнца (в руках Индры ваджра как солнце в небе). Она медная, золотая, железная, как из камня или из скалы. Отмечается, что у ваджры четыре или сто углов, тысяча зубцов, иногда она в виде диска, позже – крестообразна. Ваджра выступает и как символ плодородия, не исключена ее связь с дождем⁹³⁹.

Как отмечала М.И. Никитина в личной беседе с автором, мифологические представления о мече как орудии упорядочения космоса можно увидеть в одном из стихотворений корейского поэта Чхве Чхивона (IX в.) (цикл «Семисловные стихи, в

934 *Getty A. The Gods of Northern Buddhism. Oxford, 1914. P. 97.*

935 *Штернберг Л.Я. Культ близнецов в Китае и индийское влияние // Сборник Музея антропологии и этнографии. Б.м., б.г. С. 16–17.*

936 *Элиаде М. Азиатская алхимия... С. 195.*

937 *Мифы древней Индии. М., 1975. С. 213.*

938 *Элиаде М. Азиатская алхимия... С. 195, 326.*

939 *Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 207–208.*

которых описывается сила *дэ*», стихотворение «Спокойствие Неба»), посвященных прославленному китайскому полководцу Гао Пяню (IX в.):

Море и Тай (шань) в (клубах) дыма и пыли,
мы окружили Юньчэн.
Вдали (кто-то) взмахнул мечом, (указывая)
на падающую комету.
Знамена (участников) карательного похода не
шелохнутся, а знамена капитулировавших
все (полегли).
Пусть всегда Небо сохраняет спокойствие,
и земля также будет спокойной!

(Пер. М.И. Никитиной)

По мнению М.И. Никитиной, нарушение нормального положения дел в социуме (карательный поход) дестабилизировало космос (море и гора Тайшань, сакральное место, где проводились солярные ритуалы, оказались подернуты пылью и дымкой, т. е. утратили чистоту горизонта и контуров). И тогда Небо ответило на этот хаос кометой, сгнать которой помог, по-видимому, меч, простертый в Небо Гао Пянем.

Много преданий окружало два знаменитых, появившихся в древности в Китае меча – Ганьцзян и Мосе. Скорее всего под влиянием идей школы «*инь-ян*» эти два меча стали воплощением женского и мужского начал, мечом-самкой (Мосе) и мечом-самцом (Ганьцзян). На еще более поздней стадии сложения легенды имена мечей стали именами людей – мастера Ганьцзяна и Мосе. В хрониках «Весны и осени У и Юэ» Чжао Е (ок. 40 г. н. э.) уже есть рассказ о плавильщике Ганьцзяне и его жене Мосе. Мужской персонаж здесь стал женским. Приведем отрывок из этого сочинения: «...попросили Ганьцзяна выплавить и выковать два знаменитых меча. Ганьцзян – уроженец земель У, Мосе – жена его. Когда Ганьцзян делал меч, металл не шел, и жена обрезала волосы и ногти, и бросила в горн, тогда металл пошел, и Ганьцзян тут же сделал мечи. Меч-самец он назвал Ганьцзян, меч-самку – Мосе. На меч-самку он нанес узор в виде черепахи, на мече-самце вырезал одно слово – «справедливость». А потом он спрятал меч-самца. Меч-самку поднес князю во дворец». По словам К.И. Гольгиной, в пользу того, что Мосе – персонификация стихии воды, говорят еще некоторые тексты. В «Книге вод» («Шуйцзин», комментированной Ли Даюанем, упоминается поток Жосе, что окружает восток. Согласно «Веснам и осеням У и Юэ», плавильщик Оу здесь плавил металл и получил бронзу, из которой сделали пять мечей. На мече Мосе нарисована черепаха – это черепаха севера из вод Жосе, а поток, в котором были закалены мечи, несколько позднее стал называться «Река мечей». Эти мечи, согласно легенде, имели тенденцию возвращаться в воду (т. е. туда, откуда они вышли), поэтому обладатели подобного оружия обычно роняют мечи в воду⁹⁴⁰.

В весенней обрядности Вьетнама сохранились воспоминания о неких архаических действиях, при которых использовался священный меч. Так, в ряде районов Вьетнама праздник начала весны открывался дароприношением бананов, жертвенного риса и воды в честь двух духов-покровителей – Тхана и Тиен (Тхань – мужское

⁹⁴⁰ Гольгина К.И. Китайская проза на пороге Средневековья. М., 1983. С. 145–148.

божество, Тиен – женское). После церемонии возложения жертвенной пищи духам самый старый человек общины в сопровождении восемнадцати юношей выносил из местного храма хранившийся там священный меч. Затем молодые люди поджигали приготовленный хворост. В костер бросали меч и кусок любого керамического предмета. Задача участников праздника состояла в том, чтобы выхватить их из огня. Юноша, который доставал из огня меч и керамический кусок, поворачивался лицом на восток и просил духов об урожае. Несмотря на прямую связь описанных игр (как обрядовых форм) с культом богов-покровителей, очевидны глубокая древность их происхождения и первобытность основного их магического действия – состязания с особыми предметами⁹⁴¹.

8. ДУХ ГОРЫ ТАНВИЕН. БОРЬБА ВЛАДЫКИ ГОР И ВЛАДЫКИ ВОД

Название гор Танвиен и Тамдао. Гора Тамдао. Храмовые записи дена Танвиен. Нгуен Туан – дух горы Танвиен. Владыка горы Танвиен из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор». Дух гор – культурный герой. Дух гор и Гао Пянь. Жена духа гор – Ми-ньюнг Нгок Хоа. Борьба владыки гор и владыки вод. Космический дуализм. Предание мьяонгов о борьбе двух духов. Борьба двух хозяев стихий во вьетнамской культуре.

Древние вьеты считали, что государство охраняют две горы – Танвиен и Тамдао. Иероглифы, из которых состоит название горы Танвиен, переводятся следующим образом: *тан* (кит. сань) – зонт; *виен* (кит. юань) – округлый, купол неба, небосвод. Целиком название горы Танвиен можно перевести как гора Небесного купола в виде зонта.

М. Гране отмечает, что в Китае, согласно древней системе взглядов, Небо сравнивается с прикрывающим Землю подвижным балдахином («Тянь гай»). Она неподвижно находится под ним в положении перевернутой чаши. Земная поверхность отнюдь не образует купола, параллельного прикрывающему ее небесному колоколу. Земля имеет форму шахматной доски, точнее, усеченной четырехсторонней пирамиды. Вершина (обитаемая часть Земли) плоска и расположена непосредственно под верхней частью балдахина, там, где находятся Большая Медведица и созвездия Центрального небесного дворца. По четырем плоскостям пирамиды стекают воды, которые образуют вокруг обитаемой Земли Четыре моря; согласно этой системе, как и другой, вода заполняет бездны мироздания. Приписываемое Земле школой небесного балдахина обличье не отличается от картины квадратного, окруженного водой бугра, на котором совершались жертвоприношения почве: когда обряд был успешен, дым от жертвоприношения образовывал полог над жертвенником⁹⁴².

Очень часто древние китайцы сравнивали мироздание с колесницей под балдахином с решетчатыми боковыми стенками. Балдахин круглый и символизирует небо, землю представляет прямоугольная повозка, в которой находится ее хозяин.

941 Лескинен А.Н. Вьеты... С. 68–69.

942 Гране М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. М., 2008. С. 240.

Крыша Мин тана и балдахин колесницы соединены колоннами со своим квадратным основанием. Называемые Опорами Неба эти колонны хорошо знакомы географам, знающими и их количество, и их местоположение: восемь опор соединяют земной периметр с круговым небесным обводом. Китайцы долгое время считали, что смогут придать земле устойчивость, вырезая из камня черепаш и на них устанавливая тяжелые стелы. Горы или опоры, колонны, связывающие Землю и Небо, придают прочность архитектуре мироздания⁹⁴³.

Можно отметить, что зонт – это одна из восьми драгоценностей в буддизме, охраняет от злых помыслов, несчастий, потрясений. Другая драгоценность – штандарт или балдахин, это знак победы, отжествляется с центром мироздания – горой Меру, победой буддизма, торжеством истины⁹⁴⁴. В Тямпе единственный белый зонт, царская инсигния, знак власти, символизировал собрание страны под единой властью, властью общего для всех государя. В XI в., например, правитель Парамабодхисаттва провозгласил себя «царем единого белого зонта»⁹⁴⁵.

Туристические путеводители поясняют, что своим названием – Тамдао – Три Острова – горная гряда обязана группе из трех гор, в ясные дни видно, как их вершины выступают над облаками, словно острова в тумане. Словосочетание «тамдао», согласно вьетнамско-китайско-французскому словарю, может обозначать три острова-горы бессмертных, находившихся в Восточном море: Пэнлай, Инчжоу, Фанчжан⁹⁴⁶. Гора-остров в Восточном море – это совершенный мифический мир, райская обитель бессмертных.

Гора Танвиен – это одна из трех вершин современной горы Бави (переводится как Три Персоны, «ви» – персона, особа императора, императорский трон, место, титул). На горе Танвиен жил дух гор, а на горе Тамдао обитало женское божество. Гора Тамдао находится на левом берегу Красной реки, гора Бави – на правом, священные горы состояли из трех вершин, в названии присутствует число три, символизирующее *ян*, мужское начало, Небо, круг, а также триаду (небо-земля-человек; государь-отец-учитель).

М. Гране отмечает, что размещение крестом, позволяющее разделить мир на четыре участка и поместить в центре, как принцип любой иерархизации, Единицу, Всеобщность и ось Всеобщности, обозначаемую числом пять, подсказано столкновением на поле брани троих с тремя. С образом топора в этой картине всплывают воспоминания о схватках и дуалистической общественной организации, из которой возникло представление о Чете (паре), первом образце числовой классификации. Ученый это показал, используя миф о Си-Хэ, Солнце, Матери Солнц, Соляной Чете, которая одновременно является тремя Си и тремя Хэ⁹⁴⁷. Подобно тому, как старейшину или начальника местечка называют «Три-Старика»⁹⁴⁸, министра, вто-

943 Гране М. Китайская мысль... С. 237–238.

944 Виноградова Н.А. Скульптура старого Китая. Духовные знаки времени. М., 2010. С. 161.

945 Швейер А.-В. Древний Вьетнам... С. 24.

946 Ние G. Dictionnaire Annamite-Chinois-Français. 1937.

947 Гране М. Китайская мысль... С. 198.

948 Саньлао – три старика; трижды почтенный старец: летами, саном, мудростью; старейшина-блуститель нравственности (должностное лицо в селении при династии Цинь, в уезде и области – при династии Хань).

рое лицо в стране после государя, называют «Три-Вана». Ничто не может лучше таких наименований раскрыть свойства, позволяющие трем, нечетному числу, становиться старшим символом в раскладе, характеризующем иерархическую организацию⁹⁴⁹.

С горой Тамдао связаны различные предания.

Когда во времена Хунг-вьонга шестого иньские войска вновь вторглись на территорию Ванланга, государь разослал гонцов, разыскивая храбрецов, которые смогли бы защитить родину. В то время на горе Тамдао жила молоденькая девушка, одевалась она в платье из коры деревьев, а спала в шалаше, устроенном на дереве. Девушка была проворная, словно белка, и легкая, как бабочка. Узнав о случившейся беде, она спустилась с горы и вместе с государевым гонцом отправилась к Хунг-вьонгу. Поклонившись правителю, она попросила разрешения пойти сразиться с врагами. Девушка привела с собой с горы три тысячи воинов и сама отважно участвовала во многих сражениях. После того как захватчики были разгромлены, девушка отказалась от всяких почестей и вернулась на свою гору⁹⁵⁰.

Когда установился мир, Хунг-вьонг передал престол принцу Ланг Лиесу, поднесшему отцу пироги *бань тинг* и *бань зяй*. Он стал Хунг-вьонгом Седьмым. Давно уже слышал государь рассказы о том, что на горе Тамдао живет очень красивая фея, и как-то поднялся туда, желая с ней встретиться. Долго прождал государь, но так никто и не появился. Огорченный правитель повелел слугам завтра с утра пораньше прочесать всю гору. В ту же ночь ему явился дух, возвестивший:

«Государь! Завтра ты встретишь чудесную фею, она станет твоей женой».

Хунг-вьонг проснулся. Светил месяц, сверкали звезды, но он все равно приказал зажечь лампы и факелы, а всех приближенных заставил спуститься к подножию горы. Правитель, не смыкая глаз, тревожно глядывался в темноту. Время тянулось медленно. Стало уже светать, когда он увидел вдруг подходившую к нему девушку. Одетая она была в платье из древесной коры, а на плече сидел какой-то лесной зверек. Девушка опустила его на землю у ног государя и поклонилась. И тут правитель с изумлением узнал ее – это была та самая храбрая воительница, помогавшая его отцу разгромить иньцев. Сейчас девушка казалась прекрасной, глаза ее сверкали, цвет лица радовал своей свежестью. Хунг-вьонг возликовал, отвел ее в свой дворец и сыграл свадьбу⁹⁵¹.

В добавлениях, сделанных Нгуен Ван Тятон в XV в. к сборнику Ли Те Сюэна «О таинственных силах и духах земли Вьет», есть рассказ «Великий князь Тханьшон», в котором речь идет о горе Тамдао:

«Гора Тамдао – известная гора в нашей стране, протянулась на несколько тысяч *зямов*. Во времена Ли, Чан занесли название горы в реестр, но, вероятно, допустили ошибку. Впоследствии случались войны, пожары, поэтому записи пропали. Во времена Нян-тонга династии Ле в года под циклическими знаками *кити* и *каньго* (1449–1450 гг. – *Е.К.*) была сильная засуха, повсюду молили духов, но дождя не было. При дворе собрались обсудить вот какое дело: Тамдао – гора знаменитая, но жертвы приносятся небрежно, не обращается должного внимания на ритуал. Необходимо привести дела в порядок, принести жертвы и вознести молитвы духу.

949 Гране М. Китайская мысль... С. 199.

950 Truyện thuyết Hùng vương. Hà Nội. 1984. Tr. 62–63; Văn hóa dân gian vùng đất tổ. Hà Nội, 1986. Tr. 100.

951 Truyện thuyết Hùng vương. Hà Nội. 1984. Tr. 62–63.

Государь тотчас велел ответственному за это чиновнику составить указ, наградил духа горы званием Великий князь Тханьшон, а после совершили моление о дожде. В тот же день собрались облака, небо потемнело, и утром на следующий день полил сильный ождь. В тот год был хороший урожай. С тех пор, если случалась засуха, возносили моление о дожде этому духу, и оно оказывалось действенным».

В тексте есть пояснения переписчика:

«Прозвание духа неясно, но у подножия горы есть храм, в котором почитают некую вдовствующую императрицу – то есть женское божество. По преданию, именно в этом храме Чан Нгуен Хан услышал разговор о том, что уроженец Ламшона Ле Лой станет императором. Поэтому храм стал пользоваться известностью как обладающий сверхъестественным могуществом, там постоянно курили фимиам. Вдовствующая императрица – это женское божество, а здесь духа горы Тамдао наградили званием Князь голубых гор, неясно, об одном божестве речь идет или о разных»⁹⁵².

В «Случайных записках о превратностях судьбы» так описывается предание, связанное с Чан Нгуен Ханом:

«В те времена торговец маслом Чан Нгуен Хан, родом из Хоакса, что в Шонтэе, как-то вечером задержался в Тхуйхьонге и остался ночевать в храме *Хи-кханг дай-вьонга* Ли Онг Чонга. Ночью он услышал, как дух из соседнего уезда приглашает *вьонга* отправиться вместе ко двору Верховного Владыки. *Вьонг* отказался, сославшись на то, что *куок-конг* нашел у него пристанище.

С петушиным криком дух вернулся с аудиенции. *Вьонг* поинтересовался, какое дело обсуждалось, и есть ли какие-нибудь указания.

Дух ответил:

«Верховный Владыка считает, что в стране Юга нет хозяина. Он повелевает Ле Лою стать государем, а Ле Чаю – министром».

Когда Чан проснулся, он разыскал господина Ле Чаю и поведал об услышанном. Господин отправился более подробно разузнать об этом деле.

Явившийся ему во сне *вьонг* сказал:

«Не осмеливаюсь разглашать тайны небесного двора. Старшая сестра небожительница вам все как следует объяснит, ведь из-за женских речей Верховный Владыка не будет сердиться. Почему бы вам не поднести ей в подарок золота?»

Господин последовал совету, посетил храм принцессы-небожительницы. Во сне она обратилась к нему:

«Ле Чай! Ле Лой станет правителем, а вы – министром, разве еще не знаете этого?»

На более подробные расспросы отвечала:

«Ле Лой родом из Ламшона, что в Тханьхоа».

Господин вместе с Чаном отправились его разыскивать, повстречали Основателя династии в то время, когда тот в короткой простой одежде, неся на плече мотыгу, гнал рыжих быков с поля. Они остановились у него на два дня.

Как раз подошло время поминок, закололи свинью, подготовили стол для пиршества. Зайдя на кухню, чтобы помочь в стряпне, Ле Чай увидел там Основателя династии, который, орудуя ножом, разделявал тушу, отправляя при этом кусочки мяса себе в рот. Тайком господин сказал Чану:

«Принцесса меня обманула».

952 *Lý Tế Xuyên. Việt diên u linh. Hà nội, 1960. Tr. 65–66.*

Отправился к небожительнице и потребовал золото обратно. Принцесса отвечала:

«Ле Лой станет правителем. Уже подготовлен приказ, только небесная звезда еще не появилась. Почему бы не подождать этого!»⁹⁵³

На горе Танвиен расположен древний храм-ден Танвиен, впервые он был отремонтирован еще при императоре И-цзуне династии Тан (860–874)⁹⁵⁴. Храм пользуется большой популярностью в Индокитае и привлекает туда множество почитателей⁹⁵⁵.

В «Полном собрании исторических записок Дайвьета» сказано: «Танвиен – это главная гора нашего Вьета. Ее чудесные проявления в высшей степени явственны и действенны»⁹⁵⁶. «1143 г. ...Построили храм в честь духа горы Танвиен...»⁹⁵⁷. Там же упоминаются жертвоприношения на горе Танвиен: «1073 г. ... Совершили жертвоприношения духу горы Танвиен»⁹⁵⁸. Гора Танвиен упоминается в стихах вьетнамских поэтов, например, у императора Чан Нге-тонга есть строки:

Гора Танвиен высока, воды реки Ло лазоревы,
Вдали в небе посольские знамена скрываются в облаках⁹⁵⁹.

Известный вьетнамский поэт XIV в. Фам Ши Мань упоминает гору Танвиен в паре с Красной рекой⁹⁶⁰ (горы и реки – символ родины).

А. Бонифаси в своей статье «Зооморфные духи из общины Хуонгтхюнг» отмечает, что помимо змей в храме общины Хуонгтхюнг почитают духа гор, культ знаменитого и просвещенного владыки высоких гор предшествовал культу змей. Императорские эдикты относят его к первому рангу; так, в 1821 г. ему был пожалован следующий эдикт:

«Знаменитый и просвещенный владыка высоких гор покровительствует государству и помогает народу, проявляя свое могущество и добродетель, и поэтому старинные династии жаловали ему почести.

Почтительно повинуюсь Великому Императору, предку нашей династии, и тем могущественным и величественным героям, которые расширили границы и увеличили территорию, мы благоговейно принимаем их замыслы и, отражая заслуги духа, почему бы не даровать ему звание Божественного и всепроникающего духа, осуществляющего управление жителями общины Хуонгтхюнг уезда Донгхи, которые и впредь продолжают почитать его и будут стараться услужить? Пусть в то же время Дух покровительствует нашему черноволосому народу!»

А. Бонифаси отмечает, что, как и во всех храмах, на колоннах в большом количестве висят параллельные надписи, перевод одной из них таков: «Колонна из драгоценного камня устремилась к вершине неба, горный хребет имеет округлую форму зонта». Исследователь поясняет, что словосочетание «тан виен», обозначает округлость зонта, так в Тонкине называется гора, расположенная на западе Шонтая.

953 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 261.

954 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 1. С. 198.

955 Culet G. Cultes et religions de l'Indochine annamite. Saigon, 1929. P. 127.

956 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 1. С. 114.

957 Там же. Т. 3. С. 222.

958 Там же. С. 171.

959 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 161.

960 Thơ văn Lý Trần. Hà Nội, 1978. Т. 3. Tr. 122.

На простонародном языке гора Танвиен называется Гора священного зонта – Нуй тхань тан⁹⁶¹.

Р. Стейн, изучая миниатюрные сады, показал вьетнамке, знакомой с европейской жизнью Ханоя, но еще живущей согласно местным традиционным представлениям, миниатюрное изображение совершенного мира (в высоту около 10 см): три пика одной горы, сделанные из папье-маше, поднимаются в центре картонного бассейна, наполненного розовым и зеленым пухом, изображающим воду. Гора населена фигурками, в основном, изображающими святых матушек, на центральном пике возвышается ступа в семь этажей, вся гора окаймлена растительностью, сделанной из хлопка. Указывая пальцем на различные части изображения, женщина принялась декламировать песню, в которой упоминается и гора Танвиен: «...гора Танвиен сужается в середине, там родился некий святой...». Р. Стейн отмечает, что самое важное сакральное пространство – гора Танвиен, самопроизвольно всплывшее в памяти при взгляде на нашу гору в миниатюре, упоминается неоднократно. Это действительно Предок государства (эпитет, который можно найти в литургиях в его честь). Подобно *мам бонг* (блюду на ножках), гора Танвиен сужается к центру и напоминает гору Куньлунь, представляющуюся в виде следующей фигуры: перевернутый конус возвышается на конусе, стоящем прямо⁹⁶².

В комментариях к «Полному собранию исторических записок Дайвьета» А.В. Никитин и К.Ю. Леонов приводят очень интересную информацию о духе горы Танвиен из храмовых записей *дена* Танвиен:

«В конце эпохи *Хунг-вьонгов* в провинции Шонтай жили пожилой лакчюнг из рода Нгуен и его жена, которые отличались праведностью и добродетелями-*дык*. Однажды жена увидела спустившегося дракона, который пил воду, и неожиданно почувствовала в себе что-то странное. Вернувшись домой, она поняла, что забеременела, и через 14 месяцев родила мальчика, которого назвали Нгуен Туан. Когда Туану исполнилось шесть лет, его отец умер, и они с матерью пришли к госпоже Ми Тхи Као (она была дочерью Духа горы Танвиен). Госпожа Као приняла Нгуен Туана в качестве приемного сына. Однажды Нгуен Туан пошел в горы, чтобы нарубить хвороста, и встретил духа Тхайбать (дух планеты Венера), который подарил ему волшебный посох и научил заклинанию для спасения жизни. Потом он спас змею, за которой гнался пастух буйволов. Она оказалась дочерью Повелителя Драконов (*Лонг-вьонга*). Тот подарил ему небесные письма, в которых можно было прочитать обо всем на Небе и на Земле. Приемная мать увидела, что ее воспитанник очень талантлив и добродетелен, и завещала ему право управлять всем на горе Танвиен. Когда Ми Ньонг Нгок Хоа, дочь правителя *Хунг Зуэ-вьонга*, достигла брачного возраста, правитель вывесил табличку о поиске добродетельного жениха. Тогда Нгуен Туан (по прозвищу Шон Тинь) и правитель озера Дунтин – Тхуи Тинь вместе пришли свататься. Правитель (*Хунг*) проверил их таланты, эти таланты были очень велики, но равны, и он не мог принять решение. Тогда договорились о том, что тот, кто принесет свадебные подарки первым, будет избран женихом принцессы. Благодаря волшебным письмам и посоху Шон Тинь раньше обрел

961 *Бонифаси А.* Зооморфные духи из общины Хуонгхьонг... С. 346–352.

962 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 248–250.

и принес свадебные подарки, и правитель выдал за него принцессу и отпустил их на гору Танвиен. Тхуи Тинь пришел позже. Очень расстроился и рассердился, быстро вернулся, привел армию морских тварей и бурных вод и напал на Шон Тиня. Шон Тинь вместе с *Зуэ-выонгом* натянули железную сеть у пристани Тхуитан уезда Тылием и противостояли ему. Обе стороны сражались очень ожесточенно, в конце концов Тхуи Тинь потерпел поражение. Он по-прежнему очень сердился на Шон Тиня, и каждый год в восьмую луну он поднимает воду и идет в сражение, вызывая разрушительные наводнения. Позже правитель Тхук привел армию и напал на *Зуэ-выонга*. Правитель (Хунг) направил духа горы Танвиен против него. Благодаря волшебному посоху дух горы Танвиен разгромил армию Тхук. Правитель Хунг, видя, что он очень умен, передал ему власть в стране. Дух горы находился у власти лишь несколько месяцев, а затем попросил у правителя отпустить его путешествовать по стране. Позже правитель Тхук прибыл, чтобы просить мира. Дух горы Танвиен сказал, что правитель Тхук и правитель Хунг – из одного рода, поэтому посоветовал правителю Хунг уступить престол правителю Тхук. Затем дух горы Танвиен вместе с женой и правителем Хунг на облаке улетели на небо. Правитель Тхук поблагодарил его и немедленно заложил храм. Духа горы Танвиен называют предком всех духов нашей страны»⁹⁶³.

Хунг-выонгу Восемнадцатому не раз приходилось отражать натиск Тхука, правителя аувьетов, чьи земли находились севернее Ванланга. В этом ему помогал владыка гор. Существуют предания, в которых владыка гор изображен реальной исторической личностью, военачальником из семьи Нгуенов.

Рассказывают, что в деревне Лангсьонг возле реки Да жила бедная одинокая женщина по имени Хай. Однажды она, работая в поле, наступила на след великана и от этого забеременела. Жители деревни прогнали ее в лес. Она построила шалаш, тигры каждый день приносили ей мясо и кормили ее вплоть до родов. Через 14 лун родился мальчик, мать назвала его Туан. Туан вырос и стал сильным, красивым юношей – спина прямая, плечи широкие. Он собирал хворост, рубил деревья и кормил мать.

Как-то раз юноша переправился через реку возле пристани Мок, добрался до подножия горы Танвиен и срубил там одно большое дерево. Назавтра Туан вновь пришел туда и увидел, что ствол дерева опять сросся с корнем, стоит целый и невредимый, а листья зеленеют, как и раньше. Юноша удивился, не понимая, в чем дело, срубил другое дерево, сделал на нем метку для памяти и вернулся домой. На следующее утро он отыскал это место, и опять оказалось, что дерево приросло к корням. Туан подивился, свалил большую сосну и спрятался неподалеку в укрытии.

Вдруг задул сильный ветер, все вокруг дивно заблагоухало, и появился седобородый старец с добрым лицом. Старик взял деревянный посох и направил его на ствол поверженной сосны. Лес закачался, земля затряслась, сверкнул яркий свет.

963 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 1. С. 199–200. Вьетнамские ученые отмечают, что существуют разные версии конца династии *Хунг-выонгов*: 1. Ан *Зыонг-выонг* победил *Хун-выонга*, убил его дочь и всех родных. 2. *Хунг-выонг* передал трон духу горы Танвиен, тот правил три года, а затем вернул власть *Хунг-выонгу*, посоветовав уступить трон Тхук Фану. 3. Дух горы Танвиен имел чудесный арбалет, стрелявший сразу ста стрелами. Когда *Хунг-выонг* передал трон Тхук Фану, дух горы Танвиен вручил ему арбалет, дабы тот охранял страну. *Truyện thuyết Hùng vương. Hà nội, 1984. Tr. 102.*

Сосна выпрямилась, а на стволе не осталось и следа от топора. Туан вышел из укрытия, поклонился и сказал: «Только ремеслом дровосека я могу прокормить старую мать. Что же мне теперь делать?»

Старик улыбнулся и вручил Туану посох, промолвив: «Это волшебная вещь, один конец ее может оживить, другой – умертвить. Укажи посохом на умершего человека – он оживет, на срубленное дерево – оно опять зазеленеет. Направь смертоносный конец – крепости разрушатся, горы рассыплются, люди погибнут».

Этот старик поручил Туану присматривать за горой Танвиен. С тех пор, как юноша получил волшебный посох, он спас жизнь многим людям и животным, в народе стали почитать его и прозвали Тхань Тан – Святейший Тан.

Однажды, переходя дорогу, юноша увидел на песке пастушков, которые издевались над забитой до смерти черной змеей. Туан прогнал мальчишек, указал животворным концом посоха на змею, та ожила, кивнула головой в знак благодарности и нырнула в воду.

Когда на следующий день Туан переправлял на другую сторону реки срубленные деревья, перед ним на песке появился юноша, поклонился и, назвавшись сыном подводного царя, рассказал, что накануне он в обличье змеи поднялся погулять в земном мире и был убит мальчишками, но, к счастью, его спас Туан. Юноша пригласил Туана спуститься в подводное царство. Тот принял приглашение, воды расступились, и они отправились в путь.

В подводном дворце морской владыка радостно принял Туана и поблагодарил за спасение сына. На поклон пришли все водяные твари, был устроен роскошный пир, каких только диковинных яств не подавали – таких в земном мире и не встретишь. Желая отблагодарить Туана, царь предложил ему любые сокровища, но тот отказался и, по совету сына подводного владыки, попросил в награду книгу, исполняющую желания. Царь вручил ему книгу. Тут воды расступились, и Туан оказался на песчаной отмели на прежнем месте.⁹⁶⁴

Любопытно отметить, что мотив срубленных и опять срастающихся деревьев присутствует в эпическом сказании народа *мяо* «Вождь *мяо* – Чжан Лаоянь». В нем повествуется о появившемся среди *мяо* вожде, искусном в выполнении любых работ. Император испугался, что *мяо* поднимут мятеж, но силой одолеть его не смогли и решили действовать хитростью. Однажды Чжан Лаоянь отправился в лес за хворостом и встретил старика, рубившего дерево. Вождь вызвался помочь, но немного не успел и решил закончить завтра. На следующий день он увидел, что дерево стоит нетронутым, подруб зарос. Так повторялось несколько раз, и старик посоветовал вождю положить голову в надрубленное дерево, которое за ночь опять сросло. Голова вождя оказалась зажата, он стал рваться с такой силой, что дерево с корнями оказалось выданным из земли и вместе с Чжан Лаоянем очутилось на луне. Это сказание широко распространено среди *мяо*, проживающих в провинции Гуйчжоу⁹⁶⁵.

В «Истории горы Танвиен» из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» говорится следующее:

Гора Танвиен в государстве Намвьет расположена к западу от столицы. Эта лишённая растительности возвышенность имеет округлую форму, напоминающую зонт, поэтому ее так и назвали.

⁹⁶⁴ Truyện thuyết Hùng vương. Hà nội, 1984. Tr. 30–31.

⁹⁶⁵ Эпические сказания народов Южного Китая / пер., ст. и коммент. Б.Б. Вахтина и Р.Ф. Итса. М. ; Л., 1956. С. 131–138, 189.

Некогда Лак Лонг-куан женился на Эу Ко, и у них родился мешок со ста яйцами. В каждом яйце находился мальчик. Затем пятьдесят сыновей вернулись с Лак Лонг-куаном в море, а другие остались с матушкой Ау Ко. Они разделили Поднебесную и управляли ею, государь назывался Хунг-вюнг. Великий владыка горы Танвиен был среди тех пятидесяти сыновей, которые ушли с отцом в море. Вернувшись из подводного царства через залив Тханфу, вюнг искал высокую и уединенную местность, где обычаи людей были бы чистосердечными, чтобы жить там. Он проплыл против течения по большой реке по местности Лонгдау, что возле крепости Лонгбиен, и уже хотел было там остаться, но что-то вызвало его недовольство. Владыка снова отправился в путь уже по реке Линьзянг. Возле деревни Фиентан, расположенной на берегу реки Фуклок, он увидел величественную и прекрасную гору Танвиен, три вершины которой вздымались, будто нарисованные. Обычаи людей, живших у подножия, все еще оставались простыми и бесхитростными. Вюнг проложил прямую, словно струна, дорогу от деревни Фиентан к южному склону горы Танвиен. Затем он отправился в Уиендонг, а оттуда в Нямтуен – местность, славившуюся своими источниками. Взираясь по камням, вюнг поднялся на вершину горы Ванмонг, где решил пожить некоторое время. Наблюдая за ловом рыбы, иногда он прогуливался по реке Тиензянг. Для отдыха везде на своем пути владыка строил дворцы. Впоследствии там, где остались следы его пребывания, люди возвели храмы, дабы ему поклоняться. Случались ли засуха, наводнение, большой пожар, стоило вознести молитвы владыке гор, и тут же обнаруживалась его быстрая, как эхо, помощь. Когда в солнечные дни в ущельях будто бы виднелись призрачные знамена и бунчуки, окрестные жители считали это явлением горного божества...⁹⁶⁶

Хозяин гор любил путешествовать по стране и многому научил жителей Ванланга. Так, он даровал людям огонь, ведь раньше все жили в темноте и холоде. Рассказывают, что случилось это возле нынешней деревни Камдай (находится на территории г. Ханоя). Хозяин гор – Шон Тинь подозвал старика и повел его за собой туда, где бушевал лесной пожар. Горел сухой кустарник, поваленный ветром, в него то ли молния попала, то ли от трения высекулись искры. Дух велел старику поджечь соломенную труху, поместить ее в бамбуковую трубку и отнести огонь в деревню.

А по дороге случилась вот такая неожиданность. Старику повстречались два путника. Они заметили дым, поднимавшийся от тлеющей трухи, и заинтересовавшись, подошли поближе посмотреть. Старика так и распирало от гордости, он нагнулся и принялся раздувать огонь. Пламя разгорелось и опалило ему усы и бороду. С тех пор у потомков этого старика не росли ни борода, ни усы.

Однажды хозяин гор проходил там, где сейчас располагается деревня Лиетту-ет (пров. Хашонбинь), и заметил, что люди возделывают на полях лишь рис, а о таких растениях, как кукуруза, батат, маниок, даже и не подозревают. Шон Тинь взял горсть семян этих растений, раздал их местным жителям и велел посеять, обещая прекрасное подспорье к рису. Он научил людей использовать песчаные наносы, затопляемые водой, рассказал, как надо проводить межу и удерживать воду на полях. Шон Тинь довольно долго прожил в этой деревне. Дождавшись, когда рисовые зерна прорастут и зазеленеет рассада, он принялся пересаживать ее на залитые водой поля. Люди смотрели, учились и стали подражать ему. Затем дух попрощался и отправился странствовать дальше.

⁹⁶⁶ Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 198.

Многие годы жители сажали рис так, как это делал Шон Тинь, сеяли кукурузу, маниок и постоянно собирали богатый урожай. Через тридцать лет хозяин гор снова появился здесь. Все от мала до велика выбежали встречать его и на радостях устроили пир. Шон тинь позвал к себе юношей и девушек, научил их петь и танцевать, наказав каждый год после сбора урожая устраивать такой же праздник.

Как-то проходя через лес, Шон Тинь заметил толпу, преследовавшую зверя. Люди бросали камни, дротики, но все было безрезультатно. Поговорив с местными жителями, дух узнал, что те умеют обращаться с луком и стрелами. Тогда владыка горы Танвиен посоветовал применять еще и такой способ охоты: надо вырыть яму, укрепить на дне острые колья, а сверху натянуть сеть. Зверь угодит в ловушку, и с ним легко будет справиться.

Говорят, что ловить рыбу сетью также научил людей Шон Тинь, а они из года в год стали соблюдать обычай – приносить в жертву своему благодетелю самых крупных рыб. В храме Ва (городская территория Ханоя) в пятнадцатый день девятого лунного месяца владыке гор подносили девяносто девять хвостов больших рыб.

Считается, что именно хозяин гор повелел местным жителям упражняться в военных искусствах. И сейчас в ряде мест устраивают лодочные гонки, праздник *Тем май* – праздник удачного попадания, дабы оказать почести владыке горы Танвиен. Праздник *Тем май* устраивался во дворе общинного дома с третьего по седьмой дни Нового года. В седьмой день деревенские юноши, годные по возрасту быть солдатами, надевали красные платки, красные набедренные повязки и танцевали под звуки барабана, держа в левой руке красную бумажную лодку, а в правой – нож. Они продвигались туда, где перед общинным домом посажены ряды бананов. Каждый юноша должен был метнуть нож и за один удар расщепить растение. Люди полагают, что если торжества удались, то дожди выпадут вовремя, будут дуть добрые ветры и уродится обильный урожай⁹⁶⁷.

Чудесную силу духа горы Танвиен пытался подавить танский губернатор Гао Пянь, но потерпел поражение. О том, как Гао Пянь воевал с горой Танвиен, повествуется в рассказе «История горы Танвиен» из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор»:

«Гао Пянь, губернатор танской династии в Аннаме, захотел подавить чудесную силу «линь» гор и рек этой страны. По его приказу вспороли животы семнадцати девственниц, вынули кишки и вместо внутренностей положили солому. Девушек одели в платья и усадили на алтаре. Потом закололи жертвенное животное и следили – как только труп девушки шевельнется, надлежало мечом его обезглавить. Обычно боги попадались на эту уловку. Гао Пянь хотел справиться таким образом и с владыкой горы Танвиен, но тот, появившись в облаках верхом на белом коне, плюнул и скрылся. Гао Пянь вздохнул: «Сверхъестественные силы южной стороны нельзя измерить»⁹⁶⁸.

Обратим внимание, что один из могущественных и почитаемых духов Вьетнама – владыка горы Танвиен – появляется верхом на белом коне. Между наездником и ездовым животным существовала тесная связь. Как известно, первоначально божество являлось тем существом, на котором оно восседало впоследствии. Воз-

967 *Vũ Ngọc Khánh. Lực truyền thần tở các ngành nghề. Hà Nội, 1990. Tr. 16–19.*

968 *Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 198.*

можно, некогда хранитель страны являлся в виде белого коня. Вспомним белую лошадь – манифестацию духа-хранителя Лонгдо (Тханглонга).

По мнению В.И. Антощенко, главным героем вьетских фольклорных преданий являлся Шон Тинь (дух горы Танвиен), прямым соединением с которым предков вьетов и было предназначение Хунг-вьонгов⁹⁶⁹.

Как отмечает исследователь, гора Танвиен в уезде Бави является в представлении вьетнамцев священным местом. В средние века под страхом сурового наказания запрещалось производить на ней какие-либо захоронения. Дух горы Танвиен (другое имя – Шон Тинь) – верховный персонаж вьетнамского народного пантеона. В уезде Бави он является *тхань хоангом* почти во всех деревнях, с его деяниями связывается возникновение многих озер, скал, холмов, отмелей. Например, холмы и возвышенности на территории общины Тонгбат возникли якобы в результате того, что Шон Тинь обронил землю, которую носил для насыпки речной дамбы; в деревне Куимонг общины Фушон считается, что местный пруд образовался на том месте, где дух поставил свой щит; песчаная отмель посреди реки Да напротив общины Минькуанг была намыта на месте оброненных зерен риса. Духа Танвиен, по аналогии с китайским Юем, можно назвать универсальным культурным героем, прародителем и покровителем многих профессий. Получив от Неба волшебный посох, а от правителя Подводного царства – устав, он неустанно трудился, научил вьетов строить дамбы, дал семена риса и научил возделывать эту культуру на заливных полях. С его помощью люди начали использовать при охоте на диких зверей силки и ловчие ямы, а при рыбной ловле – сети. В общине Чунгхынг сохранился обычай подносить на алтарь духа самую крупную рыбу, выловленную в реке Да. Он показал вьетам, как можно добывать огонь при помощи соломенного трута. В области военного искусства ему принадлежит заслуга обучения морскому бою и владению боевым холодным оружием. Принято считать, что Шон Тинь получил от Хунг-вьонга в управление одну из областей Ванланга, где проживало племя *танвиен* (отсюда происходит название горы); впоследствии он неоднократно принимал участие в военных действиях против Тхук Фана, завершившихся победой последнего и уходом Шон Тиня из Фонгтяу на гору Танвиен. В главном храме Танвиена рядом с основным алтарем установлены таблички ближайших помощников Шон Тиня – духов Као Шон и Куи Минь. Они считаются двоюродными братьями (по другой версии – племянниками) Танвиена, первоплощением двух сыновей Лак Лонг-куана и феи Эу Ко, последовавших за отцом в водную стихию. Почитание этих героев, зачастую в форме трех *тхань хоангов* одной местности, было очень популярным, в особенности после того, как в начале XVI в. дух Као Шон приобрел статус духа-хранителя южных ворот столицы. Еще одной причиной большой популярности духа горы Танвиен является его умение помогать живущим бороться с разного рода нечистью. По этой причине его табличку можно встретить на многих семейных алтарях⁹⁷⁰.

В качестве духов-охранителей выступают также жена Танвиена – принцесса Ми-ньонг и его дочь Тхьонг Нган, которая считается покровительницей диких

969 Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов Вьетнама... С. 124.

970 Там же. С. 117–118.

зверей. Ее культ был очень популярен в горах и предгорьях. Дух Тхьонг Нган помогал вьетам воевать с Сунами в XI в. и с Юанями в XIII в., а в начале XV в. он превратился в пылающий факел и помог Ле Лою и Нгуен Чаю ночью выбраться из окружения⁹⁷¹.

Согласно одному из преданий супругу владыки гор, дочь Хунг-вьонга Восемнадцатого, звали Нгок Хоа. Выйдя замуж, она прожила некоторое время на горе Танвиен и как-то в канун Нового года попросила разрешения пойти навестить родителей и поздравить их. Муж не возражал. Вместе с государем принцесса поднялась на вершину горы Хунгов и приняла участие в церемонии жертвоприношения Небу, прося о хорошем урожае и здоровье для всех людей. Нгок Хоа снова увидела своих родных и близких, подружек и старых слуг, без которых она так скучала на горе Танвиен. Смех ее не смолкал, а играм и забавам не было конца. Долго уже гостила Нгок Хоа у отца, и никому не хотелось, чтобы она возвращалась к мужу.

Владыка гор, удивленный долгим отсутствием жены, пошел ее искать. Узнав, что принцесса находится на горе Хунгов, он поднялся туда, поздравил тестя с Новым годом и попросил жену вернуться домой. Только настояния отца, очень уважавшего и любившего зятя, заставили Нгок Хоа сесть в паланкин, чтобы вернуться на гору Танвиен.

Достигнув перекрестка трех дорог, одна из которых вела к столице Ванланга, а другая – в горы, принцесса вышла из паланкина, села на камень и отказалась следовать дальше. Как ее только не упрашивали, все было напрасно. Тогда владыка гор отправился за помощью в соседнюю деревню. Узнав, что принцесса находится неподалеку, местные жители обрадовались и поспешили ей навстречу. Каждый старался как-то развеселить Нгок Хоа. Люди пели, плясали, перебрасывались шутками. Увидев шумное шествие, принцесса оживилась и скоро уже пела вместе со всеми. Люди посадили Нгок Хоа и ее мужа в паланкин и направились к реке. Не смолкали шутки, веселые крики и музыка, земледельцы, охотники, рыболовы несли орудия своего труда. На пристани супруги пересели в лодку и поплыли к горе Танвиен. С тех пор в канун Нового года владыка гор отпускал принцессу проведать отца, а у жителей деревни Ви и Чео вошло в обычай разыгрывать проводы Нгок Хоа к горе Танвиен⁹⁷².

Каждый год в двадцать пятый день последней луны жители этих двух деревень совершали моление в храме Хунгов, затем направлялись в общинный дом выбирать принцессу. Это должна была быть незамужняя девушка 13–16 лет, красивая, из семьи, где нет траура. После того как выбор был сделан, девушку наряжали в роскошное платье и не разрешали ей выходить из комнаты наружу. Кроме того, отбирали 10–12 девушек тех же лет ей в служанки. В восьмой день первой луны приносили жертвы Хунг-вьонгу, после чего торжественное шествие сопровождало принцессу в храм Хаулок, где она меняла одежду, а затем направлялась в общинный дом. Сопровождая процессию, люди шутили, несли с собой инструменты, используемые в сельском хозяйстве: бороны, серпы, пели и смеялись. Из общинного дома процессия направлялась к реке, и на воду спускался плот из арундинарии, чтобы

971 Антоценко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов Вьетнама... С. 118.

972 Truyện thuyết Hùng vương. Hà nội, 1984. Tr. 33–35.

Нгок Хоа могла уплыть на нем. В это время родственники должны были унести девушку, игравшую роль Нгок Хоа, доставить ее домой и поместить в хлеву для буйволов. Плот же пускали плыть по волнам⁹⁷³.

Существует также легенда, что жена владыки гор научила людей разводить шелковичных червей и ткать шелк. Она проявила способности еще в те времена, когда жила с отцом Хунг-выонгом. Перейдя жить к мужу, Нгок Хоа научила жителей окрестных деревень этому ремеслу. Самые лучшие ткани она приносила в дар отцу. В деревнях вокруг горы Танвиен издавна отмечали праздник шелка: сначала, пританцовывая, шли люди с большой плоской корзиной, наполненной коконами шелкопряда, за ними следовали девушки, вся одежда их была сделана из шелковых тканей, они несли плетеные корзинки с листьями шелковицы. Далее шли крестьяне со своими орудиями труда и вели буйволов, а в середине шумной процессии находился паланкин, наполненный драгоценным шелком.

Одним из самых популярных во вьетнамской культуре был миф о борьбе владыки гор и владыки вод. В нем рассказывается о том, как некогда владыка вод и владыка гор посватались к дочери правителя Хунг-выонга, и предпочтение было отдано владыке гор. Владыка вод, рассердившись, обрушил берега рек, затопил их, а затем, созвав всех водяных тварей, отправился к горе Танвиен, где укрылся его враг. Препраждая дорогу воде, люди стали строить плотины, забивать в землю колья и бревна, а увидев подплывавшие к заборам сухую траву и ветки, выпустили в них множество стрел, и убитые водяные ратники обратились в мертвых черепах и змей. Чем выше поднималась вода, тем больше становилась гора Танвиен. Затем владыка гор с вершины горы стал метать громы и молнии, которые утомили грозные валы.

Нападение было отбито, но с тех пор, каждый год в одно и то же время, в шестую или седьмую луну, гнев владыки вод пробуждается, и борьба между этими двумя духами вспыхивает вновь. Возможно, этот миф имеет этиологический характер и объясняет причины тайфунов и наводнений в Северном Вьетнаме⁹⁷⁴.

Миф о борьбе двух духов вошел в ранние прозаические сборники, в частности, в «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор»:

Рассказывают, что *выонг* и владыка вод вместе посватались к дочери Хунг-выонга – Ми-ньонг. *Выонг* приготовил заранее сговорные дары родителям невесты, он прибыл раньше, и Хунг-выонг отдал дочь ему. Супруги удалились на гору Танвиен. Явившись позже, владыка вод загаил обиду и созвал водяных тварей сражаться с *выонгом*, чтобы завладеть Ми-ньонг. Тогда хозяин горы Танвиен натянул в уезде Тылием металлическую сеть, чтобы преградить ему дорогу. Стремясь обойти гору Танвиен сзади, владыка вод проложил речное русло из реки Линян, которое через реку Хат впадало в реку Да. Для удара спереди он также отвел небольшой поток из реки Титьзянг. Вода должна была широко разлиться в местностях Камзя, Донглау, Тхатъке, Маса, Зукзянг, чтобы туда проникло множество подводных жителей. Поднялся ветер, пошел дождь, повысился уровень воды – все было готово для нападения. Увидев это, жившие у подножия горы люди принялись связывать бамбук и возводить изгородь, стремясь помешать продвижению разбушевавшейся стихии. Они били в барабаны и ступки, громко кричали, дабы избавиться от напа-

973 Truyện thuyết Hùng vương. Hà nội, 1984. Tr. 35.

974 Мухлинов А.И. Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. М., 1977. С. 186.

сти. Каждый раз, когда видели высовывавшиеся из-за забора подплывавшие бревна и сорную траву, тут же стреляли в них, и они превращались в дохлых водяных драконов, рыб, черепаха, запрудивших реки.

Владыка вод потерпел поражение и отступил, но он не смирился, поэтому каждый год в восьмом-девятом месяце у подножия горы люди терпят ущерб. Так происходит и сейчас. Люди говорят:

«Владыка гор и владыка вод состязаются из-за жень»⁹⁷⁵.

В более поздних сочинениях миф упоминается, например, в «Случайных записках о превратностях судьбы» Фам Динь Хо и Нгуен Ана. В рассказе «Река Зунг» говорится следующее. С неким торговцем, плывшим на лодке в столицу, познакомились несколько человек, обликом напоминая гонцов, едущих издалека. Оказалось, что это были подданные водяного дракона, владыки озера Донглиет, который отправился сражаться к горе Танвиен и по дороге погиб. Водяные духи попросили торговца доплыть до озера Донглиет и сообщить о гибели водяного дракона. Тот согласился и, когда исполнил обещанное, был за это вознагражден⁹⁷⁶.

Владыка горы Танвиен упоминается и в рассказе «Господин Нгуен Конг Ханг», к нему обращаются с просьбой продлить жизнь некоему человеку. Владыка, однако, сказал, что этими делами не занимается, и посоветовал обратиться к известному сановнику Нгуен Конг Хангу⁹⁷⁷.

По мнению известного французского исследователя Ж. Пшилуски, для юго-восточного азиатского бронзового века был характерен космический дуализм, в рамках которого горы противопоставлялись морю, существа крылатые – тварям, обитающим в воде, горцы – обитателям побережий. Общественная организация также основывалась здесь на дуалистической системе: каждое племя делилось на две части – жители гор и жители побережий, находившие источники существования, соответственно, в горах или на море. Вожди, колдуны первых вели свой род от божественной птицы и распоряжались огнем и громом, вожди, колдуны вторых считали родоначальниками божественную рыбу или змею и обладали властью над водой, реками и дождем⁹⁷⁸.

Вплоть до XX в. дуализм сохранился у джараев. У них существовали король огня и король воды, теократические правители, которые, по мнению исследователей, считались воплощением производящих сил природы. Сакральные функции короля огня и короля воды признавались и правителями Камбоджи⁹⁷⁹.

Вероятно, возникновение вьетнамского мифа о борьбе владыки гор и владыки вод было связано с древними дуалистическими представлениями.

Можно предположить, что в основе вьетнамского повествования о борьбе двух духов и распространенного в Юго-Восточной Азии цикла преданий об укрощении водной стихии с помощью чудесного оружия, которое соотнесено с небом, солнцем, огнем, молнией, лежат сходные мифологические представления. Так, согласно вьетнамскому преданию, владыка гор усмирил владыку вод молниями, которые он

975 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 198–199.

976 Там же. С. 253–255.

977 Там же. С. 228–231.

978 Przyluski Y. Les populations d'Indochine française // Indochine. Paris. 1931. P. 55.

979 Чеснов Я.В. Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае... С. 76–80.

стал метать со своей горы. По народным поверьям, распространенным в Юго-Восточной Азии, золотой меч, укрощающий воду, и является сущностью огня, молнии.

Миф о борьбе двух духов был популярен не только у вьетов. Например, у мыонгов зафиксировано предание о борьбе владыки гор и владыки вод, также связанное с горой Танвиен, причем владыка горы укрощает водную стихию с помощью чудесного оружия. В этом предании говорится следующее. Некий крестьянин получил в дар от дракона, хозяина подводного царства, чудесный нож (аналог чудесного меча), который после его смерти должен был вернуться в подводное царство. Когда крестьянин умер, ножом завладел его приемный сын, а посланцу, прибывшему за ножом, пришлось удалиться ни с чем. Узнав об этом, дракон рассердился и повелел схватить дерзкого человека, нарушившего его волю. Вода стала прибывать, и вскоре осталась незатопленной только гора Танвиен, видневшаяся вдалеке. Приемный сын, с помощью чудесного ножа, призвал лошадь-ветер и на ней добрался до горы Танвиен. Вода, однако, все более поднималась, и тогда человек вынул чудесный нож и высказал пожелание, чтобы вода спала. Дракон действительно вынужден был отозвать поток назад. Когда наводнение прекратилось, приемный сын не вернулся к себе в деревню, он остался жить на горе Танвиен⁹⁸⁰.

В этом предании мыонгов связываются воедино несколько циклов представлений. Во-первых, это цикл о чудесном мече, популярный в Юго-Восточной Азии. Далее, такой персонаж, как лошадь-ветер, вероятно, восходит к буддийским легендам, распространенным в Юго-Восточной Азии, о бодхисатве Локешваре, принявшем облик крылатой лошади и спасшем индийских купцов от гибели. Кроме того, в предании отразились мифические представления о борьбе владыки вод и владыки гор, обратим внимание, что эта борьба связывается с горой Танвиен.

Таким образом, можно предположить, что вьетнамские предания о борьбе владыки гор и владыки вод основываются на архаических мифологических представлениях об укрощении водной стихии огнем и одновременном оплодотворении огнем воды.

Как отмечают исследователи, одним из важнейших элементов аграрного культа у вьетов была вера в непрекращающуюся борьбу двух духов – владыки вод и владыки гор, означавшую борьбу Востока с Западом. С этой верой связана игра «перетягивание каната» – широко распространенное развлечение как молодых, так и стариков в праздничные дни Нового года. Участники делятся на две команды и выстраиваются по западной и восточной сторонам игрового поля. Если побеждает восточная команда, то год ожидается дождливым, если западная – засушливым⁹⁸¹.

В связи с мифом о борьбе двух хозяев стихий обратим внимание на рассказ «Храм Чанво» из «Случайных записок о превратностях судьбы» Фам Динь Хо и Нгуен Ана. В нем идет речь об укрощении зловредного духа – лиса с девятью хвостами. В незапамятные времена духом одной из кумирен в провинции Киньбак была лисица с девятью хвостами. Лисица вредила жителям, они удалились из этих мест, и здесь никто не осмеливался поселиться. Владыка Северного неба изловил лисицу, этот его подвиг славили на протяжении ряда династий. В северо-западной

980 Truyện cổ mường. Hà nội, 1978. Tr. 287–290.

981 Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии: Годовой цикл... С. 66.

части Тханглонга (современный Ханой) был установлен в честь него храм, чтобы противостоять чарам Западного озера.

Функции персонажей предания станут более понятными, если обратиться к варианту, записанному в «Описании удивительного земель, расположенных к югу от гор». Это «История лиса-оборотня», которая связывается с варварами-манами. Так, сказано, что они селились у подножия горы Танвиен и почитали могущественного духа этой горы, научившего их возделывать землю и ткать одежду. В западной части Тханглонга раньше находилась каменная гора, в пещере под горой поселился лис с девятью хвостами, который прожил более тысячи лет, стал оборотнем и мог принимать десять тысяч разных обличей. Лис превратился в одного из этих людей, смешался с ними, пел с манами песни, заманивая юношей и девушек в свое логово. Государь-дракон отдал приказ открыть путь воде и разрушить каменную гору. Повеление было исполнено, а водоем, образовавшийся на месте горы, назвали Тхихочать – Заводь дохлого лиса, это и есть Западное озеро. Государь-дракон способствовал сооружению буддийских и даосских храмов, чтобы усмирить злые чары, сейчас там есть тысячелетняя пагода Ла.

По мнению Э. Поре-Масперо, предание о лисе из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» имеет тотемистический характер. Исследовательница обращает внимание также на то, что гора Танвиен связана с повествованием о борьбе владыки гор, поселившегося на этой горе, и владыки вод, который вместе со всеми водяными тварями атаковал ее. Это напоминает, считает Э. Поре-Масперо, государя-дракона, выступившего против лисицы⁹⁸².

В тексте предания в качестве антагонистов выступают лис из горной пещеры и хозяин воды. Сам же дух горы Танвиен упоминается только в начале и как культурный герой – персонаж, наделяющий людей разными умениями. Таким образом, дух горы Танвиен и лис связаны с горой и представлены как антиподы. Возможно, первоначально существовало одно божество горы, сочетающее в себе два начала – жизни и смерти, добра и зла. Впоследствии этим двум началам стали соответствовать и два персонажа – носители противоположных качеств.

Приведенные предания позволяют говорить о том, что в качестве духа горы, с которым враждовал хозяин воды – дракон, мог выступать лис. Этот персонаж, как правило, наделен чертами вредоносного существа. Хозяин воды, уничтожающий лиса, в поздних вьетнамских текстах заменен даосским божеством – Владыкой Северного неба. Храм, построенный в честь этого божества, идентифицирован с древней кумирней, согласно преданию, стоявшей на берегу Западного озера и усмирявшей злые чары лиса. Во времена Фам Динь Хо и Нгуен Ана эта кумирня, вероятно, уже не существовала. Это подтверждается и тем фактом, что храм Владыки Северного неба, воздвигнутый в 1102 г., первоначально находился в императорской части города и только в 1474 г. был перенесен на южный берег Западного озера.

Дух горы Танвиен почитался как носитель положительного начала (жизни) (ср. с отрицательным лисом – хозяином горы), он же выступал укротителем водной стихии. Хозяин горы и хозяин воды выступают попеременно то как вредители, то как благодетели.

⁹⁸² Poree-Maspero E. Etude sur les rites agraire des cambodgiens. Paris. 1964. T. 2. P. 463.

Вероятно, во Вьетнаме существовал цикл мифов о борьбе двух хозяев стихий, причем в одном случае победителем и носителем жизни-космоса является хозяин горы, а в другом – хозяин воды⁹⁸³.

Предание, изложенное в «Истории лиса-оборотня», привлекло внимание Р. Стейна, отметившего в нем, в связи с исследованием миниатюрных садов, три момента: 1) законченный ландшафт, состоящий из горы и пещеры (пропасти), – характерный признак Куньлуня; 2) тему обольщения юношей и девушек во время танцев и песен, типичных событий праздников, проводившихся возле святых мест; 3) связь местности с горными варварами (см. историю о Тхиен-и А-на). В Китае божество, охраняющее лисиц, носит имя «Госпожа с горы Тайшань» (Тайшань нян нян). Лис с девятью хвостами из пагоды Тяулунг во Вьетнаме живет на холме и вредит людям. Его именуют *цзин*, по-вьетнамски *тинь* (дух, оборотень). По аннамитским представлениям, *тинь* – женского рода. В окрестностях Хюэ имеется курмиря, названная Залом объединенных Святых матушек (Тхань мау хой донг диен). Там находится приставленная к царству воды Госпожа Святая Матушка-принцесса – Лисица с девятью хвостами. «Сущность» (*цзин*) горы или воды (двух элементов, образующих совершенное место) – злой лис-антропофаг, вредящий людям. Святая Матушка, покровительствующая местности, передала свою роль Лиен Хань – богине, изгнанной с неба за то, что она разбила кубок для питья. Район Западного озера – мифическое место – обязано своей привлекательностью вовсе не Лиен Хань, ее образ наложился на комплекс более древних представлений⁹⁸⁴.

Как отмечает Н.В. Григорьева, для современных жителей Вьетнама Бави – это не только край древних легенд и ритуалов, это пространство, обладающее иерофантическими свойствами и поныне⁹⁸⁵. В 1999 г. на горе Короля, самой высокой вершине Бави, расположенной рядом с горой Танвиен, был открыт поминальный храм Хо Ши Мина. Хо Ши Мин широко почитается в современном Вьетнаме в рамках государственного культа (в качестве исторической личности), а также в рамках традиционного культа героев (в качестве духа-охранителя нации)⁹⁸⁶.

983 Можно сравнить антогонизм двух хозяев стихий в корейской культуре, исследованной М.И. Никитиной. (Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом... С. 181–182.)

984 Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 167–168.

985 Григорьева Н.В. Район Бави как объект фольклорного дискурса и сакральное пространство вьет-мьонгских народов Северного Вьетнама // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. Вып. 4. СПб., 2015. С. 40.

986 Там же. С. 38–39.

9. БЕЛЫЙ КОНЬ И РИТУАЛЫ ТИПА «АШВАМЕДХА» ВО ВЬЕТНАМСКИХ ПРЕДАНИЯХ

Конь в Евразии. Ашвамедха. Жертвоприношение коня у римлян. Корейский ритуал Обретения Дома. Храм Батъма. Гао Пянь и белая лошадь. Предания о духе Лонгдо. Монастырь Белой лошади в Китае. Авалокитешвара принимает облик белой лошади.

Конь играет важную роль во многих мифологических системах Евразии. На коне передвигаются (по небу или из одной стихии в другую) боги и герои. Божественные близнецы в индоевропейском близнечном мифе предстают в виде двух коней. Общим для всех индоевропейских народов является образ бога солнца на боевой колеснице, запряженной конями, причем само солнце представляется в виде колеса. Ряд мифологических и ритуальных представлений, связанных с конем (символ коня у мирового дерева, жертвоприношение коня и т. д.) совпадает у древних индоевропейцев и народов Центральной Азии, говорящих на алтайских, в частности, тюркских, языках. Влияние индоевропейской мифологии обнаруживается также и в древнекитайских представлениях о «небесных конях», которые могут быть сопоставлены с конскими масками из Пазырыкских курганов Алтая⁹⁸⁷. Образ коня связан как с небом, так и с землей. В индийской мифологии Уччайшшравас – белый небесный конь – зооморфный символ солнца. Хотя в некоторых текстах говорится, что его взял себе Индра, в дальнейшем он с Индрой почти не ассоциируется, а в «Рамаяне» фигурирует как конь Сурьи, бога солнца⁹⁸⁸. Появился же белый небесный конь из вод океана, когда боги пахтали океан.

Японский ученый Исида Эйитиро отмечает, что по всему Евразийскому континенту мы наблюдаем связь между лошадьми и водными божествами: божественный конь или дух, который должен стать отцом знаменитого скакуна, чаще всего обитает в воде. На Японских островах имеются многочисленные легенды о знаменитых лошадях, как, например, о скакуне Икэдзуки, который был зачат божественной лошадью от обитавшего в пруду дракона. Возникли даже народные поверья, что если лошадь пасется у воды, это означает, что она хочет зачать от дракона⁹⁸⁹.

Согласно синтоистским верованиям, лошади, по словам Э.В. Молодяковой, не только служили «средством передвижения» различных божеств, но и были связующим звеном между сакральным и обыденным. Например, им поручалось вызывать дождь во время засухи и обеспечивать хорошую погоду после его окончания⁹⁹⁰.

В башкирском эпосе популярен древний мифологический сюжет о водяных конях, обитающих в разных озерах Башкирии, и об их вожаке Ак-Бутазе, бело-сером коне, но с человеческим родом в этом сюжете связан уже не сам конь, а дочь водяного владыки⁹⁹¹.

В Корее лошади, скорее всего, считались женскими хтоническими существами, связанными с горой-землей и водой (матушка-прародительница, хозяйка горы).

987 Мифы народов мира. Т. 1. С. 666.

988 Мифы древней Индии. М., 1975. С. 209.

989 Исида Эйитиро. Магь Момогаро. СПб., 1998. С. 107.

990 Молодякова Э.В. Вещи в сакральной среде // Вещь в японской культуре. М., 2003. С. 205.

991 Литец Р.С. Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 125.

По корейским поверьям, белая лошадь связана с водоемом: например, есть предание о белой лошади, которая жила в колодце, а в день рождения героя она вышла и легла у колодца; лошади почитаются как горные божества, а лошади белого цвета – как божества озер. Хтоничность белой лошади подчеркивается и существованием химеры с чертами дракона и лошади – «енма» (драконолошадь)⁹⁹².

Сообщения, указывающие на связь лошади и водной стихии, можно встретить в различных сочинениях. Так, в «Исторических записях трех государств» (Самгук саги) Ким Бусика («Летописи Когуре») читаем:

«В третьем году (20 г.)... осенью, в девятом месяце, ван поймал на охоте (у речки) Кольгучхон необычного коня, которого назвали Кору («Мул»)... В пятом году (22 г.) необычный конь Кору привел (табун) из сотни пусеских лошадей в долину Чхахвегок, что за перевалом Хакпаллен...»⁹⁹³.

На Евразийском континенте лошадь была одним из жертвенных животных. У кочевых народов с давних времен существовала тенденция выбирать лошадей, в особенности белых, в качестве жертвенных животных, предназначенных антропоморфным богам (которые считались связанными с верховным небесным божеством или обитающим на небесах духам)⁹⁹⁴.

В Китае церемония клятвы на крови белой лошади имела государственное значение. Эта церемония неоднократно проводилась в VII в. и на корейской земле. По ходу церемонии закалывалась белая лошадь, государь (или доверенное лицо, действовавшее от его имени) произносил клятву, текст которой фиксировался письменно, участники обмазывали губы кровью животного. Церемония проводилась вблизи большой реки, на горе, являвшейся сакральным центром государственного значения. В зависимости от ситуации большую реку и высокую гору могли заменить природные объекты меньших масштабов. Целью церемонии являлось наведение порядка в социальной сфере за счет утверждения отношений «государь – подданный», поскольку эти отношения понимались как проявления общего миропорядка⁹⁹⁵. В ритуалах побратимства, заключения союзов использовали кровь тотемного животного, т. е. союзник, побратим, приобщался к крови предка, который становился, таким образом, общим предком. Лошадь была центральной фигурой в обрядах, посвященных сельскохозяйственным работам. Тотемное животное первоначально почиталось как магь-прародительница, она была в Корее хозяйкой горы, подательницей дождя, защитницей от напастей⁹⁹⁶.

Одним из наиболее значительных и торжественных древнеиндийских обрядов, который мог совершаться только царем, претендовавшим на верховное руководство в стране и подчинение соседних государств, было жертвоприношение коня (санскр. ашвамедха). Царь, желавший потомства, выпускал на волю коня и вместе с войском следовал за ним, подчиняя правителей тех стран, где оказывался конь.

992 Троевич А. Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. СПб., 1996. С. 34–36, 95.

993 Ким Бусик. Исторические записи трех государств. Летописи Когуре. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы / изд. текста, пер., вступ. ст., коммент. М.Н. Пака. Т. 1. М., 1995. С. 44–45.

994 Исидра Эйитиро. Магь Момотаро... С. 113.

995 Никитина М.И. Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его спутники в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран. СПб., 2001. С. 184–185.

996 Троевич А. Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. С. 95.

Поход продолжался год и был прелюдией к «ашвамедха». Затем возводили особое ритуальное сооружение. Далее выбирали коня определенной масти и приносили его в жертву (иногда условно). Престиж «ашвамедха» был столь велик, что совершивший сто таких ритуалов мог низвергнуть Индру и стать царем вселенной. В упанишадах с «ашвамедха» связывалось сотворение мира из частей коня⁹⁹⁷. Так, Брихадараньяка Упанишада начинается с уподобления различных предметов и явлений природы частям жертвенного коня:

«Утренняя заря – это голова жертвенного коня, солнце – его глаза, ветер – его дыхание... небо – его спина, воздушное пространство – его брюхо, земля – его пот, страны света – его бока... дни и ночи – его ноги, звезды – его кости, облака – его мясо, пища в его желудке – это песок, руки – его жилы, печень и легкие – горы, травы и деревья – его волосы»⁹⁹⁸.

По мнению исследователей, первоначально ритуал «ашвамедха» представлял собой какой-то древний обряд, совершавшийся племенем при переселении на новые земли⁹⁹⁹.

Как отмечает М. Элиаде, для религиозного человека пространство неоднородно: в нем много разрывов, разломов; одни части пространства качественно отличаются от других. Есть пространства священные (т. е. «сильные», значимые) и есть другие пространства, неосвященные, в которых якобы нет ни структуры, ни содержания, одним словом, аморфные. Способы, с помощью которых религиозный человек открывает священное место, могут быть различными. Если же в окрестностях не появляется никакого знака, то его вызывают. Например, предпринимают нечто вроде заклинания с помощью некоторых животных: именно они призваны показать, какое же место может быть пригодным для возведения алтаря или для основания поселения. В общем, речь идет о вызывании священных сил с целью ориентации в данной части пространства. Требуется знак, чтобы положить конец напряженности, вызванной относительностью и чувством неуверенности, происходящей от отсутствия ориентиров, – одним словом, для того чтобы найти абсолютную точку опоры. Например: преследуют дикое животное и в месте, где его убивают, возводят алтарь; или выпускают на свободу какое-то домашнее животное (например, быка), через несколько дней его находят и там же на месте приносят в жертву, затем на этом месте возводят жертвенник, а вокруг него строят деревню. Во всех этих случаях священность места обнаруживают животные, люди, следовательно, не свободны в выборе священного места. Им дано лишь искать и находить его с помощью таинственных знаков¹⁰⁰⁰.

Святылище – не просто священное место; оно должно быть обустроено надлежащим образом. В Японии в роли архетипического образа святого места выступает Оногородзима – первый остров, созданный Идзанаги и Идзанами. В его центре они поставили Небесный столб – мировую ось (axis mundi), символ Центра мира – и построили просторные покои – одновременно и первый дом, и первое место пребы-

997 Мифы народов мира... Т. 1. С. 143.

998 Брихадараньяка Упанишада. М., 1964. С. 67.

999 Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия : исторический очерк. М., 1969. С. 191.

1000 Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 22–26.

вание божества – храм. Тут же был проведен первый обряд, включавший *circumambulation* – обход Центра по кругу. По словам С.В. Карпова, все это универсалии, имеющие аналоги во многих, если не во всех, культурах¹⁰⁰¹.

Как уже отмечалось, ритуалы, связанные с жертвоприношением коня, можно обнаружить в традициях индоевропейских народов. У римлян существовал древний осенний обряд. Каждый год 15 октября на Марсовом поле устраивали состязание в езде на колесницах. Правую лошадь в победившей упряжке ударом копья приносили в жертву Марсу, чтобы обеспечить обильный урожай. Голову этой лошади отсекали и украшали связкой из булок. После этого жители двух районов Рима – Священной дороги и Субуры – оспаривали друг у друга право обладать этой головой. Если голова доставалась жителям Священной дороги, ее прикрепляли к стене царского дома, если же она доставалась жителям Субуры, ее прикрепляли к Мамилиевой башне. Хвост лошади отрубали и доставляли в царское жилище с такой быстротой, чтобы на царский очаг еще успевала капать кровь. Кровь лошади собирали и хранили до 21 апреля. В этот день весталки перемешивали ее с кровью новорожденных телят, принесенных в жертву за шесть дней до этого. Получившуюся смесь раздавали пастухам, которые пользовались ею для сохранения своих стад. Украшение конской головы в этом обряде связкой булок, а также провозглашаемая цель жертвоприношения – обеспечение хорошего урожая – указывает, по мнению Дж. Фрезера, на то, что лошадь убивали в качестве одного из многих представителей хлебного дерева¹⁰⁰².

В Корее с церемонией «*ашвамедха*» соотносятся обряды, названные М.И. Никитиной ритуалом Обретения Дома¹⁰⁰³. Вот одно из описаний этого ритуала в историческом сочинении Ким Бусика:

«В 21-м году (2 г. до н. э. – *Е.К.*):

Весной, в 3-м месяце, убежала свинья, предназначенная для жертвоприношения. Ван велел догнать ее чаньсену Сольджи. Тот поймал ее у Куннэской скалы Винаам и загнал к одному из жителей Куннэ, чтобы кормили. Вернувшись, он сказал вану: «Преследуя свинью, я дошел до куннэского Винаама и видел, что горы там неприступны, а реки глубоки, земля удобна для произрастания пяти злаков, и много там водится разной дичи (оленей), рыб и черепах. Если бы ван перевел туда столицу, то не только дал бы народу счастливую и безбедную жизнь, но и смог бы избавиться от бедствий войны».

Летом, в 4-м месяце, ван охотился в бору Виджун.

Осенью, в 8-м месяце, (произошло) землетрясение. В 9-м месяце ван направился в Куннэ, чтобы осмотреть местность. На обратном пути у озера Самультхэк встретил сидящего на камне юношу, который сказал ему: «Я хотел бы стать слугою вана». Обрадованный ван дал согласие и жаловал ему имя Самуль (по названию озера) и фамилию Ви.

В 22-м году (3 г. н. э. – *Е.К.*):

Зимой, в 9-м месяце, ван перевел столицу в Куннэ (Кукнэ) и построил крепость Винаам...

1001 Карпов С.В. Столп и пещера: архетипы и топосы синтоистского святилища // Синто: память культуры и живая вера. М., 2012. С. 134.

1002 Фрезер Дж. Золотая ветвь... С. 530–531.

1003 Никитина М.И. Миф о Женщине-Солнце и ее родителях в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран. С. 201–217.

В 23-м году (4 г. н. э. – *Е.К.*):

Весной, во 2-м месяце, сын вана Хэмен был возведен в сан наследника, и по всей стране была объявлена всеобщая амнистия»¹⁰⁰⁴.

По словам М.И. Никитиной, в когуреской традиции свинья вытеснила лошадь. За свиньей стояла Мать-Свинья как мифологический персонаж. Обращает на себя внимание активность свиньи: ее бегство, как отправной момент ритуала, ее дом как центр, вокруг которого разворачивается ритуальное действие, выбор ею места будущей столицы. М.И. Никитина отмечает сходные черты ритуала «*ашва-медха*» и ритуала Обретения Дома. Прежде всего, это право на совершение обряда, принадлежащее только государю. Не менее важная черта – свободное перемещение сакрального животного. Кроме того, выделяются следующие моменты: допустимость следования за животным не самого государя, а назначенного им лица; связь ритуала с желанием государя иметь потомство; предполагаемая связь ритуала «*ашва-медха*» с древним обрядом переселения племен на новые земли, что, в сущности, и подтверждается когуреским ритуалом Обретения Дома¹⁰⁰⁵.

Во Вьетнаме в качестве жертвенных животных обычно использовали свинью, козу, буйвола, в торжественных случаях закалывали белую лошадь. Так, отмечает В.И. Антощенко, в XV в. обряд принесения чиновниками клятвы на верность в храме духа Бронзового барабана заменяется принятием присяги на берегу реки, где поклонялись табличкам и флагам основных государственных духов. Здесь же закалывалось и жертвенное животное – белая лошадь, кровью которой скрепляли клятву¹⁰⁰⁶.

Белый конь неоднократно упоминается во вьетнамских летописных сводах, например, в «Полном собрании исторических записок Дайвьета»: «1012 г. ... На конюшне объявился белый конь, который всякий раз перед императорским выездом обязательно ржал. Приказали назвать его “Чудесным конем – белым драконом”»¹⁰⁰⁷.

Большой популярностью пользуется во Вьетнаме один из известнейших ханойских храмов – храм Батьма (Белой Лошади) и связанные с ним предания. Храм Батьма, находящийся на ул. Хангбуом, построен в XI в. В нем поклоняются духу горы Лонгдо, называемой также горой Нунг. Рассказывают, что в горе есть расщелина, уходящая глубоко под землю, в ней сосредоточивается священное «*кхи*» (кит. «*ци*») – дыхание гор и рек. В надписи на стеле, воздвигнутой по случаю ремонта храма в 1820 г., сказано:

«... Батьма – это храм, отличающийся большой святостью. Среди чудесных духов Лонгтхань – Драконовой крепости – Батьма дайвьонг (великий князь Белой Лошади) – самый святой... Это дух-хранитель Тханглонга. На протяжении ряда лет церемония избиения буйвола и встречи весны проводилась в этом храме. Церемония была очень торжественной»¹⁰⁰⁸.

1004 Никитина М.И. Миф о Женщине-Солнце... С. 205.

1005 Там же. С. 211, 214–215.

1006 Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов Вьетнама. С. 114.

1007 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 121.

1008 Тууён тấp văn bia. Hà nội, 1978. Т. 2. Тр. 44, 47.

С белой лошастью соотнесены два исторических лица: китайский губернатор Гао Пянь (IX в.) и вьетнамский император Ли Тхай-то, правивший с 1010 по 1028 г. Во Вьетнаме Гао Пяня прозвали Государь Белой Лошади, т. к., согласно легенде, именно белая лошадь, чудесным образом возникшая на рисовом поле, покрытым водой, указала ему план внешних укреплений Ханоя. Ханой был тогда известен под именем Дайлатхань. Храм Белой Лошади, вероятно, был сначала возведен в деревне Лонгдо, а затем перенесен в то место, которое он занимает и теперь, когда Ли Тхай-то возвел под именем Тханглонга в 1010 г. столицу государства на месте деревни Лонгдо, находившейся недалеко от Дайла, древней крепости китайских наместников. По преданию, явление чуда заставило танского губернатора возвести храм. Когда Ли Тхай-то перенес столицу из Хоалы в Тханглонг, он намеревался возвести крепостные стены, но они много раз обрушивались. Государь послал слугу в храм помолиться, и оттуда вышла белая лошадь. Император пошел следом за ней и составил план следов от ее копыт. По этому рисунку и построили крепостные стены. На этот раз они не обрушились. Впоследствии храм был расширен. Божеству храма Ли Тхай-то даровал титул Тхань хоанг кинь тхань Тханглонг – Дух-хранитель столицы Тханглонг¹⁰⁰⁹.

Остановимся подробнее на фигуре Гао Пяня, талантливого полководца, известного поэта и геоманта. Девятый век был последним веком, когда Вьетнам сохранял зависимый от Китая статус «Общего управления Аньнань». Горные тайские племена восстали и призвали на помощь родственных *таи* из существовавшего к северо-западу от Аньнаня государства Наньчжао. Первое вторжение произошло в 846 г., повторилось в 860 г., затем в 862 г. Началась война. В 863 г. танский император отозвал войска, и вся страна оказалась захваченной *таи*. В 864 г. на юг был послан полководец Гао Пянь, он начал военные действия. Вскоре десятилетней войне был положен конец. Гао Пяня назначили императорским уполномоченным Тиньхая (кит. Цинхай), как стали называть современный Северный Вьетнам и часть Центрального Вьетнама. Он провел ряд важных реформ, укрепивших господство империи и способствовавших восстановлению экономики страны после длительной войны с Наньчжао. Гао Пянь окружил цитадель китайских наместников двойной стеной, там находились только администрация и войска, а население жило вне стен.

Гао Пянь пытался подавить почитаемого духа горы Танвиен, явившегося в виде всадника на белом коне, но потерпел поражение. Другим духом, чудесное могущество которого Гао Пянь не сумел побороть, был дух Лонгдо – хранитель столицы Тханглонга. Именно с ним была соотнесена белая лошадь. Приведем предания, повествующие об этом духе.

В сборнике Ли Те Сюйена «О таинственных силах и духах земли Вьет» есть рассказ, озаглавленный «Храм Батъма (Белой Лошади)»:

«Некогда, давным-давно, Гао Пянь прибыл в нашу страну и возвел крепость Дайла. Как-то в полдень он гулял возле Восточных ворот крепости. Вдруг густой туман окутал все вокруг, а затем пятицветное облако поднялось от земли и повисло в воздухе. От него веяло холодом. В этом облаке виднелся сидевший на золотом драконе человек в роскошной шапке, багряного цвета платье и красных туфлях. Тут же распространился аромат и раздался смех, он звучал долго, потом затих.

1009 Tuyên tập văn bia. Hà nội, 1978. T. 2. Tr. 44.

Удивившись, Гао Пянь решил, что видел перед собой беса. В ту же ночь незнакомец явился ему во сне и сказал:

«Я – дух-владыка Лонгдо. Узнав, что вы возвели крепость, пришел посмотреть, так что не думайте ничего плохого!»

Гао Пянь проснулся, побеседовал с приближенными, затем вздохнул:

«Верно, я не умею управлять людьми, раз бесы дразнят меня. Интересно, хороший это знак или дурной?»

Нашелся человек, посоветовавший Гао Пяню возвести храм, установить там статую владыки Лонгдо, а внизу зарыть медь и железо, чтобы усмирить его. Гао Пянь так и сделал. Вдруг началась сильная гроза, опрокидывались деревья, шквальный ветер разметал все на поверхности земли, а спрятанные медь и железо рассыпались в прах. Видя это, Гао Пянь промолвил:

«Мне суждено вернуться на Север и погибнуть!»

Со временем, разумеется, он должен был вернуться.

Во времена династии Ли на этом месте построили столицу, император Тхайтонг разрешил разместить рынок у Восточных ворот, толчея и шум были совсем рядом с храмом. Император решил куда-нибудь перенести кумирню, но потом раздумал:

«Это древнее святилище, не стоит трогать его. Лучше отремонтировать храм и присоединить к нему еще одно строение».

Ночью дух своей чудесной мощью поднял сильный ветер, разрушивший все соседние дома. Только храм уцелел. Удивленный император принялся расспрашивать жителей. Некий человек доложил, что дух издавна являет чудеса. Император обрадовался:

«Поистине, это дух, присматривающий за делами людей!»

Он издал указ, исправлявший правила проведения церемоний в храме, и установил, что каждый год в начале весны следует приходить туда и молить о ниспослании счастья. Император также пожаловал духу звание «Князь, приносящий успех». С тех пор квартал рынка у Восточных ворот трижды горел, каждый раз пламя уничтожало все дома, и только храм духа оставался в целостности и сохранности»¹⁰¹⁰.

Итак, в то время, когда танский губернатор жил в Аннаме, ему явилось могущественное местное божество – дух-владыка Лонгдо (т. е. места, где Гао Пянь возвел крепость). Хотя дух-владыка Лонгдо не собирался причинять никакого вреда Гао Пяню, тот попытался известить его. С этой целью он построил храм, установил там статую владыки Лонгдо, а внизу зарыл медь и железо. Однако Гао Пянь потерпел неудачу. Именно этот храм, возведенный в честь владыки Лонгдо, стал известен как храм Батма – Белой Лошади.

Тот же самый сюжет приводится в поздних добавлениях к «Описанию удивительного земель, расположенных к югу от гор». Это рассказ «История духа-владыки Лонгдо»:

Божество было духом-владыкой Лонгдо. Давным-давно Гао Пянь прибыл в страну Юга и возвел крепость Дайла. Однажды он отправился осмотреть восточные ворота крепости. Вдруг густой туман окутал все кругом. Пятицветное облако отделилось от земли, засиял ослепительный свет и показался человек величавого облика в расшитых одеждах. Он восседал на золотом драконе, а в руке держал золотую бирку. Вместе с облаком человек парил в непроглядной тьме. Через мгно-

1010 *Lý Tế Xuyên. Việt điện u linh*. Tr. 48–51.

вение все рассеялось. Гао Пянь удивился и, решив, что ему явился бес, надумал устроить алтарь, дабы усмирить его. Ночью во сне дух поведал ему:

«Прошу Вас не сомневаться, вы видели вовсе не злокозненное существо. Я – дух-владыка Лонгдо и, обрадованный, что Вы возвели крепость, явился взглянуть на нее».

Проснувшись, Гао Пянь тут же утром собрал своих приближенных и объявил:

«Мне не удалось подчинить жителей этих отдаленных районов. Когда начинают являться местные бесы, это плохой знак».

Нашелся человек, посоветовавший ему соорудить алтарь, сделать статую увиденного во сне духа, а затем взять тысячу мер железа, сделать амулеты, спрятать их, чтобы усмирить злые чары. Гао Пянь так и поступил. Ночью пошел дождь, задул ветер, и все амулеты рассыпались в прах. Гао Пянь испугался:

«Ясно, что скоро придется возвращаться на Север».

Разумеется, в дальнейшем так и вышло. Люди сочли, что дух отличается особой силой, и воздвигли в его честь храм у Столичного рынка. Когда впоследствии император Ли Тхай-то основал столицу, ему во сне явился дух, приветствовавший его двумя поклонами. Император промолвил:

«Вам предстоит заботиться о том, чтобы благовония не гасли сотню лет».

«Закон кармы действует и через десять тысяч лет. Почему же вы отвели только сто лет?» – спросил дух.

Император проснулся, повелел доставить жертвенных животных, вино и совершить жертвоприношение. Духу он пожаловал титул «Великий князь – хранитель Тханглонга». Как-то случился сильный ураган, множество домов пострадало, и только храм духа остался стоять на прежнем месте. В нем совершались различные моления, церемония встречи весны»¹⁰¹¹.

Модификацию того же предания представляет собой «История реки Толить» из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор». Дух-владыка Лонгдо является Гао Пяню трижды. Первый раз он принял образ седовласого старика странного облика, гулявшего по середине реки. На вопрос, как его зовут, старец ответил: «Я из рода То, а зовут меня Лить». Во второй раз владыка Лонгдо появился перед Гао Пянем на поверхности реки Ло в виде необыкновенного человека в желтом платье и фиолетовой шапке с золотой табличкой для письма в руке. В ту же ночь божество посетило его во сне и поведало, что является духом Спустившегося дракона и является старшим среди чудодейственных сил земли.

В сборнике Ли Те Сюйена «Вьет диен у линь» есть рассказ, названный «История То Литя»:

«В «Записках о Цзяочжоу» (авторы Чжао Ван и Цзэн Гуань, сочинение утрачено. – *Е.К.*) и «Повествовании о высшем воздаянии» (автор неизвестен, сочинение утрачено. – *Е.К.*) сказано: князь из рода То по имени Лить был высшим сановником в Лонгдо (древнее название крепости Дайла, позднее так называли и вьетнамскую столицу Тханглонг. – *Е.К.*). Предки его издавна жили в этих местах, основав деревню на берегу маленькой реки. Семья была безупречной, больше всего в ней ценили сыновью почтительность. Три поколения жили вместе, уступая друг другу. Во времена династии Цзинь (265–420 гг. – *Е.К.*) отмечали семьи, где царил атмосфера сыновней почтительности, и семья князя удостоилась похвалы. Когда случился неурожайный год, продовольствия не хватало, и люди голо-

1011 *Vũ Quỳnh, Kiều Phú. Lĩnh nam chíc quái. Hà nội, 1960. Tr. 106–107.*

дали, семье князя по указу правителя одолжили рис. Из-за этого и деревню называли Толить. В третьем году правления под девизом Чан-цин (823 г. – *Е.К.*) при танском императоре Му-цзуне (годы правления 821–825 гг. – *Е.К.*) в нашу страну прибыл наместник Ли Юань-цзя. Из северных ворот крепости Лонгбиен он увидел, что река изменила свое течение и потекла вспять, поэтому решил построить для себя резиденцию несколько поодаль. Как раз здесь и стоял старинный дом князя. Юань-цзя велел зарезать буйвола, устроил пир. Он пригласил деревенских стариков, расспросил о князе и выразил желание просить его стать духом-хранителем местности. Все радостно согласилось и приступило к работам. Храм князя получился великолепным и величественным. День его торжественного открытия был шумным и веселым. Когда наступила ночь, Юань-цзя лег спать. Вдруг налетел порыв свежего ветра, свитки с картинами и шторы заколыхались, и Юань-цзя увидел в воздухе человека, сидевшего на белой косуле. Незнакомец спустился на землю, волосы его были седыми, одежда аккуратной. Он вошел и сказал: «Благодарю вас, господин наместник, за то, что выбрали меня духом-покровителем местности. Я хочу вам посоветовать: если вы искренне желаете добродетельно управлять этой крепостью, то назначьте на высшие должности гуманных, справедливых сановников!»

Юань-цзя сложил руки в знак согласия, затем поинтересовался, как зовут господина. Старец не ответил. Юань-цзя вздрогнул, проснулся и только тогда понял, что видел сон. Когда Гао Пянь возвел крепость Дайла, прослышав о сверхъестественном могуществе князя, подновил его храм и пожаловал ему титул духа-хранителя большого города. Император Ли Тхай-то перенес столицу в крепость Дайла и изменил название города на Тханглонг. После он увидел во сне седовласого старца, который стоял перед тронном, кланяясь и желая здравствовать. Император спросил его имя, старик представился. Государь с улыбкой сказал:

«Почтенный дух хочет, чтобы фимиам не гас сотню лет?»

Старик ответил:

«Только лишь и надеюсь на ваше долголетие. Когда положение прочно, а повсюду царит мир и радость, фимиам будет куриться не одну сотню лет!»

Император проснулся, послал чиновника принести жертвы и пожаловал князю титул «Великий князь дух-хранитель Тханглонга – столицы отечества». С тех пор жители города приходили в храм, совершали церемонии и молили божество. Все, о чем они просили, чудесным образом сбывалось»¹⁰¹².

Подведем итоги. Вероятно, в той местности, где впоследствии были возведены крепость Латхань (Дайла), а затем и Тханглонг, существовали представления о влиятельном местном хтоническом божестве, связанном с водой и горой, – духе-владыке Лонгдо. Возможно, на определенном этапе развития это божество представлялось в виде золотого дракона. В приведенных преданиях – это дух спустившегося дракона. Когда император Ли Тхай-то основал здесь столицу, ему тоже явился золотой дракон, но уже взлетающий. Из-за этого город и был назван Тханглонг – Взлетающий дракон. Далее дух-владыка Лонгдо приобрел облик антропоморфного божества. О более раннем облике напоминало его ездовое животное – золотой дракон.

Во Вьетнаме, так же как и Китае, с усилением позиций конфуцианства персонажи мифов превращались в исторических героев, а события оказывались привязанными к определенному времени. Миф включался в историческое повество-

1012 *Lý Tế Xuyên. Việt điện u linh. Tr. 31–32.*

вание. Так местное хтоническое божество дух-владыка Лонгдо стал примерным конфуцианцем То Литем, происходившим из семьи, в которой больше всего ценили сыновью почтительность. Китайский наместник, прибывший во Вьетнам, был восхищен конфуцианскими добродетелями некогда жившего здесь То Литя. Он решил сделать его духом-хранителем местности и возвел в честь него храм. То Лить явился ему в образе седовласого старца, сидевшего на косуле.

Дух-владыка Лонгдо обладает чертами бога грозы. Когда Гао Пянь захотел извести его, он возвел в честь него храм, установил статую Лонгдо, а в землю зарыл амулеты из различных металлов: меди, железа, золота, серебра. Однако ночью налетела гроза, задул ветер, пошел сильный дождь, а амулеты оказались либо выброшенными на поверхность земли, либо рассыпались в прах. Исследователи не раз обращали внимание на рассказы, повествующие о борьбе с богом грозы с помощью железных инструментов, в частности, мотыги. Представление о том, что духи воды и злые бесы – от японских *каппа* и китайских дракончиков *цзяо* до скандинавских водяных духов или злых демонов на островах Индийского океана (что отмечал еще Э. Тэйлор) – не выносят металлических, в особенности железных, орудий, широко распространены по всему миру. Можно предположить, что мы имеем дело с перешедшими из палеолита в неолит пережитками первобытных представлений о магической силе железа, позволяющей противостоять злым силам¹⁰¹³.

Владыка Лонгдо помог китайскому губернатору Гао Пяню возвести укрепления для крепости Дайлатхань. Белая лошадь, чудесным образом возникшая во владениях этого духа, указала ему план внешних укреплений крепости. Она появилась на рисовом поле – в воде. Местное божество пожелало, чтобы укрепления возвел именно Гао Пянь. Прежнему губернатору Ли Юань-цзя было дано предупреждающее дурное знамение: воды реки потекли вспять. Вот как это событие описывается в исторических анналах:

«Зима, 11-й месяц (824 г. – *Е.К.*). Ли Юань-цзя увидел перед воротами крепости, как вода потекла вспять, боялся, что в области многие его предадут, поэтому перенес ставку. Юань-цзя перенес резиденцию на берег реки Толить, построил только лишь маленькую крепость... Знающие люди осматривали местность и говорили: “Построить большую крепость господин не в силах. Лет через пятьдесят придет человек из рода Гао и возведет город”. Гао Пянь возвел дополнительные укрепления в Латхани в точном соответствии со сказанными словами...»¹⁰¹⁴.

Во второй раз дух-владыка Лонгдо помог возвести укрепления императору Ли Тхай-го. Из его храма вышла белая лошадь. Государь пошел за ней следом, составил план следов от ее копыт. В соответствии с этим чертежом и были построены крепостные стены, больше они не обрушивались.

Можно предположить, что в обоих циклах преданий отразился ритуал, проводившийся при выборе новой столицы. В нем участвует правитель, а сакральное животное, выпущенное на свободу, определяет место будущего города.

В Китае, на территории современного города Лояна, до настоящего времени сохранился монастырь Белой лошади. Согласно одной версии, монастырь обязан своим названием легенде, которая гласит, что некий чужеземный правитель пове-

1013 *Исида Эйитиро*. Мать Момотаро... С. 56.

1014 *Đại Việt sử ký toàn thư*. Hà nội, 1967. Т. 1. Tr. 133.

лел разрушить буддийские монастыри. Белая лошадь ходила вокруг одного из монастырей и жалобно ржала. Правитель отказался от своего намерения, а лошадь была увековечена в названиях многих монастырей¹⁰¹⁵. Другая версия связана с распространением буддизма в Китае. По преданию, когда в Китай прибыли первые индийские проповедники буддизма – монахи Кашьяпа Матанга и Дхармаратна, они привезли сутры и изображения Будды именно на белой лошади. Монахов поселили в выстроенном для них монастыре Баймасы – храме Белой лошади близ Лояна, который традиция считает первым центром буддизма в Китае. Они прожили весь остаток своей жизни, переводя на китайский язык буддийские сутры. Буддизм, как ислам и христианство, охотно заимствовал образы из древних традиций. Так белая лошадь, бывшая сакральным животным в добуддийских верованиях, стала почитаться и в буддизме.

В преданиях Юго-Восточной Азии бодисатва Авлокитешвара, помогая терпящим бедствие морякам, принимал облик крылатой лошади белого цвета.

Калки – «Белый конь» – аватара Вишну. Божество, сидя на белом коне, со сверкающим мечом в руке, истребляет злодеев, восстанавливает дхарму и подготавливает грядущее возрождение мира. Эта единственная «будущая», мессианская аватара Вишну, и произойдет она, согласно мифологической хронологии, в конце калиюги, современного исторического периода¹⁰¹⁶.

Как отмечал В.Я. Пропп, везде, где конь играет культовую роль, он всегда белый. Белый же цвет есть цвет потусторонних существ. Белый цвет есть цвет существ, потерявших телесность, поэтому привидения представляются белыми¹⁰¹⁷. Другая особенность коня – это его связь с водой¹⁰¹⁸.

Во Вьетнаме лошадь соотнесена с водой и горой, в преданиях отразились ритуалы, напоминающие «ашвамедха», в которых важную роль играло сакральное животное, выбирающее место новой столицы, а также ритуалы обхода центра по кругу. Хочется обратить внимание на идеологическое противостояние, присутствующее во вьетнамских преданиях: почти десять веков китайцы контролировали Вьетнам, а усмирить местных духов им оказалось не под силу.

10. БОЖЕСТВА, СВЯЗАННЫЕ С ВОДОЙ

Вьетнам часто сравнивают с двумя тяжелыми корзинами риса, подвешенными к выгнувшемуся дугой коромыслу. Д. Крылову пришло на ум другое сравнение: Вьетнам напоминает изящного морского конька, уставшего резвиться в теплых водах Южно-Китайского моря и пристроившегося отдохнуть на двух «камушках» – Лаосе и Камбодже. Всем своим фасадом страна обращена к морю, откуда приходит все самое лучшее и самое худшее. Вьетнам пользуется щедрыми дарами Нептуна и расплачивается за это, первым испытывая на себе ярость тайфунов и приливных волн¹⁰¹⁹.

1015 Ван Яньсю. Предания об услышанных мольбах (Гань ин чжуань). СПб., 1998. С. 332.

1016 Мифы народов мира... Т. 1. С. 25.

1017 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 158.

1018 Там же. С. 168.

1019 Крылов Д., Ершов Д. Вьетнам. М., 2008. С. 6.

Вьетнам с востока омывается Южно-Китайским морем и его частью – Тонкинским заливом, с юго-запада – Сиамским заливом, протяженность береговой линии Вьетнама – 3260 км. В Сиамском заливе и вдоль побережья центрального Вьетнама судоходство небезопасно из-за подводных скал и рифов. Муссонные ветры и тайфуны вызывают сильные штормы в течение почти шести месяцев в году¹⁰²⁰.

Вьетнам обладает развитой речной системой. Реки играют значительную роль в экономической жизни Вьетнама. С давних времен они служат главным источником орошения в полеводстве (особенно для рисовых полей). Большое значение реки имеют также как транспортные артерии страны. Крупнейшие реки протекают на Юге и Севере страны. Пальма первенства принадлежит Меконгу (по-вьетнамски *Кыулонг, Девять драконов*, по числу рукавов дельты). Второй после Меконга является Красная река, протянувшаяся на 1773 км, в том числе на территории Вьетнама – 509 км. Свое название река, берущая начало в Китае, получила за цвет воды, насыщенной частицами красноватых горных пород. Красная река и ее главные притоки – Светлая (*Ло*) и Черная (*Да*) – отличаются особенно сильными паводками, когда уровень Красной реки может подниматься более чем на 10 м. Подобно великой китайской реке Хуанхэ, Красная река периодически загромождает свое русло таким количеством ила, что выходит из берегов, размывая и разрушая обустроенные территории. Дамбы, тянущиеся вдоль берегов Красной реки в ее нижнем течении, защищают окрестные поля от ярости речных вод. В границах Ханоя участок старого русла Красной реки разлился и образовал Западное озеро – второй по величине естественный водоем Вьетнама после озера Бабе, лежащего в северо-восточных горах¹⁰²¹.

Мир подводных жителей во Вьетнаме чрезвычайно разнообразен. В реках и болотах много видов черепах. На юге почти все реки населены кайманами двух видов – черными и желтыми; местное население использует их в пищу. Встречаются также аллигаторы. В морских водах ловят тунца, анчоусов, камбалу, макрель, окуня, палтуса, морскую черепаху, крабов, лангустов, кальмаров и креветок. Встречаются здесь и хищные рыбы, такие, как акула, рыба-молот, рыба-пила, а также скаты и др.¹⁰²²

В Меконге обитает пресноводный дельфин Иравади, его длина 2,5 м. Во Вьетнаме водится суматранская выдра, размеры ее довольно значительны: длина тела – 50–82 см, хвост – 35–50 см, поэтому альянсы этого животного с людьми, как это случилась в случае с Динь Тиен-хоангом, отцом которого, по преданию, является выдра-самец, подвергший насилию матушку правителя, хотя бы по размеру не вызывают большого удивления. В Китае выдр дрессируют, и они приносят хозяину рыбу; прирученные животные очень ценятся. Тайские народы представляли нагов в том числе и в виде дельфинов и выдр.

Таким образом, божества, связанные с водой, имеют во Вьетнаме очень большое значение.

1020 Современный Вьетнам : Справочник. М., 2015. С. 14.

1021 Там же. С. 16.

1022 Там же. С. 21.

Речные духи

Дух по просьбе Нгоа-чиеу прекратил ветер и дождь на одном берегу реки, на другом берегу продолжалась непогода. Утонувший человек стал речным духом, помогал противостоять монголам. Речные духи, связанные с династией Ранних Ли. Чиеу Куанг Фук. Совершенный человек, успокаивающий волны. Ли Фук Ман явился императору Ли Тхай-то, помог бороться с монголами.

Как отмечает Та Ти Дай Чыонг, мы видим важность речных духов повсюду на территории страны. Неясно, как они назывались перед тем, как были китаизированы под именами *лонгкуан* (государь-дракон), *хаба* (Хэбо – речное божество), возможно, просто имели имена: дух реки, дух вод, дух болота, дух, живущий под водой¹⁰²³. Многие водяные животные превратились в духов вод, в частности, змей. Во Вьетнаме около 186 видов змей, обитающих на суше, и более 22 морских видов змей.

Нгуен Зы в «Рассказе о тяжбе в Драконьих чертогах» из «Пространных записей рассказов об удивительном» писал: «В уезде Винь-лай (Непреходящая польза), что в округе Хонг-тяу – Благой земле, обитало когда-то великое множество водяных тварей. И люди, поставив в их честь вдоль реки более десятка храмов, поклонялись им и приносили жертвы. Иные из тварей со временем стали всесильными духами; когда просили их люди о ясной погоде или молили о дожде – всегда обретали просимое, поэтому на алтарях не угасали курения, а народ боялся и чтит их все сильнее»¹⁰²⁴.

В сборнике «Вьет диен у линь» объединены помогающие государству духи. Среди них представлены духи, проявляющие свою чудодейственную силу на реках. В рассказе «Великий *выонг*. Отверзающий небеса, умиротворяющий державу, верная опора, помощник и покровитель» (Фам Фонг Ат) говорится следующее:

«Согласно «Историческим запискам» До Тхисна, *выонг* искони был местным духом-хранителем области Данг. В древности, когда император Нгоа-чиеу дома Ле еще носил титул Кхайминь-*выонга*, данные ему в кормление земли тоже находились в области Данг.

Как-то раз Нгоа-чиеу плыл на лодке по реке через область Данг. Вдруг налетел сильный ветер с дождем. Нгоа-чиеу причалил к берегу там, где на вершине холма стояла древняя кумирня, и спросил у местных жителей: «Какому духу посвящена эта кумирня?» Местные жители ответили: «Это кумирня местного духа-покровителя области Данг. С древности и до наших дней здесь многократно были явлены силы *линь* этого духа. Чего бы ни просил у него местный люд, все непременно исполняется». Нгоа-чиеу сказал: «Если есть у него сила *линь*, то сейчас, когда как раз идет дождь и дует ветер, он мог бы сделать так, чтобы на той стороне (реки) продолжалась бы непогода, а здесь стало бы ясно. Вот это я назвал бы силой *линь*!» Едва успел он произнести эти слова, как в тот же миг на одной стороне реки стало ясно, а на другой продолжал идти дождь. Сильно изумившись, Нгоа-чиеу распорядился отремонтировать кумирню. А местный люд воспел это событие так:

Прекрасно! Коль Великий Князь
Всеим духам властелин,

1023 *Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2005. Tr. 53.*

1024 *Нгуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном. Ханой, 1981. С. 37.*

Тогда земля в Дангтяу вся
Нам всем покой сулит:
Прикажет он и ураган
Не причинит вреда –
Вдали все льет и льет вода,
Здесь солнечно всегда.

Нгоа-чиеу услышал эту песню и уверовал в небесное благорасположение к нему. Поэтому, когда скончался царствовавший император и на престол вступил Чунг-тонг, он, Ле Нгоа-чиеу, младший брат нового императора, задумал большое дело – отправился в ту же кумирню и вымолил у духа сновидение, в котором явился ему необычного вида человек и продекламировал следующее:

Когда ты жертвуешь собой,
Чтоб победить врага,
И не жалеешь сил своих,
Чтоб расцвела страна.
Тогда безропотно служить
Весь люд тебе готов
И в каждом доме мир и лад
Найдут себе свой кров.
Тогда пять лет из года в год
В делах удача ждет,
Тогда семь храмов – место, где
Сонм душ покой найдет.
Лишь в это время ясно зришь
Великий принцип-ли
Как в чистом небе, высоко
Полет прекрасных птиц.

Проснувшись, Нгоа-чиеу не понял истинный смысл стихов и укрепился в решении пойти на измену и совершить цареубийство. Добившись таким путем престола, он повысил административный статус области Данг, сделав ее *фу* (областью) Тхайбинь – Великого равновесия, а духу Дангтяу пожаловал титул Великого *выонга*, Отверзающего небеса, Хранителя крепостного рва.

В первый год правления под девизом Чунг-хынг (1285) высочайшим указом духу был пожалован титул Великого выонга, Отверзающего небеса, Умиротворителя державы, Хранителя крепостного рва. В четвертый год того же правления (1288) были добавлены к титулу два слова – Верная опора, а в двадцать первый год правления под девизом Хынг-лонг – еще два слова: Помощник и Покровитель»¹⁰²⁵.

Рассказ «*Выонг* – провозвестник воли небес, преданный и доблестный, могучий и грозный» посвящен духу речного устья реки Тхиенмак:

«Согласно преданиям, *выонг* был военачальником в чине *доуи* при правителях из дома Ли – неизвестно только, при котором из них; неведомы также его имя и род. Помнят только, что однажды застигла его на реке сильная буря, ладья его затонула, и сам он погиб в волнах; однако же дух его не рассеялся в пространстве. В лунные ночи, когда налетал легкий прохладный ветер, на реке, недалеко от пристани, слышались чьи-то речи и смех, в воздухе разносилось пение свирели и перезвоны струн.

1025 Антология традиционной вьетнамской мысли... С. 85–86.



Ловля рыбы на реке



Ловля рыбы вершей

Как-то раз в прибрежную деревню явился некий юноша и сказал:
«Особой грамотой Повелителя неба мы назначены духом-хранителем речного устья».

Люди изумились и без промедления построили храм в его честь. Они поклонялись духу и возлагали дары на храмовый алтарь. С тех пор всякий раз в пятнадцатый день месяца приползал из реки змей с золотым гребнем и, свернувшись кольцами, ложился у алтаря. Преисполняясь благоговения и страха, жители деревни нарекли утопшего Повелителем и добрым духом.

В годы под девизом правления Нгуен-фонг (1251–1257) монголы заступили наши пределы и ворвались в Тханглонг. Император из правящего тогда у нас дома Чан оставил столицу и спешно поплыл вниз по реке, однако, доплыв до Тхиенмака, причалил ладьи и расположился на отдых. Ночью ему явился в сновидениях дух и сказал:

«Не следует Вашему величеству удаляться от сей местности».

Восстав ото сна, император отправил посланца, чтобы тот возжег благоговения в храме и умолил духа задержать врага и не допустить его в те края. Само собой, монголы не двинулись дальше Тханглонга, а вскоре и вовсе ушли из страны. Государь особой грамотой пожаловал духу звание *Вьонга*, провозвестника воли небес. В первый год под девизом правления Чунг-хынг прибавлены были к этому званию еще два слова: Преданный и доблестный, а в четвертый год – почтительно присокуплены слова: Могучий и грозный»¹⁰²⁶.

Некоторые речные духи, которые приобрели человеческий облик, связаны с династией Ранних Ли (544–603). Их почитают в Северном Вьетнаме, в тонкинской дельте, где находится много храмов, посвященных духам эпохи Ранних Ли.

Нгуен Ван Хюйен в своей статье, посвященной Ли Фук Ману, приводит такую статистику:

Ли Бон – дух-покровитель 20 деревень, Чиёу Куанг Фука имеет основной храм в провинции Намдинь и 24 второстепенных храма, Ли Фат Ты – основной храм и 24 других храма, Ли Фук Ман является патроном 20 деревень, братья Чьонги очень популярны в провинции Бакнинь, 142 деревни почитают их как духов-покровителей¹⁰²⁷.

По словам Та Ти Дай Чьонга, в образе Чиёу Куанг Фука важна водная стихия, в конце повествования он призвал на помощь дракона, убил свою дочь Као *ньонг* и скрылся в море. Чиёу Куанг Фука – это речной дух, дух речного устья Дайак. Это место было известно своими бурями, император Ли Тхай-тонг сменил название устья на Дайан¹⁰²⁸. В летописном своде сказано: «... 1044 г. Император лично возглавил поход на Тямпу... Достигли морского устья Дайак (“Великое зло”). В это время ветер и волны стихли, и основные силы, воспользовавшись этим, легко пересекли его. В связи с этим переименовали Дайак в Дайан (“Великое спокойствие”). Когда подошли к горе Мако, пурпурное облако окаймляло солнце. (Когда) пересекали бухту Ханао, облако укрыло корабль, где находился император, двигалось и оставлялось след за ним»¹⁰²⁹.

1026 Повелитель демонов ночи. М., 1969. С. 30–31.

1027 *Nguyen Van Huyen. Contribution a l'etude d'un genie tutelaire annamite Li Phuc Man // BEFEO (Hanoi). 1938. T. 38. P. 3–14.*

1028 *Ta Chi Dai Truong. Thần, người và đất Việt. Tr. 45.*

1029 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 156–157.

В «Снах Южного старца» Хо Нгуен Чынга есть рассказ «Совершенный человек, успокаивающий волны»:

«Во времена сунского Жэнь-цзуна (годы правления: 1023–1063 – *Е.К.*) правитель Аннама из рода Ли повел флот против Тямпы. Когда достигли порта Тхандау, поднялись ветер и волны, выйти в море было нельзя. Услыхав, что поблизости в горах живет в скиту даос, правитель послал слугу пригласить его прийти вознести молитвы. Явившись, даос сказал:

«Государь сам обладает счастливыми силами, я же с трудом сохраняю свой покой. Завтра отправляйтесь в путь и ничего не опасайтесь».

Ночью ветер утих. Утром, когда вышли в море, вдалеке увидели огромные, словно горы, волны. Там, где проплывали суда, волны и ветер стихали. Вдруг появился даос, он шел по воде, появляясь то сзади, то спереди, и виден был очень отчетливо. Однако приблизиться к нему не удавалось.

На обратном пути, когда достигли горы Тхандау, даос вышел их встретить. Государь обрадовался, принялся благодарить. Даос сказал:

«Я знал, что правитель обладает счастливым могуществом, мне не о чем было беспокоиться. Все случилось благодаря помощи духов, а совсем не из-за меня».

Правитель приказал расспросить местных жителей, те поведали:

«Даоса долго не видели в скиту, должно быть, он собирал лекарства».

Государь очень удивился, пожаловал даосу прозвание «Совершенный человек, успокаивающий волны», а также много золота, риса, но тот ничего не принял. После этого даос ушел в горы и скрылся неизвестно где.

Совершенный человек происходил из рода Ла, имя не сохранилось, люди называли его «Успокаивающий волны». В молодости оставил жену и детей, чтобы познать *дао*»¹⁰³⁰.

Как замечает Та Ти Дай Чыонг, императоры династии Чан даровали сестрам Чынг титул *фуниан*, Фунг Хынг – титул *выонг* (князь), но братьям Хонг Хат – *дай выонг* (великий князь), Чиеу Куанг Фуку и Ли Фат Ты – *де* (государь). Дух морского устья Дайак был крупным духом по сравнению с духами более мелких рек, и мог полновластно распоряжаться, поэтому тесную связь Чыонг Хонга и Чыонг Хата, властвовавших в районе рек Кау и Тхыонг, с Чиеу Куанг Фуком как систему отношений правителя и подчиненных легко понять¹⁰³¹.

Исследователь обращает внимание, что в системе духов эпохи Ранних Ли можно увидеть еще одного речного духа – духа Ли Фук Мана (река Дау)¹⁰³².

Рассказ, посвященный Ли Фук Ману, включен в сборник Ли Те Сюйена и называется «*Выонг*, являющий спокойствие, опора государства»:

Согласно «Историческим запискам», *выонг* из рода Ли по имени Фук Ман. Служил императору Ли Нам-де, был у него полководцем и прославился своей искренней преданностью. Когда он стал правителем областей Додонг и Дыонглам, варвары не осмеливались вторгаться в наши пределы.

Как-то раз император Ли Тхай-го совершал инспекционную поездку и проезжал берегом реки Кошо. Любуясь прекрасными видами тех мест, император расстрогался и стал возливать вино в воды реки, произнося такие слова: «Мы восхищены красотами этих мест. Горы здесь удивительны, воды прекрасны. Земли

1030 *Кнорозова Е.Ю.* Странствия в бесконечном... С. 150.

1031 *Ta Chi Đại Trường. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2005. Tr. 46.*

1032 *Ibidem. Tr. 51.*

эти чудесные, люди – выдающиеся. Прими это подношение и усладись». И тут же император увидел странного человека: большой и толстый, он весь сиял от радости. Дважды склонился в земном поклоне и сказал: «Я уроженец этой местности. Происхожу из рода Ли, а имя мое Фук Ман. В земной жизни я проявил твердость в верности императору, за что меня похвалил сам Верховный Нефритовый император и своим указом даровал мне быть духом-хранителем этой земли. Во времена танского Гао-цзу я возглавил войско духов и оказал помощь наместнику Цюй Хэ, когда он сражался с разбойником Нинь Чыонг Тяном в устье Зяпшона. Во времена танского Су-цзуна я оказал помощь при разгроме Чыонг Ба Ты в устье Тхантхатъ. Во времена танского Дай-цзуна я оказал помощь при разгроме конлонского До Ба в Тюзиене. А еще я помог Гао Пяню в войне с Наньчао, Нго-*выонгу* в борьбе с Южными Ханями, Ле Дай Ханю в сражении с сунскими полчищами. Ваше величество, прикажите мне исполнять мою прежнюю должность». После этого дух продекламировал такие строки:

Когда Сын Неба невежествен и темен,
Верные слуги скрывают свои имена.
Но вот в небе воссияли солнце и луна,
Кто же не явит свой истинный вид!

Сказал и сгинул.

Император рассказал эту историю цензору, великому мужу Лыонг Ван Няму. Ням ответил: «Этот человек-дух хочет, чтобы его образ был запечатлен в глине». Император велел построить кумирню и вылепить из глины изваяние духа. А еще пожаловал ему звание духа, приносящего счастье.

В правление под девизом Нгуен-фонг (1251–1258) дома Чан, когда татары явились грабить нашу страну и добрались до этих земель, кони их вдруг стали спотыкаться и не могли двинуться с места. Деревенские жители собрались и дали им бой, бандиты были разбиты и рассеяны. Когда бандиты были разбиты по всей стране, императорским указом дух получил звание Державного *конга*, являющего мир. А жителям той деревни было даровано освобождение от воинской повинности. Когда в начальный год правления под девизом Чунг-хынг (1285) люди династии Юань вновь явились грабить, – а на этот раз куда бы они ни приходили, везде разоряли все дотла, – и проходили через это селение, они не тронули, как говорится, даже осеннего пуха, словно у этого селения был покровитель. Когда бандиты были разгромлены, дух получил императорским указом титул *Выонга*, являющего мир. В четвертый год того же правления (1288) к званию добавлены были два слова – Ясный в ответах. В двадцать первый год правления под девизом Хынг-лонг (1313) к титулу добавлено еще два слова: Помощник государства¹⁰³³.

Та Ти Дай Чыонг отмечает, что дух говорит императору об оказании помощи в устьях рек, являющихся важными водными артериями, а император, дабы почтить духа, возливает вино в воды реки¹⁰³⁴.

Ранний этап обряда, при котором алкоголь выливали в воду, впоследствии трансформировался. Так, одним из японских государственных ритуалов, утратившихся в саду, был ритуал гокусуй («петляющая вода»), проводившийся в третий день третьей луны. Человек, находившийся в «верховьях» S-образного мелкого искусственного ручья, пускал по воде чарку с сакэ (видимо, чарку помещали на сво-

1033 Антология традиционной вьетнамской мысли... С. 76–79.

1034 *Ta Chi Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2005. Tr. 52.

еобразный плотик) и одновременно объявлял тему, на которую должен сочинить стихотворение другой человек, который находился ниже по течению. Если сочинитель успевал огласить стихотворение, тогда он выпивал чарку. В противном случае она проплывала мимо. Данный ритуал имел очистительный смысл – избавление от ритуального загрязнения и защита от злых духов. Плывущая чарка очищает воду, раньше алкоголь выливали в ручей. Выпитое сакэ очищает человека. Оглашение стихов призвано привести пространство в упорядоченное и гармоничное состояние¹⁰³⁵.

М.И. Никитина, рассматривая семантику двух искусственных ручьев, находящихся в Китае и Корее (ручей, протекавший в беседке Сишантин на территории Запретного города в Пекине, и ручей, функционировавший в последний период существования Объединенного Силла, протекавший в беседке Пхосокчон на склоне гор Намсан), отмечает, что со временем в государственном ритуале природный водный поток – ручей, река, представлявший Отца-Дракона, мог заменяться искусственным водным потоком. Масштабные природные объекты – гора и большая река, ручей моделировались на территории дворцового комплекса или за его пределами, недалеко от него, и подводились под крышу. Строилась специальная беседка, в которой государь с приближенными присутствовал на пиру в день омовения. Рылось русло канавки таким образом, чтобы оно было круговым в пределах беседки и разновысотным: начало русла делалось выше его конца. Вода подавалась в беседку с таким расчетом, чтобы, описав круг и уйдя за ее пределы, она вновь попадала в резервуар, из которого до этого подавалась в канавку. По берегам этого искусственного ручья располагались присутствующие. По воде пускались специальные чаши с вином. Участники пира сочиняли стихи – стихотворение за то время, пока чаша не опишет круг по течению¹⁰³⁶.

Чаши с вином и стихотворения присутствуют в известном случае, произошедшем с Хо Тонг Тхоком (?–?), видным вьетнамским сановником и поэтом второй половины XIV в. Он сдал конкурсные экзамены еще в молодости, обладал талантом и славой, но был не очень известен. Однажды за одну ночь на пиру написал сто стихотворений и выпил сто чарок вина. Гости восхитились, но никто не мог этого повторить. С тех пор слава его достигла столицы (рассказ «Стихи и вино изумили людей» из «Снов Южного старца» Хо Нгуен Чынга)¹⁰³⁷. В этом описании, однако, не упоминается, приплывали чаши по воде или нет.

1035 *Мещеряков А.* Terra Nipponica: Среда обитания и среда воображения. М., 2014. С. 113–114.

1036 *Никитина М.И.* Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его спутники в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран... С. 199–200.

1037 *Кнорозова Е.Ю.* Странствия в бесконечном... С. 160.

Речные духи – братья-змеи

Символика змея. Братья Чьонги помогли Нго Куену, его сыну, Ли Тхьонг Киету, Ле Дай Ханю справиться с врагами, произнесли знаменитые стихи – политический манифест. Братья-змееныши во времена Хунг-вьонгов: женщина купалась в реке, рядом вынырнул змей, она родила три яйца, из них вылупились змееныши, одному матушка случайно отрубила хвост, змеи стали речными духами; вдова нашла в сети с рыбой три яйца, появились змееныши, одному случайно отрубили хвост, превратились в юношей, помогли Хунг-вьонгу бороться с Тхуком. Исследования А. Бонифаси: змеи-духи – покровители общины Хуонгтхьонг: вдова нашла на берегу реки два яйца, вылупились змееныши, которые быстро росли, стали речными духами. Вдова нашла яйцо, родился белый водяной дракон, сражался с черным драконом, из-за ошибки приемной матушки погиб, труп похоронили, назвали «могила рыбы Куонг». Женщина родила существо, похожее на карпа. Ту тьонг – фантастические водяные змеи тайских народов. Тхуонг луонг. Змеиные тотемы, драконы у тайских народов. Карп и олениха в мьонгских этногенетических преданиях. Предания о быстро растущих змеенышах в Японии, Китае. Драконьи яйца. История горы Нгухань – Пяти элементов.

Некоторые речные духи, например, дух устья реки Тхиенмак, братья Чьонги, представлялись связанными с образом змея. По словам М. Элиаде, символика змея довольно сложна и многозначна, однако все символы совпадают в одной ключевой идее: змей обновляется, рождается заново и потому бессмертен, а, следовательно, он представляет собой лунную «силу» и в этом своем качестве дарует плодovitость, мудрость (способность к пророчеству) и даже бессмертие. Во множестве мифов упоминается имевший роковые последствия эпизод – похищение змеем бессмертия, данного человеку. Но все это лишь более поздние варианты архаического мифа, в котором змей (или морское чудовище) выступает в роли охранителя священного источника или источника бессмертия (дерево жизни, источник молодости, золотые яблоки)¹⁰³⁸. Этиологическое повествование, разъясняющее, почему старые змеи сбрасывают кожу, а престарелые люди умирают, имеется и во вьетнамском фольклоре.

Змея присутствует в культуре многих народов, например, как отмечает Г. Циммер, чрезвычайно важный для мифологии Индии образ змеи принижает едва ли не все циклы индийских сказаний и легенд, чувствуя себя как дома и на народном уровне религиозности, и на уровне утонченных теологических рассуждений. Благодаря образу змеи – пресмыкающегося, которое всегда находится рядом со сверхъестественным, героическим и премудрым – образы Вишну и Будды сближаются друг с другом. И подобно тому, как мировой змей Ананта предоставляет богу Вишну свое тело в качестве ложа и укрытия, так и змей Мучалинда охраняет покой Будды, предающегося углубленному созерцанию¹⁰³⁹.

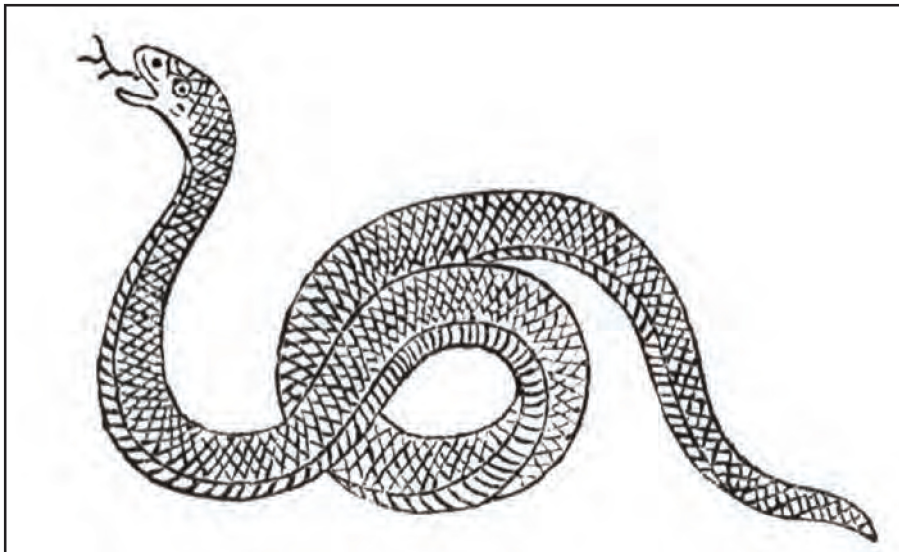
По словам вьетнамского исследователя Фанг Данг Нята, для преданий вьетов наиболее характерен мотив змея – приемного сына человека, змея-супруга, змея-брата. Этих существ, как правило, двое, они мужского пола. Братья Чьонг Хонг и Чьонг Хат – змеи, превратившиеся в людей. Чьонг Хонгу и Чьонг Хату (или святым Трехречья) посвящен храм Нгабаса в Иенфонге. Вдоль реки Кау (пр. Бактхай, Хабак, Хайхынг) имеется триста мест, связанных с легендами о святых Трехречья.

¹⁰³⁸ Элиаде М. Трактат по истории религии... Т. 1. С. 310.

¹⁰³⁹ Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре. М., 2015. С. 15.



Змей с тремя головами



Змей-демон

Братья Чыонг – историзированные персонажи древней легенды. Онг Зяй и Онг Кок (т. е. Господин Длинный и Господин Короткий) – змеи-духи¹⁰⁴⁰.

О братьях Чыонгах повествуется в рассказе из сборника Ли Те Сюйена «Вьет диен у линь» «Великий *выонг* гонитель врагов и Великий *выонг* устрашитель врагов»:

«Оба *выонга* были уроженцами области Фуван. Фамилия их была Чыонг. Старшего брата звали Хонг, младшего – Кат. Они были известными полководцами Вьет-*выонга* из рода Чиеу¹⁰⁴¹. Когда Чиеу был убит Ли Фат Ты, они укрылись на горе Фулонг. Ли Фат Ты отыскал их, но они приняли яд и скончались.

Когда Намтан-*выонг* из рода Нго¹⁰⁴² во время похода на Ли Хюи расположил свое войско на ночлег в устье реки Фуван, во сне ему явились два человека и сами назвали свои имена. Они еще поведали, что в победе, некогда одержанной на реке Батьданг прежним владыкой Нго Куеном, не обошлось без помощи и поддержки неких двух братьев. Поскольку в данном случае Ли Хюи, проявив вероломство и жестокость, вступил на путь измены, они и явились помочь (Намтан-*выонгу*) покарать его.

Проснувшись, Намтан-*выонг* приступил к жертвоприношениям, во время которых просил поддержки потусторонних сил, чтобы добиться победы, и обязался в случае успеха поставить кумирню в знак благодарности. Когда Намтан-*выонг* выдвинул войско к горе Кондон, оказалось, что разбойники крепко засели в неприступных местах. Не преуспев в наступлении, все бойцы его войска изъявили желание отступить. В ту ночь Нго Намтан-*выонг* во сне вновь увидел братьев Чыонгов, собравших воинство духов и поспешающих ему на помощь. Старший брат, двигаясь вдоль реки Вубинь, перешел через реку Ньингует и вступил в реку Фулонг. А младший двигался вдоль реки Ланг и вошел в устье реки Намбинь. Нго Намтан-*выонг* возрадовался великой радостью. Рассказав о сновидении своим советникам, он велел срочно выдвинуть войска вперед. И действительно, одержал полную победу.

Затем Нго Намтан-*выонг* пожаловал старшему брату титул Правитель духов, Великий повелитель рек, хранитель державы, а кумирню ему заложил на берегу реки Ньингует. Младшему пожаловал титул Правитель духов, Малый повелитель рек, Хранитель державы, а кумирню построил в устье реки Намбинь. Курение благовоний в кумирнях не прекращалось.

В правление Ли Нян-тонга, когда сунская армия вторглась в нашу страну, император велел Ли Тхыонг Киету поставить частокол вдоль реки Ньингует и стойко держать оборону. И вот, как-то ночью, когда бойцы его войска остановились для отдыха возле кумирни Чыонг Хонга, они все услышали, как с небесных высот прозвучал голос:

Наш повелитель, Вам вручены
Горы и реки Южной страны.
Нет в том сомнений, все решено,
Свитком Небесным Вам право дано.
О, я предвижу, варвар придет,

1040 *Фан Данг Няп*. Мифопоэтические сказания народов Вьетнама и ранняя средневековая новелла // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. М., 1988. С. 8–12.

1041 Правитель вьетнамского государства Вансуан в 549–571 гг.

1042 Намтан-*выонг* из рода Нго – Нго Сыонг Нгап, сын Нго Куена, правил в 961–965 гг.

Горы и реки себе заберет.
Вы, Ваша светлость, ринетесь в бой, –
Враг будет свергнут Вашей рукой.

После этого сунское войско действительно было разгромлено.

В начальный год правления под девизом Чунг-хынг (1285) старшему брату был пожалован титул Великий князь духов, гонитель врагов, а младшему – Великий князь духов, устрашитель врагов. В четвертый год того же правления (1288) к титулу старшего брата добавлены два слова: Добрый помощник, а младшего – Отважный храбрец. В двадцать первый год правления под девизом Хынг-лонг (1313) к титулу старшего брата добавлено еще два слова: Помогающий и содействующий, а младшего – Приносящий победу»¹⁰⁴³.

О братьях Чыонгах упоминается также в «Истории двух духов из Лонгняна и Нынгуета» из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор»:

«При императоре Дай Хане династии Ле (980–1005 – *Е.К.*) в год *тан ти* – первый год правления под девизом Тхиенфук (980 – *Е.К.*) сунский император Тай-цзу (960–976. – *Е.К.*) приказал генералам Хоу Жэньбао и Сунь Цюаньсину атаковать Юг. Они дошли до реки Дайтхан. Желая дать отпор, Ле Дай Хань вместе с генералом Фам Кы Лыонгом разместили войска возле реки Доло. Противники стояли друг против друга и выжидали. Ночью во сне Дай Хань увидел двух духов, которые поднялись из реки, поклонились и сказали:

«Мы – братья, одного зовут Чыонг Хонг, другого – Чыонг Хат. Прежде мы служили Чиёу Вьет-*выонгу*, постоянно участвовали в воинских походах, чтобы контролировать Поднебесную. Когда впоследствии Ли Нам-де захватил государство, он услышал наши имена и призвал к себе. Долг не позволил нам прийти, мы приняли яд и умерли. Верховный владыка сочувствует имеющим заслуги людям. Хваля за преданность и долг, он даровал каждому из нас должность генерала ведомства духов-*тхан*, с тем чтобы мы командовали воинством духов-*куи*. Сейчас видим – сунские войска вторглись в страну, люди страдают, поэтому мы явились, дабы помочь вам разгромить врагов и спасти народ».

Дай Хань внезапно пробудился, созвал приближенных и сказал:

«Именно эти духи помогут мне!»

Государь подошел спереди к императорскому судну, с трепетом воскурил фимиам и обратился с мольбой:

«Если духи помогут мне с успехом завершить начатое, тогда им вечно будут приносить кровавые жертвы!»

Зарезали жертвенное животное, совершили жертвоприношение, также даровали парадные одеяния чиновников, ритуальные бумажные деньги, слонов, лошадей, другие вещи, все это сожгли. В ту же ночь государь увидел во сне двух духов, одетых в поднесенные парадные одежды. Они подошли и поблагодарили. На следующую ночь во сне правителю показался дух в белом облачении, стоявший во главе воинства бесов. Он появился с южной стороны реки Биньзянг. Другой дух, командовавший бесами, был в красном платье и шел походом от реки Нынгует. Вместе они развернулись лицом к вражескому лагерю и атаковали его. В десятой луне двадцать третьего числа ночью в третью стражу в крошечной темноте задул ветер, пошел сильный дождь. Сунские солдаты встревожились и испугались. Дух, незримо стоя в воздухе, громко возвестил:

1043 Антология традиционной вьетнамской мысли... С. 75–76.

Среди гор и рек южного государства пребывает император юга,
Это ясно определено в небесных записях.
Вторгшиеся ныне строптивые злодеи,
Вы испытаете горечь поражения.

Услышав это, сунская армия разбежалась, взятых в плен нельзя было и сосчитать. Войска династии Сун (960–1279) потерпели крупное поражение и вернулись обратно. Дай Хань отвел своих воинов и доложил духам о победе. Старшему духу он пожаловал титул Великий *выонг*, устрашающий врагов; повелел построить в честь него храм, где река Лонгнян расходится на три рукава, и жителям Лонгняна и Биньзянга надлежало почитать его. Младшему брату правитель даровал титул Великий *выонг*, отражающий врагов; святилище в честь него возвели возле реки Ньынгуэт, прибрежным жителям повелели поклоняться ему. Так происходит и сейчас»¹⁰⁴⁴.

Та Ти Дай Чьонг предполагает, что братья Чьонг первоначально были одним речным духом, разделение произошло самое раннее в XV в.¹⁰⁴⁵

Несколько преданий о змеенышах относятся ко времени правления Хунг-*выонга* Восемнадцатого:

«Рассказывают, что в деревне Лафу, что возле реки Да, во времена Хунг-*выонга* Восемнадцатого жила бедная женщина. Она ютилась в шалаше из травы, стоявшем на берегу реки. Женщина была уже старая, но не было у нее ни мужа, ни детей. Люди называли ее тетушка Танг Ма, а откуда взялось это прозвище, никто уже и не помнил. Однажды тетушка пошла нарезать травы. Солнце сильно припекало, и на обратном пути она решила выкупаться. Только тетушка успела зайти в воду, как рядом с ней вынырнул змей. Танг Ма испугалась, вышла из реки и поспешила домой. О случившемся тетушка не решилась никому рассказать. С тех пор она стала уставать больше обычного, и живот с каждым днем становился все больше, что сильно ее тревожило. Через девять лун женщина родила три яйца. В тот день дул сильный ветер, и шел дождь. Вскоре из яиц вылупились три змееныша. Танг Ма перепугалась, но не осмелилась их убить. Змеи были постоянно с ней. Когда тетушка куда-нибудь шла, она сажала их в бамбуковую корзинку и несла с собой. Во время работы на поле змеи ползали у ее ног. Как-то раз женщина случайно отрубил мотыгой кончик хвоста одной из змей. Все трое громко заплакали. Опасаясь, что односельчане прознают о ее питомцах, Танг Ма выпустила змей в реку Да, и они стали речными духами, присматривая за разными участками реки. Змеи, хотя и жили под водой, по-прежнему любили свою мать. Каждый год в сезон дождей они поднимали уровень воды, чтобы можно было приплыть и навестить свою мать. Вода затопляла все окрестности, жители бедствовали. Видя такую картину, Танг Ма просила сыночек вернуть воду в русло реки. Она принималась кидать землю и камни, люди подражали ей. С годами камней и земли накопилось так много, что образовалась насыпь, протянувшаяся по краю реки Да. С тех пор все были избавлены от наводнения. Желая отблагодарить тетушку, жители построили в ее честь храм на берегу реки. После того, как Танг Ма умерла, каждый год, примерно в шестом-седьмом месяце по лунному календарю три змея со своими потомками вызывали дождь, поднимали ветер, желая справить поминки. Поднимались сильные волны, река выходила из берегов, и вода подступала к хижине, где когда-то жила Танг Ма.

1044 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 199–200.

1045 *Ta Chi Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2005. Tr. 47–48.

Местные жители были вынуждены постоянно увеличивать дамбу, ночами по очереди нести дозор. Особенно много неприятностей происходило там, где владычествовал змей с отрубленным хвостом, он был свирепым и вспыльчивым¹⁰⁴⁶.

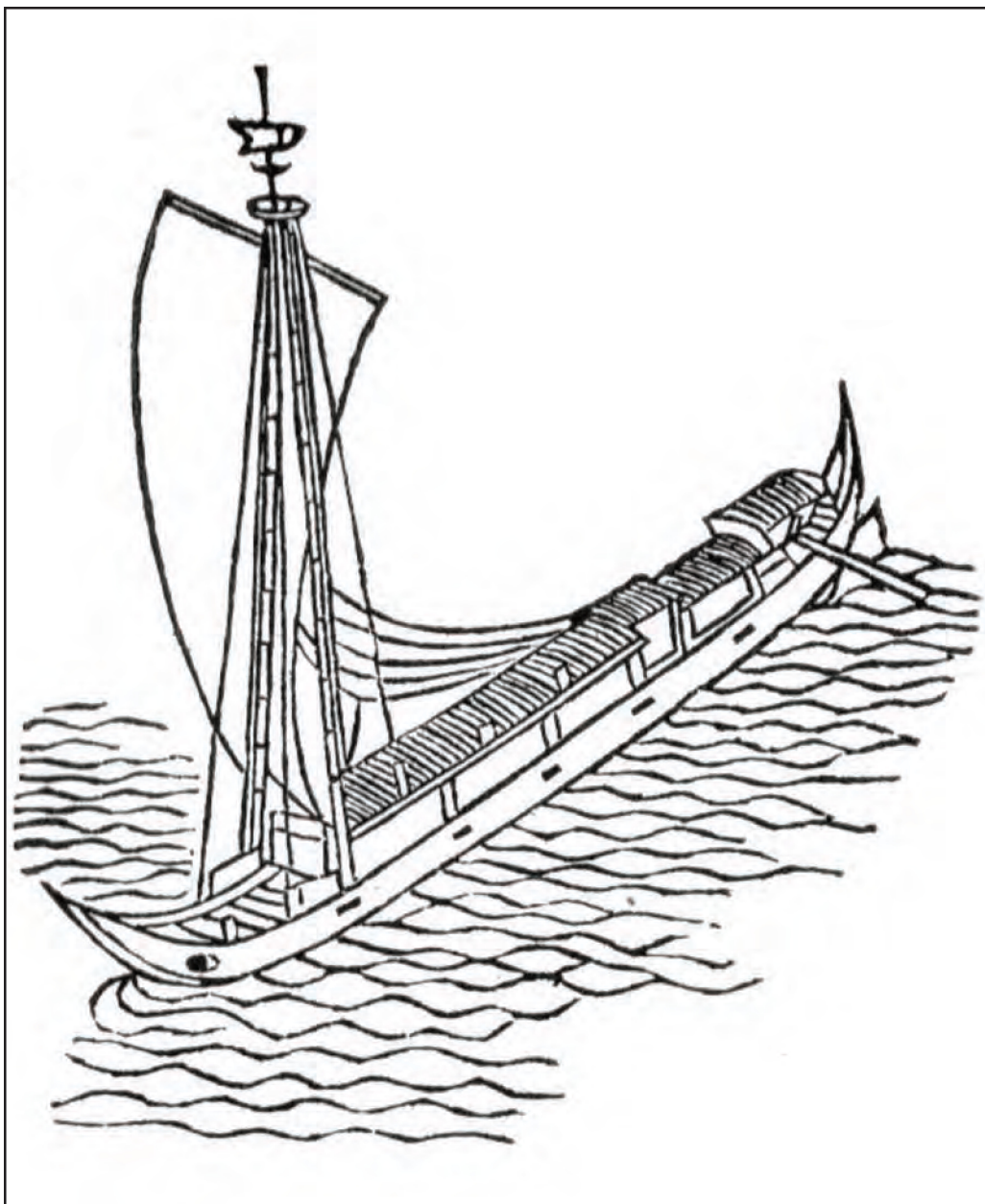
Вот что произошло в уезде Фонгтяу. Там жила вдова по имени Чан Тхи Сыонг. Детей у нее не было, она ловила рыбу, собирала крабов и так добывала себе пропитание. Однажды, вытягивая сеть с рыбой, она обнаружила три яйца и принесла их домой. Решив приготовить яйца, женщина положила их в котелок. Вода кипела в котелке три дня, а яйца так и не сварились. Вдова попыталась разбить их камнем, но и это ей не удалось. Подумав, что здесь какая-то бесовщина, Тхи Сыонг испугалась, отнесла и бросила яйца там, где нашла. Ночью ей приснились трое статных, пригожих юношей. Поклонившись, они попросили забрать яйца обратно и положить их на алтарь. Женщина так и поступила. Впоследствии из яиц вылупились три змееныша. Вдова вырастила их и очень привязалась к ним. Змеи полюбили свою воспитательницу, обращались с ней почтительно, как с матерью. Однажды Тхи Сыонг вскапывала землю. Самый маленький змей проползал рядом, и, к несчастью, лезвие ударило по хвосту, отрубив кончик. С тех пор его так и прозвали – Кок-Короткий. Когда правитель Тхук напал на Хунг-вьонга, тот разослал гонцов, разыскивая храбрецов, способных защитить родину. Услышав об этом, змеи попросили матушку откликнуться на зов. Женщина боялась, что ее накажут за напрасное беспокойство, но змеи настаивали, и Тхи Сыонг вынуждена была уступить. Вдова позвала государевых вестников, сказав, что ее сыновья помогут правителю одолеть врагов. Гонцы прибыли, но, увидав трех змей, в нерешительности остановились. В это время началась гроза, хлынул ливень, поднялся сильный ветер, а змеи сбросили кожу и превратились в трех необычного вида юношей в зеленых одеждах. Послы обрадовались, доставили их ко двору и представили Хунг-вьонгу. Все трое вместе с хозяином гор воевали с правителем Тхуком. После того как нападение было отбито, юноши отказались от всех наград и вернулись в родную деревню. Первым двум стали поклоняться в общинном доме, а третьему – в буддийской пагоде, потому что из-за отрубленного хвоста он стал злым и жестоким. Люди надеялись, что учение Будды благотворно на него повлияет¹⁰⁴⁷.

О двух змеях, усыновленных пожилыми бездетными супругами, упоминает М. Дюран в своем исследовании «Техника и пантеон вьетнамских медиумов (“донг”)». Муж нашел в саду два яйца, давшие рождение двум змеенышам. Они полюбили приемных родителей, но те не в состоянии были их прокормить. Мужу пришлось бросить змей в реку Чань. Вода здесь стала кружиться в большом водовороте, и переправа сделалась опасной.

А. Бонифаси в статье «Зооморфные духи из общины Хуонгтхыонг» рассказывает о двух змеях, ставшими духами-покровителями деревни. В честь них был возведен храм, там на алтаре стояли изображения двух свернувшихся змей с поднятыми головами, их высота около 60 см. Головы украшены петушиными гребнями – красным и золотым, обе змеи имеют красную полосу на брюхе, а на спине белой змеи еще и черная полоса. Как правило, подобные духи бывают представлены лишь табличками, на которых написаны их посмертные титулы, присутствие зооморфных статуй – признак зоолатрического культа, соотнесенного, видимо, с очень древним тотемом.

1046 *Truyện thuyết Hùng vương*. Hà nội, 1984. Tr. 81–82.

1047 *Văn hóa dân gian vùng đất tổ*. Vĩnh Phú, 1986. Tr. 101.



Ладья на реке

В конце династии Чан (1225–1400) в деревушке Донгзя¹⁰⁴⁸ общины Хуонгтхыонг жила целомудренная женщина, некогда она вышла замуж за человека из Суанлапа. Ее муж давно умер, но женщина осталась ему верна, и на старости лет зарабатывала на пропитание тем, что разводила шелковичных червей. Обычно она ходила к шелковицам, росшим на берегу реки возле деревушки Ванхой общины Камзя.

Однажды, в час *нго* (11–13 ч.), когда жара была особенно сильной, женщина захотела пить. Она пошла к броду на реке. На песке ей попались на глаза два яйца, женщина их подняла, собираясь по возвращении их приготовить. Но во время трапезы поднос с кушаньями и так был полон, женщина и не помышляла о яйцах. Она забывала о них на несколько дней и в конце концов подложила к наседке, высиживавшей цыплят.

Через полмесяца, когда цыплята уже вылупились, раскрылись также и два найденных яйца: в каждом из них оказалось по змейке, размером с локоть величиной, и с красным гребешком на голове. Одна была белая, другая – черная.

Женщина подобрала их и положила в глиняный кувшин. С каждым днем они все больше и больше росли и повсюду сопровождали свою воспитательницу. Когда односельчане пригласили ее принять участие в жертвоприношениях двенадцатого месяца, обе змеи отправились с ней, а потом ждали ее, обвившись вокруг столба.

Односельчане боялись змей, и поэтому женщина выпустила их в колодец, находившийся в деревне Суанлап, но они вернулись и по-прежнему следовали за своей хозяйкой.

Тогда женщина отнесла их в другой колодец, расположенный возле деревни Лангзанг, а затем к реке Донг, но змеи и там не захотели остаться. Причину их поведения женщина не могла понять.

Змеи с каждым днем приобретали все более угрожающие размеры. Женщина, видя, как трудно от них избавиться, отнесла их вниз по течению реки и оставила там, прибавив: «Живите здесь, вы не можете ходить повсюду со мной. Если это опять продолжится, как и раньше, я буду внушать людям опасения и подозрения, поэтому мы должны жить отдельно». С тех пор змеи нашли пристанище в речном омуте и стали там жить. Проплывавших мимо людей они не трогали.

Впоследствии женщина часто переходила через речной брод, чтобы собрать листья шелковицы. Если на переправе поднимались волны, она звала своих змей: «Можете мне помочь перебраться на другой берег?» Обе змеи всплывали на поверхность воды, она ставила на них ноги и пересекала реку. Так происходило множество раз.

Однажды змеи отправились вслед за своей хозяйкой в шелковичную рощу. Они ползали, играя друг с другом, и случайно оказались именно там, где женщина обрезала листья. Вышло так, что у черной змеи хвост оказался отрезан, и поэтому одну змею называли длинной, а другую – короткой (современные статуи не воспроизводят этой разницы).

Наконец женщина заболела и умерла. Односельчане устроили ей похороны. Среди ночи, в тот момент, когда ее переносили на носилках, внезапно задул сильный ветер, пошел дождь, а вода вышла из берегов. Как только разразился этот ливень, гроб с женщиной исчез. Все в округе были очень удивлены.

¹⁰⁴⁸ Сейчас называется Лангзя.

Завтра на полях за деревней нашли мертвых сухих рыб. Их было так много, что и не сосчитаешь, и люди говорили: «Некогда, при жизни, женщина пугала нас своими змеями, но после смерти она стала нашей благодетельницей». Смеясь и напевая, все кинулись собирать рыб, потом разошлись по домам.

Впоследствии и люди и скот в области стали чахнуть. Все были в ужасе, спросили совета у знахаря. Тот ответил: «Наверняка в округе видели перевоплотившихся королей драконов, но их не узнали. Теперь нужно найти ценное дерево, тщательно вырезать две статуи, представляющие змей, возвести храм и поклоняться им там». Жители принялись разыскивать на холмах деревья, пригодные для статуй, но лишь только резчик оканчивал свою работу, как его творение ломалось. Люди не могли понять причину происходящего, возвели алтарь и возносили свои горячие молитвы: «Если небесное веление нам приказывает выбрать определенное дерево для статуй, а также некое место для возведения храма, просим волю неба проявить себя, дабы мы могли почтительно согласиться с ней».

И действительно, среди царившего недоумения им был послан тайный приказ. Однажды старый крестьянин сказал резчику: «Нужно всем отправиться на поиски дерева». Люди перешли вброд реку и в том месте, где некогда женщина обрела листья шелковиц, увидели старое хлебное дерево, которое дало молодой побег. Обе змеи обвили его верхушку, как будто уселись там. Жители тотчас вернулись в деревню и поведали об этом оставшимся односельчанам. Все вместе они пошли и срубили это дерево, положив его затем на чистую землю священного холма. Там возвели деревянное укрытие и поручили резчику сделать две статуи. Меньше чем через день работа была закончена. На горе Зя возвели храм, и из года в год там служили молебны.

После этого, однако, положение в деревушке Ванной оставалось по-прежнему тревожным, опять обратились к знахарю. Он сказал: «Нужно соорудить храм в честь старой женщины, пожаловать звание “Святая Магушка” и поклоняться ей». Там, где некогда находились шелковицы змеиной хозяйки, люди построили кумирню и назвали ее храм в Лада. Затем в деревне началась спокойная жизнь. Позже возвели пагоду в Зяшоне.

Если свирепствовала какая-нибудь эпидемия, люди приходили молиться в святилища и тотчас выздоравливали, когда случалась засуха, там совершали публичные молебны, и сразу начинался дождь.

Просьбы и моления много раз достигали божества, об этом стало известно властям, и всякий раз во время засухи провинциальные чиновники самолично отправлялись в храмы, их мольбы тут же удовлетворялись, подношения принимались, и шел дождь.

О происходящем доложили императору, и он разрешил брать из казны деньги для покупки необходимого для жертвоприношений. Императорские династии пожаловали духам различные почести и императорские свидетельства, присвоившие им следующие титулы: Успокоители бесконечных пучин, Безупречные хранители светлых и спокойных вод, Потомство глубоких вод, Высшие духи божественных королей драконов. Вплоть до настоящего времени их культ осуществлялся без изменений.

И еще установились такие обычаи: каждый раз, когда праздники, связанные с культом, должны были закончиться, в храмах необходимо было построить лодки.

В седьмой день седьмого месяца каждого года обе статуи, сопровождаемые торжественным шествием, должны были препровождаться в храм на реке. На воду спускались лодки, и устраивались состязания – нужно было объехать все места, где некогда женщина оставляла змей. Люди с удовольствием участвовали в борьбе, пересекая реку.

Долгое время в деревушке царило спокойствие, счастье, изобилие и плодородие, предписания по проведению культа всегда передавались, они были тщательно записаны¹⁰⁴⁹.

К этой же теме А. Бонифаси возвращается в другой своей статье – «Новые исследования зооморфных духов в Тонкине»¹⁰⁵⁰. Так, он приводит предание о драконе из общины Кхукфу из провинции Туенкуанг. Некогда жила старая вдова, детей у нее не было. Каждый день она ловила в реке рыбу и креветок, чтобы прокормиться. Однажды она нашла белое яйцо, по форме напоминавшее куриное, но испугалась и забросила его подальше. Яйцо попадалось ей несколько раз в различных местах, и в конце концов женщина принесла его домой и подложила курице. Через месяц яйцо раскрылось, и из него появилось существо, напоминавшее угря. Старуха положила его в сосуд с водой, а когда тот вырос, выпустила в реку Мокуонг, и он стал водяным драконом (*зя лонг*). Это было существо белого цвета, относившееся к подводным жителям. Иногда дракон принимал человеческое обличье, он считал старуху приемной матерью и приносил ей рыбу. К несчастью, случилось так, что другой дракон, черного цвета, захотел с ним сразиться. Они дрались три дня, но победителя так и не было. Белый дракон попросил свою приемную матушку помочь. На следующий день старуха, прихватив длинный тесак, притаилась возле реки. Битва драконов началась, но, по ошибке, старуха попала ножом в брюхо белого дракона, тот поднялся на поверхность воды и сказал ей:

«Матушка, вы попали мне в живот, но, видно, такова уж моя судьба, не плачьте и не сожалейте обо мне».

Через три дня всплыл его труп, который похоронили перед домом вдовы. Могила дракона стала очень почитаемой, ее называли могила рыбы Куонг. Каждый год в десятом месяце жители четырех окрестных общин приносили к могиле подношения и воздавали ему такие же почести, как и духам гор¹⁰⁵¹.

А. Бонифаси обращает внимание, что в этой версии предания змея или рыба называется *зя лонг* – дракон; этот термин употребляется для перевода слова *ту нгыок*, фантастических водяных змей тайских народов. Эти змеи бывают черного цвета, на голове у них красный гребешок, а на хвосте шипы. Как и *тхуонг люонг* аннамитов, а также нечистый дух, который водится в озере Меча в Ханое, эти змеи похищают людей, особенно молодых девушек, иногда утаскивают девушек в свои подводные хоромы и вступают в ними в брак. Первая аннамитская династия произошла от союза подобного рода. Китайцам также хорошо знакомы драконы *зя лонг*, у которых аннамиты и тайские народы заимствовали своих водяных змей.

1049 Бонифаси А. Зооморфные духи из общины Хуонгтхюнг // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 341–346.

1050 Bonifacy A. Nouvelles recherches sur les genies theriomorphes au Tonkin // BEFEO. Hanoi. 1914. Т. 14. Р. 19–27.

1051 Ibidem. P. 20.

Змей Куонг не имеет ни храма, ни статуи, так происходит потому, что в этой местности живут тай, у которых нет ни духа-покровителя, ни общинного дома, ни общего культа, как в дельте. А. Бонифаси отмечает, что культ змей как духов-покровителей деревни в общине Хуонгтхьонг, сегодня аннамитской, который рассматривался в предыдущей статье, – это пережиток древнего культа тайских народов¹⁰⁵².

Рассказывают, что в общине Донгланг жила некогда незамужняя девушка. На берегу реки она повстречала юношу, который ей понравился. Юноша отправился с ней в царство мертвых, молодые люди вступили в связь. Соскучившись по родителям, молодая женщина стала просить отпустить ее их повидать. Перед отъездом юноша наказал ей:

«Если ты произведешь на свет существо, ему надо давать пить только воду».

Через десять месяцев, живя у своих родителей, женщина произвела на свет существо, по виду похожее на карпа. Она давала ему пить только воду, чудесное существо быстро росло, и вскоре матушка выпустила его в реку, прибавив:

«Я не могу тебя больше кормить, теперь ты находишься в своей стихии»¹⁰⁵³.

По словам А. Бонифаси, существо, о котором идет речь – *ту нгыок* – водяная змея, аннамиты называют ее *тхуонг люонг*. Сравнивая различные версии предания, исследователь предполагает, что сначала имело место поклонение огромной змее, возможно, питону, потом возник культ самого божества. А. Бонифаси обращает внимание на общие детали: найденное яйцо, которое помещают в сосуды, становящиеся слишком маленькими, и, наконец, смерть дракона, и высказывает предположение, что это предание было распространено среди тайских народов или же пришло из отдаленной эпохи, когда тай, аннамиты и другие жители, населявшие юг Китая, являлись частями одной и той же расы¹⁰⁵⁴.

Согласно одному из современных вьетнамских толковых словарей, слово «*тхуонг люонг*» имеет два значения: 1. Разновидность злобного водяного животного, имеющего форму змеи и часто вредящего людям; 2. Крокодил¹⁰⁵⁵. «Аннамитско-китайско-французский словарь», изданный в Китае в 1937 г., дает перевод: «змея, имеющая гребешок». Л. Кадьер пишет, что у вьетнамцев нет точного представления об этом фантастическом животном. Он приводит определение, данное в словаре П. Женибреля: «змея, похожая на угря», и тут же замечает, что это описание далеко от действительности. Л. Кадьер дает такое описание *тхуонг люонга*, о котором рассказывают, будто он появился в пруду одной из деревень: «большая ящерица в форме дракона, с рядом гребней на спине». Это животное появлялось иногда на вершинах известняковых гор, и тогда деревья, качавшиеся под его дыханием, дрожали как при сильном южном ветре. Л. Кадьер приводит также поговорку «*Тхуонг люонг не живет там, где мало воды*»¹⁰⁵⁶. Фан Хюи Тю в своем сочинении «Описание установлений минувших династий» в разделе, касающемся географии, упоминает о пещере, в которой протекал горный поток. По нему можно было плыть на лодке,

1052 *Bonifacy A. Nouvelles recherches sur les genres theriomorphes au Tonkin... P. 22.*

1053 *Ibidem. P. 23.*

1054 *Ibidem. P. 27.*

1055 *Từ điển tiếng Việt. Hà nội, 1977.*

1056 *Cadiere L. Croyance et pratique religieuse des annamite. Saigon, 1955. P. 226.*

но из-за темноты приходилось зажигать факелы. Место это носит название Пещера тхуонг луонга¹⁰⁵⁷.

Е.Н. Афанасьева в обширной статье «Драконы – повелители вод и дождя в фольклорных сюжетах религиозно-исторических памятников тайских народов» отмечает, что у большинства тайских народов тотемные мифы полностью, как у чжуанов, не сохранились. Лишь отдельные мотивы их остались, вероятно, у ближайших соседей чжуанов – тай Северного Вьетнама. Одно из местных племен «белых тай» имеет самоназвание «нгуу хау», что означает «кобра». Считается, что так звали одного из вождей этого племени, отличившегося в войнах. У ряда шанских племен Северной Мьянмы осталось самоназвание «*нгиеу*», то есть «змея» на древнем языке (в современном тайском и лаосском языках слово «змея» звучит «нгуу»). Столь широкий географический разброс сходных «змеиных» тотемов (от чжуанов и тай доон на Востоке до шанов на западе) свидетельствует о том, что в древности змеи были самыми распространенными из племенных божеств. Вероятно, в древних верованиях змеи являлись воплощениями драконов. Позднее, приобретая качества небожителей, змеи превратились в драконов, т. е. в «летающих змей», повелевающих не только земными, но и небесными водами (дождем). Недаром драконы в мифологии тайских народов обитают в водоемах и реках, но также в пещерах, скалах и горах. Возможно, что драконы, вытеснив верования в крылатых божеств, приобрели часть свойственных им качеств, ведь у большинства тайских народов птицы давно уже оказались на периферии мифологической системы. В древности дракон, вероятно, был не столько повелителем стихий, сколько племенным тотемом, т. е. предком всего племени, а не отдельных родов. Отсюда и такие самоназвания тайских народов, как «луанг» («дракон»), «*нгиеу*» («змея»), «нгуу хау» («кобра»). В языке сохранилось представление о драконах-нгиак как о реальных животных, например, «нгиак»=«дельфин» в лаосском языке, «наак» («наг») = «выдра» в тайском языке. В Лаосе и Северном Таиланде до сих пор сохранился обычай тагуировки изображений нагов на теле взрослых мужчин, а также ношения браслетов-талисманов в виде змей или драконов женщинами и детьми. Подобные обычаи, как известно, характерны для верований в божества-тотемы. С дальнейшим развитием общества связано формирование представлений о том, что антропоморфный верховный бог, Божество дождя, грома и справедливости (Тхээн Луанг), может принимать облик дракона. Правящие династии ведут свое происхождение от верховного бога Тхээн Луанга¹⁰⁵⁸.

Обратим внимание, что во второй статье А. Бонифаси два раза упоминается рыба, не так часто встречающаяся во вьетнамских преданиях: место, где похоронили дракона, стали называть могилкой рыбы Куонг; рожденное женщиной чудесное существо, питавшееся водой и быстро увеличивавшееся в размерах, напоминало карпа. Можно вспомнить идеи Ж. Пшилуски, считавшего, что, попадая в Китай и Индию, тема рыбы, рождающей ребенка, трансформируется под влиянием китайской и индийской мифологии: на севере рыба становится драконом, на западе – нагой. Ученый полагает, что эти предания вряд ли перемещались из арийской Индии

1057 *Phan Huy Chú. Lịch triều hiến chương loại chí. Hà nội, 1961. Т. 1. Tr. 129.*

1058 *Афанасьева Е.Н. Драконы – повелители вод и дождя в фольклорных сюжетах и религиозно-исторических памятниках тайских народов... С. 151–153.*

или северного Китая к Южным морям, скорее они распространялись на запад и на север. Чужеземные рассказчики прилагали особые усилия, для того чтобы облагородить аустроазиатские сведения, кажущиеся им вульгарными и даже тривиальными¹⁰⁵⁹.

Карп фигурирует в мьонгских энтогенетических преданиях, Лак Лонг-куан и Эу Ко из известного сюжета вьетов заменены у мьонгов, родственного вьетам народа, оленихой и карпом. Н.В. Григорьева в статье «Вьет-мьонгские истоки и особенности формирования вьетнамского энтогенетического предания» подробно изучает эту проблематику, отмечая, в частности, что, наряду с рыбой и оленем, птицы входят в состав мьонгского трехчастного комплекса животных – символов мира: рыба ассоциируется с водным миром, олень – с земным, птицы – с небесами¹⁰⁶⁰.

Предания о быстро растущих змеенышах были зафиксированы и в Японии. Так, одно из них начинается следующим образом: «Отец с матерью работали на поле и с наступлением вечера собирались возвращаться домой. Когда они направились, чтобы забрать свои соломенные шляпы, то обнаружили, что в шляпе лежит, свернувшись, змееныш. Поскольку у супругов детей не было, они забрали его с собой, дома поместили в миску и кормили. Он очень быстро вырос, и пришлось переместить его в большой таз...». В «Хитати-фудоки» в истории о горе Курэфуси рассказывается, что к одной девушке по ночам приходил человек, имя которого ей было неизвестно, но от которого она потом родила змееныша. В деревне Хаттедэн уезда Фудзицу префектуры Сага есть легенда о том, как бездетные супруги Кидзаэмон подобрали и воспитали змею. С каждым днем она становилась все больше и через четыре-пять лет превратилась в огромную змею. Поскольку деревенские жители ее боялись, то старались с ней не встречаться. Родители со слезами умоляли ее на время удалиться, и тогда, скорбя от предстоящей разлуки, она покинула дом. Когда родители состарились и уже не могли работать, ежегодно, с наступлением посевной, она стала перекрывать плотину на реке Сиода, и деревни в низовьях реки не могли проводить сельскохозяйственные работы. Староста встревожился и обратился за советом к гадателю, а тот сказал, что причина всего – большая змея Кидзаэмона. Все проблемы с водой прекратились после того, как деревенские жители, собрав понемногу риса, начали кормить престарелых родителей змеи. И вскоре ее стали почитать как божество плотины¹⁰⁶¹.

Японский исследователь Исида Эйитиро приводит и такую историю о китайском водном божестве: «В старину жила старуха по имени Дуаньси из рода Вэнь. Она добывала себе пропитание ловлей рыбы в горном ручье. Однажды она обнаружила в воде яйцо. Старуха взяла его с собой домой и положила в миску. Через десять дней из яйца вылупилось нечто наподобие ящерицы-гекко, длиной более одного *чи*. Старуха решила посмотреть, что будет дальше. Постепенно ящерица выросла и достигла размера в пять *цуней*. Она ныряла в воду и ловила рыбу, ежедневно

1059 *Пишлуски Ж.* Наги и принцесса с запахом рыбы в преданиях Восточной Азии // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. С. 369, 371.

1060 *Григорьева Н.В.* Вьет-мьонгские истоки и особенности формирования вьетнамского энтогенетического предания // Вьетнамские исследования. Вып. 3. М., 2013. С. 291–310.

1061 *Исида Эйитиро.* Мать момотаро... С. 121–122.



Золотая рыбка

добывая по десять штук. Она становилась все больше и достигла размера в два *чи*, после чего рыбный улов еще больше возрос»¹⁰⁶².

М.-В. Фиссер отмечает, что в Китае считалось, что яйца драконов представляют собой прекрасные камни. Подобренные в горах или на берегу реки, они хранились до тех пор, покуда они не расколутся при громе, дожде и во тьме, и молодой дракон не вознесется на небо. Перед этим из камня вытекает много воды, а дракон появляется в виде маленькой змейки или водяной ящерицы, которая вырастает все больше и больше в течение нескольких мгновений. Рассказывают, что старуха, нашедшая пять таких яиц в траве, отнесла маленьких змеек к реке и выпустила их, после чего драконы даровали ей способность предсказывать будущее. Эта «Мать драконов», как ее называли люди, поскольку, когда она стирала в речке белье, рыбы (подданные драконов) плясали перед ней, стала такой знаменитой из-за своих сбывшихся пророчеств, что даже император пожелал с ней побеседовать. Однако она умерла по пути в столицу и была похоронена на восточном берегу реки. Драконы подняли страшную бурю и перенесли могилу на другую сторону реки. Согласно другой версии той же истории, драконы несколько раз отгоняли обратно корабль, на котором старуху против ее воли везли в столицу. Власти оставили это намерение из страха перед драконами. Рядом с могилой Матери драконов всегда дует сильный ветер и идет дождь; тогда люди говорят: «драконы омывают могилу». Есть сведения о женщине-драконе, выпрыгнувшей из большого яйца, найденного на берегу пруда. Она принесла богатство дому, в котором жила, однако в конце концов убежала и в облике змеи исчезла в трещине горы. Сообщается о драконьих яйцах, сохранявшихся в корзине в монастыре Цзиньшань. Они напоминали куриные яйца, но были гораздо больше. Весили они очень мало и издавали пустой звук. Одно из этих яиц было найдено в эру Тянь-син (1023–1032) посреди Великой реки и по приказу императора передано монастырю. Однако в том же году сильное наводнение смыло множество домов поблизости, и люди приписали это воздействию драконьего яйца. Драконьи яйца находят во время сильных дождей. В 1469 г. рыбак вытащил большое яйцо, величиной с человеческую голову, пятицветное, нижний конец заостренный, а верхний – круглый. Если его трясли, раздавался такой звук, как если бы внутри яйца была вода; оно было тяжелым и тепловатым. Люди поклонялись ему, рассматривая его, как сверхъестественную вещь. Прорицатель объявил, что это – драконье яйцо¹⁰⁶³.

По словам М.-В. Фиссера, в XVI в. японский автор говорил о старой (наверняка китайской) традиции, в соответствии с которой зародыши дракона на протяжении тысячи лет живут в море, еще тысячу лет – в горах, и после того, как побудут среди людей такой же долгий период, наконец рождаются, становятся драконами и улетают на небо. На протяжении этих трех тысяч лет фетус пребывает в очень маленькой змейке внутри камня, драконьего яйца, которое сперва лежит на дне моря. Затем переходит в горы, где после тысячи лет его подбирает кто-то и относит к себе домой, где хранит по причине его красивой раскраски, или использует в качестве чернильного камня. Однако горе тому, кто обладает таким камнем в конце тысячелетнего периода, который плод должен провести среди людей, ибо тогда ка-

1062 *Исида Эйитиро*. Мать момотаро... С. 144.

1063 *Фиссер М.-В.* Драконы в мифологии Китая и Японии. М., 2008. С. 97–98.

мень трескается и из него выползает маленькая змейка, которая через несколько мгновений становится все больше и больше, и со страшным шумом прокладывает себе путь в небо, разбивая крышу среди грома и молний и взлетая в темное облако. Маленькая рептилия превращается в громадного четырехлапого дракона, который оставляет узкие рамки человеческого мира и освобождается таким образом¹⁰⁶⁴.

Замечательный чернильный камень хранился в древности в дзэнском монастыре в Канагава, провинция Мусаси. Из него непрерывно выходили капли воды, и никто не мог понять природу этого странного феномена. Однажды, в очень жаркий летний день, когда монахи сидели все вместе в прохладной комнате, внезапно чернильный камень треснул сам собой, и маленький червь выполз из него. Монахи хотели его убить, но настоятель запретил им делать это и бережно вынес его на веере в сад, где положил у лотосового пруда. Все монахи последовали за ним и изумленно наблюдали, как тот, сжимаясь и растягиваясь, все рос и рос в размерах. В большом страхе они побежали обратно к дому, но и там вскоре не могли чувствовать себя в безопасности, поскольку небо, до этого совершенно чистое, мгновенно затянулось тучами, загремел гром, заблестала молния, и кромешная тьма окутала сад и все строения. Тогда все они выбежали из ворот и издали увидели дракона, поднимавшегося в небо в огромном облаке. Когда он исчез, облака рассеялись, а небо стало таким же чистым, как и ранее. Однако сад, пруд и строения были в ужасном состоянии. Тем временем люди из окрестных деревень прибежали на помощь, посчитав, что монастырь объят пожаром.

Писатель XVIII в. Киути Сэкигэй, рассказывая об инциденте, случившемся в Канадзава, упоминает круглый камень, который был подобран мальчиком в горах рядом с Саммон в провинции Оми. Поскольку из него всегда сочилась вода, мальчик впоследствии использовал его для смачивания своей чернильницы. Через пятьдесят лет странный предмет раскололся, дракон поднялся в небо, пробив потолок и крышу. Подобное же драконье яйцо использовалось буддийским монахом в Морияма, провинции Оми в 1774 г. для размалывания чая, откуда не родился дракон и не взлетел в небо, оставив в середине камня круглую дыру.

В другом случае такое яйцо было распознано заранее великим ученым, глупо начитанным в китайской литературе, знаменитым Ито Дзинсаем, предупредившим придворного, сказав ему, что находящийся у него прекрасный камень, квадратный и пятицветный, есть драконье яйцо, и что лучше бы выбросить его в отдаленное место. Тот послушал ученого и построил небольшой синтоистский храм в открытом поле вдалеке от столицы, в который и поместил камень. Через несколько лет храм был разрушен драконом, который поднялся в небеса. Это был так называемый «Камень, порождающий дракона».

Название «Камень драконьей лошади» было дано другому замечательному камню, белому, как хрусталь, величиной с ладонь, лежащему на полке у самурая из провинции Хидзэн. В его центре было видно шевелящееся существо, и камень сам поворачивался со стороны на сторону. Однажды этот человек поставил чашку, наполненную водой, на полку, а когда вернулся, чашка была пустой. На следующий день он проделал такой же эксперимент с большим кувшином. И, пока он говорил со своими гостями в соседней комнате, они слышали шум ветра и волн. Они не-

1064 *Фиссер М.-В.* Драконы в мифологии Китая и Японии. М., 2008. С. 231.

медленно пошли посмотреть, в чем дело, и обнаружили ящерицу (букв «маленького каменного дракона»), бегущую от кувшина к камня, в котором она и исчезла¹⁰⁶⁵.

Возможно, вьетнамские предания о быстро растущих змеенышах, появившихся из яиц, найденных в воде, связаны с китайскими легендами о драконьих яйцах.

Во Вьетнаме о яйце дракона рассказывается в «Истории горы Нгухань – Пяти элементов», популярном и достаточно эклектичном предании.

Так, давным-давно некий даосский отшельник из далекой страны искал на морском берегу уединенное место для занятий духовным совершенствованием. Он был уже старым, волосы и борода его покрылись сединой. Отшельник поселился в маленьком шалаше. Однажды задул сильный ветер, поднялись волны, небо потемнело, и огромный водяной дракон вылез из моря на берег. Старик испугался – огромное туловище дракона извивалось на песке, оставляя следы, напоминавшие извилистые дороги. Вздыхалась земля, от пыли и песка стало совсем темно. Казалось, что шалаш отшельника вот-вот развалится. В конце-концов раздался рев, и из живота дракона появилось большое яйцо. Затем дракон сполз в море и пропал. Тут из воды появилась огромная Золотая черепаха, которая зарыла яйцо дракона на песчаной отмели. Затем она сказала даосу:

«Я – дух Золотая черепаха! Вам надлежит охранять это дитя государя – дракона». Старик принялся отказываться, и тогда Золотая черепаха дала ему свой коготь, прибавив:

«Возьмите, если впоследствии случатся трудности, положите коготь в ухо, и я сразу приду на помощь».

Из-за обязанностей, возложенных на него духом, отшельник ни днем, ни ночью не находил себе покоя.

Однажды приехала повозка, запряженная буйволами, в ней сидели несколько солдат, на вид очень свирепых. Она направлялась прямо к тому месту, где было зарыто яйцо. Старик испугался, попытался остановить повозку, но это ему не удалось. Он поспешно положил в ухо коготь черепахи, и услышал тихий голос:

«Ложись! Ложись!»

Только отшельник распростерся на земле, как тут же превратился в огромного тигра. Солдаты в повозке испугались, развернулись и уехали. Старик перенес свое жилище и установил его над чудесным яйцом, чтобы скрыть его. Однако яйцо стало с каждым днем расти. Сначала оно немного выступило из песка, затем с каждым днем показывалось все больше и больше. Старик с усердием пытался снова закопать его, но работа была напрасной. Однажды яйцо вылезло настолько, что хижина даоса оказалась приподнятой над землей. Отшельник по-прежнему заботился о нем, он рубил деревья, листьями и ветками старался укрыть яйцо. Но это не помогало, потому что яйцо с каждым днем росло вверх и в ширину. Скорлупа переливалась разными цветами: зеленым, красным, фиолетовым, желтым и напоминала драгоценную яшму.

Однажды шалаш старика подожгли бродяги, и он попросил помощи у когтя Золотой черепахи. Через мгновение отшельник и яйцо оказались в каменной пещере. Там были приготовлены циновки и лежанки, старик лег и тотчас уснул. Из яйца появилась на свет девочка. Среди камней пещеры забил источник, потекло молоко, вскармливая ее. Девочка быстро росла. Даос проснулся, ему показалось, что спал он совсем немного, только один сон успел увидеть, и очень удивился, увидев рядом с собой незнакомую девушку. Та воскликнула: «Пятнадцать лет я изо дня

1065 *Фиссер М.-В.* Драконы в мифологии Китая и Японии... С. 232–233.

в день слышала ваше ровное дыхание. Сейчас вы, отец, уже не спите, до чего же я рада!..¹⁰⁶⁶

В одно повествование оказались включены государь-дракон, яйцо дракона, Золотая черепаха, дарующая свой чудесный коготь, элементы даосского фольклора, связанные с пещерами.

Государь-дракон

Драконы на страницах вьетнамских летописных сводов. Повествование о династии Хонг-банг. История рыбы-оборотня. Человеко-рыбы в Китае. Гао Пянь расчищает морской путь. Происхождение обычаев покрывать зубы лаком и наносить на тело татуировку. Женское божество, возможно, некогда занимавшее место Лак Лонг куана.

Дракон – это популярное мифологическое существо во Вьетнаме, связанное в том числе и с водой. Можно напомнить старое название Ханоя – Тханглонг – город Взлетающего дракона. Такое название связано с легендой, повествующей о том, что, когда Ле Тхай-то переносил столицу из Хоалы в Дайла, над его кораблем, вставшим на якорь у города, появился желтый дракон.

Изучению образа дракона на Дальнем Востоке посвящено огромное количество книг, внимание русскоязычного читателя можно обратить на вышедший недавно перевод монографии М.-В. Фиссера «Драконы в мифологии Китая и Японии» (М., 2008). Работа написана в 1913 г., но представляет значительный интерес и для современного читателя, в том числе изучающего вьетнамскую культуру. Российский исследователь Н.И. Никулин является автором статьи «Дракон в традиционной вьетнамской словесности: миф, образ, символ»¹⁰⁶⁷.

Драконы часто появляются на страницах ранних вьетнамских летописных сводов. Так, в «Краткой истории Вьета» нередки сообщения:

«(1057 г.) В день *зяп нго* желтый дракон, (прилетевший) из парка Куинь лам, появился перед дворцом Чьонг суан... Зимой, в десятом месяце, *вуа* высочайше посетил морскую гавань Дайбанг. Желтый дракон появился на корабле Ким фьонг, поэтому изменили название (корабля) на “Тьонг лаунг”»¹⁰⁶⁸.

Встречаются и такие записи:

«(1204 г.) Желтый дракон появился у дворца Тхань нят. В восьмом месяце вновь появился у дворца Тхань тхо, облетел вокруг ворот Нгы там, кроме того (появился) у императорского трона дворца Тхиен тхюи. Оставил следы ногтей более чем в ста местах. Опять трижды появился у заднего дворца, наложницу (из этого дворца) Ле *ньонг* затащил на крышу этого дворца»¹⁰⁶⁹.

Нго Ши Лиен, закончивший работу над летописным сводом «Полное собрание исторических записок Дайвьета» в 1479 г., включил в повествование предания о прародителях вьетов – Кинь Зьонг-вьонге, Лак Лонг-куане и фее Эу Ко. Вскоре те же самые сведения были включены историком и литератором Ву Куинем в сборник прозы *сяошо* «Линь нам чить куай», который он отредактировал, дополнил и на-

¹⁰⁶⁶ *Nguyễn Đông Chí. Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam. Hà Nội, 1961. Т. 1. Тр. 214–217.*

¹⁰⁶⁷ *Никулин Н.И. Дракон в традиционной вьетнамской словесности: миф, образ, символ // Символика природных стихий в восточной словесности. М., 2010. С. 121–143.*

¹⁰⁶⁸ *Краткая история Вьета. М., 1980. С. 157.*

¹⁰⁶⁹ Там же. С. 205.



Дракон

писал к нему предисловие (1492 г.). Первый рассказ из этого собрания называется «Повествование о династии Хонг-банг»:

Третьего потомка из рода Янь-ди – Шэнь-нуна – звали Ди Мин. У него родился сын Ди И. Затем Ди Мин отправился с инспекторским объездом на юг и достиг Улина. Там он повстречал дочь феи Ву. Девушка приглянулась Ди Мину, тот взял ее в жены и вернулся. Родился сын Лок Тук, отличался честностью и умом, что должно было быстро привести к успеху. Ди Мин так поразился его качествам, что пожелал сделать Лок Тука наследником императорского трона. Но тот не осмелился исполнить волю отца и уступил престол своему старшему брату Ди И. Тогда Ди Мин приказал Ди И управлять северными землями, а Лок Туку, получившему титул Кинь Зыонг-вюонг, – южными. Он назвал южное государство страной Ситькуи.

Кинь Зыонг-вюонг мог спускаться в подводный мир, он взял в жены Лонг Ны, дочь владыки озера Дунтин. От этого брака родился Шунг Лам, именовавшийся впоследствии Лак Лонг-куан. Он сменил отца в деле управления государством, как закончил свои дни Кинь Зыонг-вюонг, неизвестно.

Лонг-куан научил людей носить одежду, добывать пищу, начал устанавливать должный порядок в отношениях между государем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой. Время от времени он возвращался в подводное царство, но среди ста родов по-прежнему царило спокойствие. В случае надобности люди взывали к Лак Лонг-куану:

«Где же вы скрылись и почему не приходите спасти нас?»

Лак Лонг-куан тотчас появлялся, никто не мог измерить его славу и могущество и предугадать отклик на мольбу.

Ди И передал трон и управление северными землями Ди Лаю. Вспомнив, что во время инспекторской поездки на юг его предок Ди Мин повстречал фею, Ди Лай приказал своему верному вассалу Чи-ю заменить его, присматривая за государственными делами, а сам отправился на юг в страну Ситькуи.

Узнав, что Лонг-куан пребывает в подводном царстве и в стране нет государя, Ди Лай оставил любимую супругу Эу Ко вместе с ее многочисленными прислужницами в путевой резиденции и стал объезжать Поднебесную. Он увидел редкостные цветы, волшебные травы, чудесных птиц и зверей, обнаружил рог носорога, слоновую кость, черепаховый панцирь, золото и серебро, жемчуг, яшму, перец, коричное дерево, мастику, благовония, алойное дерево, сандаловое дерево и другие ароматические вещества, продукты охоты и морского промысла. Здесь имелось все что угодно. Погода во все четыре времени года была ни холодная и ни жаркая. Ди Лаю здесь очень понравилось, и он забыл о возвращении назад.

Жителей страны Юга тяготило его присутствие, исчезло их прежнее спокойствие. Днем и ночью люди надеялись, что Лонг-куан вернется, все вместе они взывали:

«Где же вы скрылись? Скорее приходите и спасите нас!»

Внезапно появившись, Лонг-куан обнаружил оставшуюся в одиночестве Эу Ко. Она была очень красива, и Лонг-куан полюбил ее. И тогда государь превратился в доброжелательного молодого человека с прекрасными манерами, которого сопровождала многочисленная свита. Когда пение и музыка донеслись до временной резиденции, Эу Ко выглянула, и юноша тоже пришелся ей по душе. Лонг-куан устроил праздник, а затем отправился с ней обратно в грот Лонгчанг.

Ди Лай вернулся и, не увидев Эу Ко, послал приближенных искать ее повсюду в Поднебесной. Лонг-куан владел приемами белой магии и стал принимать раз-

личные обличья: привидения, беса, дракона, змеи, тигра, слона. Это внушило ужас отправленным разыскивать Эу Ко людям, и те не осмеливались вести поиски.

Ди Лай вернулся на Север. Он передал трон Ди Юй-вану, который сражался с Хуан-ди в Баныоане, потерпел поражение и погиб. Род Шэнь-нуна прекратился.

Лонг-куан жил вместе с Эу Ко. Спустя год у нее родился послед. Супруги сочли его дурным предзнаменованием и бросили в поле. Через семь дней эта оболочка раскрылась, и появились сто яиц, в каждом был мальчик. Их забрали домой, чтобы выкормить, но дети не нуждались в материнском молоке. Все они выросли, каждый отличался умом, храбростью и безупречным поведением. Люди испытывали перед ними благоговейный трепет и говорили, что это необычайные братья.

Лонг-куан подолгу жил в подводных чертогах. Оставшись одни, мать и дети мечтали вернуться в Северное государство. Однажды они подошли к границе. Узнав об этом, Хуан-ди испугался и выделил солдат для усиления пограничных постов. Не сумев возвратиться на Север, мать и сыновья день и ночь зывали к Лонг-куану:

«Куда же ты скрылся и где пребываешь? Заставляешь своих близких горевать!»

Лонг-куан внезапно объявился, встреча произошла в Тьонгзя. Эу Ко сказала:

«Я родом с Севера, живу вместе с вами, и у нас родилось сто сыновей. Мне тяжело брать на себя заботы о них, поэтому прошу позволения последовать за вами. Напрасно обидев, вы пренебрегли нами, превратив в людей, у которых нет ни мужа, ни отца».

Лонг-куан отвечал:

«Я из рода дракона, старший среди водяных тварей, ты же принадлежишь к миру бессмертных. Есть еще и люди, живущие на земле. По своей природе все мы не похожи друг на друга. Хотя когда силы *ян* и *инь* соединяются, то рождается ребенок, но относимся мы к разным родам. Вода и огонь противоположны друг другу, представителям этих стихий трудно долго жить вместе. Сейчас нам нужно расстаться. Я с пятьюдесятью сыновьями вернусь в подводный мир, чтобы, разделившись, управлять повсеместно. Пятьдесят сыновей последуют за тобой и останутся жить на земле. Разделим государство и станем править. Поднимемся ли в горы или спустимся под воду, в случае надобности мы придем друг другу на помощь, и такой порядок не будет подлежать упразднению».

Сто сыновей выслушали слова Лонг-куана, затем откланялись. Эу Ко и пятьдесят сыновей поселились в Фонгтяу (сейчас это уезд Батъхак). С тех пор стали почитать того из них, кто сосредоточил в своих руках власть, сделали государем. Его титул был Хунг-вюнг, название государства – Ванланг. Земли Ванланга простирались на востоке до Наньхая, на западе до княжества Ба и царства Шу, на севере – до озера Дунтин, а на юге – до государства Хотон (сейчас это государство Тиемтхань). Государь разделил страну на пятнадцать областей: Зяоти, Тюзюен, Ниньшон, Фуклок, Вьетхыонг, Ниньхай, Зюонгтуен, Куезыонг, Вунинь, Хоайхоан, Кьютян, Нягнам, Тяндинь, Куэлам, Тьонгкуан. Правитель повелел своим братьям разойтись и управлять областями. Оставшихся братьев сделал высшими военными и гражданскими чинами. Высшая гражданская должность называлась *лак хау*, высшая военная – *лак тьонг*, сыновья правителя именовались *куанг ланг*, дочери – *ми ньонг*, военные советники – *бо тинь*, слуги – *тяу*, служанки – *тинь*, вассалы – *кхой*. Из поколения в поколение отец передавал трон сыну, это называлось *фу дао* – «отцовский путь». Все правители носили титул Хунг-вюнг, не изменяя его.

В то время люди, жившие в предгорьях и пользовавшиеся водоемами, постоянно страдали от водяных змей. Они обратились к государю. Тот сказал:

«Род горных варваров отличен от обитателей вод, а те любят похожих на них и ненавидят других, поэтому причиняют вред».

Он повелел им нарисовать тушью на своих телах изображения водяных чудовищ, и с тех пор люди больше не страдали от укусов змей и драконов. От этого берет начало обычай *батьвьетов* разрисовывать тело.

В первое время после основания государства людям всего не хватало. Одежду делали из коры деревьев, циновки – из соломы, из забродившего риса изготавливали вино, из маниока – кушанье, из растения *тунг лы* – лежанки, засаливали дичь, креветок, рыбу, использовали корни имбиря для изготовления соли. Поджигали участок леса, затем засевали его, и земля давала много клейкого риса, который варили с помощью бамбуковых трубок. Спасаясь от тигров и других хищников, из деревьев делали дома. Люди коротко обрезали волосы, чтобы было удобно ходить в лес. Новорожденных детей клали на банановые листья. Если человек умирал, то его близкие поднимали шум, оповещая соседей, и те приходили помочь. Когда юноша и девушка собирались сочетаться браком, сначала, используя сверток с солью, совершали обряд помолвки. Уже после этого убивали скот, праздную свадьбу. Приносили в дом клейкий рис, вместе съедали его, только затем становились мужем и женой. В то время еще не было орехов арековой пальмы, поэтому поступали так. *Батьнам* – это предки *батьвьетов*¹⁰⁷⁰.

С обитателями подводного царства связан и рассказ «История рыбы-оборотня» из этого же собрания:

В Восточном море жил оборотень-рыбозмей, длина туловища составляла свыше пятидесяти *чюонгов*. У него было много лап, как у сколопендры. Оборотень мог всячески превращаться и творил непредвиденные чудеса. Когда он передвигался, то поднимался ветер, шел дождь. Случалось, что оборотень ел людей, и те его очень опасались.

В древние времена имелись похожие на людей рыбы. Они гуляли по берегу Восточного моря, все более напоминая сынов человеческих, и освоили в совершенстве их речь. Постепенно они подросли и превратились во множество юношей и девушек, которые питались рыбой, креветками, жабовидными ящерицами.

Еще были варвары-*маны*, жившие на морских островах. Они ловили рыбу и, сделав это своим основным промыслом, впоследствии весьма преуспели в этом занятии. С *манами* вели меновую торговлю солью, рисом, одеждой, ножами, топорами, постоянно плавая по Восточному морю туда и обратно.

У рыбы-оборотня было убежище. Скалы, по виду напомилавшие зубастую пасть, перегородили прибрежные воды. Внизу находился большой грот, там и жил оборотень. Это грозило гибелью множеству лодок. Не имея сквозной прямой дороги, людям приходилось обходить скалы, даже если начиналась сильная буря. Хотели было проложить другой путь, но камни пробить не удалось.

Желая облегчить передвижение людей, как-то ночью бессмертные принялись долбить скалы, прокладывая дорогу. Намеченный ими путь должен был идти напрямик. Рыба-оборотень превратилась в белого петуха и прокукарекала с вершины горы. Решив, что скоро рассвет, бессмертные растворились в небесах (сейчас этот путь называется Протоком, расчищенным Буддой).

Видя, что народ страдает, Лонг-куан забеспокоился и превратился в большой корабль. Он приказал демону Зя Соа из подводного царства запретить морским духам поднимать ветер и волны. Лонг-куан подплыл к гроту рыбы-оборотня,

1070 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 167–173.

а один человек будто бы предназначался чудищу на съедение. Готовясь проглотить его, рыба разинула пасть, но вместо жертвы туда полетел раскаленный железный шар. Оборотень подпрыгнул, стал биться о судно. Лонг-куан отрубил ему хвост, содрал кожу и сварил на вершине горы (сейчас называется Батълонгви – Хвост Белого дракона). Голова оборотня поплыла в открытое море и превратилась в собаку. Лонг-куан скалами перегородил море и обезглавил ее. Тогда собачья голова стала горой (сейчас называется гора Каудау – Собачья голова). Туловище рыбы-оборотня уплыло в Манкау (сейчас называется Кау манкау – Собачье Манкау)¹⁰⁷¹.

Существа, похожие одновременно на рыб и людей, неоднократно упоминаются в китайской культуре, например, в «Каталоге гор и морей»:

«... Оттуда начинается Киноварная река, течет на юго-восток и впадает в реку Ло. Там много горного хрусталя, много человеко-рыб»¹⁰⁷². В комментарии Э.М. Яншина пишет: «Жэньюй – человеко-рыба. Д. Рони во всех случаях переводит как “саламандра”, что близко к отождествлению “Цихая”. Палладий дает следующую справку: два рода морских животных, похожих на человека или на сома, величиной в фут, с четырьмя лапами, на лбу отверстие для дыхания; из него добывают жир. Существует легенда, что в Восточном море они принимают вид красавца и красавицы и прелюбодействуют с людьми»¹⁰⁷³.

Расчистка морского пути связывается во Вьетнаме с именем китайского губернатора Гао Пяня (IX в.), в «Краткой истории Вьета» это описывается следующим образом:

«Поскольку на морском пути от *тяу* (т. е. Зяотяу) до Юна и Гуана было много подводных камней, на которых опрокидывались корабли, Гао Пянь приказал чжанли Линь Фэну провести расчистку.

Летом пятого дня четвертого лунного месяца начались работы. Через месяц работы приближались к концу, но на пути наткнулись на огромную каменную глыбу в несколько *чжанов* (один чжан равен 3,2 м. – Е.К.) в окружности и твердую, как железо. (Рубили) мечом, (меч) упал, лезвие погнулось, применили топор, сломалось топорщице. Отбывавшие трудовую повинность (работники) переглядывались, намереваясь прекратить (работу). В 26-й день пятого месяца черные тучи застлали все вокруг, поднялся сильный ветер, вдруг разразилась сильная гроза, непрерывно гремел гром. Внезапно (небо) прояснилось, и оказалось, что каменная глыба разбита! Но после в двух местах в 26-й день седьмого месяца раздавался сильный грохот, как и прежде, в одно мгновение огромные каменные глыбы рассыпались на куски. Поэтому после окончания работ это место назвали Тянь-вэй цзин»¹⁰⁷⁴.

Л.В. Жданова отмечает, что в исторических хрониках Гао Пянь предстает как мифологизированный персонаж. Исследовательница предполагает, что, возможно, мы имеем дело с мифом, разветвившимся со временем на множество вариантов. Ядром этого мифа мог быть поединок Бога Грозы (функцию которого со временем стал выполнять на земле император или лицо, его замещавшее) с хтоническим божеством, одной из первоначальных материализаций которого были, по-видимому,

1071 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 173–174.

1072 Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / предисл., пер. и коммент. Э.М. Яншиной. М., 1977. С. 35.

1073 Там же. С. 144.

1074 Краткая история Вьета... С. 124.

камень или гора, связанные с морем как воплощением мировых вод и морским побережьем. Камень или гора олицетворяют силы сопротивления Богу Грозы. Одна из этих ролей заключалась в том, чтобы чинить препятствия на пути в чужую страну, воспринимаемую как нецивилизованное, закрытое пространство, или страну, населенную бессмертными, т. е. теми, кто преодолел силы смерти¹⁰⁷⁵.

Э. Поре-Масперо, изучавшая тотемизм и дуализм в Индокитае и Юньнани, отмечает, что родители-животные присутствуют в истории Аннама. Первый король, Динь Тиен-вьонг родился в результате союза выдры-самца и женщины. Легендарная часть анналов указывает среди племен, разделивших страну, лисиц, драконов и красных ястребов. Известно, что в недавнем прошлом тонкинцы покрывали лаком зубы, вот происхождение этого обычая. Король взял в жены «морскую фею», она произвела на свет сто яиц, из которых родились сто мальчиков. Но супруги не ужились друг с другом и решили разделиться. «Морская фея» захотела увести своих сыновей. Королю удалось спрятать от нее половину детей. Для того чтобы ввести в заблуждение мать, настаивавшую на своем желании вернуть сыновей, он изменил их до неузнаваемости, покрыв кожу татуировкой и окрасив в черный цвет зубы.

Эта история показывает, что тонкинцы, так же как и камбоджийцы, считали лакировку зубов средством сегрегации по отношению к предку-наге¹⁰⁷⁶, т. к. «морская фея», без сомнения, является женщиной-драконом. Татуировка, напротив, рассматривалась аннамитами как уподобление дракону¹⁰⁷⁷.

«Согласно древним анналам, Лак Лонг-куан взял в жены Эу Ки, дочь Де Лая, и она родила сто сыновей. По простонародной легенде, она снесла сто яиц. Однажды Лак Лонг-куан сказал Эу Ки: «Я происхожу из рода драконов, а ты из рода бессмертных. Вода и огонь, воюющие друг с другом, с трудом могут жить вместе». И, расставшись с ней, Лак Лонг-куан разделил детей. Пятьдесят сыновей последовали за своей матерью и вернулись в горы, другая половина осталась с отцом – они жили на юге. Лак Лонг-куан заранее назначил наследника и даровал ему титул Хунг-вьонг. Этот сын основал государство Ванланг и династию, называвшуюся так же, как и его титул. В эту эпоху жители страны, когда они заходили в воду, были довольно часто изранены плававшими там драконами. Король научил их рисовать краской на своем теле изображения водяных чудовищ. С тех пор они были избавлены от подобного бедствия. Именно отсюда берет начало обычай рисовать изображения на своем теле»¹⁰⁷⁸.

«Бессмертная» здесь является жительницей гор и принадлежит к расе огня, она выходит замуж за принца, из породы драконов: это дуалистичная система, существование которой мы допускаем¹⁰⁷⁹. Если признать, что простонародная сказ-

1075 Жданова Л.В. Поэтическое творчество Чхве Чхивона. СПб., 1998. С. 159–160.

1076 Как только аннамиты достигают возраста шестнадцати или семнадцати лет, они красят свои зубы, пренебрегая белым цветом; это, говорят они, как у собаки. Действительно, дракон и собака подобны друг другу. Поре-Масперо Э. Аграрные обряды камбоджийцев... С. 419.

1077 Поре-Масперо Э. Аграрные обряды камбоджийцев... С. 410–420.

1078 Там же. С. 420.

1079 То же самое в явно переделанной версии приводит Дюмутье («Исторические легенды Аннама и Тонкина»): Ан Ки родила мешок со ста яйцами, из каждого появился мальчик. Лак Лонг-куан забрал пятьдесят своих детей в море, оставив остальных Ан Ки, которая

ка и исторический текст являются двумя вариантами одного и того же предания, то можно констатировать, что в первом варианте именно мать относится к породе драконов, ставших затем королями Ванланга; историки, руководствуясь патрилинейным правом, внесли изменения, т. к. старая версия обнаруживала наследство матриархата. Подобные переделки были искажены третьей версией.

«Лак Лонг-куан, мать которого принадлежала к породе драконов, похитил жену своего двоюродного брата, китайского короля. Она произвела на свет сто яиц, из них появились мальчики. Пятьдесят из них последовали за своим отцом в океан, где они превратились в духов воды. Другие пятьдесят сыновей остались с матерью, один из них основал династию Хунг-*вьянгов*, государи которой более охотно находились на дне рек, чем в своих дворцах».

Лак Лонг-куан по матери относится к породе драконов, но его потомки являются драконами, ушли ли они с ним, или последовали за собственной матерью: в этой истории, где дуализм забыт, можно видеть переход от матриархата к патриархату¹⁰⁸⁰.

К признакам тотемизма можно отнести лакировку зубов и покрытие их золотом или медью. На самом деле камбоджийские предания показывают, что обычай, совпадающий с обрядами перехода, предназначен для уничтожения наиболее опасных признаков наги; параллельно аннамитская легенда демонстрирует, что после лакировки зубов дети становятся неузнаваемыми для родной матери-дракона. Напротив, согласно китайским текстам, повествующим о манах, жителях древнего Аннама, или же обитателях Наньчао, татуировка, вероятно, использовалась для уподобления людей драконам-крокодилам, чтобы избежать вреда с их стороны¹⁰⁸¹.

«Лакировка и покрытие металлом ряда зубов, татуировка распространены во всей зоне цивилизации водных праздников. Представляется особенно интересным первый обычай, тогда как татуировка является относительно менее значимой характеристикой.

Китайские тексты, сообщающие о землях, расположенных к югу от Янцзы, не устают повторять, что варвары, живущие на берегах водоемов, наносят татуировки на свое тело и обрезают волосы, стремясь походить на детей драконов и избежать всяческого вреда, когда они находятся в воде. В китайских источниках сообщается, что люди государства У красили в черный цвет зубы и покрывали татуировкой лицо. Для тонкинцев оставить зубы белыми значило иметь их как у собаки, они чернили еще в начале нашего века. Марко Поло поместил в Юньнани Зардандан (название, пришедшее из персидского и означающее «зубы из золота»), его жители носили на зубах золотое покрытие и покрывали себя татуировками. До недавнего времени бирманцы красили в черный цвет зубы и татуировали тело. Нанесение черной краски на зубы также характерно для Сиама, где говорят, что белые зубы имеет дьявол, и позорно для человека иметь зубы, напоминающие зубы животных.

воспитала их в сделала королями Хунгами. Один из сыновей, уведенных под воду, совершил несколько путешествий и стал духом горы Танвиен. Последний, в этой системе, относится к группе, противопоставленной группе влажности, что хорошо показывает эта короткая легенда. *Поре-Масперо Э. Аграрные обряды камбоджийцев...* С. 420–421.

1080 *Поре-Масперо Э. Аграрные обряды камбоджийцев...* С. 429–421.

1081 Там же. С. 422.



Лошадь-дракон

Камбоджийцы, создающие видимость лакировки зубов во время определенных церемоний, говорят, что существует обычай покрывать зубы золотом, и в первый раз это было сделано для того, чтобы помешать яду обеспокоить королеву-нагу. Малайцы, живущие на полуострове, практикуют опиливание и чернение зубов. На Суматре зубы чернятся или опиливаются, и десны покрываются металлом: медью, сплавом золота, серебра и меди или медью. Батаки подпиливают резцы и чернят обломки, продельвается это в период достижения мальчиками половой зрелости и в семь лет у девочек, после чего человек считается взрослым; согласно дающим-ся разъяснениям, имеющий естественные зубы похож на собаку. Наконец, раджи острова Тимор, ведущие свое происхождение от крокодила, носят на зубах золотое покрытие»¹⁰⁸².

Во Вьетнаме долгое время, вплоть до династии Чан (1225–1400), и знатные люди, и простолюдины татуировали изображения драконов на животе, спине и бедрах. В летописном своде отмечено: Отец царствующего императора (Чан Нян-тонга, прав. 1279–1293 – *Е.К.*) сказал: «Наш род вышел из моря, поэтому татуировка на бедрах изображений драконов означает, что мы не забыли о своем происхождении». В то время мастера, владевшие в совершенстве искусством татуировки, ожидали за дверями. Однако император, выждав момент, когда отец отвернулся, удалился. Отец понял, в чем дело, не стал настаивать. С тех пор прекратился обычай наносить татуировку на бедра в виде драконов»¹⁰⁸³.

По мнению Я.В. Чеснова, предположение, что некогда место первопредка Лак Лонг куана занимало женское божество, могут подтвердить мифы других народов Юго-Восточной Азии. Так, в мифах кхьянгов рассказывается, что женщина, появившаяся с началом мира, родила сто яиц, из которых вышли предки народов. Последнее, сто первое яйцо было высижено птицей. Из него вышли мальчик и девочка. Когда они выросли, девочку унес медведь, а мальчик женился на собаке. Девочку освободила пчела и привела ее к брату. Брат и сестра захотели пожениться, но вступить в брак им было разрешено только после того, как будет сделано жертвоприношение собаке. С тех пор собаку приносят в жертву домашнему духу, когда дочери братьев выходят замуж за сыновей сестер¹⁰⁸⁴.

В некоторых районах провинции Вьетчи в первой декаде третьей луны проводили храмовый праздник в честь сестер Чынг (предводительниц освободительного восстания, закончившегося поражением, во времена зависимости от Китая 40–43 гг.) (цикл весенних земледельческих праздников). К этому торжеству изготавливали пирожки *бань тяй* (пресный пирог) и *бань чой* (затонувший пирог), считавшиеся поминальной едой. Готовили их из муки клейких сортов риса. *Бань чой* делали с сахарной начинкой, а *бань тяй* – с начинкой из зеленой фасоли, пирожки поливали сиропом, посыпали кунжутом. Варили их в воде, а не на пару, как обычные пирожки. Кульминация праздника состояла в том, что поднос с 50 пирожками *бань тяй* относили в горы, а 50 пирожков *бань чой* раскладывали на небольших плотиках, которые пускали по течению. Этот обряд как бы иллюстрировал вьетский миф

1082 *Поре-Масперо Э.* Аграрные обряды камбоджийцев... С. 422–423.

1083 *Việt sử thông giám cương mục.* Т. 1–20. Hà Nội, 1957–1960. Т. 5. Tr. 97.

1084 *Чеснов Я.В.* Историческая этнография стран Индокитая... С. 166.

о ста сыновьях Лак Лонг-куана, разделившихся между отцом и матерью¹⁰⁸⁵. Обратим внимание, что обряд посвящен женским божествам. Возможно, обожествленные реальные личности, сестры Чынг, могли занять место более древних женских божеств.

Статья Ж. Пшилуски «Наги и принцесса с запахом рыбы в преданиях Восточной Азии» продолжила тему, представленную в работах его коллег – Л. Фино и Ж. Седеса. Первый из них подытожил ряд кхмерских, тямпских, монских и тайских исторических легенд, согласно которым местные царские династии происходили от змееподобного водного божества женского пола – наги, и высказал мысль, что эти легенды зародились в Юго-Восточной Азии, а суверенные права основателей соответствующих династий были связаны с их происхождением по женской линии. Ж. Седес обратил внимание на то, что аналогичные предания были распространены в Южной Индии и, в частности, соотносились с происхождением южноиндийской династии Паллавов, из чего делал вывод о южноиндийских корнях соответствующей кхмерской традиции. Ж. Пшилуски значительно расширил круг исследуемых сюжетов, рассмотрев не привлекавшие его предшественниками бирманские легенды, вьетнамские, малайские и палаунгские династические мифы, а также проследив развитие данной темы в индийских и китайских традициях¹⁰⁸⁶. Ученый отметил, что предания, связывающие династию или основание государства с нагой или драконом, представлены во всей Восточной Азии. Попадая в Китай или Индию, тема рыбы, рождающей ребенка, трансформируется под влиянием китайской или индийской мифологии: на севере рыба становится драконом, на западе – нагой. Вместо того чтобы допустить, что эти предания перемещались из арийской Индии или Северного Китая к Южным морям, Ж. Пшилуски высказывает предположение, не распространялись ли они, напротив, к востоку и на север. В частности, он писал: «Уже в 1910 г. Э. Шаванн замечал, что некоторые индийские сказки были известны в Китае задолго до того, как они появились в буддийских сочинениях, переведенных на китайский язык. Так, например, в произведениях Хуайнань-цзы, умершего в 122 г. до н. э., делались намеки на многие из этих рассказов». «По этим признакам, – добавлял Э. Шаванн, – мы можем предположить, что перед проникновением буддизма в Китай в первом веке нашей эры многие индийские сказки уже были известны на Дальнем Востоке. Вопрос, требующий разрешения, состоит в следующем: пришли ли эти сказки прямо из Индии или они происходят из другого источника распространения, из которого они могли мигрировать в Восточный Китай и Южную Индию?» Ж. Пшилуски высказывает гипотезу, что этот источник распространения нужно искать в аустроазиатском мире¹⁰⁸⁷. Его статья была поддержана французской исследовательницей Э. Поре-Масперо, а также российским ученым Я.В. Чесновым, писавшим: «...наши взгляды о важной историко-культурной роли Юго-Восточной Азии противостоят утвердившейся в западной научной литературе

1085 Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии: Годовой цикл... С. 74–75.

1086 Парникель Б.Б. О фольклорном средстве народов Юго-Восточной Азии // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии... М., 1982. С. 36.

1087 Пшилуски Ж. Наги и принцесса с запахом рыбы в преданиях Восточной Азии. С. 373–374.

с давних времен традиции о пассивном восприятии народами этой области культурных влияний Индии, Китая, Средиземноморья... Наибольшим же теоретическим достижением в рассматриваемом вопросе были работы Ж. Пшилуски, развившего точку зрения о субстрате приморской культуры в верованиях в принцессу-нагу и о связи этого субстрата с аустроазиатами и Э. Поре-Масперо»¹⁰⁸⁸.

Женщина после купания производит на свет водное божество

*Дух Линь Ланг. Миф о происхождении от дракона у айлао. Прикоснувшись к плывущему куску дерева, женщина родила десятерых сыновей.
Связь змеи и мирового дерева.*

В Китае и во Вьетнаме получили широкое распространение предания о рождении женщиной водного божества (дракона) после того, как во время купания вокруг нее обвилась змея или же на нее нагокнулся кусок дерева. Одна из историй о змееньшах, упоминавшаяся выше, рассказывает о появлении у женщины трех яиц после купания со змеем.

Так, в Китае, на берегах реки Янцзы, известна следующая легенда, содержащаяся в составленном Тао Цянем сборнике «Дополнительные записки о поисках духов»: «Одна девушка мыла шелк на берегу реки Чжанхэ, вдруг затяжелела и родила три предмета, которые все были похожи на рыбок. Ей это показалось странным, она поместила их в таз и там подкармливала. За три дня они сильно выросли и превратились в маленьких дракончиков. Разразилась сильная гроза, и все три дракончика улетели. Куда они подевались, неизвестно»¹⁰⁸⁹.

В предании об известном ханойском храме Линьланг также речь идет о рождении женщиной водного божества.

Рассказывают, что однажды деревенская девушка стирала белье на берегу озера Тэй. Ее увидел император Ли Тхай-тонг (1028–1054), и она ему приглянулась. Император пригласил ее в загородный дворец и удостоил любовью. Когда девушка вернулась домой, у нее уже было под сердцем дитя. Вскоре появился на свет мальчик, обликом он был совершенен. Ребенку исполнилось восемь лет, о нем стало известно местным старейшинам. Мальчика взяли во дворец и отвели ему место последнего императорского сына. Вскоре этот принц заболел оспой. Он весь покрылся болячками величиной с зерно гаоляна, они, как чешуя, покрывали всю кожу. Принц исхудал и не произносил ни слова. Минуло целых три месяца, а мальчик все не поправлялся. У лучших лекарей государства опустили руки, никто не мог его исцелить. Император, навещая сына, тяжело вздыхал. И вот однажды принц неожиданно заговорил с государем: «Я лишь на время был сослан на землю. Прошу Вас, не печальтесь обо мне, сейчас настала пора возвращаться. Если Ваше сердце хранит жалость к сыну, я осмелюсь высказать просьбу: на том месте, где я исчезну, прикажите построить храм». Государь дал ему обещание, и тогда принц попросил опустить над постелью полог и отослал всех приближенных. Через одну стражу он разрешил приоткрыть полог – перед глазами придворных оказался водяной дракон. Он сполз с постели, извиваясь, добрался до озера Линьланг. Там

1088 Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая... С. 200.

1089 Исида Эйитиро. Мать Момотаро... С. 143.

дракон приподнял голову, оглядел старые деревья и северный склон горы. Слуга, который поодаль шел следом за ним, вернулся во дворец и обо всем доложил государю. Тогда правитель издал указ, повелевая на том месте, где скрылся в воде дракон, соорудить храм, а его самого объявил духом высшего ранга. Два духа – этого храма и храма Батьма – почитались как великие духи-хранители столицы¹⁰⁹⁰.

Согласно другой версии этого предания, у императора Ли Тхай-тонга была наложница по имени Хиеу-ныонг. Однажды она купалась в озере Тэй, вокруг нее обвилась большая змея, и от этого женщина забеременела. Впоследствии родился мальчик, которого император назвал Линь Ланг.

Как отмечает В.И. Антощенко, перевоплощение в сына правителя – весьма популярный сюжет храмовых преданий. В XI в. жена императора Ли Тхань-тонга после купания в озере зачала от черного дракона сына (дух Линь Ланг), который верхом на слоне вступил в сражение с Сунами и нанес им сокрушительное поражение. Через 200 лет в борьбе с Юанями участвовал сын Чан Тхань-тонга (дух Зам Дам). Оба принца-дракона после совершения ратного подвига удалились обратно в водную стихию¹⁰⁹¹.

Миф о происхождении от дракона был известен у древних айлао (по китайским источникам ханьского времени, народ айлао жил в провинции Юньнань и являлся предком рода Мэншэ – создателей Наньчжао, т. е. айлао были предками современных тибето-бирманских народов бай и ицзу в Юньнани). Рассказывают, что одна женщина забеременела при купании от куска дерева, который плавал в воде и наткнулся на нее. После рождения у нее детей этот кусок дерева превратился в дракона. В память об этом потомки дракона – айлао стали наносить на себя татуировку в виде драконообразного узора и носить костюм с «драконовым хвостом» (речь идет, очевидно, о набедренной повязке). Айлао и на крокодила смотрели как на своего родственника, и считалось, что он не трогает их при купании¹⁰⁹². Об этом предании упоминает и Нгуен Чай в своих географических записках.

Есть и еще одна версия предания, бытующая у народов, населяющих Южный Китай. Так, после того как женщина забеременела, прикоснувшись к плывущему куску дерева, она родила десять сыновей. Женщина привела их на берег озера, дерево превратилось в дракона, и человеческий голос сказал: «Где мои сыновья?» Девять мальчиков от испуга убежали, только самый молодой поднялся на спину дракона и сел там, дракон облизал ему спину. Эти десять сыновей дракона стали предками девяти племени девяти племен, населявших Наньчжао¹⁰⁹³.

По мнению Я.В. Чеснова, кусок дерева, оказавшийся драконом, является реминисценцией образа мирового дерева, в котором живут и которое могут представлять змеобразные существа. В Индокитае образы змеи и мирового дерева тесно связаны¹⁰⁹⁴.

1090 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 310–311.

1091 Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме... С. 129.

1092 Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976. С. 32. 194.

1093 Там же. С. 277.

1094 Там же. С. 32. 194.

Морские божества. Божества, принесенные водой

Рыбаки выловили брусок, по цвету напоминавший яйцо, – дитя наложницы Властелина драконов, вырезали статую Лонг-куана. Корейский миф о Тхальхэ: супруга правителя производит на свет яйцо, его помещают в ящик и пускают по волнам. Морская дева-богиня выходит замуж за человека, после родов оставляет ребенка на морском берегу. Зяк хоанг – Царь Прозрения, найденный на морском берегу. Предание палаунгов о Хо-и. Корейские предания о женщине, приплывшей к берегу вместе с чудесным ребенком, зачатый без отца. Принцесса Чхильсон забеременела, ее посадили в ящик, бросили в море, когда открыли, там оказалось восемь змей – Чхильсон и ее дочери. Вьетнамские божества, успокаивающие бури и дарующие дождь: Святые матушки – китайские принцессы, мать и дочери, утопившиеся в море. Тхайзыонг фунян по ошибке вышла замуж за своего брата, утопилась. Людские жертвоприношения духам вод. Дух горы Ваунг-фу – супруга, ожидавшая мужа. Инцест, который совершили мать и сын или брат и сестра в Юго-Восточной Азии.

В сборнике Ли Те Сюэна «О таинственных силах и духах земли Вьет» есть рассказ, повествующий о Лонг-куане – Государе-драконе, который покровительствовал ловцам жемчуга и явился рыбакам в образе предмета, похожего на кусок дерева, по цвету напоминавшего яйцо:

«Давным-давно в деревне Киеухан в Хонгтяу жили два брата из рода Данг; старшего звали Куэт Минь, младшего – Тхиен Ша. Они добывали себе пропитание ловлей рыбы и обычно на лодках выходили далеко в открытое море. Однажды на глаза попался странный предмет, покачивавшийся на волнах. Братья подобрали его, подумав, что это кусок дерева: в длину он достигал трех *тхьюков*, а по цвету напоминал птичье яйцо. Ночью они вдруг услышали из этого странного куска дерева неясную человеческую речь, испугались, выбросили его в воду и ушли ночевать на другую лодку. Той же ночью братьям явилась во сне женщина, промолвившая:

«Вы – люди и не можете знать, что произошло, поэтому слушайте. Я, наложница Лонг-вюнга – Властелина драконов, полюбила Огненного дракона. У меня родился от него ребенок. Опасаясь гнева супруга, я пустила дитя плавать по волнам, он и есть тот кусок дерева, что встретился вам в море».

Проснувшись, братья припомнили чудесный сон и очень удивились. Выловив бревно, они поплыли домой. Когда приблизились к пристани, кусок дерева сам выпрыгнул из лодки на берег. Рыбаки решили там его и оставить. На этом месте возвели храм, а из бревна мастера вырезали статую Лонг-куана – Государя-дракона – и начали ему поклоняться. С тех пор люди из рода Данг стали особо искусными в добыче раковин-жемчужниц. Лонг-куан покровительствовал всем ловцам жемчуга, и правитель сделал его богом жемчуга»¹⁰⁹⁵.

Исследуя южный компонент корейской культуры, Р.Ш. Джарьлгасинова, опираясь на работы Н.И. Никулина, обнаружила определенное сходство между корейской и вьетнамской культурами. Аналогию приведенному вьетнамскому преданию исследовательница усматривает в мифе о Тхальхэ, который занимает в корейской мифологии особое место¹⁰⁹⁶. В «Исторических записях Трех государств» Ким Бусика (1145 г.) он зафиксирован следующим образом:

¹⁰⁹⁵ *Lý Tế Xuyên. Việt điện u linh. Tr. 61–62.*

¹⁰⁹⁶ *Джарьлгасинова Р.Ш. Этногенез и этническая история корейцев. М., 1979. С. 113–114.*

«Родом Тхальхэ происходил из государства Тапхана, расположенного в тысяче ли к северо-востоку от государства Вэ. Давным-давно, когда ван того государства взял в жены дочь правительницы женского государства, она после семи лет беременности родила наконец большое яйцо. Ван (тогда) сказал: «Не к добру, что человек – и рождает яйцо, надобно выбросить его». Но жена его не осмелилась (сделать этого), а завернула яйцо в шелк и вместе с сокровищами вложила в ящик и пустила в морское плавание, дав уплыть куда угодно. Сначала (ящик) прибило к берегам государства Кымгван, но люди его, крайне удивившись, не взяли ящик. Затем он приплыл к устью гавани Адольпхо в Чинхане. Это случилось в тридцать девятый год правления Основателя Хеккосо. Тогда (жившая) на морском побережье одна старая женщина веревкой приволокла ящик и привязала к берегу, а когда открыла ящик, увидела там маленького ребенка. Женщина взяла и воспитала его. Когда он возмужал, имел рост в девять чхоков, прекрасную внешность и благородные манеры, мудростью и знаниями превосходил (остальных) людей... Вначале Тхальхэ занимался рыбной ловлей и кормил свою (приемную) мать, при этом никогда не было видно даже малейших признаков нерадения (с его стороны). Однажды мать сказала ему: «Ты человек необыкновенный и внешностью своей непохож на других, надобно тебе учиться, чтобы прославить свое имя великими делами». С того времени все внимание он направил на учение. Когда постиг тайны земли и увидел счастливое местоположение дома Хогона, что под горой Янсан, он, составив хитроумный план, завладел (этим домом) и поселился в нем. Впоследствии на этом месте возник город Вольсон. На пятый год правления ван Намхэ, услышав о мудрости Тхальхэ, выдал за него свою дочь, а на седьмой год назначил на должность табо и поручил государственные дела. Перед смертью Юри сказал: «Завешание прежнего вана гласило, что после его смерти место должен унаследовать старший годами и наиболее мудрый, независимо от того, сын он или зять, и таким образом раньше взшел я, но теперь должно передать место ему (Тхальхэ)»¹⁰⁹⁷.

По словам Р.Ш. Джарылгасиновой, в мифе о Тхальхэ, так же как и во вьетнамском предании, рассказывается о необычайном рождении героя, о том, что родители (как правило, мать) отправляет свое чадо в ящике (или в бревне, напоминающем яйцо) в другие страны, и о том, что на новом месте родившемуся герою также уготована необыкновенная жизнь. Тхальхэ, например, становится правителем, т. е. миф в корейском варианте более историзован; во вьетнамском – герой мифа становится духом-покровителем¹⁰⁹⁸.

Японский ученый Исида Эйитиро отмечает широкое распространение в Тихоокеанском регионе преданий о морской деве-богине, вышедшей замуж за человека и оставившей после родов ребенка на морском берегу. По своей структуре эти истории связаны с преданиями об обнаруженном на морском берегу божественном младенце, которого поместили в закрытый ящик или долбленную лодку и пустили по воле волн. К другому типу относятся легенды об Острове Женщин, обитательницы которого зачинают детей, подставляя свое тело южному ветру. Оба эти мотива переплелись друг с другом и распространились на побережье Тихого океана; пример – предание о Тхальхэ: здесь присутствует и мотив «долбленной лодки», и рассказ о том, как мать родила яйцо, поместила его в коробку, положила в лодку и отправила

¹⁰⁹⁷ Ким Бусик. Самкук саги (Исторические записи трех государств). М., 1959. Т. 1. С. 79–80.

¹⁰⁹⁸ Джарылгасинова Р.Ш. Этногенез и этническая история корейцев... С. 114.

в море, а потом оно прибыло в Адольпхо. С другой стороны, отцом ребенка был правитель страны Еннсон (Драконий Замок), а лодку доставил к берегу красный дракон. Кроме того, считается, что матерью Тхальхэ была дочь правительницы Страны Женщин. Здесь уместно будет вспомнить сведения, приводимые в «Хоу Хань шу» в разделе «Описание южных и восточных варваров»: «В море находится Страна Женщин. Там нет мужчин. А еще говорят, что в этой стране есть священный колодец, считается, что если заглянешь в него, сразу родишь ребенка»¹⁰⁹⁹. Представление о расположенной в море Стране Женщин, где нет мужчин, существует на юге – в Меланезии, Полинезии и особенно в Индонезии, на севере – у айну и гиляков, в Японии и даже у индейцев Северной Америки¹¹⁰⁰.

Отметим, что Зяк-хоанга, с которым боролся Ты Дао Хань, нашли на морском берегу. У императора Ли Нян-тонга не было наследника, и он хотел передать престол Зяк-хоангу.

«Краткая история Вьета» сообщает: «(1112 г.) ... Вторая луна. Жители Тхань-хоа говорили, что на морском берегу появился странный мальчик. Будучи всего трех лет от роду, он говорил и понимал речь. Сам себя называл подлинным сыном императора. Назвался Царем Прозрения (то есть Буддой Шакьямуни). Среди поступков выонга не было таких, о которых бы он не знал заранее. *Выонг* отправил посланца поехать и расспросить о нем. Все, о чем говорили, подтвердилось. Тогда взяли его, отвезли и поселили в пагоде Баотхиен. *Выонг* подивился его святости, полюбил его и стал еще более благосклонным к нему. В то время у *выонга* не было (мужского) потомства, и он захотел сделать (его) наследником престола. Приближенные (сказали, что это) невозможно. И тогда отказался. Позднее устраивал церемонии постов в Запретном (городе), желая сделать так, чтобы Царь Прозрения перевоплотился в его собственного сына»¹¹⁰¹. Этому помешал монах Ты Дао Хань, ребенок заболел и умер.

Опыт сопоставительного анализа корейских и монгольских преданий о родоначальниках и основателях царств, в которых содержится мотив героя, принесенного водой (в мировой фольклористике этот мотив известен под названием «мотив Моисея») предлагает А.Ф. Троцевич в статье «Мотив героя, принесенного водой, в корейских и монгольских преданиях». Кроме корейского предания о Тхальхэ, исследовательница разбирает корейский миф острова Чэджу о рождении первых людей и предание о происхождении Чингиса в записи В. Радлова. В мифе острова Чэджу рассказывается о трех мужчинах, рожденных землей. Однажды они увидели, что к берегу Восточного моря прибило деревянный ящик, обмазанный пурпурной глиной. Они подошли к нему и открыли. В ящике был еще каменный ящик, из которого появились три девы, жеребенок, теленок и пять злаков. Мужчины женились на девах. В тексте В. Радлова два персонажа, вокруг которых группируются события, предание распадается на две самостоятельные части. Первая связана с красавицей – дочерью хана, зачавшей от солнечного луча, центральный эпизод – появление в море золотого сундука с заключенной в нем героиней. Кончается эта часть браком чудесной девы из сундука с местным охотником, выловившим ее. Вторая часть

1099 Цит. по: *Исида Эйитиро*. Мать Момотаро... С. 135.

1100 Там же. С. 135–137.

1101 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 598.

связана с Чингисом, уход героя из семьи, одинокое сидение на берегу реки, после чего он становится вождем. Возможно, здесь присутствует индийский фольклор, распространявшийся вместе с буддийской литературой, например, одна из легенд, записанных в китайской «Трипитаке», имеет аналогичное начало: жена царя родила сто яиц, эти яйца положили в кувшин и пустили плыть по реке. А.Ф. Троцевич высказывает предположение о существовании первоначального мифа о рождении «благого» героя из закрытого предмета¹¹⁰².

Повествование о Тхальхэ имеет сходство с рассказом палаунгов о Хо-и, приводимым Ж. Пшилуски в цикле легенд о принцессе с запахом рыбы. Главного героя зовут Хо-и, это выражение обозначает разновидность улитки, живущей в воде (возможно, здесь речь идет о моллюске, именуемом вьетнамцами «раковиной, которую нафаршировали»; моллюски эти водятся в прудах, пригодны в пищу, готовое блюдо из них называется «глаза демона»). Содержание данной истории сводится к следующему.

1. У некоего короля не было детей. Он покался в своих прегрешениях, для того чтобы у него был хотя бы один ребенок. На седьмой день королева увидела сон, где великий дух дал ей отвесть плодов манго. Она рассказала об этом королю, тот промолвил: «Ваш сон – хорошее предзнаменование, вы родите ребенка». Спустя десять месяцев королева родила водяную улитку. Люди говорили: «Когда у кого-то ребенок – водяная улитка, это значит, что отец ребенка – наг». Неизвестно было, как объявить королю: о рождении мальчика или девочки.

2. Король приказывает изготовить плот. Невзирая на просьбы королевы, Хо-и помещают в золотой кувшин и ставят на плот, который пускают вниз по течению.

3. Плот приплывает в страну нагов. Королева-нага замечает его и приносит Хо-и своему мужу. Король нагов говорит: «Это существо из мира людей, мы же – наги. Если наш запах коснется его, он умрет. Нужно положить его обратно на плот».

4. Далее плот прибывает в страну людоедов. Одна людоедка замечает его, открывает кувшин и берет с собой Хо-и. Спустя семь месяцев в отсутствие людоедки Хо-и меняет обличье и принимает вид человеческого существа. Он живет затем десять лет у людоедки. Однажды, несмотря на протесты, он поднимается на чердак и видит там кости слона, лани и оленя. Хо-и говорит себе: «Наверняка моя мать – людоедка». Он хватается тогда одежду людоедки и идет в сад, где огорожены три места с водой, огнем и ветром, и убегает, захватив понемногу от каждого из этих трех элементов.

5. Людоедка его преследует и догоняет на берегу океана. Хо-и отказывается вернуться с ней, продолжает свой путь и прибывает в некую страну. Правитель этой страны поместил свою дочь на вершину башни, откуда она должна бросить свой тюрбан в толпу. На чью голову упадет тюрбан, тот и станет королевским зятем. Люди собрались перед дворцом, принцесса бросила свой тюрбан, и он упал на голову Хо-и. Все принялись насмеяться над Хо-и, который чувствовал себя неуютно из-за того, что был одет в наряд людоедки. Правитель, стыдясь такого зятя, отдает за него свою дочь и выгоняет их обоих. Тогда Хо-и ведет принцессу в долину, полную золота и драгоценностей, где стоит чудесный дворец. Он меняет свой облик,

¹¹⁰² Троцевич А. Ф. Мотив героя, принесенного водой, в корейских и монгольских преданиях // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 63–75.

становится столь же прекрасен, сколь и владыка духов, примиряется с тестем, а тот отдает ему половину своего королевства.

Ж. Пшилуски отмечает, что сказка палаунгов – результат слияния легенды о принцессе с запахом рыбы и сказки о персонаже типа мальчик с пальчик. Хорошо еще, что в результате этой контаминации, когда герой рассказа меняет пол, можно различить три главные темы: чудесное рождение, оставление на плоту и свадьбу¹¹⁰³.

В Корее встречаются вариации истории о женщине, приплывшей к берегу вместе с чудесным ребенком, зачатым без отца. Так, в «Самкук саги» упоминается следующее предание:

«В годы Чжэньхэ (1111–1117 гг. – *Е.К.*), когда наше (т. е. корейское) правительство направило *сансо* Ли Чаряна ко двору Сун для подношения дани, а слуга Бусик последовал за ним для исполнения обязанностей письмоводителя Мунхана, по прибытии в Юшэньгуань он увидел зал, где стояло изображение духа-женщины. Сопровождающий чиновник (*гуаньбан*) *сюэши* Ван Фу спросил: «А знаете ли вы, что это дух вашей страны?» А затем рассказал: «В старину в доме одного императора зачала незамужняя девушка, и, чтобы не вызвать подозрений людей, она (села на корабль) и по морю прибыла в Чинхан, где родила сына, ставшего первым правителем Восточных заморских земель (т. е. Кореи), а дочь императора превратилась в духа земли и вечно обитает на горе Сондосан, и вот ее изображение». Слуга (я) видел еще в сочиненном послем Великого Сунского государства Ван Сяном «Тексте молитвы при жертвоприношении Святой матери – Восточной богине» фразу о том, что «Святая мать основала это государство», а также узнал о том, что именно «Восточная богиня» является Духом горы Сондосан, но не узнал о том, в какое время ее сын был *ваном*»¹¹⁰⁴.

В Корее было известно и такое предание:

«Чхильсон, принцесса в государстве Чан, не выходила замуж. Но вот однажды объявили, что принцесса забеременела. Ее отец, рассердившись, закрыл дочь в каменном ящике и бросил его в море. Ящик долго плавал по морю и наконец, после того как она разрешилась от бремени, пристал к берегу в деревне Хамдок. Известная ныряльщица, отправляясь на работу со своими подругами, увидела его и открыла. В ящике оказались восемь змей – Чхильсон и семь ее дочерей. Женщины, которые надеялись найти в ящике сокровища, были разочарованы: они закрыли крышку и бросили ящик обратно в море. Спустя короткое время все женщины этой деревни заболели, и шаманка на вопрос о причине болезни ответила, что это произошло из-за недоброго поведения женщин по отношению к змеям. Женщины вновь нашли ящик, вытащили его на берег и принесли в деревню с большими почестями. Они разместили змей в своих домах и вскоре стали богатеть благодаря большим уловам рыбы»¹¹⁰⁵.

Подобные истории были весьма популярны и в Японии: предполагается, что они пришли в эту страну с островов Южных морей. Мать с ребенком часто топили в качестве закладных жертв, и в Японии распространены легенды о человеческих

1103 Пшилуски Ж. Наги и принцесса с запахом рыбы в преданиях Восточной Азии... С. 358–361.

1104 Ким Бусик. Самкук саги (Исторические записи трех государств)... С. 293.

1105 Тюрина В.В. Структура и семантика хмёрской сказки о Змее Кенг-Канге // Петерб. востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995. С. 346–347.

жертвах, согласно которым мать с ребенком на долгие времена становились богами-хранителями водоемов¹¹⁰⁶.

Во Вьетнаме принесенные водой божества вызывают и успокаивают бури, даруют дождь. Так, в добавлениях к сборнику «Вьет диен у линь», сделанных в XV в. Нгуен Ван Тятом, есть рассказ под названием «Храм у залива Канхай»:

«Госпожа из рода Чжао была принцессой в стране Южная Сун (1127–1279 гг. – *Е.К.*). У ее матушки была еще одна дочь, по возрасту старшая. В первый год правления под девизом Тхьеу бао (1279 г. – *Е.К.*) императора Чан Нян-тонга в Китае Чжан Хун-фань (1238–1280 гг., китайский военачальник, перешедший на сторону монголов. – *Е.К.*) собрал войска и разбил сунскую армию в Яйшане. Первый министр Лу Сю-фу (1238–1279 гг., китайский военачальник, сохранивший верность династии Сун. – *Е.К.*) обнял императора Чжао Бина и бросился с ним в море. Их примеру последовали сунские военачальники и солдаты, всего их погибло более ста тысяч. Оказалась в воде и матушка с двумя дочерьми. Они ухватились за мачту, течение понесло их и прибило к берегу возле пагоды, стоявшей неподалеку от моря. Монах сжалился над ними, привел в пагоду, накормил и приютил. Через несколько месяцев женщины восстановили силы, похорошели, а младшая принцесса выглядела и вовсе красавицей. Взволнованный ее прелестями, монах захотел вступить с ней в связь, но был отвергнут. От стыда он утопился в море. Женщины заплакали: «Мы остались живы только благодаря милостям этого монаха, а сейчас стали причиной его гибели. Разве можно будет когда-нибудь утешиться?» Затем все вместе бросились вниз головой в море и утонули. Трупы оказались в заливе Канхай, что в уезде Куиньлыу области Зиентяу нашей страны. Лица их совсем не изменились, остались такими же, как при жизни. Местные жители подивились, выловили тела и похоронили. Решив, что стали свидетелями чуда, люди воздвигли в их честь храм. С тех пор всякий раз, когда жестокая буря застигала суда в море, достаточно было морякам помолиться трем господам – и несчастья удавалось избежать. Впоследствии по всему побережью соорудили в их честь храмы, каждый из которых славился чудесами»¹¹⁰⁷.

Та же история, только с другими деталями, приводится в «Новых записях о провинции О» («О тяу кан лук»): там фигурируют четыре святых матушки – мать и три дочери¹¹⁰⁸. Четыре Святых Матушки (Ты ви тхань мау), китайские принцессы, уцелели во время кораблекрушения. Они выбрались на берег возле некой пагоды, и монах накормил их. Они были очень красивы. Монах почувствовал желание и ночью попросил позволения соединиться с ними. Женщины, решив остаться целомудренными, отказали. Монах с досады утопился. Дамы, глубоко опечаленные тем, что явились причиной смерти своего благодетеля, утопились тоже. Их трупы приплыли в Аннам. Местные жители, увидев, что трупы не изменились, а выглядят словно живые люди, сочли их духами. Они воздвигли в честь них пагоду, куда стали приходить путешественники и просить успокоить бури. Далее следует довольно темная фраза, которую можно попытаться перевести так: «Жители, следующие древним обычаям, очень невежественны. Почитание этих духов сопровождается непристойностями. Какое извращение!» («Новые записи о провинции О»)¹¹⁰⁹.

1106 *Исида Эйитиро*. Мать Момотаро... С. 124–125.

1107 *Lý Tế Xuyên*. Việt điện u linh. Tr. 66–67.

1108 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 193.

1109 Там же. С. 193.

По мнению Та Ти Дай Чьонга, в популярном предании о четырех Святых матушках в заливе Кон сначала было одно божество, потом – три, а с XIV в. до середины XVI в. число божеств увеличилось на одного человека, и появились четыре Святых Матушки. Зьонг Ван Ан так описывает способ почитания духа, что ясно – люди поклонялись линге. И, опираясь на существовавшие религиозные практики, бытовавшие у жителей прибрежных районов в то время, можно высказать предположение о некоторых деталях культа: брали деревянную или каменную палку и просовывали ее в отверстие. Таким образом, появляются дополнительные свидетельства, что не следует искать истоков в возникновении храмов, где почитали Госпожу Бань, в прибрежных районах на наносных землях Красной реки только в присутствии тямпских военнопленных¹¹¹⁰.

Храмы в честь Святых матушек были возведены во многих заливах и устьях. Изначальным духом, которого заместили четыре матушки, был тямпский дух морских волн По Риак (Po Riyak, Po Rayak), имеющий мужской облик. Указом правителя (Нгуен?) тямпскому духу волн По Риаку было пожаловано звание Нам Хай Лонг выонг – Государь-дракон Южного моря. По этой причине мы можем догадываться, что ряд храмов, получивших название храм Лонг-вьонга – Государя дракона, посвящены тямпским морским духам, неясно, до какой степени вьетнамизированным, но из-за наличия ханвьетских слов не стоит считать, что вьетнамские святилища¹¹¹¹.

Согласно другой версии, у королевы были две дочери, но не было сына. Ее хотели заменить наложницей. Однако король, перед тем как принять решение, пожелал подождать того момента, когда королева разрешится от бремени. Королева родила мальчика, но повивальная бабка отрезала ему половой орган. Когда король узнал, что этот сын не сможет продолжить династию, он пришел в ярость и изгнал королеву и ребенка, поселив их на морском побережье. Мертвая королева оказалась у аннамитского берега. Явившись во сне рыбаку, она поведала ему, что должна стать духом Аннама. Рыбак построил для нее пагоду, где каждый год совершали жертвоприношения, сопровождавшиеся танцами с красными цветами¹¹¹².

Водяной дух вступил в сексуальную связь с девственницей из деревни Хало. После смерти она стала призраком и сочеталась браком с духом. Жена деревенского старосты тоже развратничала с этим духом, она забеременела и умерла во время родов («Новые записи провинции О»).

В Аннаме множество историй о женщинах, утопившихся по сексуальным мотивам. Тхайзыонг фунян, пагода которой находится в Тхуанане на берегу моря, утопилась из-за того, что вышла замуж за своего брата. Ее matka, содержавшая плод этого союза, превратилась в камень (та же история существует в Биньдине, связанная с камнем, где жена смотрела вдаль, ожидая своего мужа). Извлеченная из воды рыбаком, она превратилась в объект культа. Во время зимних жертвоприношений ей подносили молодых девушек. Позже обычай был отменен, и девушек заменили одним или несколькими рыжими буйволами. По случаю этих зимних жертвоприношений богиня вселялась в медиума (шаманку «бадонг»), праздник назывался «ба зьонг» («улетание шаманки»), это выражение полукитайское-полуаннамитское,

1110 *Tạ Chí Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2006. Tr. 178.

1111 *Ibidem*. Tr. 179.

1112 *Stein P.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 194.

воспроизводящее чисто аннамитский термин «лен донг» («войти в транс») («Новые записи о провинции О» (О тьяу кан лук)¹¹¹³.

В этом предании сохранились сведения о людских жертвоприношениях духам вод. В древнем Китае юных девушек выдавали замуж за Хэбо (бога реки Хуанхэ) и, при посредничестве колдунов, топили в священном месте. Рассказ «Священный храм в устье реки» из собрания Доан Тхи Диём повествует о наложнице по имени Бить Тьяу – Изумрудная жемчужина – императора Чан Зюе-тонга (1373–1377). Она обладала редкой красотой и литературными талантами, проявляла интерес к установлению в государстве гуманного правления. Во время войны с Тямпой она отправилась в поход вместе с императором. Когда корабли подошли к устью реки Кихоа, водяной дракон устроил бурю, и почти все суда оказались потоплены. Для того чтобы спасти императора и его войско, наложница прыгнула в воду, став женой водяного дракона. Через сто лет император Ле Тхань-тонг также отправился усмирять Тямпу и остановил свои корабли в устье реки Кихоа. Наложница явилась ему во сне и рассказала о случившемся. Ле Тхань-тонг написал прошение Верховному владыке, и водяной дракон был наказан. Наложница помогла императору победить Тямпу, и в честь нее был возведен храм¹¹¹⁴. В повествовании присутствует широко распространенный в мировом фольклоре мотив – водяной дух задерживает корабли, требуя искупительной жертвы. По мнению Б.Л. Рифтина, этот мотив индийско-происхождения¹¹¹⁵.

Предание, похожее на историю Тхайзыонг фунян, изложено в «Рассказе о духе горы Ваунгфу» из поздних добавлений к «Описанию удивительного земель, расположенных к югу от гор». Некогда жили брат и сестра. Однажды, рубя дерево, брат угодил сестре в лоб. Думая, что она умерла, он в ужасе убежал из дома. Впоследствии девушка вышла замуж за своего родного брата, который по рубцу на голове узнал ее. Не признавшись ей в этом, он отлучился из дома и больше не вернулся. Сестра же, не ведая, кто был ее мужем, всю жизнь ждала его, а после смерти превратилась в каменную скалу¹¹¹⁶.

В Юго-Восточной Азии встречается немало историй об инцесте, который совершили мать и сын либо же брат и сестра, заранее не ведая, что творят. Например, у тагальцев на Филиппинах есть предание о том, как мать с сыном встретились после долгой разлуки и, не узнав друг друга, решили пожениться. Непосредственно перед церемонией мать распознала шрам на голове у сына и пришла в смятение, но все же они вскоре решили заключить кровосмесительный брак, после чего оба превратились в камни¹¹¹⁷. Исида Эйитиро предполагает, что в изначальном варианте это была легенда о происхождении людей, в основе которой лежал мотив инцеста между матерью и сыном. Исследователь отмечает широкое распространение в Тихоокеанском регионе представлений, связанных с поклонением водным божествам в облики змея (дракона) в качестве аграрных божеств, каковы представления в то

1113 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 192–193.

1114 *Đoàn Thị Diêm.* Truyền kỳ tân phả Hợp tuyển thơ văn Việt Nam. Т. 3. Văn học Việt Nam thế kỷ XVIII – giữa thế kỷ XIX. Hà Nội, 1963. Tr. 64–81.

1115 *Рифтин Б.Л.* У истоков корейской словесности // *Корейские предания и легенды.* М., 1980. С. 24.

1116 *Повелитель демонов ночи* : Старинная вьетнамская проза. М., 1969. С. 105–106.

1117 *Исида Эйитиро.* Мать Момотаро... С. 152–153.

же время соединялись с идеей о том, что изначальная богиня-мать благодаря союзу с первым сыном стала прародительницей человечества¹¹¹⁸.

Мы рассмотрели предания, повествующие о чудесном малыше, доставленном водой, и рассказы о матери и ее ребенке (детях), зачатом (зачатых) без отца, также принесенных водной стихией. Отметим близость в мифологическом мышлении камня и дерева. Так, мать и ее дети плавают по волнам либо в деревянном ящике (бревне), либо в каменном. «Мотив Моисея» и сходные с ним встречаются в культурах разных народов – вспомним, например, «Сказку о царе Салтане, о сыне его, славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче, и о прекрасной царевне Лебеди» А.С. Пушкина. Аналогии корейскому преданию о Тхальхэ можно увидеть у народов, живущих как севернее, так и южнее корейцев. Возможно, стоит обратить внимание на количественный фактор: в Юго-Восточной Азии предания о приплывших божествах получили весьма широкое распространение. Кроме того, в Корее и Юго-Восточной Азии принесенные волнами сакральные персонажи почитались и как аграрные божества.

Тхиен-и А-на – богиня благовонных деревьев, божество бурь, наводнений, подательница дождя

История богини Тхиен-и А-на. Тямпская богиня По Нагар.

В Центральном Вьетнаме был очень популярен культ великой богини-покровительницы Тхиен-и А-на, это божество благовонных деревьев, подательница дождя, ведавшая бурями и наводнениями. С ней связано множество преданий. История же ее в общих чертах такова. Семья дровосеков нашла приют на горе, где они раскорчевали небольшой участок леса и посадили там огурцы (по другим версиям, арбузы или тыквы). Как-то раз дровосек застал девушку, крадущую урожай. Она оказалась сиротой, и супруги удочерили ее. Облик и манеры девушки выдавали ее небесное происхождение. Однажды во время сильной грозы увидели, что она занимается играми, неизвестными детям простых смертных: она рвала цветы, собирала камни и сооружала из них тридцать шесть пещер, изображавших жилища бессмертных. В другой раз девушка принималась разыскивать камни, ставила их один на другой, создавая подобие маленькой горы, вокруг которой высаживала цветы. Она изображала прекрасные пейзажи своей родной страны блаженных – Трех островов бессмертных. Затем появился плавающий кусок алойного дерева, Тхиен-и А-на вошла в него, и волны принесли его в Китай. Молодой принц повелел привезти драгоценное дерево во дворец и оставить там. Ночью Тхиен-и А-на появилась из дерева. Последовали свадьба и рождение двух детей, мальчика и девочки. Затем Тхиен-и А-на вместе с детьми вошла в тот же ствол дерева и добралась до страны своих приемных родителей. Семья дровосеков уже умерла; Тхиен-и А-на построила храм в их честь и стала просвещать местных жителей, обучая их искусствам и техническим навыкам. Когда ее работа была выполнена, она вернулась на небо на «священном журавле». Китайский принц послал флот на ее поиски, но он был уничтожен тайфуном¹¹¹⁹.

¹¹¹⁸ *Исида Эйтиро*. Мать Момотаро... С. 155.

¹¹¹⁹ *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 205–207.



Подношение алойного дерева

Многочисленные истории, связанные с бурей, сводятся к следующему.

1. Китайские моряки, посланные на поиски алойного дерева и Тхиен-и А-на, добыли это дерево и разрезали его на три куска. Но внезапная буря и наводнение отнесли эти куски вверх по реке Сонглюй и выбросили на берег возле деревни Биньтхюи, где находилась пагода, посвященная Ба Нгюк («Госпоже-Яшме»). Когда вода отступила, хранитель пагоды подобрал три куска дерева. Самый большой кусок походил на женское туловище – это и была Тхиен-и А-на. Два других куска оказались ее детьми. Из всех них сделали статуи. Изображение Тхиен-и А-на приобрело плотность камня, твердого и черного, изображения же детей, напротив, рассыпались. Надпись в пагоде характеризует место, где нашла приют богиня: там «соединились водная гладь и горы, скалы и растительность, все это группируется в необъятной окружности», т. е. местность – закрытая и совершенная.

2. Возле пагоды некогда существовало религиозное сооружение тямов. Там обнаружили благоухающий ствол дерева. Наводнение подняло его и отнесло в Биньтхюи. Это было черное и очень твердое дерево. Для него воздвигли специальное строение. Некий китайский знаток подобных вещей узнал в нем благоухающее алойное дерево, превосходного качества и поистине бесценное. Он захотел увезти его в Китай. Началась буря. Китаец обратился с молитвой к духу благовоний, и буря успокоилась. Китаец отдал дерево. Для того чтобы в дальнейшем китайцы не могли его вывезти, дух превратил дерево в камень¹¹²⁰.

Постепенно в сюжеты о Тхиен-и А-на, местном божестве, проникает даосский фольклор. Так, одно из преданий гласит, что, играя, богиня занималась созданием райского мира в миниатюре.

Тхиен-и А-на – это богиня благовонных деревьев, но в то же время божество бурь, наводнений, подательница дождя. Как отмечает Р. Стейн, рассказ о Тхиен-и А-на по сути не что иное, как повествование о куске алойного дерева. Ценность этого дерева проявлялась только после погружения его в воду: сердцевина тогда становилась твердой, черной и тяжелой, и оно тонуло в воде. Иероглиф, который у вьетнамцев обозначал алойное дерево, у китайцев имеет значение «тонуть, топиться». После наводнения алойное дерево Тхиен-и А-на превратилось в камень. Исследователь считает, что Л. Кадьер был неправ, когда хотел разделить культ деревьев и культ камней и объяснить их независимо друг от друга. Р. Стейн полагает, напротив, что с религиозной и мифологической точки зрения нет существенной разницы между деревом и камнем: древесина дерева становится камнем, а камень растет как дерево¹¹²¹. Чрезвычайно древнюю ассоциацию камня с деревом и наоборот – дерева с камнем, отмечает и М. Элиаде, соглашаясь с Ж. Пшилуски, что самые древние из известных нам святилищ представляли собой микрокосм, а именно, пейзаж из камней, вод и деревьев. Культурный двучлен камень-дерево обнаруживается в различных регионах архаической культуры¹¹²².

В одной из версий предания о Тхиен-и А-на сказано, что благоухающее дерево, в котором была заключена богиня, обнаружили возле религиозного сооруже-

1120 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 208.

1121 Там же. С. 210–211.

1122 *Элиаде М.* Трактат по истории религии. Т. 2. СПб., 1999. С. 94.

ния тямов. Некогда алойное дерево разыскивалось исключительно тьямами в южных лесах. Согласно «Описанию земель к югу от хребтов» («Лин нань цун шу»), сбор этого дерева производился только женщинами, носившими золотые кольца, парчовые тюрбаны и ножи за поясом¹¹²³. Заметим, что великая богиня-мать тямпского королевства По Нагар также соотнесена с деревом алоэ. Так, в одном из гимнов, посвященных этой богине, сказано, что «...она создала землю, дерево алоэ и рис...»¹¹²⁴. Возможно, такая конкретизация сделана не случайно. По Нагар – наиболее влиятельная и древняя богиня тямов, она часто упоминается в тямпских рукописях. Богиня считалась создательницей земли и растений, она покровительствовала земледелию. Согласно древнему космогоническому мифу, По Нагар обладала весами, которые взвешивали небо и землю. «В эпоху хаоса, когда еще ничего не было создано, появилась богиня По Нагар в форме наги», – говорится в одном из преданий¹¹²⁵. Существовали представления, что По Нагар зародилась из облаков или из пены¹¹²⁶. Долгое время Тямпа находилась под индийским влиянием, в стране распространился брахманизм шиваитского толка, тогда По Нагар стала почитаться как супруга Шивы под именем Умы или Парвати¹¹²⁷. В Нячанге, где находился крупнейший храм, выстроенный в честь древней тямпской богини, По Нагар поклонялись как супруге Шивы.

По словам Б.Б. Парникеля, выступая в космогонических и этногонических традициях как сотворительница всего сущего и прародительница народов, в народном сознании По Нагар чаще всего оказывается «чампской Церерой», богиней прибывка и изобилия, создательницей ценных пород деревьев и риса, возделыванию которого обучала людей также она, с ней же связаны у чамов и часть сельскохозяйственных ритуалов. В наиболее аутентичном, по-видимому, предании о По Нагар ее обнаруживают в лесу маленькой девочкой бездетные супруги, собиратели хвороста, а, став девушкой, она вселяется в кусок почитаемого чамов драгоценного алойного дерева и в этом виде уплывает в Китай, где, выйдя из дерева, становится женой китайского царевича, родит ему дочку, потом же, невзирая на его протесты, возвращается на родину. Предание это не единственное доказательство особых отношений По Нагар как архаической богини-матери с морской стихией и водой. Так, ей, наравне с По Клонг Гараем, слывающим в преданиях царем-ирригатором, приносятся жертвы по случаю приведения в порядок оросительных каналов и арыков, в честь нее устраиваются специальные жертвоприношения на берегу моря, наконец, сам знаменитый храм По Нагар стоит на морском берегу, что особо подчеркивается и в чампской эпиграфике, а один из атрибутов статуи По Нагар в этом храме идентифицируется как раковина¹¹²⁸.

1123 *Stein P.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 206.

1124 *Cabaton A.* Nouvelles recherches sur les chams. Paris, 1901. P. 109–110.

1125 *Durand M.* Notes sur les chams. VIII. Chronique de Po Nagar // BEFEO (Hanoi). 1907. T. 7. P. 340.

1126 *Cabaton A.* Nouvelles recherches sur les chams... P. 16.

1127 *Mus P.* Cultes indiens et indigenes au Champa // BEFEO (Hanoi). 1933. T. 33. Fasc. I. P. 393.

1128 *Парникель Б.Б.* Чампское предание о кокосовом орехе и его мифологические корни... С. 199.

Можно предположить наличие сходных черт у гипотетически существовавшей вьетской архаической великой богини-матери и тямпской По Нагар, тем более что вьетская и тямпская культуры взаимосвязаны. Как отмечает А. Кабатон, тямь, с тех пор как их государство пришло в упадок, не посещали храм По Нагар в Нячанге, хранителями же его стали аннамиты (вьетнамцы), возлагавшие свои дары богине¹¹²⁹.

Как отмечает А.-В. Швейер, главные религии обеих стран – и тямов и вьетов – почитали богиню-мать, хранительницу страны и ее жителей. В Тямпе «богиней земли Тямпа» называлась Янг пу Нагара или По Нагар, в индуизме она отождествлялась с супругой Шивы – Бхагавати. Ее святилище находилось в Нячанге, в современной провинции Кханьхоа, некогда называвшейся Каутхара. В VIII в. ее называли «богиней Каутхары» и «Блаженной» (Бхагавати). Оба эти имени имеют настолько обобщенное значение, что видно, что здесь идет речь о богине – матери и хранительнице. По традиции она почиталась в форме золотой или каменной статуи (статуя, сверкавшая золотом и самоцветами, была вывезена кхмерами в IX в.). В XI в., когда в Нячанге появились первые надписи на тямпском языке, богиню называли «богиней страны» (Янг пу Нагара), причем она оставалась и «хозяйкой Каутхары». Имя По Нагар, сохранившееся донныне, прямо восходит к древнему имени «богини страны». Начиная с X в. культ богини выходит за пределы местного уровня и начинает дополнять культ великого бога-покровителя царей Тямпы: Бхадрешвары Мишонского. Их изображения в виде диптиха размыкают рамки южного культа, который поглощается культом двух божеств, хранящих страну. В XI в. к вьетскому императору во сне явилась «богиня земли южного царства» и предложила помощь: этим хотели сказать, что добродетель императора сама по себе могла привлечь могущественный женский дух¹¹³⁰.

Вьетское имя богини Тхиен-и А-на, хорошо отражающее функцию богини-покровительницы, неточная фонетическая транскрипция с чампского на вьетский слов «богиня земли». Позднее ее называли «Владычицей – государыней Жемчуга» и «Коричным ароматом»¹¹³¹.

Варварская госпожа – Ман-ньонг

История Ман-ньонг. Предания о чудесном рождении императора Ли Тхай-то. Храмовая легенда пагоды Зау (Фапван). Статуи сестер Чынг приплывают по воде. Кхмерское предание об основании столицы в Пномпене. Предания о плавающих по воле волн божествах у даяков и бирманцев.

Как отмечает В.И. Антощенко, при молениях о ниспослании дождя активно использовали посредничество духа Фап Вана – Ман-ньонг¹¹³². Предание о Ман-ньонг соотнесено с пагодой Зау, известной также как пагода Фапван. Пагода Зау (III в.), находилась в центре древней крепости Льюлау, это было главное место куль-

1129 Cabaton A. Nouvelles recherches sur les chams... P. 17.

1130 Швейер А.-В. Древний Вьетнам... С. 234–235.

1131 Там же. С. 236.

1132 Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме... С. 112–113.

та династий Ли и Чан, где государи устраивали великие праздники¹¹³³. Это один из древнейших буддийских храмов на территории Вьетнама, который, по преданию, был построен в конце II в. – начале III в. н. э. и тесно связан с деятельностью наместника Ши Ниепа и буддийской школой Винитаручи¹¹³⁴. Повествование о Ман-ньонг – Варварской госпоже, в частности, включено в «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» («История Ман-ньонг»):

Во времена императора Сянь-ди ханьской династии (годы правления: 190–220) правитель области по имени Ши Ниеп возвел крепость на южном берегу реки Биньзянг. В давние времена в южной части крепости находился буддийский монастырь, называвшийся Фукнгием. Пришедший с запада монах по прозванию наставник Ка-ла был настоятелем этого монастыря. Он мог заниматься медитацией стоя на одной ноге. Юноши и девушки, старые и молодые почитали его, называли достопочтимым наставником. Все эти люди стремились постичь путь Будды.

В то время жила одна девушка из бедной семьи по прозванию Ман-ньонг – Варварская госпожа. Отец и мать ее уже давно умерли. Она тоже искренне желала встать на путь Будды, но из-за заикания не могла вместе со всеми читать сутры. Обычно девушка жила при кухне, толкла рис, собирала хворост, готовила, чтобы накормить монастырских монахов, а также паломников, приходивших со всех четырех сторон света за наставлениями.

В пятой луне ночи проходят быстро. Ман-ньонг уже закончила стряпню, но монахи еще читали сутры. Время отдыха, когда можно поесть, пока не наступило. В ожидании их Ман-ньонг присела у порога передохнуть и не заметила, как заснула. Когда монахи завершили молитвы и пришли сюда, Ман-ньонг лежала возле дверей и спала. Настоятель наступил на нее. Ман-ньонг испытала восторг, сердце ее учащенно забилося. От этого она забеременела.

Через три-четыре месяца, стыдясь своего положения, Ман-ньонг покинула монастырь. Сконфуженный настоятель тоже удалился и жил в пагоде, стоявшей на берегу в месте, где встречались три реки. В полнолуние точно в срок Ман-ньонг родила девочку. Она пришла с ребенком к подножию дерева, росшего в месте слияния трех рек, вручила девочку и сказала: «Вверяю тебе это дитя Будды, сбереги ее, впоследствии она встанет на путь Учителя».

Настоятель и Ман-ньонг простились друг с другом и разошлись. Перед этим настоятель дал ей посох, прибавив: «Дарую тебе это. Если увидишь, что наступила сильная засуха, воткни посох в землю, появится вода, и ты спасешь людей».

Ман-ньонг благоговейно приняла подарок, вернулась в монастырь и стала жить, как и раньше. Каждый раз, когда случалась засуха, она втыкала этот посох в землю, и оттуда начинал бить источник. Многие были обязаны ей жизнью.

Как-то раз, Ман-ньонг было тогда уже больше восьмидесяти лет, сломалось дерево. Оно доплыло по течению до монастыря, кружилось и не уплывало. Люди хотели использовать его для заготовки дров, но топоры дровосеков сломались. Тогда более трехсот окрестных жителей все вместе попытались оттащить его, но дерево не двинулось с места. Ман-ньонг спустилась к реке вымыть руки. Госпожа попробовала сдвинуть дерево, и оно поддалось ей. Все вокруг изумились и попросили Ман-ньонг доставить его на берег. Затем мастерам было велено сделать четыре изображения Будды. Когда стали рубить дерево, внутри нашли три женских детородных органа, превратившихся в очень твердый камень. Топоры масте-

1133 Швейер А.-В. Древний Вьетнам... С. 345.

1134 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 373.

ров сломались. Тогда камень бросили в глубокий омут. Испуская сияние, через несколько мгновений он погрузился в воду. Мастера все умерли. Люди попросили Ман-ньонг прийти помолиться и позвать рыбаков вытащить камень из воды. Его торжественно доставили в зал Будды, установили на золотую подставку и вознесли почести. Только после этого настоятель дал имена изображениям Будды – Фап Ван, Фап Ву, Фап Лой и Фап Диен.¹¹³⁵

Первая часть рассказа напоминает историю рождения Ли Конг Уана – будущего императора Ли Тхай-то (годы правления: 1010–1028), изложенную в «Предварительных записях к историческим запискам Великого Вьета» (Дай вьет ши ки тиен биен), составленных Нго Тхи Ши, Нго Тхи Нямом и др.:

«Историк Нго Тхи Ши сказал: «Рассмотрим то, что в летописи сообщается (о рождении Ли Конг Уана). (Там сказано), что императрица из рода Фам, гуляя в окрестностях монастыря Тиеушон, сошлась с духом в человеческом облике. После чего зачала и родила императора. По достижению трехлетнего возраста он был усыновлен Ли Кхань Ваном, который впоследствии дал ему фамилию Ли. А в надписи монастыря Тиеушон говорится, что понесла императрица от семени белой обезьяны¹¹³⁶, и что родился император в этом самом монастыре, и еще, что монах Ван Хань принял его и воспитал. В неофициальной же биографии (рассказывается совсем по-другому): «... мать императора до двадцати лет бедствовала без мужа. Ей удалось найти приют в монастыре Тхиентам, где престарелый шрамана поручил ей готовить пищу. Каждую ночь она вставала, чтобы готовить похлебку. Как-то раз она задремала (возле очага), и огонь погас. Шрамана (в темноте) случайно наступил на нее. В испуге вскочив, она почувствовала в сердце некое движение и зачала. (Узнав об этом), старый шрамана прогнал ее. Так ей пришлось уйти в другой монастырь. Через положенный срок она родила императора... (Поскольку рождение)

¹¹³⁵ Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 197.

¹¹³⁶ Во вьетнамских преданиях встречаются истории об утешенных обезьянами де-вухах и родивших от них детей, например, рассказ «Обезьяна» из «Записей об увиденном и услышанном» (Киен ван лук). (См. *Tông tập tiểu thuyết Việt Nam*. Т. 1. Тг. 853–854). Мотив похищения женщины обезьяной встречается в китайской прозе сяшо, вообще же упоминания похищений обезьянами женщин в китайских письменных (и не только) памятниках восходят еще к ханьским временам. В Китае получила распространение танская новелла «Дополнение к истории Цзян Цзуна о белой обезьяне» (Бу цзян цзун бай юань чжуань), главный герой которой чиновник и военачальник Оуян Хэ (?–570), отец ученого-энциклопедиста Оуян Сю, известного также крайне неказистой внешностью. Жену Оуян Хэ похитила огромная белая обезьяна, и раньше утаскивавшая женщин в горы. Оуян Хэ отправился разыскивать жену и «дней через десять Хэ и его воины прошли двести ли и наконец увидели на юге гору, заросшую таким густым лесом, какого они еще никогда не видели. Когда они подошли ближе, путь им преградила глубокая река, кольцом опоясывавшая гору; они переправились через нее на срубленных деревьях. Сквозь густые заросли бамбука на отвесной скале мелькнуло что-то красное; слышались голоса и смех. Пробравшись сквозь заросли виноградных лоз, воины очутились на этой скале и увидели прекрасные деревья, расположенные правильными рядами; меж ними росли невиданные цветы; внизу зеленела лужайка, мягкая, как ковер. Такой тишины и покоя они не знали на земле. К востоку возвышались каменные ворота, за ними пели, смеялись женщины в ярких шелковых одеждах. Вступив в сговор с местными женщинами, Оуян Хэ дождался, когда обезьяна напьется допьяна и женщины крепко привяжут ее к ложу, а потом убил. Жена Оуян Хэ была беременна и родила сына, обликом похожего на обезьяну». Этот сюжет встречается в преданиях народов, живших на юге Китая. (См.: *Алимов И.А., Крайцова М.Е.* История китайской классической литературы с древности и до XIII века: поэзия, проза. СПб., 2014. Ч. 2. С. 1019–1024.)

сопровождалось грозными приметами почитаемого в трех мирах (Будды), монахи пребывали в страхе. Матери с ребенком вновь пришлось скитаться и кормиться подаением. Когда она пришла в дом наставника *тхуен* Ли Кхань Вана, то он, перед тем видевший необычный сон, попросил разрешения усыновить ребенка». Итак, неизвестно, где сообщается правда об отце императора Ли (Тхай-то)»¹¹³⁷.

Есть и другая версия этого предания. В 187 г. буддист-индус Кхаудала пришел по воздуху в город Льюлоу, которым управлял Ши Ниеп. Он происходил из Западной Индии и относился к касте брахманов, владел секретами магии, жил в пещерах или у подножия деревьев. Монах много путешествовал, повсюду творя чудеса. Кхаудала встретил в стране аннамитов кхмера-упасака по имени Ту-динь, который практиковал аскетизм. Кхаудала владел искусством превращений, мог вызывать дождь и ветер, своими чудесами привлек многих адептов. Местные жители почитали его. Ту-динь был человеком простым, который сохранил естественность и не соблюдал правила цивилизации. Он считал Кхаудала живым буддой и относился к нему с почтением и восхищением. Ту-динь выбрал слово «ман» в качестве имени семьи¹¹³⁸. Его дочери, Ман-ньонг, в тот момент исполнилось двенадцать лет. Она обладала разнообразными талантами, увлеклась учением Будды и попросила Кхаудала быть ее наставником. Через семь дней обучения и сосредоточения, она постигла все секреты. Кхаудала возложил на нее поддержание культа Будды и дал ей имя А-ман тиен-ньонг – Небожительница А-ман. Он научил ее магическим действиям, призванным вызывать дождь, вручил чудесный посох, а сам вознесся на небо на облаке. Через некоторое время во время бури старый баньян был вырван с корнем, плывая по воде, сел на мель перед воротами Льюлоу. Фея А-ман вытащила его, сказав, что это священное дерево, обладающее сверхъестественной властью, которое будет распространять благополучие и достаток на окрестных жителей, если высекут четыре статуи духов, которые вызывают бурю и опустошение¹¹³⁹. После того, как статуи были сделаны, фея улетела на небо в 17 день первой луны. Ши Ниеп распорядился вырезать ее статую¹¹⁴⁰. Жители продолжают оказывать почести духу Фап-ван – Дхармы Облака, толпы приходят в монастырь в восьмой день четвертого лунного месяца чтобы снискать заступничества¹¹⁴¹.

По мнению К. Мадролля, этот праздник можно сравнить с праздниками в честь римской богини Цереры¹¹⁴². Деметра (римская Церера) в греческой мифологии богиня плодородия и земледелия, относится в числу древних женских великих богинь (Гея, Кибела, Великая Мать богов. Владычица зверей), дарующих плодоносящую силу земле, животным, людям¹¹⁴³.

1137 Антология традиционной вьетнамской мысли. М., 1996. С. 45–46.

1138 Слово «ман» имеет значение «варвар», Чан Ван Зяп отмечает, что Ту-динь пришел из Камбоджи и выбрал слово «ман», как связанное с Камбоджей (Као-ман – Камбоджа), в качестве имени семьи. Tran Van Giap. Le Bouddhisme en Annam des origines au XIII siècle // BEFEO. T. XXXII. Hanoi, 1932. P. 219.

1139 *Madrolle C. I.* Le Tonkin ancien. Lei-leou et les districts chinois de l'époque des Han. La population. Yue-chang // BEFEO. T. XXXVII. Hanoi, 1937. P. 294.

1140 Ibidem. P. 295.

1141 Ibidem. P. 296.

1142 Ibidem. P. 296.

1143 Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 365.

Как отмечает, Нгуен Куанг Ле, праздник в пагоде Зау (деревня Кхыонгты, община Тханькхыонг уезда Тхуантхань провинция Хабак) устраивается в восьмой день четвертого лунного месяца (день рождения Будды). В общине Тханькхыонг пять деревень и пять пагод, в которых поклоняются Госпоже Ман-ньонг и ее дочерям. Госпожу Ман-ньонг почитают в пагоде Манса, а ее дочерей: Госпожу Зау (Фап Ван) – в пагоде Зау (Тханькхыонг); Госпожу Дау (Фап Ву) – в пагоде Дау (Тханьдао); Госпожу Тьонг (Фап Лой) – в пагоде Фитыонг (Тханьтыонг); Госпожу Зан (Фап Диен) – в пагоде Фьонгкуан (Фьонгкуан). Облако-Дождь – Гром-Молния имеют отношение к воде, связаны с древними молениями о дожде и благоприятной для сельского хозяйства погоде. Буддийские ритуалы смешаны с народными верованиями (моления о дожде), можно упомянуть следующие буддийские храмы: тьюа Тыфап (деревня Онса, Ванлам, Хайхынг) – почитают Будду и четыре Госпожи Облака-Дождя-Грома-Молнии; тьюа Нань (община Ниньниеп, Зялам, Ханой) – почитают Будду Шакьямуни и Госпожу Фап Ван (Дхармы Облака); тьюа Тхья и тьюа Тханьса (деревни Тхья и Тханьса, Михао, Хайхынг) – почитают Будду и соответственно Госпожу Фап Ван и Госпожу Фап Ву; тьюа Тхья (Тхуантхант, Хабак) – почитают четыре Госпожи – Облака-Дождя-Грома-Молнии¹¹⁴⁴.

Обратим внимание на связь женских божеств и молений о дожде. По словам М. Гране, китайцы никогда не прекращали сообща и одними и теми же обрядами требовать рождений, приносящих семьям богатство, и дождей, позволяющих семьям прорасти. Дождей и перевоплощений первоначально добивались с помощью состязаний между полами. Но в конечном счете пришли к убеждению, что вода содержит женское начало, и что только женщины обладают добродетелью, позволяющей вызывать дождь¹¹⁴⁵.

В тексте из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» индийский монах назван Ка-ла-тя-ле. Чан Ван Зяп отмечает, что легенда, связанная с этим индийским монахом присутствует во многих аннамитских текстах. Он упоминается как Кхаудала (Кшудра?) или Калатяле (можно восстановить смысл и перевести как «черный доктор»), что является титулом или прозвищем, которым аннамиты обозначали индийских монахов¹¹⁴⁶. Два последних иероглифа (кит. шэли, санскр. асагуа) можно перевести как «духовный учитель, наставник». Два первых иероглифа (кит. цело), возможно, представляют собой транскрипцию санскритских слова. Обратим внимание, что эти два иероглифа имеют значение «алойное (орлиное) дерево» (*aquilaria agallocha*), и тогда имя монаха можно перевести как Наставник – Алойное дерево, что заставляет вспомнить тямпскую богиню По Нагар и вьетнамскую богиню Тхиен-и А-на, представления о которых тесно связаны с алойным деревом, хотя, возможно, это случайное совпадение.

В предании говорится, что индийский монах мог заниматься медитацией стоя на одной ноге. В Китае Куй, божество вызывающее дождь и ветер, представлялось в виде животного, похожего на быка с одной ногой. Как отмечает М. Гране, в Китае

1144 *Nguyễn Quang Lê. Tìm hiểu quan hệ giữa lễ hội cổ truyền với Phật giáo, qua tín ngưỡng dân gian // Văn hóa dân gian. № 4 (40), 1992. Tr. 74–75.*

1145 *Гране М. Китайская цивилизация. М., 2008. С. 143.*

1146 *Tran Van Giap. Le Bouddhisme en Annam des origines au XIII siècle // BEFEO. T. XXXII. Hanoi, 1932. P. 220.*

в феодальные времена все знали, что достаточно сплясать танец Шанъян, и начнутся дожди. Его исполняли пары юношей. Они должны были двигать плечами, подобно тому, как вызывающие раскаты грома фазаны хлопали крыльями. Им также следовало удерживаться на одной ноге, ведь Шанъян – это божественная птица, имеющая только одну ногу¹¹⁴⁷.

В Сиаме в шестой день шестого лунного месяца (то есть в конце апреля) начиналось трехдневное правление временного короля. Он направлялся на площадь в центре города, куда разукрашенные быки влекли позолоченный плуг, и распахивал восемь борозд, в которые бросают первые зерна. После этого быков выпрягали и раскладывали перед ними рис, маис, кунжут и т.д. Считается, что то, к чему быки прикоснутся в первую очередь, на следующий год будет в большой цене. Все это время временный король стоял, опершись о дерево и положив правую ногу на левое колено. За такую манеру стоять ему дали в народе прозвище Одноногого короля, хотя официально он именовался Хозяином Небесных сил. Он являлся чем-то вроде министра сельского хозяйства и представлял особу короля и во время другого обряда, который справлялся во втором месяце, то есть приходился на холодный сезон и длился три дня. В сопровождении процессии его приводили на открытую площадку перед Храмом брахманов. На ней было вбито несколько столбов, украшенный наподобие майских деревьев. На этих столбах подвешивались качели, на которых раскачивались брахманы. Во время раскачивания и танца брахманов Хозяин Небесных сил должен стоять на одной ноге около трех часов. Если его правая нога опускалась на землю, это считалось дурным знаком, предвещавшим распад государства¹¹⁴⁸.

А.В. Запороженко отмечает параллелизм между стоянием на одной ноге под деревом царя в ритуалах народов Юго-Восточной Азии и стоянием женщины (якшини, Шри) под деревом на одной ноге в индийских ритуалах¹¹⁴⁹. По мнению исследователя, наиболее архаичным представляется образ женщины у мирового дерева и отождествление мирового дерева с женщиной. Такие мифологемы можно легко обнаружить как в ведийской литературе, так и в представлениях других индоиранских народов, например, в скифском искусстве. В Ригведе мировое дерево сравнивается с рожаящей женщиной, а из текста гимна Х.114.3 следует, что мировое дерево – опора солнца, служит воплощением женщины – богини-матери. Связь между женщиной и деревом – это устойчивый сюжет индийских сказок. Ясно прослеживается и мотив полового общения женщины и дерева, зачатие ребенка от дерева. В архаической мифологической модели мира космическая ось часто представлена образом мирового дерева, стоящего над источником земных вод. В ряде индоевропейских мифологий этот комплекс дополняется образом пребывающего под деревом женского божества, которому подвластен источник¹¹⁵⁰.

По словам Э.М. Яншиной, в древнем Китае богиней плодородия было женское божество – богиня-сваха, в храме которой справлялись оргиастические весенние празднества, направленные на обеспечение плодородия в наступающем земледель-

1147 *Гране М.* Китайская цивилизация. М., 2008. С. 156.

1148 *Фрезер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 319–320.

1149 *Запороженко А.В.* Основные элементы индоиранской мифоритуальной традиции. Новосибирск, 2014. С. 60.

1150 Там же. С. 59–60.

ческом году; особую роль в этом празднестве играли женщины. Именно жрицам (шаманкам) китайские обрядники предписывали выполнение важнейшего земледельческого обряда – призывание дождя¹¹⁵¹. Атрибутом святилища богини-свахи, бывшей в древнем и средневековом Китае божеством плодородия, был камень, который лежал на алтаре. Эти камни можно рассматривать китайским аналогом палестинским массеба, бывшим знаком «божества вообще», или египетским столбам, вошедшим в культ отдельных богов. В частности, каменный столб в святилище бога земли (шэ), который олицетворял мужское плодородие, являлся символом фаллоса, очень близок к египетской параллели¹¹⁵². Камень, которому поклонялись в пагоде Фапван, назывался Тхать Куанг Фат, исследователи считают, что это линга, свидетельствующая о почитании производящих сил природы. История Ман-ньонг свидетельствует, что первоначально в пагоде Фапван почитали женское божество¹¹⁵³.

Согласно преданию, Ман-ньонг вручила свою дочь дереву, по одной из версий – положила в дупло. Дочь Ман-ньонг превратилась в священный камень (возможно, лингу-йони), впоследствии найденный внутри дерева. Из самого дерева были высечены статуи духов природных стихий, считавшихся дочерьми Ман-ньонг и изображавшие четыре Госпожи – Облака-Дождя-Грома-Молнии, в том числе особо почитаемая статуя духа Дхармы Облака (Фап Ван). Э.М. Яншина обращает внимание на универсальность мотива рождения предка в дупле (=дуплом) дерева, ассоциировавшимся с материнским лоном и плодородием¹¹⁵⁴.

По словам Э.М. Яншиной, представление о происхождении рода (позже – родоначальника) от тотема – одно из характерных и стойких представлений тотемизма. В древнекитайских источниках можно найти многочисленные следы этих представлений¹¹⁵⁵. В более древнем своем варианте, в котором растение выступает предком рода, растительный тотемизм сохраняется в мифе о рождении «советника» иньского Тана – мифического или легендарного основателя Шан-Иньской «династии». Он излагается во многих памятниках, но наиболее подробно в «Веснах и Осенях Люя»: «Женщина из рода Владетельных Шэнь собирала шелковицу и нашла в дупле ребенка. Отдала его своему правителю, он поручил его воспитывать повару. Стал расспрашивать, ему сказали: «Его мать жила у реки И. Когда она ходила беременной, во сне увидела бога (духа), он ей сказал: «Если увидишь, что в ступке появилась вода, иди на восток и не оглядывайся!» На следующий день она увидела, что в ступке показалась вода, сказала об этом соседям и пошла на восток. Прошла десять ли и оглянулась. Увидела, что ее город весь ушел под воду, и тут же превратилась в полую шелковицу»¹¹⁵⁶. По-видимому, эта легенда о превращении матери И Иня в шелковицу является более поздней версией того же мифа, согласно которому, как представляется, И Инь рожден деревом: «И Инь рожден шелковицей» (Лецзы). Полая шелковица была тотемом, и деревом плодородия¹¹⁵⁷. Представления

1151 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984. С. 102.

1152 Там же. С. 34.

1153 *Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất Việt.* Hà Nội, 2006. Tr. 37–38.

1154 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии... С. 39.

1155 Там же. С. 38.

1156 Там же. С. 38–39.

1157 Там же. С. 39.

о Полой Шелковице как о дереве плодородия прослеживаются в мифе о рождении И Иня: мотив рождения предка-родоначальника матерью-шелковицей раскрывает, что она как дерево-тотем иньцев мыслилась матерью-тотемом рода и почиталась как праматерь рода; эволюция праматерей-тотемов в божества плодородия – широко распространенное явление в мифологических представлениях. Известно, что тотемистические центры еще в раннеродовую эпоху были прежде всего культовыми центрами, связанными с продуцирующей магией, своеобразными «центрами размножения»¹¹⁵⁸.

В Китае существовала Роща Полой Шелковицы, где жило зооморфное божество, способное вызывать наводнение. Поскольку свойство вызывать или прекращать засуху, наводнение приписывалось божествам плодородия, можно полагать, что быкообразное животное, живущее в священной Роще Полой Шелковицы, было не чем иным, как ее богом, выступавшим в качестве божества плодородия¹¹⁵⁹. Священные рощи, леса почитались и во Вьетнаме, так, считалось, что район Западного озера в Ханое некогда был лесом, в котором росла только одна порода деревьев – железное дерево (вьет. тхьет лим, *erythrophloeumfordii*)¹¹⁶⁰. Древнего духа этого леса – духа Тхьет Лам, почитали, например, в общинном доме деревни Танкхай (Ханой)¹¹⁶¹. Железное дерево – термин, применяемый по отношению к нескольким видам деревьев с тяжелой и твердой древесиной, таким, например, как алойное (орлиное) дерево.

По словам Э.М. Яншиной, важная обрядность цикла культа плодородия, которую можно установить в древнем Китае, это ритуалы священного соития божества плодородия с представителем человеческого коллектива¹¹⁶². По мнению исследовательницы, переживание обряда ритуального бракосочетания как магии плодородия отражено, например, во вступлении к оде Сун Юя (жил между 290 и 223 гг. до н.э.) «Горы высокие Тан», где рассказывается о том, что некогда один из чуских царей во время дневной прогулки уснул на горе Тан и во сне ему явилась красавица, назвавшаяся богиней горы Прародительницы (Жриц), которая стала возлюбленной царя. Исчезая, она сказала, что появляется на рассвете над горой в виде дождевой тучки, а по вечерам проливается дождем. В честь своей богини-возлюбленной царь воздвиг на той горе храм «Утренней тучки». Сопоставление китайского материала с обрядами, изученными у других древних и первобытных народов, дает возможность с уверенностью заключить, что в данной песне проглядывает древний обычай ритуального брака царя с богиней плодородия, роль которой, очевидно, исполнялась «священной (храмовой) проституткой» – жрицей. Очень многое свидетельствует о древности отраженной в оде традиции: персонификация плодоносящего дождя в образе женского божества; ритуал – священное соитие божества плодородия с главой коллектива (в данном случае с царем); место действия – гора – святилище древних китайцев; конкретное название горы – «Сон Облаков» (Юньмэн) – центра культа плодородия в царстве Чу, где совершались оргиастические весенние празд-

1158 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии... С. 92.

1159 Там же. С. 92.

1160 Tuyên tập văn bia Hà nội. Hà nội, 1978. Q. 1. Tr. 39.

1161 Tuyên tập văn bia Hà nội. Hà nội, 1978. Q. 2. Tr. 105.

1162 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии... С. 100.

нества, моления о дожде при засухе и другие действия магии плодородия. Проецируя эту обрядность в еще большую древность, Э.М. Яншина предполагает, что функции супруга богини плодородия перешли на царя от племенного вождя, олицетворявшего некогда жизненные силы племени¹¹⁶³.

Вероятно, во вьетнамской истории о Ман-ньонг отразился обряд ритуального бракосочетания представителя человеческого коллектива и богини плодородия. Поскольку в предании ощущается влияние буддизма, место племенного вождя – царя занял буддийский наставник. Можно вспомнить тямпские и фунаньские мифы рассказывающие о брахмане Каундинье. Некогда он увидел во сне, что дух дает ему лук и предлагает отправиться за море. Проснувшись, брахман отправился в храм духа, у подножия дерева нашел лук и, совершив путешествие по морю, прибыл в страну Фунань, где правила нага Сомма. Каундинья выпустил стрелу из волшебного лука, королева покорилась и вышла замуж за брахмана, от этого союза произошла первая династия королей Фунани.

В повествовании о Ман-ньонг упоминается волшебный посох, присутствующий в ряде преданий и сказок вьетнамцев. Так, в «Рассказе о болоте, возникшем за одну ночь» из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» монах дарует Ти Донг Ты посох и шляпу, обладавшие чудодейственной силой¹¹⁶⁴. В преданиях о духе горы Танвиен фигурирует старец вручивший Туану (ставшему впоследствии духом горы Танвиен) посох, один конец которого может оживить, другой – умертвить. В преданиях о буддийском монахе Ты Дао Хане повествуется, о том, как наставник успешно завершив путь постижения буддийского учения и испытывая приобретенные способности, бросил посох в воду. Словно черепаха, посох поплыл против течения¹¹⁶⁵. Посох является дублером даоса¹¹⁶⁶. В сказке мыонгов «Волшебный посох» хитрец Куой обманул чиновного старшину, выдал бамбуковую палку за волшебный посох¹¹⁶⁷.

В цикле мифов о Куафу – Отце Цветущего, Э.М. Яншина обращает внимание, что посох, который отбросил Куафу, превратился в Рощу плодородия¹¹⁶⁸. Эта деталь мифа представляется исследовательнице очень важной. Она может быть отголоском представлений о самом Куафу как о посохе или дереве, из которого этот посох сделан. Близкие соответствия находятся в обрядах воздвижения жертвенного столба/шеста, в священных предметах – дубинках, посохах, шестах обрядов культа плодородия¹¹⁶⁹. Один из главных индийских богов – громовик Индра, имеющий такие эпитеты, как «щедрый», «даритель» и связанный с плодородием, почитался в виде шеста. Его эпитетами были «державший ваджру в руке», «обладающий ваджрой». Ваджра – дубинка, палица – интерпретируется как символ мужского плодородия. Шест водружался в обрядах плодородия в ежегодное празднество Индры. В австралийских обрядах плодородия воздвигались столбы, олицетворяющие предков – Пи-

1163 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии... С. 105.

1164 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 179–182.

1165 Там же. С. 201.

1166 Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 229.

1167 Сказки народов Вьетнама. М., 1970. С. 129.

1168 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии... С. 96.

1169 Там же. С. 96–97.

тона или Радугу. В тех же обрядах фигурировала «палка» для ходьбы – священный предмет, шест. Согласно мифу, предок втыкал ее в землю, и из нее начинал бить источник¹¹⁷⁰. Семантический ряд столб-палка-плодородие позволяет предполагать возможность почитания Отца Цветущего как предка, связанного с плодородием, а сам атрибут (посох) как одну из форм его почитания в архаическую эпоху¹¹⁷¹. По мнению Э.М. Яншиной посох является значимым атрибутом Сиванму, которая владеет и плодородием (персики бессмертия – символ женского плодородия)¹¹⁷².

Таким образом, дарованный Ман-ньонг буддийским наставником посох, с помощью которого в засушливое время появлялся источник, вероятно, является атрибутом богини плодородия.

Н.И. Никулин обнаруживает влияние мифов об Индре, повелителе стихий и богов, превращенном в младшего сподвижника Будды, в предании о Ман-ньонг. Варварская дева, первая вьетнамская буддийская святая, тоже приводит в повиновение Будде хозяев стихий¹¹⁷³.

В.И. Антощенко обращает внимание, что храмовая легенда пагоды Зау повествует о том, что статуя духа Дхармы Облака (вьет. Фап Ван) была изготовлена из ствола дерева, в дупло которого был брошен ребенок, рожденный от приезжего буддийского монаха и местной женщины. Буддийский культ фактически сливается с почитанием местного женского божества Ман-ньонг, что обеспечило успех распространению буддийского учения в Зяоти с XI в. Правители независимых вьетнамских династий с XI по XVIII в. ввели его в систему государственной религии. В 1076 г. священную статую возили на р. Кау, где по разным берегам стояли китайские и вьетские войска¹¹⁷⁴.

В летописном своде написано: «(1073 г.) В то время шли затяжные дожди. Привезли (статую) Будды Облаков дхарм в столицу и молились о ясной погоде. Совершали жертвоприношения духу горы Танвиен»¹¹⁷⁵. В комментариях сказано: Статуя Будды Облаков дхарм – возможна иная интерпретация и перевод этого выражения: «(Статуя) Будды (из пагоды) Фапван». Пагода Фапван, одна из древнейших буддийских святынь Вьетнама, расположена в общине Тханькхьюнг уезда Тхуантань провинции Бакнинь. Более известна как пагода Зау. По преданию, в далеком прошлом молния поразила здесь множество деревьев, из древесины которых были сделаны четыре статуи, в том числе и статуя Фапван («Облаков дхарм»)¹¹⁷⁶.

По словам О.В. Новаковой, «буддизм как учение отличался высокой степенью толерантности: для того чтобы выжить, приходилось приспосабливаться и вбирать в себя элементы многих местных верований в тех странах, где он был распространен. <...> Мифологизация образов, свойственная вьетнамскому буддизму, показывает, как происходило соединение внешнего буддийского элемента (шиваизма) с реальным местным элементом (вьетнамская девушка Ман – первая вьетнамская буддист-

1170 Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии... С. 97.

1171 Там же. С. 97.

1172 Там же. С. 184.

1173 Никулин Н.И. Вьетнамская литература... С. 132.

1174 Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме... С. 113.

1175 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 171.

1176 Там же. С. 341.

ка). Так был заложен фундамент буддийской народной ветви: секта «Четыре Дхармы» или секта «Абрикосов» (пагода Абрикосов). В дальнейшем маленькая девочка (дочь Ман) становится священным камнем в сердце бананового дерева, и ее стали называть Будда – священный Камень. Подножие бананового дерева – традиционный алтарь вьетнамских буддистов, камень же, помещенный у его подножия, становится видимым выражением аккультурации с индийским буддизмом, положившей начало созданию очень специфического буддийского вьетнамского пантеона. Это выражается, в частности, в том факте, что образ женщины-основательницы во вьетнамском буддизме полностью чужд мужскому характеру индийского буддизма»¹¹⁷⁷.

Как отмечает А.Ш. Шарипов, в результате взаимодействия буддизма и автохтонных тотемистических и шаманских верований сформировался аграрный культ «Четырех Будд», который включает поклонение в пагодах четырем природным стихиям – Облаку, Дождю, Грому и Молнии, олицетворенным в скульптурных изображениях соответствующих божеств (имеющих женский облик)¹¹⁷⁸.

Подателями дождя считались во Вьетнаме духи сестер Чынг – сакрализованных реальных исторических личностей, возглавивших восстание против китайской династии Хань (40–43). В 1142 г. при императоре Ли Ань-тонге в столичном поселении Донгнян в честь них был сооружен поминальный храм, с которым связано следующее предание. Однажды ночью в начале второго месяца по лунному календарю статуи сестер Чынг прибило течением к местечку Донгнян. Статуи испускали яркое сияние. Удивившись, местные жители с почестями вытащили их на берег. Когда известие о случившемся дошло до императора Ли Ань-тонга, он приказал соорудить храм в честь сестер-воительниц прямо на том же месте¹¹⁷⁹.

Вот какое предание об основании столицы в Пномпене бытует у кхмеров.

В минувшие времена (еще в XIV в.) жила в стране кхмеров некая богатая старая женщина по имени Пень. Жила она одиноко возле реки, а дом свой поставила на холме, потому что река эта часто выходила из берегов. И вот в один прекрасный день, после сильного ливня, река вышла, как всегда, из берегов и затопила низины. И захотелось вдруг Пень спуститься к самому берегу и посмотреть на разлив реки. И она вышла на берег и увидела могучее дерево коки (высокое дерево с негниющей древесиной), которое вертелось как щепка в бушующих волнах. Задумала тут же Пень вытащить дерево из воды, но в одиночку сделать это, конечно, не смогла, а потому, не теряя времени, отправилась звать на помощь соседей. Соседи не отказали старой Пень, собрались все вместе, набросили на дерево коки веревки, а потом легко вытащили его из бушующих волн на берег. Дерево так понравилось старой Пень, что она немедленно решила отчистить его от водорослей и грязи. В дупле коки она вдруг увидела четыре небольших бронзовых статуи Будды да еще вдобавок одну большую каменную статую какого-то божества. Каменное божество стояло во весь рост, волосы его были убраны в тугой узел, в одной руке оно держало раковину, а в другой – палицу. И сама Пень и соседи ее решили, что фигурки Будды, несомненно, дар неба и поэтому надлежит им поклоняться. Боль-

1177 Современный Вьетнам : Справочник... С. 38.

1178 Шарипов А.Ш. Сакрализация женственного в народной религии вьетнамцев: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2001. С. 9.

1179 Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме... С. 111.

шую статую внесли в дом Пень, потому что она первая обнаружила все реликвии в дупле коки. В тот же день соседи по просьбе Пень построили небольшую хижину, где временно решили хранить драгоценную находку. Однако на другой день старая Пень опять позвала своих соседей и сказала им, что надлежит соорудить большую гору к западу от ее дома. Соседи помогли ей и в этом. А потом дерево коки распилили и сделали из него алтарь, который водрузили на самой вершине только что сделанной горы. Туда-то и поставила Пень четыре бронзовых фигурки Будды. А каменную статую Пень приказала поставить прямо у восточного подножия горы, так как решила, что божество похоже на лаосское и приплыло именно из этой страны. Вскоре Пень нарекла его Нек Та Прех Тяы, каковое имя сохранилось до наших дней. Пришло время, и Пень пригласила бхикку – монаха, члена буддийской монашеской общины – поселиться у западного подножия своей горы. Монастырь, который вскоре после этого построили в тех местах, назвали Монастырь на горе Госпожи Пень, а всю местность вокруг монастыря – Пхном Пень, что означает Гора Пень¹¹⁸⁰.

Кхмерское предание рассказывает о том, как в дупле дерева укрылись пять изваяний – одна большая каменная статуя неизвестного божества и четыре маленьких бронзовых фигуры Будды. Это вызывает ассоциацию с матерью и ее четырьмя детьми. В одной руке каменное божество держало раковину, а в другой – палицу, обычно это атрибуты Вишну. Кроме того, раковина связана с морской символикой, с водным божеством, с тямпской богиней По Нагар. Обратим внимание, что великая богиня-мать, создательница и хранительница космоса, которую знали все архаические культуры, не только распоряжалась земледельческими ритмами, но была также и богиней вод. Великая богиня – божество «всеединства», в ней сосуществовали противоположности: жизнь и смерть, добро и зло. Многие восточные великие богини почитались одновременно божествами и земного плодородия и войны. Им поклонялись женщины во время мира, а мужчины – во время войны. Возможно, подобную двойственность символизирует каменное изваяние, найденное в дупле. Раковина указывает на связь с водным божеством, а палица может являться атрибутом божества войны.

Интересный миф присутствует у даяков-нгаджу: верховный бог Махатала вырезает изображения юноши и девушки на противоположных концах ветви мирового дерева, после чего ветвь ломается пополам, а ожившие первопредки плавают по воле волн изначального океана, пока Махатала не приходит на помощь и не сочетает их браком. Верховные бирманские духи-покровители (нагы) – Господин Великой Горы и Госпожа Великой Горы после своей мученической смерти поселились в дереве сага, а затем, когда дерево было срублено, пущено вниз по течению и выловлено возле нового города, вселились в вырезанные из дерева позолоченные изображения, водруженные на горе Поупа возле Пагана¹¹⁸¹.

Вьетнамская культура в значительной степени связана с традициями Юго-Восточной Азии. Так, в основе ряда преданий вьетов лежат мифологические представления, распространенные у ряда народов Юго-Восточной Азии. В качестве примера можно привести вьетнамские рассказы о плывущих по реке статуях божеств, о плывущих деревьях, из которых впоследствии вырезаются статуи божеств.

1180 Кхмерские мифы и легенды. М., 1981. С. 204–205.

1181 Юго-Восточная Азия : проблемы региональной общности. М., 1977. С. 233.

Таким образом, возможно, в преданиях о Ман-ньонг отразились представления вьетов о Великой богине, дарующей плодородие и изобилие, храм которой располагался в древней крепости Люйлоу.

Морские божества: огромная рыба и святые матушки Тянь-хоу и Гуань-инь

Обожествление кита. Водяные духи – ученики Тю Ван Чиня. Женищина-дракон следует за корейским наставником. Огромная рыба помогает спастись купцу. Супруга, превратившись в гигантскую рыбу, преграждает путь воде. Китайское божество Святая Матушка Тянь-хоу во Вьетнаме. Авалокитешвара (кит. Гуань-инь, вьет. Куан-ам) – покровительница моряков. Гуань-инь и Сиванму

С тямпскими верованиями также связано обожествление кита. Согласно верованиям вьетнамских рыбаков, кит является священным животным, богом моря, которого нельзя убивать. Мертвый кит удостоивается императорских почестей. Самый большой скелет кита, когда-либо найденный в Юго-Восточной Азии, хранится в г. Фантхиет. Помимо скелета, достигающего в длину 24 м, в храме находится алтарь с антропоморфным изображением кита, а также склеп, где хранятся кости из скелетов всех китов, выброшенных на побережье в этом районе. В СМИ описывается церемония погребения мертвого кита, найденного в 2011 г. рыбаками в море. Кита отбуксировали на берег, в длину он достигал 10 м. Морское животное похоронили неподалеку от берега, где расположен китовый храм. Через три года останки млекопитающего извлекают из песка и перезахоранивают на китовом кладбище. По мнению рыбаков, похороны кита приносят удачу.

Возможно, в рассказе «Тю Ван Чинь» из «Случайных записок о превратностях судьбы» речь идет о ките. Там говорится следующее. Когда Тю Ван Чинь преподавал в Куангхоанге, его регулярно посещали два мальчика удивительной и величавой наружности. Сидели они не на общей циновке. Люди видели их выходящими из воды. Тю Ван Чинь знал, что это были водяные духи. Как раз в тот год случилась засуха. Наставник приказал им вызвать дождь, мальчики отказывались, говоря:

«Верховный Владыка запечатал реки и озера, нигде не достать ни капли».

Господин велел взять влагу в тушечнице. Мальчики сказали:

«Не смеем ослушаться приказа наставника, но это нарушает замыслы Верховного Владыки, и мы понесем жестокое наказание», – и ушли.

Тут же пошел дождь, а на землю вдруг упали два дракона с отрубленными головами. Господин поднял их и похоронил. Теперь могильные холмы в пригороде в народе называют могилами драконов.

Отметим, что сюжет, повествующий об учениках – водяных духах, не был редкостью в странах Дальневосточного культурного региона. Например, в жизнеописании корейского наставника Вонгвана сказано: Девушка-дракон (нюй) из Западного моря постоянно следовала за Вонгваном и внимала его наставлениям. Тогда была большая засуха, и наставник велел ей вызвать дождь. Та ответила, что Небесный государь накажет ее. Наставник сказал, что его чудесная сила избавит от небесной кары. Тотчас пошел дождь. Ударил гром, которым Небесный государь хотел ее покарать. Наставник спрятал ее под кафедрой и стал толковать сутру. Прибыл небесный посланник, наставник сказал, что девушка превратилась в грушевое

дерево, тот поразил его молнией. Девушка-дракон поблагодарила наставника, погладила дерево, и оно ожило¹¹⁸².

Как отмечает Та Ти Дай Чыонг, храм, в котором почитают водных духов – учеников Тю Ван Ана возле пруда Сет (Тханьчи – Ханой) на *номе* имеет имя Ган (Gàn), ханвьетские иероглифы читаются как Са Кан ты (Xá Càn từ), возможно, это название происходит от малайского слова сакан (sakan) – кит. Рассказ из «Вьет диен у линь» показывает нам образ кита в фигуре «госпожи», сказано, что «когда поднимался сильный ветер и большие волны, нужно воззвать к госпоже, и буря утихнет». С теми же просьбами обращаются к киту, «Госпожа» и кит сливаются в один образ в представлениях жителей прибрежных районов¹¹⁸³.

Рассказ «Дух рыбы» из «Записей увиденного и услышанного» повествует о некоем богатом торговце из Куангнама, который любил заниматься благотворительностью. Каждый год он нанимал корабль для перевозки товаров из Зядинь в Тхуанхоа. Однажды, под влиянием винных паров, уже находясь в открытом море, купец поссорился с владельцем судна, и тот сбросил его в воду. Через некоторое время, натолкнувшись на большую рыбу, он в испуге попросил о помощи Государя драконов – Лонг-выонга. Рыба поднялась на поверхность, оказалось, что длиной она более ста *чыонгов*, торговец за нее ухватился, и они поплыли. Через некоторое время торговец увидел вдали берег. Выбравшись на сушу, он повернулся в сторону рыбы и дважды поклонился. Обидчик же купца, присвоивший все его товары, вскоре был наказан¹¹⁸⁴.

Огромная рыба упоминается в «Рассказе о чуде в семье рыбака» из собрания Ле Тхань-тонга. Когда на деревню стали надвигаться гигантские водяные валы, жена, происходившая из рода морских духов, превратилась в огромную рыбу и своим исполинским телом преградила путь воде. Супруг и его родители ухватились за рыбки усы и взобрались к рыбе на спину¹¹⁸⁵.

Краткое содержание этой истории изложено в заключительном «Нравоучении мужа с южных гор», завершающем рассказ: «... морская дева с Дальнего острова входит невесткой в дом рыбака на берегу Восточного моря – сие не очень-то согласуется с истиной. Она же ныряет под воду и загоняет в сети лучшую рыбу; семья всего за четыре года обретает богатство. Перед лицом смертельной опасности дева перевоплощается, дабы собственным телом оградить супруга и его дом. Опасаясь навлечь несчастье на стариков, сама порывает узы супружеской любви, исполнив до конца оба долга: почтения к родителям и супружеской верности. Читая оставленную ею печальную песнь, словно бы воочию видишь деву морскую. Найдутся ли в этом мире подобные невестки! ...»¹¹⁸⁶

В «Записях вслед за кистью...» Фам Динь Хо в рассказе «Рыба-человек» говорится о том, как управляющий провинцией, обнаружив у берега моря огромную мертвую рыбу, написал для нее поминальное сочинение. Впоследствии к нему

1182 Какхун: Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря (Хэдон косын чон) / исслед., пер. с ханмуна, коммент. и указ. Ю.В. Болтач. СПб., 2007. С. 133–134.

1183 *Ta Chí Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2005. Tr. 177.

1184 *Tông tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam*. T. 1. Tr. 852–853.

1185 Повелитель демонов ночи... С. 154.

1186 Там же. С. 156.

явился красивого облика юноша, поблагодаривший его за это. Молодой человек поведал чиновнику, что он не простой смертный – его когда-то Верховный владыка, рассердясь, сослал в земной мир в образе рыбы. На прощание юноша сказал, что недалек тот час, когда они встретятся в небесных чертогах, и действительно, чиновник вскоре умер¹¹⁸⁷.

На формирование вьетнамских божеств, связанных с морем, оказали влияние и китайские божества. Так, отмечает Р. Стейн, Святая Магушка Тхиенхау (кит. Тянь-хоу), очень распространенная в Аннаме, по происхождению китайка, подобно Тхиен-и А-на вызывает и успокаивает бури, дарует дождь. Она царит, среди прочих других мест, в храме, расположенном в Хюэ, который воздвигли в память пятидесяти китайцев, утонувших во время бури. Как и во всех пагодах, посвященных Святой Магушке (имя не имеет значения), в надписях упоминается Образец материнства, Производящее свойство земли, Растительная сила, Постоянство. На центральном столе находится большое зеркало, вставленное в раму из красной материи, а перед ним – кусок алойного дерева, напоминающий гору. Не стоит пренебрегать деталью, связанной с куском красной ткани. Колдуны обвязывают им голову, то же самое можно наблюдать у статуй священных *мои*. Богиня Тхиенхау обязана своим могуществом характерному эпизоду: однажды, когда ей было шестнадцать лет, она рассматривала себя в воде старого колодца. В результате этой игры она получила талисман, залог своей власти, из рук духа, вышедшего из колодца («Книга, описывающая священные места Тяньхоу шэнму» – «Тяньхоу шэнму шэн цзи ту мо»)¹¹⁸⁸.

По мнению Л.С. Васильева, богиня-покровительница моряков Тянь-хоу (Ду Му, Тянь Му) имела явное индо-буддийское происхождение. Однако этой иноземной богине народная молва, не без участия даосов, придала иную легенду. Тянь-хоу была объявлена обычной девушкой из приморской провинции Фуцзянь, дух которой после смерти стал являться ее родственникам. Родственники выстроили в честь умершей храм, и новая богиня быстро завоевала популярность у моряков. Считалось, что она не раз спасала их от смерти во время бури и кораблекрушения¹¹⁸⁹.

В общинном доме купцов-фуцзянцев, расположенном в Хойане, можно найти изображения различных божеств, на первом месте стоит Тхиенхау – богиня моря, покровительница рыбаков и мореходов. До своего обожествления она успела пожить земной жизнью китайской девушки. Дочь рыбака, родившаяся в середине X в., была отличной пловчихой и до своей смерти в возрасте 28 лет успела спасти несколько десятков человек. В ином существовании она продолжала делать то, чем занималась среди людей, – спасать терпящих бедствие на море. На одном из рельефов в доме собраний фуцзянцев можно видеть изображение Тхиенхау, спешащей с фонарем в руках на помощь кораблю, терзаемому яростными волнами. Ей помогают два духа, первый способен услышать крик о помощи за 1000 верст, а второй – разглядеть тонущего на любом расстоянии благодаря 1000 глаз¹¹⁹⁰. Русскому читателю невольно вспоминается Фрези Грант, – «бегущая по волнам» А. Грина.

1187 *Phạm Đình Hồ*. Vũ trung tùy bút. Hà Nội, 1960. Tr. 68–70.

1188 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 212.

1189 *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 397.

1190 *Крылов Д., Еришов Д.* Вьетнам... С. 208.

Храм в честь Тхиенхау – владычицы морей, ответственной за сохранность купеческих судов, есть и в Хошимине.

Бодисатва Авлокитешвара, в Китае известная как Гуань-инь – богиня покровительница моряков, стремясь окончательно превратить чужеземное божество в свое, китайское, почитатели Гуань-инь придумали ей биографию. Согласно широко известной в Китае легенде, Гуань-инь была дочерью некоего Мяо Чжуан-вана, который якобы был правителем одного из царств еще в эпоху Чжоу, в VII в. до н. э. Будучи странным по натуре ребенком, она отказалась от замужества и добилась разрешения отца уйти в монастырь. Рассерженный отец вскоре после этого приказал ей покончить с собой, но меч, предназначенный поразить ее, развалился на тысячу кусков. Затем отец приказал ей удавиться, и когда ее душа попала в ад, он превратился в рай. Божество ада Яма (Яньло-ван), увидев это и испугавшись за свою должность, вернул ей жизнь и отправил ее на цветке лотоса на острова Путо (Потала) близ Нинбо, где она прожила ряд лет, вылечивая больных и спасая моряков от кораблекрушения¹¹⁹¹. Как уже отмечалось, Авалокитешвара мог(ла) спасать терпящих бедствие на воде, принимая облик крылатой белой лошади, эти представления получили широкое распространение в Юго-Восточной Азии.

Характеризуя сюжеты гравюр и народных картин, посвященных Гуань-инь, В.М. Алексеев пишет: «На гравюрах и народных картинах Гуань-инь обычно восседает на лотосе, подогнув по-буддийски ноги ступнями вверх. Живя на острове, великая святая Южного моря, садясь на лотос, переплывает море и потому нередко изображается окруженной волнами, из которых выглядывают морские чудовища, приветствуя божество»¹¹⁹².

По мнению М.И. Никитиной, за китайской Гуань-инь, как и за корейской Ква-ным, кроется мифологическая родительница Солнца – Гора-Черепаша¹¹⁹³. Часто рядом с Гуань-инь кроме мальчика-прислужника изображается и девочка – дочь Царя Драконов – Лунванной. Появление рядом с Гуань-инь дочери Царя Драконов на народной иконе не случайно, оно вполне согласуется с мифологическими представлениями о Черепаше и Змее/Драконе, порождающими Дочь-Солнце. И она, действительно, является Дочерью Дракона¹¹⁹⁴.

Во Вьетнаме в алтаре буддийского храма с двух сторон от скульптуры богини Куан-ам обычно помещались скульптурные изображения Нгок Ны (Нефритовой девушки) и Ким Донга (Золотого юноши). Сохранились различные легенды, как местного, так и китайского происхождения, рассказывающие о появлении этих персонажей. Изображение Нгок Ны с жемчужиной в руках связано с легендой о дочери короля драконов, которой грозила опасность превратиться в карпа. Чтобы предотвратить эту беду, отец-дракон дал ей светящуюся жемчужину, с которой девушка отправилась к Куан-ам, и при свете волшебного жемчуга читала богине ночные молитвы, тем самым избавив себя от нежелательного превращения. Изображение Ким

1191 *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае... С. 383–384.

1192 *Алексеев В.М.* Религия и верования старого Китая в народных изображениях // Китайская народная картина. М., 1966. С. 142. Цит. по: *Никитина М.И.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. С. 167.

1193 *Никитина М.И.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом... С. 167.

1194 *Никитина М.И.* Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его спутники в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран... С. 106.

Донга с молитвенно сложенными руками повествует о тех временах, когда богиня Куан-ам была монахиней и жила в пагоде Ароматов в горах Северного Вьетнама. Узнав, что ей нужен слуга, боги послали в пагоду молодого отшельника, жившего уединенно в горах. После многочисленных испытаний, подтвердивших его преданность, Куан-ам позволила Ким Донгу навсегда быть рядом с ней. Популярна во Вьетнаме и более поздняя фольклорная интерпретация жизнеописания Нгок Ны и Ким Донга, которая объясняет парность этих изображений в буддийских храмах. В легенде рассказывается о том, что родители Нгок Ны жили в деревне. Они были небогаты и очень набожны. Когда в селе появился странствующий монах – будущий Будда, Нгок Ны покинула родной дом и стала странствовать вместе с мудрецом. Позже в другой деревне к ним присоединился юноша Ким Донг, молодые люди полюбили друг друга. Узнав об этом, Будда предложил им оставить его ради любви и жить мирской жизнью. Однако молодые люди пожертвовали своим счастьем, сохранив преданность Учителю. Имена Нгок Ны и Ким Донга стали для вьетнамцев синонимом самопожертвования и верности буддийскому учению¹¹⁹⁵.

Как отмечает А.С. Мартынов, в народном религиозном синкретизме бодисатва Гуань-инь стала сближаться с Сиванму, Владычицей Запада, одной из центральных богинь даосского пантеона, считавшейся к тому же и всеобщей праматерью, спасающей своих детей. Это подчеркивает присущий религиозному народному синкретизму примат женского начала¹¹⁹⁶. Ученый обращает внимание на две параллельные надписи в пагоде Вантан в Ханое, которые приводит Р. Стейн в своем исследовании: «Справа возле алтаря написано: «Единственное подлинное тело царственной Матушки Западного озера наполняет ароматами мир бессмертных», слева – «Куан-ам из Южного моря, повторно сошедшая в этот мир, наполняет счастьем мир людей»¹¹⁹⁷. Западное озеро – не только реальное озеро в Ханое, даже – не столько реальное озеро в Ханое, сколько далекие мифические воды на западе, граница упорядоченного пространства, где обитает царственная Владычица Запада (Сиванму)¹¹⁹⁸. Два божества расположены на крайних рубежах «квадратного» пространства: Сиванму соотнесена со своим постоянным местопребыванием на далеком Западе, а Гуань-инь – на Южном море¹¹⁹⁹.

Подводный мир и его обитатели во вьетнамской традиционной прозе малых форм

О подводном мире и его обитателях часто говорится во вьетнамских собраниях прозы *сяошо*. Так, «Рассказ о тяжбе в Драконьих чертогах» из сборника Нгуен Зы повествует о том, как дух водяной змей (огромный змей с синими плавниками и красным гребнем) утащил в подводное царство жену некоего чиновника, но был

1195 *Кохан М.Б.* Вьетнам // Мифы и легенды в искусстве стран Юго-Восточной Азии. М., 1990. С. 44.

1196 *Мартынов А.С.* Пространство и камень (перечитывая Р. Стейна) // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 475–476.

1197 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 127.

1198 *Мартынов А.С.* Пространство и камень (перечитывая Р. Стейна)... С. 436.

1199 Там же. С. 477.

вынужден вернуть ее, а за свое злодеяние был наказан ссылкой¹²⁰⁰. Муж, лишившийся жены, сказал, что в старину Лю И опускался в озеро Дунтин, и Шань Вэнь пировал в Драконьих чертогах, и ныне он хотел бы пройти по стопам древних¹²⁰¹. Как поясняет М. Ткачев, во времена династии Тан в Китае некто Лю И повстречал девуцу, назвавшуюся дочерью Повелителя озера Дунтин. Она рассказала, что терпит обиды в доме мужа, и, открыв Лю И путь в Подводное царство, попросила доставить письмо отцу. Так Лю И попал в Драконий дворец; потом он женился на этой девице и стал с ней жить в Подводном царстве. Шань Вэнь во время династии Юань (1260–1368) в Китае повстречал послов Подводного царя, пригласившего его в свои владения. Шань Вэнь написал для царя тронную речь и был за то зван на изобильный и многолюдный пир¹²⁰².

В «Случайных записках...» ряд историй о водяных существах объединены под названием «Река Зунг»:

«Река Зунг, протекающая через уезд Намдыонг, – одна из крупных в *тяу* Хоан. Она берет начало в *тяу* Чам, минует Дайдонг, Донглюан, пересекает Саман и у пристани Футтхатъ впадает в море.

Воды ее безбрежны. Повсюду много омутов, особенно в Дайдонге и Донглюане. Рядом струйки дыма, поднимающиеся от человеческих жилищ. Днем можно было заметить женщин и девушек, которые приходили на базар. Их платье и речь не отличались от столичных. Некий человек стал следить за ними. Женщины подходили к воде и исчезали.

Один местный житель пришел к переправе в Донглюане. Он вымыл руки и наслаждался прохладой среди камышей. Этот человек увидел на песчаной отмели двух всадников, они проскакали три круга и разом вошли в воду. Затаив дыхание, крестьянин следил за ними. Вскоре несколько дворцов всплыли посреди реки, сначала они были маленькие, не больше свитка, но потом в одно мгновение сделались огромными. Повсюду среди строений сновали охранники и слуги. Они входили и выходили, и их можно было пересчитать.

Через некоторое время у человека вдруг запершило в горле, и, не сдержавшись, он кашлянул. Хоромы исчезли, погрузившись в реку, а на поверхность всплыла огромная рыба с двумя хвостами и отрубленной головой. Вода стала красного цвета.

Однажды начальник области, сам он был родом из Дайдонга, проходил через переправу Зяйка в Хайзыонге. Ему повстречалась старуха шестидесяти трехшестидесяти четырех лет.

«Не из Дайдонга ли вы, – заговорила она с ним. – Отчего ваш выговор так напоминает тамошнее наречье?»

«Ведь это место отсюда за тысячу *ли*, – отвечал чиновник. – Как вы догадались?»

Женщина усмехнулась:

«Бывало, я прогуливалась в Дайдонге, а вам откуда об этом знать, только и всего».

Чиновник принялся подробно расспрашивать ее, и старуха рассказала:

«Я родом отсюда и как-то раз купалась в реке. Тут меня и похитил речной дух –

1200 *Нгуен Зы*. Пространные записи рассказов об удивительном. Ханой. 1981. С. 37–52.

1201 Там же. С. 41.

1202 Там же. С. 265–266.

Зяндонг-хау. Прожила я с ним три года, а потом его назначили в *тяу Хоан* управлять округом Донглюан и присматривать за омутом в Дайдонге. В свободное от прислуживания супругу время я бродила по деревенскому рынку. Так продолжалось не один день. Семейство Тхиеу Ве и семья Ли Тянь и сейчас там живут, не правда ли? Все они пользовались уважением в деревне. Не было ли у Тхиеу Ве еще и дочери, которая утонула?»

«Да, это так».

«Она вышла замуж за подданного моего мужа. В драконьих чертогах многие выбирают себе подруг из земного мира, но обычно этим занимаются стражники и слуги, хотя и те, кто повлиятельнее, иногда поступают так же».

В Дайдонге мы прожили пять лет. Как-то раз в верховьях реки по течению спустился плот. По бокам его были привязаны четыре фисташковых дерева, которые пригнулись супругу. Он устроил бурю, и плот утонул. Несколько моряков пожаловались на него в управление наместника. Моего господина признали виновным и изгнали на прежнее место. Здесь супруг и отпустил меня на свободу. Я качалась на волнах как будто в полусне. Родственники вынесли меня на берег, и только через несколько дней я окончательно пришла в себя. Облака и воды родных мест до сих пор у меня перед глазами».

Старуха рассказывала так подробно, что чиновник смог ясно все себе представить. Он записал ее историю в семейной летописи.

Озеро Донглиет лежит довольно далеко от реки, так что лодкам и плотам попасть туда невозможно. Говорят, будто в этом озере обитает небольшой дракон с чудодейственными когтями.

Некий человек, торговавший солью, родом из уезда Хыннгусен, направлялся в столицу из *тяу Хоан*. Он сделал остановку у одной из переправ на реке Ни.

Была летняя пора, шли сильные дожди, и торговец, распродав весь товар, еще не мог поднять паруса. Как-то подошли к нему три-пять человек, по виду похожие на гонцов. Они принесли вино, мясо и пригласили торговца закусить. Когда пирушка подходила к концу, один из них достал письмо и на ухо сказал торговцу:

«Я слуга духа дракона из озера Донглиет. Мой повелитель пошел в поход на гору Танвиен, но по дороге погиб. Прошу вас доставить это письмо к омуту Донглюан».

Торговец согласился, снарядил лодку и направился к югу. Лодка неслась, как стрела, в одно мгновение остались позади тысячи *ли*, и вечером того же дня оказалась у Донглюана. Купец постучал по борту и крикнул, из-под воды ему ответили, а потом взяли письмо, попросив при этом подождать.

Долго пробыл он здесь, иногда неясно слышался плач. Ночью двое стражников вручили ему в знак благодарности превосходную шкатулку с двадцатью золотыми монетами. Торговец стал отказываться:

«Сделайте так, чтобы я мог безопасно плавать по рекам, этой награды хватило бы с излишком».

Он оставил только шкатулку, а золото отдал обратно. До конца жизни плывал торговец по рекам и озерам спокойно¹²⁰³.

В рассказе «Река Док» из этого же собрания говорится следующее:

«Река Док в Шоннаме образуется возле деревни Доктин, что в Киньбаке, от слияния двух рек – Хат, притока реки Фульонг, и Лыонг. Там, где она берет начало, установлена кумирня, в ней поклонялись духу реки, известному чудесной силой и могуществом. Проплывавшие мимо на лодках торговцы непременно подносили

1203 Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 253–255.

ему дары. Если же этого не делалось, лодка тонула, и ни мачты, ни паруса, ни весла не удавалось найти.

Посередине реки находился столб, установленный неизвестно когда. В случае возникновения спора и сомнения в чьей-либо правоте оба человека, согласно обычаю, приходили к реке и по очереди обхватывали столб – обманщик непременно соскальзывал в воду.

В один из годов под девизом правления *Кань-хынг* правитель плыл по реке, объезжая с инспекторским осмотром южные земли. Как только достигли этой местности, вода взволновалась, забурилась, а потом появился преграждающий путь остров. Правитель приказал его срыть. Но сколько ни копали, он не уменьшался. Тогда государь послал своего приближенного умолять духа смириться, обещал пожаловать более высокий ранг. Через некоторое время из воды показались две змеи длиной более *тхыока* и толщиной с бамбуковый ствол. Извиваясь, они проползли через остров и пропали. Отмель исчезла, а вода поднялась, как и прежде. Правитель, убедившись в чудесном могуществе духа, возвел его в высший ранг, пожаловав свидетельство на титул.

Некий стражник собирал налоги в деревне Доктин. Он часто приходил к реке выкупаться. Наслаждаясь прохладой, стражник садился у воды, вынимал дудочку и играл на ней, извлекая очень мелодичные звуки.

Как-то раз, оглянувшись, стражник увидел возле себя маленькую змейку, красную, словно солнце. Змейка с достоинством приподняла голову. Человек сказал:

«Ты хочешь послушать мою игру? Тогда пойдем ко мне».

Змейка тотчас заползла в его шляпу и улеглась там. Направившись к дому, стражник взял змею с собой. Дойдя до общинного дома, он увидел там множество пирующих людей, пригласили и его зайти выпить и закусить.

Наступил вечер, стражник пошел домой, но уронил по дороге шляпу. Змея лежала на земле, не двигаясь. Человек рассердился:

«А, так ты, значит, недовольна мной!» – воскликнул стражник, наступил на нее ногой и затоптал до смерти.

В этом же месяце в столице серьезно заболел начальник стражи, он имел титул *хау*, имя его не сохранилось. Лекарства не давали никакого результата. Домашние пригласили знахаря, тот устроил алтарь, принялся молить духа снизить. Дух воплотился в нем и сказал:

«Причина болезни *хау* в том, что стражник убил сына речного духа. Пусть он пойдет скорее в храм просить прощения. Если же нет, дух разгневется окончательно, и больного тогда уже не удастся вылечить».

Стражника призвали и расспросили. Он все чистосердечно рассказал, добавив: «Признаю свою вину и готов понести наказание. Я вовсе не хочу, чтобы вы отвечали за мой проступок».

Начальник стражи дал ему жертвенное животное, деньги, приказав отправиться в путь.

Тайком стражник обмотал себя от живота до коленей материей, везде укрепил лезвия, а в брюках спрятал острый нож. Прибыв в деревню, он сразу отправился к реке, обхватил столб и сразу же соскользнул в воду, погрузившись до пояса.

Через некоторое время стражник, вскарабкавшись по столбу, перебрался в лодку. Его родные увидели кровь, капавшую с ладоней, и испугались до холодного пота. Затем, вернувшись, он опять обхватил столб. В этот раз стражник долго не соскальзывал. Высадившись на берег, он вернулся домой. На следующий день

всплыло бесчисленное количество мертвых водяных драконов и черепах, вода в реке окрасилась в красный цвет. Вскоре начальник стражи избавился от недомогания»¹²⁰⁴.

11. СВЯТЫЕ МАТУШКИ

Богиня-прародительница в индийской культуре. Культ «донг», связанный с древним почитанием богинь-матерей: пантеон, верховные божества. История богини Лиэу Хань. Тема питья, сосуда. Китайское влияние на мифологию культа «донг». Истории богини Вод и богини Верхних Районов. Ла Бинь – Матушка-хозяйка гор и лесов. Святые Матушки и сосуды в форме тыквы-горлянки. Богини в культе «ти ви» – духов Трех Миров. Описания нескольких храмов. «Мои» – горные аборигены, представители мифической, примитивной эпохи, хозяева горных лекарственных трав. Тема «вкладывания»: природное место повторяется первый раз в уменьшенном виде как храм, второй раз в еще более мелких размерах как скалы в миниатюре в бассейне. Культ медиумов («донг») во Вьетнаме – пережиток добуддийских культов и древнего шаманизма.

В народных верованиях Вьетнама большое место занимают культы женских божеств – Святых Матушек (Тхань мау). Известно, что с древнейших времен представления о богине-прародительнице существовали в самых разных культурах. Так, например, ряд аспектов синкретического образа индийской богини Парвати (известной под именами Ума, Кали, Гаури, Амбика и т. д., в том числе и под наиболее распространенным именем Деви – Богиня) являются развитием первоначального характера ее как милостивой Богини-Матери. Культ Великой Богини-Матери, Матери-Земли широко распространен до настоящего времени в неарийских кругах населения Индии. Для каждой южноиндийской деревни характерен специфический набор так называемых амма или «матерей», культ которых составляет основу религиозной практики сельской общины. Часто одна из «матерей» представляется старшей из сестер, а младшие почитаются как местные божества, проявляющие определенные сверхъестественные силы или осуществляющие контроль над ограниченными сферами. Жрецы этих богинь, в отличие от жрецов, отправляющих в больших храмах культ Парвати в других ее аспектах, не являются брахманами, но принадлежат к низшим кастам, что указывает на доарийский или, во всяком случае, неарийский характер культа этих богинь. Популярен культ Богини-Матери и на севере¹²⁰⁵.

Исследователи часто отмечают, что жители острова Ифалик Каролинского архипелага считают, что великая Богиня-Мать Ауторан, или Ауджал, являющаяся прародительницей человечества и правительницей великой земли, которой они поклоняются, родила многих детей еще до вступления в брак. В Бирме племя чин и отделенное от них горным хребтом проживающее южнее племя кьен почитают в качестве прародительницы богиню, именуемую «матушкой Ли». Она является творцом неба, земли и всего сущего, но при этом супруга у нее нет. Она правит миром, восседая на небесах на нефритовом троне, оставаясь нестареющей и бессмертной.

¹²⁰⁴ Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном... С. 273–275.

¹²⁰⁵ Норман-Браун У. Индийская мифология // Мифология древнего мира. М., 1977. С. 318.

Также и племя каси в Ассаме почитает в качестве богини-прародительницы Ка-Пулон, а в качестве основательницы их рода – Ка-Иавабэй¹²⁰⁶.

В Тямпе – государстве, существовавшем с III по XV в. на территории Южного и части Центрального Вьетнама, наиболее древней и влиятельной была богиня По Нагар. По словам Р. Стейна, можно попытаться объяснить важную роль женского начала во вьетнамской культуре, обратившись к тямпской цивилизации, обнаруживающей черты матриархата, но при этом нужно отметить, что с тем же успехом можно рассматривать и древний Китай, в котором, как показал М. Гране, присутствуют те же черты.

Во вьетнамском синкретическом народном культе «донг», связанном с сеансами медиумов «лен донг» и объединяющем многих божеств, в том числе большое количество женских, различные женские божества (Лиен Хань, Тхиен-и А-на и др.) часто смешиваются в одну безымянную фигуру Святой Матушки. Как отмечает Р. Стейн, женские божества, которым поклонялись в огромном количестве храмов в рамках культа «донг», часто анонимны, обозначаются только обобщенными словами: Святая Матушка, Добродетельная жена и т. д.¹²⁰⁷

Култ «донг», соотнесенный с древним почитанием богинь-матерей, исследован французским ученым М. Дюраном в его монографии «Техника и пантеон вьетнамских медиумов (донг)». Приведем некоторые положения из этой книги.

Култ вьетнамских медиумов не принуждает посвященных в эту практику отбросить другие религии и верить в ограниченное число божеств, которое ему присуще. Медиум верит во все мифологии, во все божества. Он в высшей степени эклектичен и в основе анимист. В самом деле, разве не могут ожить в медиуме все духи, все души умерших? Именно в песнопениях, призывающих духов («ван тяу»), мы обнаруживаем множество божеств, к которым обращаются верующие. Отметим Будду во всех его формах: Будда десяти регионов «Фат мьой фьонг»; Будда Запада «Фат Зи-да»; Будда Шакьямуни «Дык Тхить-ка»; Милосердный Будда «Дык Ты-тхи»; Будда Гуань-инь «Куан-ам»; все бодхисатвы; Стражи Закона «Хо Фап»; Хранители Стран Света «Тхиен тыонг»; владыка Де-Тхить; Небесный правитель «Тхиен-Тюа»; Яшмовый Император «Вуа Нгок-хоанг»; Благоговейно почитаемый Владыка Небесного Дворца «Тхиен фу ти тон»; правители Священных Гор, принадлежащие к Министерству Священных Гор «Няк фу нгу няк тхан выонг»; правитель Минь, владыка Десяти Адских Дворцов «Диа фу тхал диен Минь выонг»; Духи Воды из Подводного Дворца «Тхюи-фу», включающие духов рек, озер, морей; Восемь Королей Драконов из озера Дунтин «Чан Донг-динь бат дай Лонг-выонг»; Северная Звезда, Владычица над всеми Небесными Звездами «Нгой-Бак», или «Бак-дау»; Южная Звезда «Нам-тао», хозяйка людских судеб, и т. д. До сих пор мы упоминали чисто китайскую мифологию, смешанную с буддизмом и даосизмом. Но вьетнамские медиумы создали для своего собственного употребления особый олимп, более отражающий вьетнамский материал. На вершине этого олимпа царит Яшмовый Император «Нгок-хоанг», владыка вселенной. Ниже его находятся три Святых Матушки:

¹²⁰⁶ Исида Эйитиро. Мать Момотаро... С. 164.

¹²⁰⁷ Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 195.

1. Небесная Святая Матушка «Тхань-мау Лиёу Хань», главный храм которой находится в Фузэй, в деревне Тиенхьонг уезда Вубан в провинции Намдинь.

2. Святая Матушка Вод «Тхань-мау Тхоай», которая царит на морях, реках, озерах, в источниках и т. д.

3. Святая Матушка Верхних Районов «Тхань-мау Тхьонг-нган», которая царит в лесистых местностях.

Ниже Святых Матушек располагаются Пять Великих Чиновников «Нам Куан Лон», им поручено управлять различными мирами, они получают полномочия от Святых Матушек.

Другие предания сообщают, что три основных Святых Матушки – Небесная Святая Матушка, Святая Матушка Вод и Святая Матушка Верхних Районов не могут прямо вселяться в медиумов, они это делают через свои аватары:

1. Небесная Мать-богиня «Мау Тхьонг Тхиен», управляющая небесными делами; в особенности она осуществляет свои полномочия в отношении всех небесных духов. Во время сеансов медиумов ее можно отличить по красному цвету платья и тюрбана.

2. Мать-богиня Верхних Районов или Лесов «Мау Тхьонг-нган». Она управляет делами на земле: ее власть распространяется на всех лесных духов. Цвет ее одеяний – зеленый или голубой, это цвет пышной растительности или же цвет костюмов национальных меньшинств, живущих в Верхних Районах.

3. Мать-богиня Вод «Мау Тхоай». Ей поручены воды, в которых она руководит всеми духами. Ее платье и тюрбан белого цвета.

Эти три богини возглавляют три мифических Дворца («Там фу»).

К этим трем Матушкам нужно добавить Мать-богиню Гор «Мау Няк-фу», управляющую всеми духами земного происхождения. После того как мы присоединим ее к трем предыдущим богиням, мы будем иметь дело с Матушками, стоящими во главе четырех Дворцов («Ты Фу»): Неба, Лесов, Воды, Земли.

Ниже Пяти Великих Чиновников мы находим следующий иерархический порядок:

1. Четыре Святых Дамы («Тхань ба»), которые являются помощниками четырех Матерей-богинь.

2. Десять Принцев («Хоанг-ты»), пронумерованных от одного до десяти.

3. Двенадцать Фей («Ко Тиен»), являющихся служанками Матери-богини Вод.

4. Три юных Принца («Кау куан»), которые прямо прикреплены к Трем Святым Матушкам («Тхань Мау»).

5. Юные девушки и маленькие девочки («ко бе») и юноши («кау»), их очень много, они были детьми с замечательными способностями, но умерли молодыми, в невинном возрасте. Они допущены жить подле богинь в храмах.

Кроме этого официального списка во всем Вьетнаме существует огромное число духов местного происхождения¹²⁰⁸.

Вот что рассказывают про небесную божественную Матушку Лиёу Хань.

В деревне Ванкат уезда Тхиенбан жили супруги. Мужа, звали его Ле Тхай Конг, односельчане знали как честного человека, творившего добро. В год правления

1208 Дюран М. Техника и пантеон вьетнамских медиумов // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 291–297.

под девизом Тхиен-хыу (1557 г.) во времена императора Ле Ань-тонга (1557–1573) жена Ле Тхай Конга была на сносях, но никак не могла разрешиться от бремени. Хотя срок родов уже наступил, женщина ничего не ела, не пила, ее тянуло лишь к благовониям, ароматным цветам. Тогда в семье принесли жертвы и стали молиться.

В ту же ночь Ле Тхай Конг увидел во сне человека, проводившего его в роскошный дворец. Здесь желали долголетия Яшмовому владыке. Девушка в розовом платье несла поднос, уставленный чашами с вином, но вдруг рука у нее дрогнула, и одна яшмовая чаша упала. Яшмовый владыка рассердился, отчитал ее и отослал в мир людей. Расспросив стражников, Ле Тхай Конг узнал, что девушку звали Куинь-ньонг – Прекрасная, это была младшая дочь Яшмового владыки, отличавшаяся упрямым характером. Он хотел еще побеседовать, но вышел некий чин и отругал привратников за то, что они впустили неизвестного человека. Те поспешили вытолкать Ле Тхай Конга. Вздрогнув, он проснулся, и в этот момент его жена родила девочку. Вспомнив сон, Ле Тхай Конг дал ей имя Зянг Тиен – Спустившаяся Фея.

Шли годы, Зянг Тиен превратилась в красавицу, во всех делах она была искусна, отличалась и литературным талантом. Многие хотели на ней жениться, но родители никому не давали слова.

Неподалеку от деревни Ванкат находилась деревня Тиенхьюнг. Там жила семья Чан. Муж был старинным другом Ле Тхай Конга. Супруги Чан достигли уже преклонного возраста, но дети у них так и не появились. Как-то ночью Чан нашел у корней персикового дерева грудного ребенка, принес домой и усыновил. Назвали его Дао Ланг. Когда Дао Ланг вырос, он стал умным, талантливым молодым человеком. Чан и Ле Тхай Конг мечтали, что их семьи смогут породниться. И действительно, Зянг Тиен и Дао Ланг поженились.

В семье мужа Зянг Тиен повела себя как добродетельная, послушная невестка. Минувло три года, у нее родился сын и дочь. И вот, когда ей исполнился двадцать один год, она внезапно, без всякой болезни, умерла в третий день третьей луны. Обе семьи оплакивали ее, но делать было нечего.

Зянг Тиен вернулась на небо, но томилась там и беспокоилась. На праздниках все небожители веселились и радовались, только она украдкой смахивала слезы, вспоминая мужа и жалея детей. Видя ее печаль, Нгок-хоанг позвал ее, дал ей новое имя – Лиёу Хань и разрешил вернуться в земной мир.

Она оказалась дома в то время, когда истек срок траура. Все очень удивились и обрадовались. Лиёу Хань, обняв плачущую мать, сказала: «Я – небожительница, и как только окончился срок пребывания в земном мире, мне пришлось возвратиться. Сейчас я опять спустилась на землю, но жить как обычный человек уже не смогу».

После этого она поручила брату заботиться о родителях и отправилась в семью мужа. Дао Ланг с того дня, как потерял жену, ни в чем не мог найти утешения. И вот, толкнув дверь, Лиёу Хань вошла в дом. Встретившись, супруги сначала и слова не могли вымолвить от радости. Лиёу Хань рассказала мужу о том, что произошло, посоветовав собрать всю свою волю и жить, заботясь о детях и родителях. Она привела в порядок дом, помогла супругу в его делах, а потом внезапно растворилась в воздухе. Время от времени Лиёу Хань заглядывала домой проведать семью. Если все шло своим чередом, и ничто ее не беспокоило, она опять отправлялась странствовать.

С тех пор Лиёу Хань, подобно облакам на небе, стала внезапно появляться то там, то тут, и нельзя было заранее угадать, где она возникнет. Бродя повсюду, Лиёу

Хань меняла обличья. Все почитали ее как Небесную принцессу. Иногда она становилась красавицей, игравшей на флейте под луной, а то, напротив, старухой, стоявшей у обочины дороги, опираясь на палку. Иногда она представляла торговкой с поклажей на спине или прогуливалась как степенная дама. Непочтительно относящихся к ней шутников она наказывала, насылая различные несчастья. Когда люди оказывались в затруднительном положении и взывали к ней, она охотно помогала.

Однажды Лиен Хань превратилась в девушку, торговавшую на перевале Нганг, и в этом обличье приглянулась принцу, следовавшему мимо. Тот стал заигрывать и, ничего не добившись, собирался использовать силу, дабы соблазнить ее. С помощью колдовских приемов фея испугала принца, и он сошел с ума. Правитель, жалея сына, послал солдат разрушить лавку, но Лиен Хань прогнала их. Государь умолял Будду помочь схватить девушку, собираясь ее наказать. Однако принцесса сама пришла к правителю и потребовала от него запретить подданным совершать безрассудные поступки. Правителю пришлось дать такое обещание, он только посоветовал Лиен Хань впредь не быть столь жестокой. С тех пор принцесса относилась более снисходительно к провинившимся, случайно совершившим проступки.

Как-то раз государь, следуя через деревню Тиенхьонг, решил отдохнуть на постоялом дворе, расположенном возле дороги. Этот постоянный двор возник благодаря стараниям принцессы-феи. Государь повел себя вежливо и обходительно, а утром, проснувшись, обнаружил, что его туфли заменены новыми. Правитель обрадовался, почтительно поблагодарил и приказал возвести храм в Фузье.

Живя на небе, принцесса не забывала земной мир. Она просила у Яшмового владыки позволения вновь отправиться к людям, и тот согласился. На этот раз принцесса в сопровождении двух служанок спустилась прямо в округ Фокат. Жители округа стали часто видеть чудеса. Все получали по заслугам: добрых ждало счастье, злых постигали бедствия. Люди воздвигли храм, где поклонялись принцессе. Государь – в то время правил Ле Хюйен-тонг (1663–1671) – счел все это бесовщиной. Он послал солдат, а с ними чародея разрушить храм, что и было выполнено. Но после этого весь округ поразили болезни. Люди поняли, что принцесса наказала их, и попросили у государя позволения снова воздвигнуть храм. Тому пришлось согласиться. Впоследствии принцесса не раз сопровождала отряды солдат, отправлявшихся сражаться с неприятелем. Во многих местах в честь принцессы-феи были сооружены храмы, в них постоянно устраивались в ее честь праздники¹²⁰⁹.

Ж. Пшилуски отмечает, что среди храмов «ден», где почитают женских духов, храм в Фузье, провинции Намдинь, является наиболее важным и известным. Он известен всем в Тонкине, и каждый год в течение семи дней начиная с праздника Тхань Минь (третий день третьего месяца) туда стекаются толпы паломников. В районе Фузья построено большое число храмов. Главный храм «ден» можно узнать по двум гигантским деревьям, возвышающимся у входа по обеим сторонам. Под каждым из этих священных деревьев люди соорудили маленькие кумирни «миеу». Храм приобретает здесь необычное развитие, т. к. вне главного сооружения есть еще два других строения¹²¹⁰.

1209 *Đồ Thị Hào, Mai Thị Ngọc. Các nữ thần Việt Nam. Hà Nội, 1984. Тг. 43–47.*

1210 Рассказывают, что времена Поздних Ле (1428–1788) в районе Фузья была святая женщина. Несмотря на то, что она долгие годы была замужем, она осталась девственницей и достигла необычайной святости. Отправившись однажды в лес за дровами, она больше

Множество женщин совершает паломничество в Фузэй. Однако культ женских духов перестает там находиться только в ведении женщин. Так же, как и возле Семи Пагод, религиозные различия между полами ликвидируются, в связи с тем, что культ стал национальным. Наконец, среди паломников, направляющихся в Фузэй, можно встретить множество шаманок «ба донг» и шаманов «онг донг», являющихся копией шаманов, участвующих в действиях, связанных с Тхань Чаном, однако их практика менее кровавая¹²¹¹.

По словам Р. Стейна, во многих местах в виде сосуда «ху», образованного, в основном, горой и прудом (часто колодцем, который может служить зеркалом), ощущается присутствие богини Лиеу Хань. Они характеризуются ее любовными встречами с молодыми людьми и темой питья. Лиеу Хань была изгнана из жилища блаженных бессмертных и сослана на землю из-за того, что на пиру разбила¹²¹² чашу (кит. чжань). Нужно думать, что это был весьма серьезный проступок, повлекший за собой довольно строгое наказание. Чаша содержала напиток бессмертных, подобный пилюле бессмертия Лао-цзюня, подносимой на пиршестве в сосуде «ху» из халцедона. В одной из параллельных фраз в пагоде Нгюкхо («Яшмовый сосуд “ху”»!), посвященной Лиеу Хань, сделан намек на этот эпизод, говорится о «яшмовой чаше». В той же фразе упоминаются одновременно башни и террасы, образующие отдельный счастливый мир в форме сосуда «ху». Эпитет «яшмовый» применяется, особенно в фольклоре, связанном с даосизмом, к девственницам (достоинство кожи: застывший жир, яшма). В другом месте в Ханое, посвященном Лиеу Хань и также являющемся Небом-Тыквой, богиня встречается с молодыми людьми в таверне, выпивает с ними, отвечая на их любовные речи. Похоже, что имеется связь между ошибкой, совершенной на Небе, в райском жилище бессмертных, и приключениями во время ссылки на землю, местом которой является не что иное, как райский уголок, Небо-Тыква¹²¹³.

Выражения «растительное могущество» и «процветание» связаны с неким весьма своеобразным понятием, это понятие «чжун» – «сосуд, в котором подают напитки; кубок; мера емкости; объединять» – уже с древности и до наших дней в некоторых пагодах и кумирнях устойчиво смешивается с понятием «чжун» – «колокол». Говоря о горе Тхиентхушон в районе Хюэ, «Полные записи о Великом Юге» сообщают, что она является Счастливой Землей, которая содержит в себе под колоколом (или под кубком) счастье государства на миллионы лет. В том же геогра-

не вернулась. Впоследствии нашли ее одежды, которые висели на дереве. Говорили, что она исцелась, но не умерла. Возможно, это указывает на то, что она превратилась в дерево. Позже возле дерева, на котором нашли ее одежды, был возведен большой храм. *Пишлуски Ж.* Заметки о культе деревьев в Тонкине // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 396.

1211 *Пишлуски Ж.* Заметки о культе деревьев в Тонкине // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 397.

1212 Согласно рукописи «Жизнеописание богини из Ванката» (Ван кат тхан ны чуен), хранящейся в библиотеке Бао-Дай в Хюэ, яшмовая чаша оказалась лишь только выщерблена. *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 188.

1213 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 188–189.

фическом регионе, деревня Хоангфук «скрывает под колоколом (или кубком) неиссякаемое счастье на своих землях и в садах» («Новые записи о провинции О»). В маленькой аннамитской пагоде деревни Сиенгкхуанг, названной Тханьмаулинты («Пагода Святой Матушки»), читаем надпись: «Растительная Мощь скрывает под колоколом реки и горы; Небо дает рождение святым. Цветы и травы пестрят разными красками, это в мире весна». Напор растительных соков, изобилие растительности в благоприятном месте (гора и реки, деревья и камни), уподобленном счастливому миру бессмертных, все темы плодородия, могущества, постоянства связаны с образом кувшина, сосуда, кубка с неиссякаемым питьем и Святыми Матушками¹²¹⁴.

По мнению М. Дюрана, мифология культа «донг» находится под сильным влиянием даосской концепции мира божеств с установлением иерархии подобной организации китайской империи. Много сходства с азиатскими или западными мифологиями, демонстрирующими те же самые черты: короли, королевы Воды и Лесов, принцессы, принцы и т. д. – вселенная, рисуемая в воображении людей в поисках других миров, более счастливых, приятных, гармоничных, чем наш. Однако, если источники мифологии вьетнамских медиумов китайские, тем не менее она адаптирована вьетнамцами, которые ее национализировали. Это аналогично процессу, когда историки, описывавшие древний период в истории Вьетнама, национализировали персонажей китайской истории, игравших существенную роль в отношениях между Китаем и Вьетнамом (Чиену Да) или же создавали отрезок национальной истории, базируясь на данных, касающихся их страны, приведенных в китайских анналах (Чынг Чак). М. Дюран уже обращал внимание на процесс ассимиляции китайских фактов, когда исследовал легенду из «Описания удивительного земель, расположенный к югу от гор» в своей работе «Введении мокса (техники прижигания) во Вьетнаме». Следовательно, в культе вьетнамских медиумов Матушки-богини вьетнамизированы, их истории связаны с вьетнамскими местами, а сами богини считаются аватарами великих китайских богинь. Так, Небесная Матушка-богиня, дух из Фузья, представлена как перевоплощение китайской Матушки Владычицы Запада Сиванму. Как и она, вьетнамская богиня управляет Небесным Двором. Принцессы, ее дочери, носят имена цветов, их костюмы розового и красного цветов. Когда они не перевоплощаются в людей, то живут в Небесном Дворце Фей, находящемся на Западе на горе Куньлунь («Конлон») или же на луне, в обширном и холодном дворце¹²¹⁵.

Так же обстоит дело и с другими богинями. Возьмем для примера богиню Вод «Мау Тхой», которую почитают в верхнем храме («ден тхьонг») в Туйенкуанге. В народе этот храм называется «ден Зюм» («Храм, оказывающий помощь»), его благородное имя «Куангнюан» («Благоприятный свет»). Он расположен на левом берегу Чистой Реки на территории деревни Тиньхук уезда Иеншон. Река течет перед храмом и образует там водоворот. Это напоминает храм Гень на берегу Крас-

1214 Р. Стейн отмечает, что Гуань-инь с одиннадцатью головами держит в левой руке сосуд с удлиненным горлышком, наполненный «сладкой росой». С тем же сосудом ассоциируется Владычица Запада Сиванму. *Стейн Р. Миниатюрные сады старин дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 215–217.*

1215 *Дюран М. Техника и пантеон вьетнамских медиумов (донг) // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 298–299.*

ной Реки. Богиня Тхоай, согласно литургическим песнопениям и преданию, распространённому в Туйенкуанге, была дочерью короля водных драконов озера Дунтин в Китае. Отец выдал ее замуж за принца по имени Кинь Сюйен, сына короля Земли¹²¹⁶. Она была очень хорошей женой и сильно любила своего мужа. Но Кинь Сюйен имел вторую жену по имени Тхао Май, коварную сплетницу, оклеветавшую богиню перед ее мужем. Тот поверил наветам Тхао Май и счел принцессу виновной. Он посадил ее в железную клетку и бросил в лесу. Но дикие звери долгое время приносили ей фрукты и цветы, чтобы она могла поесть. Однажды старый ученый по имени Лао Нгой, много раз неудачно принимавший участие в конкурсных экзаменах, брел по этому лесу. Он обнаружил пленную принцессу и, пораженный ее сверхъестественной красотой, попросил рассказать свою историю. Она поведала ему, что является дочерью короля Вод из озера Дунтин и женой принца Кинь Сюйена, который наказал ее из-за козней Тхао Май, а родители ее, владыки воды, ничего не знают о ее несчастье. Затем она попросила Лао Нгоя отнести родителям письмо, чтобы те знали о ее печальном положении. Так как Лао Нгой стал отказываться, говоря, что, будучи человеческим существом, не сможет проникнуть в королевство Воды, принцесса дала ему волшебный посох и велела идти к озеру Дунтин. Там, на берегу, он увидит старый платан. Ему будет достаточно постучать три раза по дереву, как сразу явятся стражники короля Воды и проводят его к своему владыке. Лао Нгой выполнил указания принцессы, стражники встретили его и привели в великолепный подводный дворец. Там он отдал письмо. Король, узнав о несчастьях своей дочери, сильно разгневался на своего зятя и приказал своим сыновьям, принцам Воды, собирать войска, чтобы атаковать Кинь Сюйена. Принцесса была освобождена и среди общего ликования привезена к отцу. Ее возвращение было отмечено пышными празднествами. Желая отблагодарить Лао Нгоя, король предложил ему вступить в брак с его дочерью. Но старый ученый отказался, оставшись верным другом принцессы. Для того чтобы почтить добродетели последней, китайцы воздвигли храм в Туйенкуанге. Вьетнамцы продолжают поддерживать культ этого божества до наших дней (речь идет о 1938 г.). Эта местная легенда показывает, как каждое святое место облагораживает прошлое богини, ассимилируя ее с великой

1216 По мнению М. Дюрана, история напоминает повествование о Кинь Зыонг-вюнге и Эу Ко, первых легендарных правителях Вьетнама. Ученые и вьетнамские медиумы обычно рассказывают эту историю следующим образом. Кинь Сюйен был очень талантливым вьетнамским ученым. Неизвестно, каким способом ему удалось спуститься под воду и оказаться в водном дворце, где он очаровал подводного владыку сочинением оды, посвященной озеру Дунтин. Восхищенный его талантом, Король Воды дал ему в жены одну из своих дочерей. Супруги стали жить на земле. Так как принцесса не желала подчиняться любовным капризам своего мужа, тот взял вторую жену Тхао Май, которая ревниво отнеслась к первой жене. Кроме того, Тхао Май была очень ленива, и однажды, когда она заснула на рабочем месте, принцесса дала ей пощечину. Тхао Май поклялась отомстить. Случай представился, когда пришел с визитом юный друг Кинь Сюйена по имени Дао Ланг. Кинь Сюйена не было дома, и гостя принимала принцесса. Поднося ему бетель, она нечаянно оцарапала руку о ноготь молодого человека. Когда Кинь Сюйен вернулся, Тхао Май клеветнически обвинила принцессу, приписывая ей преступные отношения с Дао Лангом, и как доказательство, показала на царапину на руке принцессы. Возмущенный Кинь Сюйен отвел ее в лес и бросил там. Дюран М. Техника и пантеон вьетнамских медиумов (донг) // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 299–300.

богиней из китайско-вьетнамского пантеона. В данном случае принцесса, супруга Кинь Сюйена, превратилась для района Туйенкуанга в Матушку-богиню Воды («Мау Тхоай»)¹²¹⁷.

В той же местности, в нижнем храме («ден ха»), почитают Святую Матушку-богиню Верхних Районов или Лесов «Тхань Мау Тхьонг нган». Согласно легенде, некогда в деревне Донгкуонг провинции Иенбай была супружеская пара, по национальности относившаяся к малым народностям, живущим в горах. Их добродетельное поведение ценили во всей округе. Однако несмотря на их благородство и просьбы, они имели только одного ребенка, и тот родился у них уже в пятидесятилетнем возрасте. Но это дитя было перевоплощением богини «Тхань Мау Тхьонг нган». Яшмовый император, абсолютный владыка мира божеств, тронутый просьбами супружеской четы, даровал им эту чрезвычайную милость. В возрасте десяти лет эта девочка, перевоплощение божества, была исключительно красивым и любезным ребенком, заслужившим любовь всех вокруг. Она обладала всеми качествами: дочерней любовью, милосердием, услужливостью. Девушка не вышла замуж, посвятила свою жизнь заботам о родителях и умерла спустя некоторое время после их кончины. После своей земной смерти богиня часто являлась горным жителям, мольбы которых она с удовольствием исполняла. Они воздвигли в честь нее храм в Туйенкуанге и множество других святилищ почти повсюду в Верхних Районах¹²¹⁸.

Во Вьетнаме существует предание о Ла Бинь – Матушка-хозяйка гор и лесов.

Сочетавшись браком с принцессой, дочерью государя Хунг-вьонга, и разгромив Тхуи Тиня, бога вод, владыка гор Шон Тинь жил со своей женой Ми-ньонг счастливо и безмятежно. У супругов родились мальчик, которого назвали Май, и девочка – ей дали имя Ла Бинь.

Ла Бинь славилась непревзойденной красотой и разнообразными талантами. Обычно она сопровождала отца в его путешествиях по горам и пещерам и повсюду наслаждалась красивыми пейзажами, приручала косулей и оленей, заботилась о растениях.

Приближенные Шон Тиня, владыки гор, почитали Ла Бинь и часто получали от нее советы и помощь. Прослышав об этом, Верховный владыка удостоил супругов похвалы, он пожаловал Ла Бинь титул Принцессы верхних районов и назначил управлять всеми лесами земель Намзяо.

Превратившись в хозяйку зеленых лесов, Ла Бинь прилагала все силы, чтобы исполнить свой долг. Она учила зверей и птиц петь и танцевать, прививала необходимые для жизни навыки, поощряла полезных животных и наказывала жестоких, вредивших остальным тварям.

Заботилась Ла Бинь и о судьбе родной страны. Она дважды чудесным образом являла духов, чтобы помочь военачальнику из дома Ли (1010–1225) разгромить сунских захватчиков и военачальнику из дома Чан (1225–1400) победить монголов. При этих династиях издавали указы, в которых благодарили хозяйку.

Однажды во время восстания в Ламшоне, когда вьетнамские войска только начали собираться и силы их были еще слабыми, Ле Лой устроил в Фанане военную засаду. Принцесса явилась ему в сновидении, посоветовав немедленно отвести войска из-за невыгодного расположения местности. Ле Лой заколебался, не успел

1217 *Дюран М.* Техника и пантеон вьетнамских медиумов (донг) // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 299–302

1218 Там же. С. 302.

принять решение, и, конечно, враги внезапно нанесли удар. Армия повстанцев не могла сопротивляться, и воины разбежались.

Ле Лой и Нгуен Чай вынуждены были в потемках спасаться бегством. Ла Бинь превратилась в факел, осветивший им дорогу, и они не попали в руки врагов. Этой же ночью богиня поведала Нгуен Чаю, начальнику штаба повстанческой армии, о том, что можно укрыться на горе Тилинь. Нгуен Чай доложил об этом Ле Лою. Разумеется, Ле Лой воспользовался советом, воины были отведены в горы Тилинь и уцелели. Кумирни, выстроенные в честь Ла Бинь, можно встретить в горах, поклонялись ей и у семейных алтарей¹²¹⁹.

Р. Стейн отмечает, что Святые Матушки царят в местностях в форме тыквы-горлянки, в этих местах никогда не иссякают напитки или вода, и в них всегда гарантировано рождение детей и приход дождя. Все эти пагоды и кумирни, управляемые Святыми Матушками, снабжены зеркалами, которые служат, по словам вьетнамцев, для того, чтобы заставить войти «душу культа» – женское божество – в тело жрицы-знахарки, находящейся в трансе. Со времен китайской древности зеркало является женским атрибутом; оно также связано с фазами луны. Именно первого и четырнадцатого числа каждого лунного месяца происходят сеансы знахарей в культе Святых Матушек. Но зеркало еще связано с колодецем (круглая поверхность воды отражает луну), и колодець – это тыква-горлянка. Сосуды и зеркала, знаки плодородия и изобилия, доминируют в святых местах; это также атрибуты богинь-матерей, царящих там. Те же самые богини владеют во множестве маленьких пагод и в огромном числе кумирен, характеризующихся культом Трех Миров («там фу»: Небо, Земля, Вода) или множества духов («ти-ви»), им служат шаманки-колдуньи («ба донг» или «ба бонг»). Эти культовые места, часто располагающиеся при слиянии двух рек, на пересечении дорог, на рынках, на пристанях, у пограничных столбов, т. е. в местах встреч, характеризуются, в целом, одними и теми же элементами (которые, конечно, не всегда все соединены). Так, это: старые деревья (особенно фикус и баньян); камни; алтари, установленные либо перед священными деревьями, либо на них, алтари, возведенные на основании спиленного ствола, два разветвления которого еще сохранились; бассейны с водой, иногда полные лотосов или же снабженные садами в миниатюре; магические экраны (бинь фонг). Божества почти исключительно женские, они часто анонимны, обозначаются лишь общими названиями, такими как «Святая Матушка» («тхань мау»), «Госпожа» («ба»), «Госпожа, наделенная благой силой» («дык ба»), «Яшмовая принцесса» («тюа нгок»). Мужские божества, присутствующие в боковых нишах, являются никем иным, как прислужниками¹²²⁰.

Несколько примеров будет достаточно для того, чтобы проиллюстрировать этот комплекс. Все они выбраны в районе Хюэ, где хорошо сохранились примитивные аспекты. Пагода Тьанты, левый берег Реки в Хюэ, рядом находится старое дерево. Спереди нагромождены камни, изображающие скалу в миниатюре, позади по бокам находятся два бассейна с водой. Все это обнесено оградой, имеющей два прохода. Перед камнями возвышается алтарь, на нем стоит тигр и чаша с куритель-

1219 *Đỗ Thị Hào, Mai Thị Ngọc. Các nữ thần Việt nam. Tr. 37–39.*

1220 *Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 191–195.*

ными палочками. На этом алтаре имеются надписи. В середине читаем: «Пещера Матушки [данной] местности», слева: «Могущество... на десять тысяч ли, равное... небу (? перевод спорен)», справа: «Вода тысячи рек, луна тысячи рек». На ограде надписи, справа: «Стемнело, светит луна, поздно, двор пуст», слева: «На рассвете (?) поднялся ветер, и старому дереву холодно». Слева от этого дерева и немного вперед находится зал, названный «Общий зал Святых Матушек». Параллельные фразы справа и слева: «Солнце и луна освещают все, ничему не отдавая предпочтения; реки и горы дают защиту». В этом зале имеется десять табличек, окруженных красной тканью. В центре, в глубине, престол Тхиен-и А-на, справа от нее Святая Матушка, богиня огня, молнии и ветра трех миров, дух пещер¹²²¹ и слева – Святая Матушка, богиня водного мира, лисица с девятью хвостами, дух пещер. Еще дальше влево расположена богиня Центра и пятого знака десятиричного цикла – Земли. Итак, вот в глубине ниши триада Святых Матушек (в этом культе всегда говорят о трех Святых Матушках) и первая из богинь Пяти Элементов. Другие выстроились вдоль боковых стен. Слева: богиня Юга и Огня, богиня Севера и Воды, справа: богиня Востока и Древа и богиня Запада и Металла. Кроме того, у входа стоят два генерала¹²²².

В местечке Холау находится маленькая пагода Куангтхангам. Главное божество, восседающее в центре последнего зала, – Дык ба тхань мау – Святая Матушка Принцесса. Слева помещается Тэй кунг вьонг мау – Владычица Запада Си-ванму, хозяйка персиков бессмертия, справа – Куан-тхань (кит. Гуань-ди, божество войны и покровитель театра в Китае). Перед левой стеной восседают четыре статуи «мои», горных аборигенов с темной кожей. Их называют «Господа с верхнего берега»¹²²³. На головах у них куски материи, кроме того, они украшены длинными ожерельями из блестящих зеленоватых жемчужин. Арбалеты и «кхены» (разновидность флейты, бытующая у лаосцев и мои) подвешены над ними. Для вьетнамцев – это лаосцы. Они объясняют, что те являлись древними жителями района Хюэ (путая их, таким образом, с тьямами), которые обитают в настоящее время в окрестных горах. Это «варвары», представители внешнего пространства и мифической, при-

1221 Дословно: «ведающая в горной пещере кристаллами». «Кристалл» – «цзин» равен слову «цзин» (сущность, дух). «Кон тинь» (кит. «цзин») – это женские духи деревьев. Они отбирают силы у молодых людей, соблазняя их. В Биньтхуане находится пагода, посвященная Госпоже пещер. Среди белого песка этой местности находятся три пещеры, не увеличивающиеся и не уменьшающиеся под воздействием ветра, не опускающиеся и не выравнивающиеся из-за людей, ступающих по земле. Эта богиня дарует дождь, исцеление болезней и хороший урожай. *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 196.

1222 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб., 2007. С. 195–196.

1223 В списке божеств, призываемых в рамках культа колдунов, приведены, среди прочих: «Великий хозяин провинций, земель, диких лесов и высоких гор верхнего берега»; «Святая Матушка, хозяйка пещер высоких гор верхнего берега», «Два благородных принца с верхнего берега». Перевод «верхний берег» сделан мной за неимением лучшего. Вероятно, что тут нужно было бы видеть выражение, аналогичное тому, которое обозначает «варваров» Куангбиня: «Варвары верхних истоков» или просто «верхние варвары». Фактически речь идет об одной из Трех Областей («там фу») природы, о горах и лесах. *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 197.

митивной эпохи. Их приглашают, когда нужно молить о выздоровлении больного, т. к. они являются владельцами лекарственных трав, которые собирают в горах. В других аналогичных пагодах их называют «Господин номер такой-то», каждый ведает какой-нибудь горой или отдельным источником. Типичный ландшафт красуется перед пагодой. Вот сначала сад в миниатюре, помещенный в бассейн с водой, где плавают красные рыбы. Покрытые растительностью уменьшенные скалы возвышаются в этом саду. В центре находится крошечная пагода, перед которой помещена маленькая ваза с курительными палочками. Электрические лампочки, осколок зеркала, каменные животные виднеются на скале. Окрашенные в синий цвет звездчатые кораллы и раковины дополняют ансамбль. Позади этого бассейна возвышается алтарь, а за ним маленькая ниша, где стоят чаша с благовонными палочками и обычное зеркало. В стороне от этого ансамбля: цветочные горшки, в которые посажены кустарники. На расстоянии около метра отсюда растет старое дерево, у корней лежат вышедшие из употребления горшки для извести, кирпичи очагов, на ветвях – маленькая кумирня. Рядом другая кумирня, расположенная на спиленном стволе дерева, где остались два разветвления. Во время церемоний «шаманок», проходящих в этой пагоде в первый и пятнадцатый день каждой луны, в начале сеанса благовонные палочки зажигаются не только на главном алтаре, перед всеми расположенными рядом божествами, перед тигром и в маленьких нишах, но также в крошечном сосуде в саду в бассейне. При каждом обращении с мольбой, после возвания к главной Святой Матушке, шаманка «ба донг», выполняя религиозные обряды, поворачивается к скале в миниатюре и маленькой пагоде, ей посвященной. Одна из шаманок, просящая лекарство для своего больного ребенка, обращается к божеству совершенно особым образом, танцуя долгое время в неистовом трансе. Речь идет о лекарственных травах, охраняемых духами варваров «мои», живущими на горе. Маленькие скалы в бассейне их изображают, более того, представляют их присутствие. Другая шаманка, танцуя, приближается к бассейну и взбалтывает в нем рукой воду. Как мне сказал помощник, «хороший бог», живет там внутри и олицетворяет божество реки, протекающей неподалеку. То, что сад в миниатюре в маленьком бассейне играет религиозную роль, не вызывает сомнений. Имеется нечто похожее вкладыванию одного в другое подобных мест на рисунке крепости с многочисленными огражденными пространствами (схема мандалы). Большое природное место, ровное и окруженное горами, наделенное магической силой, повторяется первый раз в уменьшенном виде как пагода и второй раз, в еще более мелких размерах, как скалы в миниатюре в бассейне¹²²⁴.

Р. Стейн отмечает, что аннамский фольклор, полный тямпских реминисценций (во всяком случае в районе Хюэ), соединился еще с даосскими темами искателей лекарственных трав и долголетия, проникающими в горы, с темами тыквы-горлянки и рисунка Пяти Священных Гор, подвешенном на палке даоса, который, став посвященным, продает добытый им сбор целебных снадобий на рынке, и создает внутри своей тыквы-горлянки отдельный закрытый мир. В этом месте встреч пьют неиссякаемый напиток, уподобляясь в этом неким богиням, дарующим изобилие и любящим любовные встречи, сопровождающиеся употреблением напитков. Место,

1224 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // *Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона.* СПб., 2007. С. 196–199

посвященное такой богине, – это Небо в форме тыквы-горлянки. Богини царят в храмах и пагодах, сооруженных, в большинстве случаев, в местах встреч, в окружении деревьев и камней, а волосы служителей культа распущены подобно «континь», женским духам деревьев, поджидающих молодых людей, проходящих мимо, для того чтобы соблазнить их¹²²⁵.

По словам М. Дюрана, изучение религиозных обрядов вьетнамских медиумов («донг») и их мифологии интересно тем, что аналогичные обряды и мифологические данные мы находим в других религиозных системах, в типичных местных проявлениях просматриваются общие религиозные феномены, встречавшиеся в другие времена и в других странах. В общей сложности культ медиумов («донг») во Вьетнаме – это пережиток добуддийских культов и древнего шаманизма. Мифология вьетнамских медиумов, по-видимому, основывается на очень древних верованиях в Богиню-мать («Мау»), которая являлась источником всякой жизни. Она отразилась во всех царствах природы, и все божества являлись ничем иным, как обожествлением одного из ее признаков или же одним из ее местных перевоплощений. Так появилось множество божеств. Кроме того, вследствие психологических и политических факторов многие местные божества превозносились своими почитателями и заняли важное место в Пантеоне в ущерб Богине-матери. Наблюдалась также и противоположная тенденция: Богиня-мать поглотила легенды местных божеств, которые кончили тем, что исчезли. Эти соображения побуждают нас понимать сложность божеств в мифологии медиумов («донг») и их иерархию. Кроме того, помимо официальных духов, призываемых в песнопениях «ван тяу», повсюду, в каждом регионе, существует огромное число других божеств или духов, способных вселяться в медиумов. Богиня-мать, дающая всякую жизнь, являющаяся одновременно небесным, водным и земным божеством, дарует дожди или устраивает засуху, способствует или же мешает обильному урожаю, посылает здоровье или смерть. Эта Богиня-мать разделилась на три Богини-матери, потом на большое число аватар, полномочия которых весьма похожи. Культ божеств на олимпе вьетнамских медиумов напоминает культ якш в добуддийских религиях Индии, еще сохранившийся в наши дни. Использование изображений божеств, подношения благовоний, цветов, пищи, одежды, пение гимнов, музыка, танцы – все это отыскивается во Вьетнаме¹²²⁶.

«Мать бесов» во вьетнамской традиции

Госпожа, отнимающая детей. Сыновья Зань. «Мать бесов» в предании из «Случайных записок о превратностях судьбы», сходство с Бабой-ягой – матерью и хозяйкой лесных зверей. Индуистская богиня Харити, вошедшая в буддийский пантеон. Амбивалентность божества. «Мать бесов» в китайской мифологии.

Среди прочих женских божеств, Л. Кадьер упоминает и Госпожу, отнимающую детей. Лучший способ успокоить это божество и отвести его чары – это поднести ей маленькую бумажную фигурку, изображающую ребенка. После церемонии

1225 *Стейн Р.* Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 204–205.

1226 *Дюран М.* Техника и пантеон вьетнамских медиумов (донг) // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 316–319.

подношения фигурку сжигают, а ребенок считается отданным Госпоже, отнимающей детей, спутником которой он становится¹²²⁷.

Как сообщает Г. Плосс, аннамиты боятся духов-сыновей Зань (*кон Зань*), вечно стремящихся воплотиться. Для этой цели духи выбирают еще не родившегося ребенка в материнской утробе; но т. к. они не могут долго оставаться в живых, то женщины, в утробе которых они воплотились, разрешаются мертвым ребенком, после чего опять начинаются новые поиски сыновьями Зань другого тела. Демон, причиняющий преждевременную смерть плода, называется Мать Зань, утверждают, что ее можно видеть в уединенных местах в образе женщины, одетой в белое, сидящей на дереве и укачивающей своих детей¹²²⁸.

Возможно, с этими представлениями связано одно из преданий, включенное в «Случайные записки о превратностях судьбы» Фам Динь Хо и Нгуен Ана. Это история под названием «Небо наказывает мать бесов». В ней рассказывается следующее:

В районе деревень Хахой и Тхьонгкат уезда Тьлием в крестьянской семье рос мальчик. Было ему пять-шесть лет. Он часто просил родителей отпустить его ночевать в дом дедушки, жившего в соседней деревне. Это продолжалось несколько месяцев и стало для всех привычным. Затем выяснилось, что за все время мальчик не провел у своего деда ни одной ночи. Дядя мальчика, решив разузнать, где же тот пропадает, однажды вечером тайком отправился вслед за ним. Когда они уже вышли за пределы деревни, в лесной чаще дядюшка заметил несколько десятков малышей, а с ними женщину. Мальчик подошел к этой женщине, и она дала ему грудь. Женщина сказала, что пока не может забрать его к себе и велела не есть мяса черепахи и карпа. Если запрет будет нарушен, то мальчик не сможет оставаться с ней. Дядя, подслушав этот разговор, на следующий день насильно накормил своего племянника кушаньем, приготовленным из мяса черепахи и карпа, избавив таким образом мальчика от наваждения.

Во вьетнамском предании встреча с матерью бесов происходит за пределами деревни, в лесной чаще. Мать бесов изображена в окружении нескольких десятков детей. Она сама и ее малыши представлены как существа иного, нечеловеческого мира – мать бесов и эти дети, например, внезапно пропали, скрылись из вида после того, как дядюшка набросился на них с бранью. Описание внешности матери бесов отсутствует, отмечено только лишь, что груди у этой женщины достигали в длину одного *чи* (32 см), т. е. она явно наделена признаками материнства-плодородия. Признаки пола преувеличены у Бабы-яги – у нее огромные груди, Баба-яга – мать и хозяйка лесных зверей¹²²⁹. Первое, что сделала мать бесов при встрече с мальчиком – дала своего молока, т. е. покормила его. В.Я. Пропп, анализируя сказочный материал, отмечал, что, приобщившись к еде, предназначенной для мертвецов, пришелец приобщается к миру мертвых¹²³⁰. Со временем мать бесов собиралась забрать мальчика в иной мир. Она запрещает ему есть мясо черепахи и карпа, говоря, что при нарушении этого запрета мальчик не сможет находиться вместе с ней и ее

1227 *Дюран М.* Техника и пантеон вьетнамских медиумов (*донг*)... С. 317.

1228 *Плосс Г.* Женщина в естествознании и народоведении : Антропологическое исследование. СПб., 1900. (Репр. изд.) Сыктывкар ; Киров, 1995. Т. 2. С. 145.

1229 *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 61–62.

1230 Там же. С. 53–54.

детьми. После того как дядюшка насильно накормил своего племянника запретной едой, раскидал кости карпа и черепахи в лесной чаще, где находилась мать бесов, она и окружавшие ее дети не приняли мальчика. Мать бесов не успокоилась до тех пор, пока кости карпа и черепахи не были брошены в воду, т. е. возвращены в их природную стихию. Описание матери бесов во вьетнамском предании позволяет предположить, что в основе этого образа лежит тотемный предок-хозяин водяных животных.

Мать бесов названа здесь по-китайски Гуй-му. Обратим внимание, что такое же имя (Гуйцзы-му) носит индуистская богиня Харити, вошедшая в буддийский пантеон.

Как отмечают исследователи, Харити – богиня-мать, почитается как подательница и покровительница детей. Эта функция Харити связана со следующей легендой. Якшиня Харити имела очень много детей. Поскольку питалась она человеческими детьми, Будда, чтобы положить конец страданиям людей, решил обратиться к ней. Для этого он спрятал младшего, любимого сына Харити под пагру. Мать нигде не могла его найти и в горе обратилась к Будде. Тот обещал ей вернуть сына при условии, что она никогда не будет больше есть человеческих детей. Харити дала обещание и получила обратно своего сына. Она стала богиней, дарующей женщинам детей, а также покровительницей детей – ее собственное материнское страдание пробудило в ней сострадание к матерям-жертвам¹²³¹.

Кроме того, Харити считалась богиней плодородия, одной из ипостасей Харити была богиня богатства и изобилия Васудхара.

Индийские и яванские скульпторы и живописцы располагали изображением Харити рядом с Куверой, богом богатства. Кувера и Харити считались супружеской парой¹²³². Так, например, одна из скульптурных групп изображала сидящих рядом Куверу и Харити. Харити кормит грудью ребенка, а несколько других детей стоят рядом или выглядывают из-за спины супругов. Кроме того, пьедестал украшен барельефами детских фигурок в разных позах¹²³³.

Следует отметить, что Харити наделялась также функциями вредоносного существа. Так, в Непале ее почитали хозяйкой оспы.

Абивалентность божества – тема, постоянно дающая о себе знать на протяжении всей религиозной истории человечества. Святость притягивает людей и в то же время пугает их. Боги предстают перед смертными одновременно дарующими благо и внушающими ужас. В Индии каждый бог помимо его милостивого и доброго аспекта имеет еще и «аспект, внушающий ужас»: яростное, грозное, ужасающее проявление¹²³⁴.

Харити почитали в Северной Индии, Непале, на Яве, в Китае, Японии. Таким образом, Харити представлялась связанной с плодородием, она изображалась кормящей грудью ребенка, часто в окружении других детей. Кроме того, Харити обладала вредоносными чертами.

1231 Павловская Л.К. Шихуа как образец буддийского народного повествования // Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги. М., 1987. С. 50–51.

1232 Getty A. The gods of northern buddism. Oxford, 1914. P. 115.

1233 Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Der Hinduismus / W. Kirfel. Leipzig. 1934. S. 17.

1234 Элиаде М. Азиатская алхимия... С. 387.

Вспомним, что героиня вьетнамского рассказа обладает сходными признаками: представлена как мать-кормилица, окруженная детьми и вредящая человеческим детям. Вероятно, не случайно они носят одинаковое прозвание – мать бесов.

Можно предположить, что оба персонажа восходит к некоему древнему мифологическому образу женщины-хозяйки, обладавшей двойственной природой дарительницы жизни и смерти. Возможно, к этому двойственному образу имеет отношение и Гуй-му – мать бесов из китайской мифологии, обладавшая чертами матери-прародительницы. Жэнь Фан (460–500) в «Описании удивительного» (Шу и цзи) отмечает: «На Южном море в горах Сяюйшань есть Гуйму – мать бесов, которая рождает небо, и землю, и бесов. За один раз она рождает десять бесов. Утром родит, вечером пожрет. Идентичен ей дух Гуйгу – Бесовка, доньине известный в Цаньфу; у него голова, как у тигра, ноги – как у дракона, брови – как у мана, четырехлапого дракона, глаза – как у цзяо, водяного дракона»¹²³⁵. Этот персонаж, отмечает Юань Кэ, чем-то напоминает создателя всех вещей¹²³⁶. Возможно, в такого рода представлениях отразились мифологические представления, соотношенные с какими-либо природными циклическими явлениями.

Мать бесов из вьетнамского предания представлена как антропоморфное божество плодородия, сохранившее архаические черты хозяйки водяных животных. Вероятно, на этот персонаж наложились черты божества буддийского пантеона.

Божества-андрогины, трансвестизм

Двуполые божества в мировой культуре. Шива. Лингам и йони в Тямпе и Вьетнаме. Хат но ньонг. Онг Дунг и Ба Да. Божество чжуанов Мать-с-головой-отца. Шама-низм и трансвестизм. Важная роль женщин у тайцев и вьетов. Сестры Чынг. Чиеу Ау. Бокай-дайвьонг – Великий князь Отец и Мать. Рассказ «Девушка превращается в мужчину». Двуполая матушка-хозяйка воды. Авалокитешвара – Гуань-инь – Куан-ам.

По словам М. Элиаде, представление, что все сущее наделено качествами обоих полов, неизбежно вытекает из представления о двуполом божестве как парадигме и начале всякого существования. В основе подобной концепции лежит мысль о том, что совершенство, а следовательно, Бытие, не может быть ничем иным, кроме как целокупным единством, а значит, целостной полнотой должно обладать все сущее, принцип *coincidentia oppositorum* должен работать на всех уровнях, охватывая все контексты. Подтверждение тому – андрогинная природа многих богов, широкое распространение ритуалов, участники которых символически наделяются андрогинными признаками, и популярность космогоний, утверждающих, что мир возник из космогонического Яйца или образовался в результате распада изначально единой сущности, имевшей форму сферы. Наличие этих представлений, символов и ритуалов характерно не только для Средиземноморья и Ближнего Востока времен античности, они представлены также в ряде других архаических культур. Распространенность подобных представлений объясняется одним: все эти мифы предлагали образ божества, т. е. конечной реальности в ее неделимом единстве, вполне отвечавшем сокровенным чаяниям их аудитории, и одновременно побужда-

¹²³⁵ Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 323.

¹²³⁶ Там же. С. 36.

ли человека достичь этой полноты с помощью ритуалов или мистических техник обретения целостности¹²³⁷.

М. Элиаде отмечает, что большинство божеств растительности и плодородия, например, двуполы или несут на себе следы андрогинности. «Будь ты бог или богиня», – говорили древние римляне о богах, покровителях сельского хозяйства; а ритуальная формула «или муж, или женщина» часто встречается в заклинаниях. Женские и мужские божества, играющие наиболее значительную роль в пантеоне, на самом деле являются андрогинами: мы поймем этот парадокс, если примем во внимание характерное для традиционных обществ представление о том, что нельзя быть чем-либо *par excellence* (преимущественно), одновременно не являясь полной тому противоположностью, или, что точнее, не являясь одновременно множеством других вещей. Множество божеств звались «Отец и Мать». Это была одновременно аллюзия и на их полноту и действительный автогенезис, и обозначение их творческой силы. Столь же вероятно, что ряд «божественных супругов» – это более позднее переосмысление изначально андрогинного божества или персонификация его атрибутов. Поскольку андрогинность является отличительным знаком изначальной целокупности, объединяющий в себе все возможности, изначальный человек, мифологический предок человечества, во многих традициях выступает в качестве андрогина. В ряде традиций место мифологического первопредка-андрогина заняла близнецная пара¹²³⁸.

Все мифы о божественном андрогине и двуполом первочеловеке предлагают парадигматическую модель человеческого поведения. Соответственно, андрогин символически воспроизводится в ритуалах. Цели, которые преследуют ритуалы, в ходе которых участники символически наделяются качествами обоих полов, многообразны, а формы чрезвычайно сложны. Достаточно напомнить, что у многих примитивных народов инициация по достижении половой зрелости предусматривает предварительное обретение посвящаемым двуполости. Во многих случаях андрогинность подразумевается, когда юношей одевают в девичьи наряды, а девушек – в мужские. Гомосексуальные практики, о которых упоминается в связи с инициациями, возможно, объясняются схожими верованиями: во время посвящения иницируемые обладают как бы двумя полами. Перед нами выход за границы «я», трансцендентное преодоление исторически обусловленной ситуации конкретной личности и восстановление изначального порядка вещей, лежащего по другую сторону «человеческого» и предшествующего основанию человеческого общества; этот парадоксальный порядок вещей невозможно поддерживать в профанные времена, в историческую эпоху, но периодически необходимо соответствующим образом хотя бы ненадолго восстанавливать изначальную полноту – нетронутый источник святости и силы.

Ритуальное переодевание подразумевало символическое «опрокидывание» обычной манеры поведения – отсюда и карнавальные проказы и двусмысленные выходки во время Сатурналий. Фактически присутствует формальное соответствие между трансвестизмом и символическим наделением андрогинными качествами, с одной стороны, и оргиастическими ритуалами – с другой. В любом случае об-

1237 *Элиаде М.* Азиатская алхимия... С. 401.

1238 Там же. С. 403–404.

наруживается ритуальная «тотализация» – воссоединение противоположностей, возвращение к изначальному и нерасчлененному состоянию. Фактически это символическое восстановление «Хаоса», недифференцированного единства, предшествовавшего Творению, и возвращение к нерасчлененному приобретает форму предельного восстановления и прироста сил. Здесь кроется одна из причин того, почему ритуальная оргия приурочена к празднику урожая или Новому году: в первом случае оргия обеспечивает плодородие полей; во втором случае – символическое возвращение к докосмическому Хаосу и погружение в безграничный океан сил, существовавших до Творения, что делает возможным сам акт такового. Можно предложить различные интерпретации ритуалов воссоединения целого, которое достигается либо благодаря символическому уподоблению андрогину, либо в ходе оргии. Однако все эти ритуалы совершаются с одной и той же целью: обеспечить успешное начало, будь то начало половой и культурной жизни, маркируемое инициацией, или же «начало», связываемое с новым урожаем. «Начать» что-либо означает, что кто-либо пребывает в процессе творения данной вещи, располагая громадным резервом священных сил. Этим объясняется структурное сходство между мифом об изначальном андрогине, Первопредке человечества, и мифами творения. В обоих случаях мифы настаивают, что вначале существовала нерасчлененная цельность – и эта цельность разделилась или распалась на части для того, чтобы могли родиться Мир и человечество. С изначальным андрогинном, особенно сферическим андрогинном, которого описывает Платон, соотносится – в космическом плане – космогоническое Яйцо или изначальный антропокосмический великан. Во многих мифах творения изначальное состояние – «Хаос» – представлено в виде компактной и однородной массы, когда нельзя различить форму, или в виде напоминающей яйцо сферы, объединяющей Небо и Землю, или же в виде громадного человека и т. д. Во всех этих мифах творение равнозначно разделению яйца на две половинки, олицетворяющие Небо и Землю, – или расчленению великана, или же распаду массы на фрагменты¹²³⁹.

Индия разработала царственный Путь Духа, позволяющий обрести цельность, восстановить единство, восстановить раздробленность, – одним словом, примирить противоположности. Это просматривается уже в представлениях о жертвоприношении, с которыми мы встречаемся в брахманах. Когда приносят жертву, частицы тела Праджапати, рассеянные в Космосе, соединяются воедино, и божество, преданное на заклятие в начале времен, чтобы из его тела родился Мир, воскресает вновь. Во время жертвоприношения происходит символическое «восстановление» тела Праджапати и воссоединение различных элементов личности того, кто совершает обряд. То, что жертвоприношение выступает в качестве одного из главных методов достижения внутреннего единства, показывает, сколь страстно индийское мышление искало выхода за пределы противоположностей и стремилось обрести абсолютную реальность, в которой противоречия примирены и дополняют друг друга. Все последующее развитие индийской духовности шло исключительно в этом направлении. Здесь кроется одна из причин отказа индийского мышления признавать какую-либо ценность за Историей: традиционное индийское общество лишено исторического сознания. Ибо, с точки зрения абсолютной реальности, Все-

¹²³⁹ Элиаде М. Азиатская алхимия... С. 405–407.

мирная История – не более чем один из частных эпизодов великой космической драмы. Индия отказывается придавать какое-либо значение тому, что, с точки зрения индийской онтологии, выступает лишь проходящим аспектом частной ситуации, т. е. тому, что мы сегодня называем «погруженностью человека в Историю»¹²⁴⁰.

Смена пола упоминается в индийских преданиях. Так, некогда царь Бхангасвана заблудился в лесу, окунулся в озере и стал женщиной. Это произошло из-за того, что царь навлек гнев Индры, совершив жертвоприношение только богу Агни. В женском облике он жил у благочестивого отшельника и родил ему 100 сыновей. Индра простил царя, предложил ему выбрать пол, и тот предпочел остаться женщиной¹²⁴¹.

Существовали представления о боге Шиве как о двуполом существе – Ардханаришваре, с правой – мужской и левой – женской половинами. В индуистской мифологии Шива – один из верховных богов, входящий вместе с Брахмой и Вишну в божественную триаду. В качестве самостоятельного божества Шива был включен в пантеон сравнительно поздно (около 200 г. до н. э.), однако истоки его культа уходят в глубокую древность¹²⁴². Созидающие аспекты образа Шивы воплощены в его основном символе – линге-фаллосе. Изображение линги в виде каменной колонны, покоящейся на йони – женском символе, распространены по всей Индии и являются главным объектом культа Шивы. В «Махабхарате» мудрец Упаманью говорит, что знак творения – не лотос (эмблема Лакшми), не диск (Вишну), не ваджра (Индра), а линга и йони, и потому Шива – верховный бог и творец мира. Согласно другому мифу, во время спора Брахмы и Вишну, кого из них считать творцом, перед ними вдруг возник пылающий линга необозримой величины. Пытаясь найти его начало и конец, Вишну в образе кабана спустился под землю, а Брахма в виде гуся взлетел в небо, но оба не достигли цели. Тогда они признали Шиву величайшим из богов¹²⁴³.

Культовый предмет шиваизма – лингам (линга) – это «знамение» божества. Лингам представляет собой камень, естественный или специально поставленный, – фаллообразный символ, выражающий вселенную и природу, берущие начало из женской стихии (йони). В Тямпе культ лингамов наследовал культу территорий во-круг диких камней. Каждый лингам есть особый Шива – Шива данной местности, от которого зависит благоденствие местности или рода. У него есть имя: тямпские цари давали воздвигнутым ими лингамам свои имена. Благодаря совершаемым обрядам канавка, в которой устанавливался лингам, или несущая его земля, если лингам был «природным» («самородным»), становилось царством в миниатюре, вбирая в себя плодотворяющую силу бога этой местности. Таким образом, лингам – магический камень, являющий собой бога местной почвы. Бог поселяется там, равно как и в призывающем его царе или жреце. Самые же священные лингамы – те, которые выходят из земли (свайямбху), т. к. они в этой земле и держатся. Суеверие утверждало, что если выкопать их, с ними погибнет и династия и царство¹²⁴⁴. Начиная с VII в. тямпские надписи говорят о совместном существовании «недви-

1240 Элиаде М. Азиатская алхимия... С. 392.

1241 Мифы Древней Индии. М., 2014. С. 303.

1242 Мифы народов мира... Т. 2. С. 642.

1243 Там же. С. 643.

1244 Швейер А.-В. Древний Вьетнам... С. 219.

жимых» лингамов и движимых изображений для процессий. Они свидетельствуют, что были и «лингамы с ликом» (мукхалинга), которые изображали бога, выходящего из лингама, чтобы воплотиться в царе, как бы овладевая им. Мукхалинга мог быть либо собственно лингамом, на котором изваян лик божества, либо кошей – своего рода футляром для лингама. Коша – это золотой или серебряный футляр, покрывающий и украшающий собственно лингам: на нем изображался один или несколько ликов бога¹²⁴⁵.

«Лингам с ликом» (мукхалинга) был установлен мифическим предком Викитрасагарой в VII в. Сказано, что этот лингам хранит землю Каутхара; на нем изображены Шива и Бхагавати, слившиеся в образе гермафродита. В 774 г. храм был разрушен вражеским набегом, а в 784 г. вновь отстроен царем Сатъяварманом, поставившим «лингам с ликом Шивы и Бхагавати», который он назвал Сатъямукхалинга; описание лингама явно противопоставляет «тело его, сверкавшее великолепным золотым одеянием» (речь идет о коше в форме лингама, символизирующей бога) и лицо с красными щеками, губами, подобными лотосу, золотыми волосами и драгоценными камнями (лик – «мукха» – богини, венчающий лингам). В позднейших текстах почти ничего не говорится о лингаме, установленном Викитрасагарой: на первый план выдвигается «богиня страны» (Янг пу Нагара или По Нагар). Ей построили новый храм – самый большой в святилище. Образ женщины в нем доминирует. Создается полное впечатление, что здесь всячески старались уничтожить дуализм, неприятный для царей, которые утверждали свою власть над страной тямов на поклонении Бхадрешваре – божеству Мишона. Так богиня По Нагар/Бхагавати, отделившись от Шивы, которому должна была быть женой, смогла существовать наряду с культом Бхадрешвары¹²⁴⁶.

По мнению исследователей, лингам почитался и во Вьетнаме; так, в приведенном ниже описании речь идет не просто о колонне, а о лингаме.¹²⁴⁷ «1043 г. Император почтил своим присутствием древнюю пагоду Тунгшон в *тяу* Вунинь, чтобы посмотреть там на след человека. Здесь было тягостно. Стены утратили кровлю. Находившаяся внутри каменная колонна накренилась и готова была рухнуть. Император сокрушенно вздохнул, и у него появилась мысль капитально отремонтировать ее. Слова еще не были произнесены, а каменная колонна внезапно вновь распрямилась. Император поразился этому и приказал сановникам-конфуцианцам составить оду-*фу*, дабы прославить это чудо»¹²⁴⁸.

Вьетнамский исследователь Та Ти Дай Чьонг отмечает, что линга, украшенная барельефами драконов, символизировавших государя, и сейчас сохранилась в храме Зям (Дайлам, Ламшон)¹²⁴⁹. Храм упоминается в летописном своде: «(1087) Зима. Десятая луна. Император посетил пагоду Ламшон. Ночью устроил пир для придворных вельмож. Лично составил два стихотворения “Ночной пир” (в пагоде Ламшон. ... (1088) Начали строить ступу в пагоде Ламшон. (1094) Завершили строительство ступы в пагоде Ламшон»¹²⁵⁰.

1245 Швейер А.-В. Древний Вьетнам... С. 220.

1246 Там же. С. 223–224.

1247 *Tạ Chí Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Tr. 104.

1248 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 154.

1249 *Tạ Chí Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Tr. 104–105.

1250 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 178–179.

Кроме того, ученый считает, что изображение Супруги бога земли Хоу Тхо, история которого была рассказана в сборнике «О таинственных силах и духах земли Вьет» (см. гл. 1), представляло собой мукхалингу¹²⁵¹.

Ни один земледельческий праздник во Вьетнаме не обходился без пения. В прошлом широко бытовал жанр, который назывался *хат но ньонг* или *ко тиеу* (пение в сопровождении флейты). В переводе с вьетнамского словосочетание *хат но ньонг* означает: *хат* – «пение», *но ньонг* – изображение фаллического и ктеического символов в момент их соединения, а все вместе можно перевести как песня *но ньонг*. Этот жанр лирического пения имеет богатые традиции, особенно в общине Лиентхуан провинции Ханамнинь. Здесь любовные напевы *хат но ньонг* исполняли во время ритуальной церемонии, которую проводили в первую декаду Нового года. Основным содержанием праздника являлся обряд подношений духу Зам (духу сладострастия). Этот дух «принимал» дары лишь в форме пения. Сначала срубали дерево или брали бамбук длиной 3–5 м, окрашивали его в красный цвет. По обе стороны от него становились в молитвенной позе, на коленях девушка и юноша и просили духа снизойти на это дерево. Через какое-то время, когда, как они считали, дух выполнял их просьбу, «бревно» переносили к двум установленным заранее столбам. Девушки и юноши по парам попеременно становились у двух столбов и начинали обмен любовными куплетами. Три дня и три ночи длилось это ритуальное пение, которое заканчивается «шестью» барабана, когда распорядитель праздника берет палку (*кэйньонг*) и стучит ею по дереву, громко выкрикивая при этом: «О *но ньонг!*» – затем далеко выбрасывает ее. С культом плодородия связано также и другое шествие во время храмового праздника в провинции Виньфу. Настоятель храма в деревне Чам (уезд Фонгтяу) и шесть-восемь пар молодежи держат в руках изображения половых органов; по команде *Хюе тинь!* (Любовный цветок!) молодые люди должны соединить эти изображения. Затем молодежь обходит деревню, взявшись за руки и «вольно» обращаясь друг с другом. Обряд этот называется *тхао кхоан* – «развязывание узла»¹²⁵².

Возможно, с андрогинными мистериями были связаны вьетнамские божества Онг Дунг и Ба Да. Они являются героями предания, зафиксированного в провинции Хайхынг, в уезде Донган, где в 1663–1665 гг. была построена двенадцатиярусная пагода. Рядом с ней находились и другие строения, в частности, павильон, двери которого никогда не открывались, попасть внутрь можно было только через небольшой лаз. В павильоне было каменное изображение совокупающихся мужчины и женщины – Онг Дунга и Ба Да, которые, согласно местному преданию, будто бы были детьми князя Нго Куйена (899–944), рожденными от одного отца и одной матери, причем Ба Да была старшей сестрой Онг Дунга. Она давно выросла, но не была замужем. Онг Дунг и Ба Да сговорились, что побегут вокруг горы (видимо, с разных сторон) и если столкнуться, то поженятся. Однако, когда они вошли в спальню, то девушка почувствовала, что совершает преступление, и сбежала. Брат отправился ее искать; так повторялось трижды. На третий раз по дороге домой они столкнулись с тигром. Брат, бывший силачом, принялся бить тигра, но тот не трогался с места.

1251 *Tạ Chí Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Tr. 104.

1252 Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии : Годовой цикл... С. 69–70.

Тогда на помощь пришли мать и сын, ловившие лягушек, тигр бросился бежать. А брат и сестра вернулись домой и стали мужем и женой. Когда правитель (их отец?) узнал об этом, он приказал казнить их: вырвать глаза, отрезать каждому нос и уши, отрубить голову и бросить трупы в пруд. С тех пор в уезде Донган с 6 по 10 число третьего лунного месяца в память о них устраивается празднество, во время которого делают из бамбука фигуры брата и сестры с почеркнуто большими половыми органами, а затем разыгрывают всю историю, носят их по деревне, причем некоторые изображают тигра, богатыря, мать и сына, ловящих лягушек. В ночь с 9-го на 10-е лицедеи, организующие представление, «казнят» бамбуковых идолов, причем, отрезав голову брата, засовывают ее в нутро сестры, имитируя половой акт¹²⁵³.

Верховное божество чжуанов – Мать-с-головой-отца. Как отмечает Е.Н. Афанасьева, чжуанцы – это народность, представители которой говорят на языке, относящемся к тайской языковой семье, и проживают главным образом в Южном Китае, соседних провинциях Китая и Северном Вьетнаме. У чжуанов никогда не было собственного государства, поэтому у них и не сложились верования, освящающие власть правителя. Чжуанская мифология представлена в основном сюжетами, связанными с аграрным циклом выращивания риса. Но помимо этого сохранилось довольно много элементов более раннего присхождения: тотемистические мифы, поклонение цветку и камню, культ гор и высоких деревьев, в которых обитает дух-покровитель деревни. Цветок у чжуанов – символ плодородия, женских гениталий и вместе с тем также символ божественного начала, души и судьбы человека. Верховным божеством является Мать (Бабушка) Цветов Ми Луо Йиэ, которая выращивает в небесном саду цветы – души людей. Мать Цветов также создала мир и, кроме того, может превращаться в своего супруга, владыку небес, бога с птичьей головой Пуу Луо Тхо. Одно из имен этого андрогинного божества чжуанов так и звучит – Мать-с-головой-отца (Мэ Хуа Пхо). Культ лягушки, а также мифологические представления о первопредках-птицах и о божестве с птичьей головой заставляют вспомнить о древних бронзовых барабанах, относящихся к культурам Дянь и Донгшон. Один из подобных барабанов был найден в Южном Таиланде. На барабане (II–I вв. до н. э.) изображены люди, одетые в костюмы из перьев и маски птиц. Таким образом, культура чжуанов сохраняет преемственность многих архаичных элементов, зафиксированных на древних предметах. Андрогинность в древнем чжуанском культе плодородия вовсе не является каким-то абстрактным философским понятием, эта категория приобретает вполне конкретное воплощение в образе Матери-с-головой-отца. Изображения на бронзовых барабанах дают некоторое впечатление о том, как были одеты участники древних мистерий, какие музыкальные инструменты звучали во время представлений мифов, каким было в общих чертах содержание этих мифов, а также о некоторых танцевальных движениях. Костюмы и головные уборы (либо маски) скорее всего были «птичьими», то есть мистериальные представления были посвящены культу предков или божеств «с птичьими головами». Движения рук с выгнутыми пальцами могут означать как полет птицы, если пальцы сомкнуты, так и «раскрывающийся цветок», когда выгнутые пальцы

1253 *Рифтин Б.Л.* Китайская мифология в Юго-Восточной Азии... С. 232.

разомкнуты, указательный палец несколько приближен к большому и при этом совершаются плавные вращательные движения всей рукой¹²⁵⁴.

Как отмечает С.А. Серова, изучавшая влияние религиозного ритуала на китайский театр, шаман обладает способностью менять свой пол. Шаманизм отмечен феноменом трансвестизма, который рождается при овладении техникой экстаза¹²⁵⁵. Исследовательница обращает внимание, что в современном Большом китайско-русском словаре слово «шаман» обозначается иероглифом «у» и имеет следующие значения: 1) шаманка – танцовщица, заклинательница духов, колдунья, чародейка, ведьма; 2) шаман – колдун, чернокнижник, чародей, маг, заклинатель духов, некромант; 3) шаманство, шаманский; 4) знахарь, лекарь, врачеватель. Один и тот же иероглиф у относится к лицам мужского и женского пола, это не что иное, как актуализация биполярной структуры инь-ян, маркирующей точное распределение ролей и вместе с тем определяющей их взаимное притяжение. Расположение одно в другом воспроизводит гармонию и полноту, начиная от частного явления до масштабов Вселенной¹²⁵⁶. Во Вьетнаме также, например, медиум-женщина, после того как божество вошло в нее, подает сигнал: когда речь идет о женском божестве – медиум вытягивает правую руку, если же воплотилось мужское божество – левую¹²⁵⁷.

Живучесть архаичной веры в то, что божество (духи) и те, кто с ними общаются, способны сочетать в едином существе признаки обоих полов, проявляется также в танцах тайских медиумов (или шаманок), называемых по-тайски *наанг тхием*. Во время этого ритуального танца женщина солидного возраста (около пятидесяти лет, т. е. уже обладающая ритуальной чистотой), облаченная в мужскую одежду (одеяние воина), показывает приемы фехтования и танцует с двумя мечами, на острия которых насажены горящие свечи. В конце танца исполнительница входит в транс и начинает «говорить» от имени какого-либо божества или духа. Нет необходимости доказывать, что такого рода представления требуют большого опыта и уверенного владения навыками фехтования с двумя боевыми мечами (эти мечи носят в ножнах, перекрещивающихся на спине, и вытаскивают сразу оба, хватая рукоятки, торчащие над плечами). Подобная мистерия в сольном исполнении женщины, переодетой в воина, распространена в Лаосе и Северном Таиланде, где лучше, чем в Аютии, сохранились древние обычаи тайских народов. Можно предположить, что обычай обучать девочек фехтовать двумя мечами и сражаться на слонах (на боевых слонах воевали королевы Аютии в XV–XVI вв. во время сражений с бирманскими войсками) являлся той почвой, на которой произрастали традиции андрогинного театра. Естественной структурой для подобных ритуалов была социально-экономическая структура северных тайских государств, в которых статус женщины в обществе был необычайно высок. Тайский метод возделывания риса не требует постоянного участия мужчин, которые нужны в основном для пахоты и ремонта ирригационной системы. Выращивая рис и овощи, женщины не

1254 *Афанасьева Е.Н.* Формирование театральной традиции Юго-Восточной Азии... С. 191–192.

1255 *Серова С.А.* Религиозный ритуал и китайский театр. М., 2012. С. 60.

1256 Там же. С. 59.

1257 *Дюран М.* Техника и пантеон вьетнамских медиумов (*донг*) // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 280.

только кормят семью, но также продают плоды своего труда на рынке. Они могут вести хозяйство самостоятельно, отпуская мужчин на общественные работы или в монастырь. Важная роль женщины в жизни тайских городов-государств, конечно, освящалась анимистическими верованиями *май*, которые требовали непременно участия женщин во всех главных церемониях¹²⁵⁸.

У вьетов всякий ребенок – и мальчик, и девочка – был желанен. Женщина по рангу стояла ниже в религиозных обрядах, но не в семье и не по закону. Дочери имели свою долю в семейном наследстве наравне с сыновьями. Главным долгом каждого члена семьи было семейное благочестие¹²⁵⁹. Жена мандарина при его жизни или после смерти могла получить почетный титул, соответствующий рангу мужа. Вообще в большинстве семей распоряжалась жена. У нее были деньги и провизия, ключи от всех сундуков. Она пользовалась большой свободой постольку, поскольку блюла семейную честь. После смерти мужа к его вдове по гражданскому праву переходила отцовская власть; она пользовалась имуществом покойного и управляла им, но не могла им распоряжаться без письменного согласия совершеннолетних детей. Дети должны были почитать и слушаться ее, как отца. Она стояла во главе дома, если не вступала во второй брак, тогда в прежней семье она теряла все права. С религиозной точки зрения женщина не имела никаких прав: в домашнем культе она прислуживала мужу и также потом прислуживала старшему сыну. Сама отправлять культ предков она не могла, хотя играла важнейшую роль в подготовке и принесении жертв предкам. Кроме того, старшая дочь могла управлять имуществом «хоангхоа» («на ладан и масло»), доход с которого направлялся на расходы по поддержанию культа предков и содержанию могил – женщина играла в семейном культе важную роль. Хотя семья строилась по патриархальной модели, женщина тоже играла важную роль. Она пользовалась почти равными с мужчиной правами¹²⁶⁰.

Сестер Чынг, происходивших из рода государей Хунг-вьонгов и стоявших во главе восстания против господства китайской династии Хан (40–43 гг. н. э.), часто изображали сражающимися на слонах. Исторические памятники и легенды, бытующие в Шонтэе, свидетельствуют о том, что мать сестер Чынг – Ма Тхиен, также принадлежавшая к роду Хунг-вьонгов, рано овдовела и сама воспитывала обеих дочерей. Она оказала значительную помощь дочерям и зятю в организации повстанческих сил, сумев привлечь в их ряды многих племенных вождей и воинов из окрестных районов. В деревне Намнгуен уезда Бави (городская территория Ханоя) до сих пор сохранилась ее могила, которую в народе называют «гробница Зя» (зя означало «уважаемая престарелая женщина»). Среди соратниц сестер Чынг было много женщин-военачальниц. Так, согласно легендам, после того как сестры Чынг покончили с собой, бросившись в реку Хатзянг, Тхань Тхиен организовала сопротивление врагу в горных районах Вьетбака, Бат Нан со своими войсками перекрывала горные и лесные дороги, а Ле Тянь устраивала засады на водных путях, где ее отряды топили вражеские суда. Позднее все они по примеру сестер Чынг покончили с собой. В деревне Тхыонгтхань (пров. Хатэй) сохранилось предание о том,

1258 *Афанасьева Е.Н.* Формирование театральной традиции Юго-Восточной Азии... С. 193.

1259 *Швейер А.-В.* Древний Вьетнам... С. 194.

1260 Там же. С. 197.

как некий Кай снарядил отряд из трехсот повстанцев-мужчин, которые принимали участие в восстании, будучи переодеты в женское платье¹²⁶¹.

В Хайфонге есть храм Нге, посвященный Ле Чан, древней героине, ставшей генералом освободительной армии во время восстания сестер Чынг в I в. н. э. Воительница происходила из деревни Анбьен, некогда находившейся на месте современного Хайфонга. Святилище долгое время было простым маленьким сельским храмом, однако в 1919–1926 гг. его расширили и украсили каменной скульптурой. В главном зале храма можно увидеть статую Ле Чан, облаченную в богатые одежды¹²⁶². Большая статуя Ле Чан стоит под открытым небом.

Верхом на голове слона сражалась с китайцами и вьетнамская воительница Чиеу Ау (III в.). В «Полном собрании исторических записок Дайвьета» так описываются ее деяния: «Впоследствии женщина из области-цзюнь Кытян (по имени) Чиеу Ау <груды (Чиеу) Ау, длиной около трех *тхьюков*, были перекинута за спину. Сидя верхом на голове слона, она вступала в бой с врагом> собрала своих приспешников и стала захватывать области и уезды. (Лу) Инь уничтожил ее. <Согласно «Описанию Цзяочжи», в горах Кытяна жила младшая сестра из семейства Чиеу. Имела она груди длиной три *тхьюка* и была незамужней. Собрав своих сродников, она стала разбойничать и захватывать области и уезды. Носила золотое платье и сандалии с шипами. Сражалась верхом на голове слона. После смерти ее стали почитать (как доброго) духа>»¹²⁶³. В описании Чиеу Ау признаки пола преувеличены, подчеркнута ее женская сущность.

В комментариях к летописному своду российские ученые отмечают, что уместно кратко привести общие сведения о китайских источниках, содержащих рассказ о Чиеу Ау, тем более что в научной литературе можно встретить такую точку зрения, что «китайские источники не упоминают госпожу Чиеу, наши знания о ней почерпнуты исключительно из вьетнамских текстов»¹²⁶⁴. Впервые Чиеу Ау упоминается в «Записках о Цзяочжоу» (Цзяочжоу цзи), составленных Лю Синьци, о котором ничего не известно. Из его сочинения, давно утраченного, сохранились многочисленные выписки в исторических и географических трудах, а также энциклопедиях и литературных сборниках V–X вв. В начале XIX в. все известные цитаты были собраны цинским филологом Цзэн Цзянем, который отнес это сочинение предположительно к концу IV в. Выписка из него, посвященная Чиеу Ау, сохранилась в известной энциклопедии конца X в. «Императорское обозрение эры Тай-пин» (Тай-пин юйлань). Затем история Чиеу Ау была записана ученым V в. Шэнь Хуай-юанем. Его «Описание Наньюэ» (Наньюэ чжи), в котором, по данным средневековых библиографов, были зафиксированы события, происходившие на землях Наньюэ начиная с трех династий (Ся, Шан, Чжоу) до правления дома Цзинь включительно, тоже было утеряно и сохранилось лишь в виде цитат. В X в. история Чиеу Ау без указания источников приведена в сунском историко-географическом описании «Тай-пин хуаньюй цзи». Рассказ о Чиеу Ау можно найти и в поздних (Мин, Цин) исторических источниках Китая, однако все они отсылают читателя

1261 История Вьетнама. М., 1983. С. 45.

1262 Крылов Д., Ершов Д. Вьетнам... С. 131.

1263 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 2. С. 154.

1264 Taylor K.W. The Birth of Vietnam. Berkeley ; Los Angeles ; London, 1983. P. 90.

к Лю Синь-ци или Шэнь Хуай-юаню. Сравнение текста «Полного собрания...» с основными китайскими версиями истории Чиеу Ау показывает, что все они вообще очень близки друг другу, но наибольшее сходство рассказ вьетнамской летописи имеет с «Тай-пин хуань-цзи»¹²⁶⁵.

Сейчас поминальный храм Чиеу Ау находится в общине Чиеулок уезда Хау-лок провинции Тханьхоа. Достоверно неизвестно, когда началось почитание Чиеу Ау в рамках государственного культа духов. В начале XIV в. в списке духов, чей культ имеет государственное значение, Чиеу Ау еще не было. Известное в настоящее время пространное повествование о Чиеу Ау в жанре *тхантить* (букв. «следы духов») относится ко второй половине XVIII в.¹²⁶⁶

Как отмечено в «Полном собрании исторических записок Дайвьета», Фунг Хынга, поднявшего восстание в VIII в. и захватившего столицу губернаторства Аньнань, после смерти его сын почтил званием Бокай-дайвьонг – Великий князь Отец и Мать (в просторечии отца называют “бо”, а мать – “кай”, поэтому и дал ему такое имя). После смерти Бокай-дайвьонг явил удивительные чудеса, люди стали почитать его духом, и к западу от столицы губернаторства построили храм, где в положенные времена года приносили жертвы¹²⁶⁷. Как отмечает С.О. Курбанов, традиционно титулом «отец и мать» в древнем Китае и Корее именовались идеальные правители древности, конфуцианский классический «Канон сыновней почтительности» (Сяо Цзин) говорит о том, что в древности идеальный правитель был «отцом и матерью народа» – *миньчжи фуму*¹²⁶⁸.

Можно обратить внимание, что на многолюдном празднике в честь Тхань Зяунга, сопровождающемся театрализованными действиями, изображающими изгнание северных захватчиков, вражеских военачальников представляют нарядно одетые девочки, восседающие на носилках.

Вьетнамский ученый Та Ти Дай Чьонг отмечает, что из-за авторитета женщин ряд вьетнамских духов называются «Ба» – «Госпожа», тогда как предметом, символизирующим духа, является линга, обладающая мужской сущностью. Например, широкую популярность получило во Вьетнаме предание о четырех Святых Матушках из залива Кон. Храмы в их честь были возведены во многих заливах и устьях рек. Изначальным духом, которого заместили матушки, был тямпский дух морских волн, имеющий мужской облик. По словам исследователя, смешение – или же превращение мужчин в женщин – лежит прямо в самой сущности божества: тямпское божество Po Sah Ino имела 37 мужей, родила 37 сыновей, превратилась в мужчину, стала правителем, управляла 12 лет, затем опять приняла женский облик и вышла замуж за государя Китая¹²⁶⁹.

Мотив смены пола присутствует во вьетнамских преданиях. Так, рассказ «Девушка превращается в мужчину» из сборника XVIII в. «Записи об увиденном и услышанном» («Киен ван лук») повествует о том, как в одной деревне в Тханьхоа жила девушка из рода Чьонг, она вышла замуж за своего односельчанина, которого

1265 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 2. С. 261–262.

1266 Там же. С. 263.

1267 Там же. С. 186–187.

1268 Курбанов С.О. Размышления об исторической науке и роли личности в истории (С примерами из истории Кореи). СПб., 2016. С. 55, 58.

1269 *Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất Việt*. Tr. 178–179.

звали Нгуен Зяп. Через несколько лет у нее родился сын. Вдруг молодая женщина тяжело заболела, у нее поднялся сильный жар, и она лишилась сознания. Через три-четыре дня жар стал спадать, но нестерпимо заболела нижняя часть туловища, и она опять впала в забытие. Прошла ночь, и оказалось, что она превратилась в мужчину, а прежняя болезнь совершенно прошла. Чьонг нашла мужу другую супругу, вернулась в родительский дом и вступила в брак с девушкой из рода Фам из соседней деревни, у них родилась дочь. Когда Чьонг состарился, его сын и дочь стали оспаривать друг у друга семейное имущество. Не зная, как разрешить этот конфликт, Чьонг доложил обо всем местному начальству. Чиновник призвал его, седые борода и усы Чьонга ясно доказывали, что он – мужчина. Тогда имущество было поделено между детьми поровну. Нашелся человек, сказавший мне: «Девушка превратилась в парня, как странно! Наверняка, у той девушки было что-то от мужской сущности». Я смеясь ответил: «Если твои слова верны, то все, кто в Поднебесной сейчас являются мужчинами, не превратятся ли они в женщин?» Гость тоже улыбнулся и сказал: «Ну, если так, то единственный мужчина – это вы!» Я почесал голову и промолвил: «Я – тоже женщина»¹²⁷⁰.

С небольшими изменениями этот рассказ встречается в «Записках отшельника» (Шон кы тап тхуат).

Большой популярностью пользуется во Вьетнаме история о Тхи Кинь. Сначала это был добродельный мужчина, которого Будда обратил в женщину. Затем, уйдя из семьи, женщина переодевается в мужскую одежду и становится послушником в буддийском монастыре.

Тема андрогинности присутствует в преданиях о матушках-хозяйках воды. Водные матушки присматривали за реками, озерами, морями, вызывали по мере надобности дождь, помогали людям бороться с наводнением. Богини имели многочисленную свиту, их подчиненные отвечали за порядок в каком-нибудь определенном уголке родной земли. Водные матушки часто помогали воинам в походах. Во времена Ле Тхань-тонга, например, войска отправились в путь воевать с Югом. Только они достигли уездов Фусюен и Кимбанг, как началась сильная буря. Молитвы, обращенные к разным божествам и в том числе к водным матушкам, привели к тому, что появился генерал и успокоил ветер. Государь пожаловал ему звание духа высшего ранга, дал прозвание Лунная принцесса, сочтя, что в таком обличье перед ним явилась одна из водных матушек. Когда вокруг царило спокойствие, водные матушки брали цветок орхидеи и использовали его как лодку, весло им заменял кусочек коричневого дерева, они не спеша прогуливались, плавая по речным протокам. Жители, стремясь угодить богиням, старались засвидетельствовать им свое почтение на сезонных и водных праздниках. Рассказывают, что одна водная матушка была двуполым божеством, наполовину мужчиной, наполовину женщиной. Звали ее Ны-ныонг. Однако женское начало все же преобладало, и она вышла замуж за подводного владыку¹²⁷¹.

Авалокитешвара – это один из главных бодисатв в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны, олицетворение сострадания. Образ Авалокитешвары возник в последних веках до н. э. Авалокитешвара выступает как эманация Амитабхи,

1270 *Tông tập tiểu thuyết chữ Hán Việt nam. Hà Nội, 1997. T. 1. Tr. 842–843.*

1271 *Đồ Thị Hào, Mai Thị Ngọc. Các nữ thần Việt nam. Hà Nội, 1984. Tr. 39–40.*

играет роль универсального спасителя. Он может принимать разные форму (в общей сложности 32) для того, чтобы спасти страдающих, крики и стоны которых он слышит. Авалокитешвара может выступать как индуистский бог (Брахма, Ганеша, Вишну, Шива и т. д.), как будда, как любое существо и вступать в любую сферу сансары (в т. ч. и в ад). Возникший в Индии культ получил широкое развитие в Китае и других странах Дальнего Востока. Начиная с VII–VIII вв. отмечается перемена пола; наряду с мужским образом Авалокитешвары возник и женский, позже он вытесняет мужскую ипостась¹²⁷². В индийской традиции Авалокитешвара избрался и как гермафродит, который восседает на лотосе своего отца или держит драгоценный камень¹²⁷³.

По словам Г. Циммера, в индийской буддийской традиции у Падмапани, или Авалокитешвары, амбивалентный, если не поливалентный, характер. Подобно Вишну, он – господин майи, обладающий божественной способностью принимать любые формы. В зависимости от ситуации он может предстать мужчиной, женщиной, животным; он может явиться то мифическим крылатым конем-«облаком» (валахака), то насекомым. Способ его проявления зависит от конкретной группы живых существ, которой он помогает встать на путь спасения через просветление. Падмапани – индийский прототип китайской буддийской богини Гуань-инь и японской Каннон; в этом дальневосточном аналоге бодисатвы преобладают женские черты – словно данная фигура вернулась здесь к своей архетипической природе¹²⁷⁴.

По словам М.И. Никитиной, в Корее Авалокитешвара может выступать и как андрогинное божество, обладающее как материнскими, так и отцовскими признаками, а отсюда способное само по себе зачать и произвести на свет дитя¹²⁷⁵.

Л.С. Васильев отмечает влияние тантризма, сыгравшего свою роль в изменениях облика ряда буддийских божеств, в частности Авалокитешвары. В своем новом облике Гуань-инь приобрела исключительную популярность в Китае. Считалось, что она может облегчить страдания, утешить, спасти, простить, отпустить грехи и т. д. Одной из важных функций Гуань-инь была ее обязанность доставлять души умерших в рай к будде Амитабхе, который, согласно легенде, был кем-то вроде ее отца (выпустив из своего правого глаза луч света, Амитаба создал ее). Выполняя эти функции, Гуань-инь считалась капитаном «корабля спасения», а также богиней-покровительницей моря, заступницей моряков¹²⁷⁶.

Крайняя популярность бодисатвы Гуань-инь привела к тому, что буддийское по происхождению божество постепенно слилось в народном представлении в древними народными культами богинь-покровительниц плодородия и сыновей, которые были издавна известны в народе и включались в даосский пантеон под наименованием *нян-нян*. Для простых китайских женщин, основных почитательниц Гуань-инь, разницы между этими божествами уже не существовало, т. к. поклонение шло в одних и тех же храмах и чаще всего объединялось под общей

1272 Мифы народов мира... Т. 1. С. 24.

1273 Там же. Т. 2. С. 71.

1274 Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре... С. 95.

1275 Никитина М.И. Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его спутники в ритуальной традиции Древней Кореи и соседних стран... С. 106.

1276 Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае... С. 332.

эгидой культа Гуань-инь, что еще больше способствовало популяризации этого культа¹²⁷⁷.

Важная фигура вьетнамского буддизма – богиня Куан-ам (кит. Гуань-инь). Ее культ стал всеобщим при династии Ли и оказал влияние на все буддийские школы. Ее главный храм находится в Тханглонге (Ханое). В 1049 г. император Ли Тхай-тонг построил там Пагоду на одном столбе (Тюа Моткот) – «Лотосовый дворец» бодхисатвы Куан-ам. Рассказывают, что императору приснилось, что к нему явилась Куан-ам и отвела к себе в «Лотосовый дворец». Это было дурным предзнаменованием, поэтому император велел воздвигнуть каменную колонну, на которой поставил дворец Куан-ам, монахи, читая мантры, просили у Будды долголетия императору. Наряду с этой официальной версией есть и народная. Она говорит, что император поставил эту пагоду в честь богини Куан-ам в знак благодарности. Не имея наследника мужского пола, он увидел во сне богиню, сидящую на лотосе, которая протянула ему мальчика-младенца. После этого он получил желанного наследника и построил пагоду на одном столбе, напоминающую лотос. Перед этой пагодой была построена ступа, а вокруг вырыт пруд, где посадили лотосы. В 1322 г. ступа была сожжена молнией. Куан-ам почитается главным образом как мать-заступница всех страждущих, дающая плодовитость и защиту от всех опасностей¹²⁷⁸. С бодхисатвой Куан-ам соотносились и реальные люди, например, императрица Илан. В летописном своде читаем: «(1069 г.)... В ходе этой кампании император долго карал Чампу. Но не мог одолеть. Отошел в *тыу* Кылиен. Узнал, что первая супруга-*нгуенфи* [умело] управляет страной, сердца людей в согласии, в пределах границ спокойно, почитают буддизм, в народе зовут [ее] Богиней милосердия – Гуань-инь...»¹²⁷⁹.

Таким образом, можно отметить, что в традиционных религиозно-мифологических представлениях вьетнамцев божества в ряде случаев наделяются признаками обоих полов, кроме того, присутствует тема трансвестизма.

12. ГЕНЕРАЛ ЧАН ХЫНГ ДАО

*Великий полководец, освободитель и покровитель женщин.
Болезнь «преступного Яня». Культ в Киепбаке.*

Чан Куок Туан (Хынг Дао, 1213–1300) – великий вьетнамский полководец, дал отпор первому китайско-монгольскому вторжению и был главнокомандующим во второй и третьей войнах. Чан Куок Туан – автор «Воззвания к генералам и солдатам» и двух военных трудов – «Краткого трактата о военном искусстве» и «Военного трактата, написанного в Ванкиепе для придворных». В честь Чан Куок Туана возведено несколько храмов, основной храм в Киепбаке. Это одно из самых известных святилищ в Северном Вьетнаме, куда стекались многочисленные паломники. Культ Чан Хынг Дао в общегосударственном масштабе стал оформляться с 1300 г. Постепенно аккумулировав функции второстепенных духов-охранителей, Чан Хынг

1277 Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае... С. 383–384.

1278 Швейер А.-В. Древний Вьетнам... С. 237–239.

1279 Полное собрание исторических записок Дайвьета... Т. 3. С. 169.



Генерал Чан Хынг Дао

Дао стал почитаться как главный защитник государства, а в более широком аспекте народной религии – как универсальный защитник от злых сил¹²⁸⁰.

В дополнении к сборнику «О таинственных силах и духах земли Вьет» Чан Хынг Дао посвящен отдельный рассказ:

«Князь происходил из дома Чан (династия Чан правила в 1225–1400 гг. – *Е.К.*), звали его Куок Туан. Он был сыном Ань синь-выонга Лиэу и получил почетное прозвание Хынг Дао.

Ань синь-выонг питал неприязнь к императору Тхай-тонгу, перед кончиной он взял сына за руку и оставил такой завет:

«Если ты не проявишь почтение к отцу и пойдешь на государеву службу, то и после смерти мне не будет покоя».

Князь долго размышлял, но все же не внял отцовским словам. Он действовал очень осторожно и осмотрительно. В годы правления под девизом Чунг-хынг князь дважды разбил юаньские войска (имеются в виду победы вьетнамских войск в 1285 и 1288 гг. – *Е.К.*), его военные подвиги были в то время самыми выдающимися. После смерти великого князя Хынг Дао император повелел соорудить в его честь храм. И в дальнейшем, если подступали враги, из святилища полководца торжественно выносили его меч, и сражение непременно выигрывали. Кроме того, в этом храме исцеляли болезнь «преступного Яня».

Рассказывают, что Янь происходил из рода Юань, прозвание имел Ба Линь. Отцом его был купец из Гуандуна, мать же родилась в деревне Анбай, что в нашей стране. При династии Юань (1280–1367 гг. – *Е.К.*) он сдал экзамены на высшую чиновничью степень, а затем, в совершенстве изучив волшебные заклинания, повадился тайно проникать в покои императрицы. Его схватили и хотели казнить. В это время китайский император собирал войска для похода на нашу страну. Желая искупить вину, Янь просил позволить ему служить проводником. Император согласился. В бою при Батьданге князь Хынг Дао захватил Яня живьем, отвез в родную деревню его матери и там казнил, а отрубленную голову кинул в реку. Некий рыбак забросил сети, выудил голову и швырнул ее в воду. Стал он вытягивать следующий улов, смотрит, там опять голова. Так продолжалось несколько раз. Видя такую странность, рыбак воззвал:

«Если ты душа, обладающая чудодейственной силой, помоги наловить много рыбы, и я похороню тебя».

Разумеется, в тот день он добыл много рыбы, отнес голову на берег и предал земле. Душа Яня оказалась беспокойной, часто появлялась среди рыбаков и развлекалась с ними. Прошло много дней, люди привыкли к духу и возвели в его честь храм. Еще рассказывают, что будто перед смертью Янь спросил у великого князя Хынг Дао:

«Когда я умру, чем вы меня будете кормить?»

Стоявший рядом генерал Зя Тьонг в гневе бросил ему:

«С тебя довольно будет крови, вытекающей у рожениц!»

С тех пор душа Яня бродила по стране, выискивая женщин, которым настала пора родить. Найдя подходящую жертву, дух устремлялся к ней и вызывал сильные, продолжительные боли. Никакими лекарствами помочь тут было нельзя. Если же домашние отправлялись вознести молитвы в храм великого князя Хынг Дао и, выпросив кусок старой храмовой циновки, укладывали на него рожавшую женщину, а еще, взяв пепел от сгоревших в святилище благовоний, смешивали его с водой

1280 *Кохан М.Б.* Вьетнам... С. 39.

и давали выпить болящей, то все напасти тотчас исчезали. Случалось, только принесут циновку, как сразу наступит облегчение. Поэтому многие люди приходили в храм великого князя с подношениями в надежде изгнать беса болезни»¹²⁸¹.

По словам Ж. Пшилуски, среди принцев-духов, культ которых зародился в Тонкине, нет более почитаемого, чем Дык Тхань Чан – Святейший добродетельный Чан. Его власть распространяется от Лангшона до северных провинций. Он является в некотором роде королем духов. Дык Тхань Чан является национальным героем, его подвиги описывают исторические анналы. Он жил при династии Чан, в жилах его текла королевская кровь, как это видно из его имени. Он дал китайской армии юаней крупное сражение и выиграл его. Позже он вернулся в район Семи Пагод и там умер. Возле его могилы возвели храм, и это святилище превратилось в очень посещаемое паломниками место. Каждый год, в пятнадцатый день восьмого месяца, они стекаются сюда из всех провинций, и праздник длится пять дней.

Храм привлекает к себе внимание издалека благодаря великолепным деревьям, поднимающимся во дворе. Люди говорят, что эти деревья являются священными, т. е. наделенными сверхъестественной властью. Во времена династии Ле приказ императора Тхай-тонга запрещал их рубить, люди верят, что достаточно сорвать листочек одного из этих деревьев, как тут же упадешь мертвым. Они являются собственностью Тхань Чана, этим и объясняется их сакральный характер. Можно утверждать, что часть сверхъестественного могущества духа заключена в них. С другой стороны, толпа паломников, стремящихся к Семи Пагодам, насчитывает очень большое число женщин. Становясь национальным, культ духа мужского пола потерял одну из своих примитивных характерных черт, заключающуюся в том, что оказывать почести могли только мужчины.

Дык Тхань Чан распространяет свое могущество на весь Тонкин, и все блуждающие души «*тунг синь*», все призраки «*ма куи*» находятся под его властью, каждый дух на своей территории является владыкой скитающихся духов. Поскольку эти привидения и бесприютные души вызывают множество болезней, Дык Тхань Чан считается великим лекарем, и его помощь очень значительна для предохранения от эпидемий. Каждый год во время большого паломничества происходит ряд чудесных исцелений. Люди, в которых вселились злые духи, моментально освобождались от них, и бесы «*ма куи*» обращались в бегство.

Этому паломничеству придавало странный характер то обстоятельство, что принц духов вселяется в очень большое число шаманов «*онг донг*». Последние теряют тогда свою собственную индивидуальность и становятся воплощениями Тхань Чана. Они протыкают щеки железными трубочками и, кажется, не испытывают от этого никакой боли. Тхань Чан вселяется также в тела многих шаманок «*ба донг*». В то время когда дух нисходит на них, они, по-видимому, теряют принадлежность к своему полу и считаются превращенными в мужчин. В толпе паломников шаманов и шаманок можно узнать по их одеждам ярких цветов. После праздника они возвращаются в свои деревни, к ним обращаются для того, чтобы вылечить больных или изгнать злых духов.

Рассмотрим конкретный случай, достаточный для того, чтобы разъяснить роль этих шаманов. 31 мая 1908 г. (второй день пятой луны) в Ханое была устроена

1281 Мифы и предания Вьетнама... С. 125–128.



процессия, предназначенная для устранения эпидемии в городе. Многие шаманы проткнули свои щеки железными трубочками и сделали ножиками насечки на языке. Кровь, вытекавшая из этих ран, смачивала тонкие листки белой бумаги, они раздавались жителям и служили амулетами. Смысл этих действий очень ясен. Тхань Чан обладает властью устранять зловредные воздействия. Он передает свое могущество шаману, в которого вселяется, и кровь его, пропитавшая амулет, обладает теми же магическими свойствами, что и кровь самого Тхань Чана¹²⁸².

Воспроизведем два текста, приводимые М. Дюраном в его книге «Техника и пантеон вьетнамских медиумов (*донг*)» и описывающие действия медиумов в Киепбаке. Там почитают Чан Хынг Дао, и на празднике в его честь медиумы демонстрируют все свои таланты. Культ Чан Хынг Дао обслуживают специальные медиумы. Они не являются медиумами других духов и только могут служить воплощением Повелителей-Тигров, необузданность культа которых сближается с истовой силой культа Чан Хынг Дао¹²⁸³.

А. Паломничество в Киепбак

«В пяти километрах к северу от Семи Пагод в общине Зьюнгшон возвышается, обращенное в реку, наиболее известное святилище Тонкина, храм («ден») в Киепбаке.

В храм проникаешь через большой портик и оказываешься на просторном дворе, где тень дают огромные баньяны. Храм «ден» состоит из святилища, могилы национального героя Чан Хынг Дао и алтарей, воздвигнутых в честь его матери, двух сыновей, двух дочерей, зятя и двух верных и преданных слуг, генералов Иет Киеу и За Тьонга.

Действующие лица культа.

Храм в Киепбаке посвящен аннамитскому верховному главнокомандующему Чан Куок Туану (Чан Хынг Дао), сумевшему после четырех лет жестоких боев дать отпор татарским ордам Хубилая, вторгшимся на территорию страны. Армия захватчиков под предводительством Омара продвинулась до провинции Хайзыонг. Но в 1288 г. Чан Куок Туан во главе сильной армии дал решающее сражение на реке Батьданг (Намчиеу) и отбросил пятисоттысячное монгольское войско, опустошавшее страну. Он захватил в плен генерала Омара и его аннамитского проводника, перебежчика и предателя Фам Няна, который был родом из деревни Иенба провинции Хайзыонг.

Впоследствии пленники были отправлены ко двору китайского императора, но сопровождавшие их лица, выполняя секретный приказ, убили заключенных по дороге, приписав их смерть несчастному случаю. Такова, по крайней мере, история...

Но этот исторический факт окружен легендами, и обстоятельства смерти Омара и его проводника были несколько искажены. Победленных, согласно преданию, обезглавили, а их головы, брошенные в реку Тханьльонг, вытащили сетями два рыбака. Те пообещали устроить им достойное погребение в случае, если они обеспечат их большим количеством рыбы. Рыбная ловля, как оказалось, была вели-

1282 *Пшилуски Ж.* Заметки о культе деревьев в Тонкине... С. 391–393.

1283 *Дюран М.* Техника и пантеон вьетнамских медиумов (*донг*)... С. 332.

коленной. Слухи об этом чуде быстро распространились, в честь двух отрубленных голов воздвигли храм. С тех пор они стали объектами культа, естественно, враждебного по отношению к Чан Хынг Дао. Поклонники Чан Хынг Дао считали Фам Няна злобным духом, которому нравилось часто мучить женщин. В настоящее время Фам Нян во многом растерял свой былой престиж. И напротив, культ духа, как правило, локальный, принял в случае с Чан Хынг Дао национальные формы: каждый год с 15 по 20 число восьмого лунного месяца в Киепбак направляются паломники со всего Тонкина.

Проявление культа.

Культ духа из Киепбака проявляется во множестве внешних признаков. Каждый год густая и пестрая толпа движется по дорогам, люди плывут на лодках по реке, все это бесчисленные паломники, направляющиеся в Киепбак. Многочисленные шествия и процессии устраиваются с традиционной музыкой и подношениями. Искупительные дары устанавливаются на стол для жертвоприношений.

Потом в центральном дворе начинаются заклинания бесплодной женщины. Наиболее пожилой мужчина засыпает ее вопросами, для того чтобы изгнать злых духов, машет перед ней красными и зелеными флагами, в это время раздаются удары гонга для привлечения внимания духа. Женщина впадает в транс, вертится вокруг своей оси, затем садится. Она как будто находится под гипнозом, и вдруг видит духа зла Фам Няна: женщина катается по земле и бьется головой, стараясь ударить мучающее ее злокозненное существо. Наконец она поднимается и бежит, обезумев, к реке, которая будто ее околдовала, бросается в воду, для того чтобы утопить духа зла. Родные вытаскивают ее совершенно обессиленную. Дух наконец изгнан! Заклинание закончено!

Храм в Киепбаке обладает также чудесным источником. Те, кто не могут встретить безбоязненно великое лекарство заклинаний, но стремятся к материнству, приходят утолить жажду из этого источника.

Кроме того, у культа имеются талисманы. Верующие уносят комочки земли, взятой перед алтарем и до некоторой степени впитавшей в себя славу и добродетели духа. Эта земля обладает свойствами облегчать приближающиеся роды и приносит новорожденным всяческое счастье.

Дух Чан Хынг Дао предстает одновременно как национальный освободитель и покровитель женщин. Именно поэтому его культ так живуч, а император Чан Нян-тонг пожаловал ему такие значительные звания, как «Верховный Наставник, Выдающийся Защитник, Граф» («Индокитай», № 109, 1 октября 1942 г.)¹²⁸⁴.

В. Магия и колдовство в Киепбаке

Сцены заклинания злых духов в Киепбаке, описанные достаточно кратко автором предыдущей статьи, заслуживают более развернутого изложения. Они на самом деле особенно типичны. Киепбак, наряду с местностью Фузий (Намдинь), является одним из наиболее крупных центров спиритизма в Тонкине. Культ Чан Хынг Дао имеет своих служителей, свой ритуал и своих верующих, привязанных именно к этому культу.

1284 Дюран М. Техника и пантеон вьетнамских медиумов (*донг*)... С. 332–335.

«Его священнослужители? Это никто иные, как «онг донг» или «ба донг», специалисты по спиритизму, хорошо известные во всем Аннаме. Но на культе Чан Хынг Дао более специализируются мужчины («онг донг») и имеют особое определительное слово «Тхань Донг». Считается, что эти аннамитские чудотворцы одержимы духом Чан Хынг Дао и поэтому могут использовать благое могущество, присущее этому генералу. Они одеваются в пестрые ткани, в которых зеленые и желтые цвета преобладают. Медиумы входят в сообщение с духом в результате танцев и странных гримас, под звуки монотонной и назойливой музыки («хат тьяу ван»), как правило, с использованием трещоток и тамтамов. В конце временного промежутка, протяженность которого точно не установлена, дух Божества воплощается в медиуме, в ознаменование чего тот испускает громкий крик. «Онг донг» в экстатическом состоянии и с лицом, сведенным судорогой, использует тогда различные приемы, чтобы доказать людям обладание сверхъестественной властью: он туго перетягивает горло своей повязкой; спокойно тушит горящий факел, как бы заглатывая его; протыкает язык и щеки тяжелыми ножами. При внимательном рассмотрении эти умерщвления плоти кажутся мало убедительными, так же мало убедительными, как и большая часть применяемых этими псевдофакирами трюков. Но народ, легковерный и объятый страхом, не осмеливается, к счастью, быть слишком требовательным.

Вот, однако, «онг донг», «наделенный могуществом духа». Божество оставляет его исполнять свою должность, уметь принести избавление всем верующим, терзаемым демонами зла, и особенно женщинам, изводимым демоном Фам Няном, которые во множестве приходят молить о вмешательстве Чан Хынг Дао. Это заслуживает пояснения. Из-за какого странного преобразования Чан Хынг Дао превратился в покровителя женщин, и особенно женщин бесплодных, с нарушенным месячным циклом, женщин, страдающих во время беременности или от болезненных менструаций после родов? Аннамиты дают следующее объяснение. Известно, что Фам Нян был аннамитом, предавшим свою страну, приведя туда орды Хубилая. Чан Хынг Дао поймал его и обезглавил. Перед казнью Фам Нян попросил дать ему в последний раз поесть. Чан Хынг Дао велел подать ему трапезу на подносе, застеленном тряпками, испачканными менструальной кровью. Фам Нян поклялся отомстить, и именно поэтому, превратившись в злого духа, он находил удовольствие в нарушении месячного цикла у аннамитских женщин. Мучимые Фам Няном, женщины стараются прибегнуть к всегда действенному вмешательству Чан Хынг Дао, его противника. Они обращаются, совершенно естественно, к колдуну, только что нами описанному, и уполномоченному распоряжаться могуществом духа.

Вот как происходят сцены изгнания злых духов, производящие такое сильное впечатление, ночью особенно, и принесшие известность Киепбаку. Перед алтарем, установленным дарами в честь Чан Хынг Дао, усаживаются на корточки страждущие женщины, их руки лежат на лице. Медиум, вооружившись красным флагом, делает перед ними гипнотические пассы, все это происходит под звуки неистовой музыки. Женщины начинают равномерно вращать туловищем, что в сочетании с музыкой более или менее быстро гипнотизирует их. Руки их тогда падают, женщины впадают в летаргическое состояние или же содрогаются в трансе от судорог. Больше нет никакого сомнения: демон перевоплотился. Это он вызывает эти волнения. Что же касается медиума, то ему необходимо схватить злого духа и заставить

молить о пощаде. Колдун испытывает тогда демона, суля ему всяческие заманчивые вещи: предлагает бетель, алкоголь. Как правило, все отвергается. Тогда переходят к угрозам: «Небесная армия прибыла, – кричит *«онг донг»*. – Берегись, гнусный демон. Сознайся. Сознайся. Ты будешь избит до смерти». Эти выкрики подчиняются ритму все ускоряющейся музыки. Сцена становится по-настоящему волнующей. Угрозы остались напрасными, и тогда переходят к делу. Медиум вооружается палкой и нещадно бьет женщин, чтобы заставить духа назвать себя и попросить пощады. Часто дух бывает очень строптивым, и процедура длится часами, иногда, как мне говорили, днями. Случается, что женщины падают в обморок. Колдуны сменяют друг друга вплоть до избавления. Кончается тем, что женщина испускает мольбу от имени духа, воплотившегося в ней: «Это я, бедный демон, я сознаюсь, сознаюсь, я припадаю к вашим ногам, я прошу пощады...». Но медиум недоверчив. Нужно удостовериться в точности сказанного. Он советуется с Чан Хынг Дао, используя монету (чет или нечет). Если ответ утвердительный, тотчас составляется акт, в котором дух обязуется больше не мучить больную. Она прикладывает руку внизу бумаги для отпечатков пальцев. Это обозначает подпись духа, обязательство, что он соглашается больше не мучить больную. И женщина отправляется, освобожденная, праздновать это в семье во славу духа Чан Хынг Дао.

Однако изгнание злых духов не всегда оканчивается так уж легко. Часто это сопровождается драматическими эпизодами: случается, например, что одержимая выходит из состояния прострации, в которой она пребывает, и мертвенно-бледная, с вытаращенными глазами испускает громкий крик и со всех ног бежит к реке и бросается в нее. Родные вытаскивают ее, чудесно исцелившуюся. Злой дух утоплен. В другой раз сомнамбулическими шагами женщина направляется ко входу в храм, где она принимается исполнять на месте нервозный танец: падает, поднимается, снова падает до тех пор, пока вместе с сильной икотой она не изрыгает злого духа, и тогда в изнеможении опускается на землю. Через несколько минут женщина приходит в себя и равнодушно уходит, дело не обходится без щедрого вознаграждения знахаря, не упускающего случая обратить внимание на презренные материальные обстоятельства!

Таковы магические практики, совершающиеся каждый год в Киепбаке, при неописуемом стечении народа, во славу Чан Хынг Дао. Наибольшую выгоду от этого получают знахари и окружающие их многочисленные помощники, музыканты, общественные писари, изготовители вотивных предметов, держатели харчевен, продавцы игрушек. Каждый старается любыми способами потворствовать наивности и легковёрности доброго вьетнамского народа и упрочить верования, столь хорошо оплачиваемые.

Я сомневаюсь, что души великого национального героя, победителя монголов и освободителя вьетнамских земель были бы довольны этим». *«Индокитай»*, № 110, 8 октября 1942 г.¹²⁸⁵

1285 *Дюран М.* Техника и пантеон вьетнамских медиумов (*донг*)... С. 335–339.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Традиционные верования вьетнамцев всегда были синкретичны. Значительную роль играл культ духов, сходный с китайским, и бывший частью широкого явления, объединившего культы семейных и родовых предков, предков монарха, национальных героев и природных сил. Влияние буддизма на традиционную культуру Вьетнама было постоянным фактором, прежде всего через буддизм Вьетнам ознакомился с достижениями культур Индии и Китая.

В религиозно-мифологической системе вьетнамцев ощущается определенное влияние даосизма. Юй-хуан – Яшмовый владыка, который возглавлял в Китае даосский пантеон, фигурирует во вьетнамском фольклоре под именем Нгок-хоанга и предстает как верховное божество, обычно восстанавливающее справедливость. Его ближайшее окружение составляли духи всех рангов, осуществлявшие связь с миром людей.

Во Вьетнаме были широко распространены культы множества духов трех миров (Небо, Земля, Вода), восходившие к древнему шаманизму. Центральное место в этих культах занимали Святые Матушки – Тхань Мау. Мифология бесчисленного количества духов трех миров ощущала сильное влияние даосского мира богов, организованного наподобие китайской империи. Властвовал Нгок-хоанг – Яшмовый владыка, ниже располагались три божественные матушки: небесная матушка Лиен Хань, божественная матушка, управлявшая водой, и божественная матушка верхних регионов, царившая в горных и лесистых местностях.

Даосские отшельники, являвшиеся героями вьетнамских преданий, как правило, связаны с чудесными деяниями, которые могут быть направлены в помощь людям. В рассказах, связанных с даосами, часто речь идет о геомантии. Распространение во Вьетнаме китайской геомантии соотнесено с именем Гао Пяня, китайского военачальника, управлявшего в IX в. Вьетнамом.

С храмами связана тема садов, парков, их окружавших. Сад является своеобразным святилищем под открытым небом. Главная функция сада в частном доме – защитить хозяина от вредоносных духов и обеспечить ему долгую и счастливую жизнь.

Религиозную роль играли сады в миниатюре, считалось, что им была присуща благотворная магическая сила. В храмах и жилых домах часто присутствовали скалы в миниатюре, покрытые карликовой растительностью и помещенные в тазы-бассейны, этот ансамбль назывался «гора в миниатюре». В истории возведения искусственных гор в Аннаме можно установить определенную веху – это 985 г., празднование дня рождения императора Ле Дай Ханя (980–1005). Идеологически предшественниками садов в миниатюре были курительницы для благовоний «*бошаньлу*», возможно, изображавшие остров-гору, возвышающуюся в море, подобно островам блаженных: Пэнлаю, Фанчжану и Инчжоу. Гора была испещрена гротами, фольклор гротов играет важную роль в сооружении мини-садов. Гроты представляют собой райский мир, и именно поэтому вход туда затруднен. Даосский фольклор, связанный с пещерами, и соотнесенные с ними предания имеют во Вьетнаме значительное распространение. Сады в миниатюре воспроизводят местности, являющиеся огороженными мифическими мирами, жилищами бессмертных, тык-

вами-горлянками, полными лекарств и напитков бессмертия, жизненной силы, обеспечивающей плодородие, изобилие и постоянство. Остров бессмертных мог представляться в форме тыквы-горлянки, плавающей по морю.

Вероятно, во Вьетнаме, так же как и в Китае, ни одно из «трех учений» господствующего положения не занимало и стержнем религиозно-идеологической ситуации была имперская идеология. С XI в. рядом с государственным культом предков монархов важную роль стал играть аграрный культ Неба и Почвы, корни которого уходят глубоко в австралопитчское прошлое народов Юго-Восточной Азии. Основную роль в культе играл монарх – верховный жрец культа. Культ производящих сил природы, отождествляемый с процветанием рода монарха, защищаемого его предками, отправлялся и как праздник обновления природы, и как праздник почитания монарха и его предков. Во Вьетнаме присутствует большой пантеон духов, которым поклоняются с санкции или при участии государства. Считалось, что божества и духи наделены сверхъестественной силой *лин* (кит. лин).

В настоящее время Коммунистическая Партия Вьетнама, наследующая сакральные обличья монархической власти, выполняет функцию духовного единения нации. С 1995 г. руководство Коммунистической Партии Вьетнама официально включило в число особо важных праздников День поминовения королей Хунгов, укрепляется посмертный культ Хо Ши Мина. Хо Ши Мин, наряду с Чан Хынг Дао, возведен в статус духа-покровителя нации. Культ Чан Хынг Дао в общегосударственном масштабе стал оформляться с 1300 г. Постепенно аккумулировав функции второстепенных духов-охранителей, Чан Хынг Дао стал почитаться как главный защитник государства, как универсальный защитник от злых сил. Культ защитников родины четко просматривается на государственном уровне.

В культуре вьетнамцев долгое время сохранялся культ древнего бронзового барабана как символа сверхъестественных сил, защищающих государство вьетов. Народы, жившие на обширной территории, простиравшейся от бассейна Янцзы до острова Тимор, имели культурную общность. Они имели общую технику изготовления бронзовых барабанов и мечей, зооморфных пирогов, у них распространены водные праздники. Донгшонская цивилизация начала складываться в начале первого тысячелетия до н. э. в низовьях Красной реки. Основным ритуальным предметом донгшонцев – бронзовый полый усеченный конус, открытый снизу, а сверху имеющий плоский диск; поздней традицией он воспринимался как барабан. В странах Восточной и Юго-Восточной Азии особой популярностью пользуются два инструмента: барабан и колокол, различие между ними, в значительной степени условно. Бронзовые барабаны являлись прежде всего музыкальными инструментами, выполняющими следующие функции: религиозные, магические, погребальные, обетные, военные, политические, общественные. На ударных плоскостях некоторых бронзовых барабанов имеются фигурки лягушек, возможно, «помогавшими» вызывать дождь и «приносящими» плодородие. Возможно, бронзовый барабан является аналогом древнеиндийской мандалы либо же представлялся символом мирового древа. К донгшонской культуре поздней бронзы и раннего железа относится замена тыквы в мифологии мон-кхмерских народов бронзовым барабаном. Начало сокращения производства барабанов совпадает с распространением из Индии буддизма и началом попыток культурной ассимиляции лаквьетов ханьцами.

Во Вьетнаме издавна почетом пользовался дух горы Донгко – Бронзового барабана. В настоящее время культу духа горы Бронзового барабана в идеологической системе страны отведено место духа-охранителя.

Темы плодородия, могущества, постоянства, совершенного мира оказываются связаны у народов Юго-Восточной и Восточной Азии с близкими образами сосуда, колокола, барабана, тыквы-горлянки.

Во Вьетнаме пользуется огромной популярностью Тхань Зяунг или дух Фудонга. Тхань Зяунг – дух земли, дух-хранитель местности, связанный с деревом и камнем, он предстает в образе героя, отразившего вторжение северных захватчиков.

Тхань Зяунг – великан-богатырь, чей образ не раз встречается во вьетнамской культуре, это, например, великан Онг Дунг, Кхонг Ло, Ли Тхан (Ли Онг Чонг), статую которого приказал отлить Цинь Ши-хуан для устрашения северных варваров. Иногда с разными героями соотнесено похожее предание. Можно отметить связь Тхань Зяунга с героями эпической литературы.

Дух Фудонга почитается во Вьетнаме как родоначальник кузнецов, добывший железную руду и научивший людей выплавлять железо, а его железная лошадь, из пасти которой вырывалось пламя, спалившее целую деревню, вероятно, олицетворяет кузницу. В образе Тхань Зяунга можно усмотреть ряд черт, характерных для металлургических магико-религиозных концепций: он посланец божества (Государя-Дракона), Небесный воитель, культурный герой.

Тхань Зяунг – это дух растительности. В тех местах, где не хватило тканей для его одежды, тело духа было прикрыто растениями. Согласно другому преданию, Тхань Зяунга прикрыли растениями, чтобы замаскировать от врагов. Когда меч Тхань Зяунга сломался, он разил врагов стволом бамбука или пучком стволов бамбука. Как традиционные изображения, так и современные статуи как раз и представляют героя не с мечом в руке, а держащего ствол (стволы) бамбука. Во многих местах бамбуковые заросли возле деревень ассоциируются с Тхань Зяунгом, даже считается, что он помогал партизанам, базировавшимся в чащобах, бороться с французами. По преданию, Тхань Зяунгу помогали сражаться два земледельца, вооруженных колотушками, одна из которых была сделана из дерева, а другая из бамбука. После победы они исчезли, оставив свои колотушки. Из одной колотушки появилась роща деревьев, а из другой – заросли бамбука. Тхань Зяунгу присущи черты культурного героя, который принес семена особого сорта баклажанов.

Произошла контаминация образа Тхань Зяунга с Вайшраваной – буддийским покровителем северной стороны света, и, возможно, с Сюань-у – даосским божеством, владыкой севера. Наблюдается сходство Тхань Зяунга с Индрой, а праздника в честь Тхань Зяунга – с очистительными театрализованными ритуалами конца года (Китай, Индия).

Во Вьетнаме, как и в Китае, бык (буйвол) связан с водными божествами. Покровителями Западного озера в Ханчжоу и Западного озера в Ханое были золотые быки. Считалось, что фигуры лежащих металлических быков, как и изображения черепах, стабилизировали горы и реки.

В современном Вьетнаме Золотая черепаха – популярный и любимый мифологический персонаж, однако в письменных памятниках истории, связанных с ней, появляется не ранее XV в. Золотая черепаха – действующее лицо ряда вьетнамских

легенд, наибольшей известностью пользуются два цикла преданий, в одном из них рассказывается о том, как Золотая черепаха помогла Ан Зыонг-вьяонгу построить крепость Колоа, стены которой все время обрушивались, кроме того, дала свой коготь, чтобы сделать из него спусковой крючок арбалета; в другом повествуется о Ле Лое и его волшебном мече, дарованном Золотой черепахой, с помощью которого он сумел изгнать китайцев в XV в. Золотая черепаха обладала двойными магическими свойствами, это связано как с ее природой (священное животное), так и с субстанцией, из которой она состояла (золото является веществом, обладающим магической силой).

Водный праздник был весьма популярен во Вьетнаме. Возможно, некогда в Ханое на озере Возвращенного меча проходили водные игры. Так, согласно легенде, Ле Лой там нашел меч, лезвие которого испускало молнии. Он подумал, что это знак неба, и поднял своих соотечественников против китайского ига (1418–1428). Однажды, уже после того как Ле Лой был провозглашен правителем, он должен был принести жертву духу озера. Но едва Ле Лой подошел к берегу, как среди ясного неба раздался гром, и меч, выскочив из ножен и превратившись в дракона, исчез в озере. Возможно, что перед нами соотнесенное с историческим героем мифическое описание ритуала. В рассказах народов Юго-Восточной Азии есть стремление историзовать миф и связать личность, владеющую чудесным оружием, с государственной властью. Вьетнамские предания и представляют этот миф о мече уже в связи с историей государства и историческими событиями. В ряде преданий народов Юго-Восточной Азии чудесный меч связан с водной стихией и небом, он обладает сущностью огня и является орудием упорядочивания. Эти основные моменты характерны и для вьетнамских преданий о мече.

Одним из самых популярных во вьетнамской культуре был миф о борьбе владыки гор и владыки вод, возможно, это было связано с древними дуалистическими представлениями. Можно предположить, что в основе вьетнамского повествования о борьбе двух духов и распространенного в Юго-Восточной Азии цикла преданий об укрощении водной стихии с помощью чудесного оружия, которое соотнесено с небом, солнцем, огнем, молнией, лежат сходные мифологические представления. Так, согласно вьетнамскому преданию, владыка гор усмирил владыку вод молниями, которые он стал метать со своей горы. По народным поверьям, распространенным в Юго-Восточной Азии, золотой меч, укрощающий воду, и является сущностью огня, молнии.

Древние вьеты считали, что государство охраняют две горы – Танвиен и Тамдао.

Танвиен можно перевести как гора Небесного купола в виде зонта. Своим названием – Тамдао – Три Острова – горная гряда обязана группе из трех гор, в ясные дни видно, как их вершины выступают над облаками, словно острова в тумане, напоминая три острова-горы бессмертных, находившихся в Восточном море: Пэнлай, Инчжоу, Фанчжан.

На горе Танвиен жил дух гор, а на горе Тамдао обитало женское божество. Гора Тамдао находится на левом берегу Красной реки, гора Бави – на правом, священные горы состояли из трех вершин, в названии присутствует число три, символизирующее *ян*.

Гора Танвиен – самое важное сакральное пространство вьетнамцев, это Пре-

док государства. Дух горы Танвиен (другое имя – Шон Тинь) – верховный персонаж вьетнамского народного пантеона. Чудесную силу духа горы Танвиен пытался подавить танский губернатор Гао Пянь, но потерпел поражение.

По всему Евразийскому континенту мы наблюдаем связь между лошадьми и водными божествами. Во Вьетнаме лошадь также соотнесена с водой, в преданиях отразились ритуалы, в которых важную роль играло сакральное животное, выбирающее место новой столицы, а также ритуалы обхода центра по кругу.

Во Вьетнаме в качестве жертвенных животных обычно использовали свинью, козу, буйвола, в торжественных случаях закалывали белую лошадь. Так, обряд принесения чиновниками клятвы на верность в храме духа Бронзового барабана скреплялся кровью белой лошади. Большой популярностью пользуется во Вьетнаме один из древнейших ханойских храмов – храм Батьма (Белой Лошади) и связанные с ним предания.

С белой лошастью соотнесены два исторических лица: китайский губернатор Гао Пянь (IX в.) и вьетнамский император Ли Тхай-то, правивший с 1010 по 1028 г. Гао Пянь пытался подавить почитаемого духа горы Танвиен, явившегося в виде всадника на белом коне, но потерпел поражение. Другим духом, чудесное могущество которого Гао Пянь не сумел побороть, был дух Лонгдо – хранитель столицы Тханглонга. Именно с ним была соотнесена белая лошадь.

В то время, когда танский губернатор Гао Пянь жил в Аннаме, ему явилось могущественное местное божество – дух-владыка Лонгдо (т. е. места, где Гао Пянь возвел крепость). Хотя дух-владыка Лонгдо не собирался причинять никакого вреда Гао Пяню, тот попытался извести его. С этой целью он построил храм, установил там статую владыки Лонгдо, а внизу зарыл медь и железо. Однако Гао Пянь потерпел неудачу. Именно этот храм, возведенный в честь владыки Лонгдо, стал известен как храм Батьма – Белой Лошади.

Вероятно, в той местности, где впоследствии были возведены крепость Латхань (Дайла), а затем и Тханглонг, существовали представления о влиятельном местном хтоническом божестве, связанном с водой и горой, – духе-владыке Лонгдо. Возможно, на определенном этапе развития это божество представлялось в виде золотого дракона. Когда император Ли Тхай-то основал здесь столицу, ему тоже явился золотой дракон, но уже взлетающий. Из-за этого город и был назван Тханглонг – Взлетающий дракон. Далее дух-владыка Лонгдо приобрел облик антропоморфного божества. О более раннем облике напоминало его ездовое животное – золотой дракон. Во Вьетнаме, так же как и Китае, с усилением позиций конфуцианства персонажи мифов превращались в исторических героев, а события оказывались привязанными к определенному времени. Миф включался в историческое повествование. Так местное хтоническое божество дух-владыка Лонгдо стал примерным конфуцианцем То Литем, происходившим из семьи, в которой больше всего ценили сыновью почтительность.

Дух-владыка Лонгдо обладает чертами бога грозы. Владыка Лонгдо помог китайскому губернатору Гао Пяню возвести укрепления для крепости Дайлатхань. Белая лошадь, чудесным образом возникшая во владениях этого духа, указала ему план внешних укреплений крепости. Она появилась на рисовом поле – в воде. Местное божество пожелало, чтобы укрепления возвел именно Гао Пянь.

Во второй раз дух-владыка Лонгдо помог возвести укрепления императору Ли Тхай-то. Из его храма вышла белая лошадь. Государь пошел за ней следом, составил план следов от ее копыт. В соответствии с этим чертежом и были построены крепостные стены, больше они не обрушивались.

В преданиях Юго-Восточной Азии облик крылатой лошади белого цвета принимал бодисатва Авалокитешвара, помогая терпящим бедствие морякам.

Божества, связанные с водой, имеют во Вьетнаме очень большое значение. Важность речных духов видна повсюду на территории страны. Речные духи братья Чьонги, представлялись связанными с образом змея. Для преданий вьетов наиболее характерен мотив змея – приемного сына человека, змея-супруга, змея-брата. Этих существ, как правило, двое, они мужского пола. Возможно, вьетнамские предания о быстро растущих змеенышах, появившихся из яиц, найденных в воде, связаны с китайскими легендами о драконьих яйцах.

Дракон – это популярное мифологическое существо во Вьетнаме, связанное в том числе и с водой. Во Вьетнаме, так же как и в Китае получили широкое распространение предания о рождении женщиной водного божества (дракона) после того, как во время купания вокруг нее обвилась змея или же на нее натолкнулся кусок дерева.

С тямпскими верованиями связано обожествление кита. Согласно верованиям вьетнамских рыбаков, кит является священным животным, богом моря, которого нельзя убивать. В представлениях жителей прибрежных районов кит и женское божество сливаются в один образ.

На формирование вьетнамских божеств, связанных с морем, оказали влияние и китайские божества. Так, Святая Матушка Тхиенхау (кит. Тяньхоу) вызывает и успокаивает бури, дарует дождь. Бодисатва Авалокитешвара, в Китае известная как Гуань-инь, а во Вьетнаме как Куан-ам, – богиня покровительница моряков. В народном религиозном синкретизме бодисатва Гуань-инь стала сближаться с Сиванму. Два божества расположены на крайних рубежах «квадратного» пространства: Сиванму соотнесена со своим постоянным местопребыванием на далеком Западе, а Гуань-инь – на Южном море.

В Центральном Вьетнаме был очень популярен культ великой богини-покровительницы Тхиен-и А-на, это божество благовонных деревьев, подательница дождя, ведавшая бурями и наводнениями. С ней связано множество преданий. Тхиен-и А-на – неточная фонетическая транскрипция с тямпского на вьетский слов «богиня земли» (По Нагар), позднее ее называли «Владычицей – государыней Жемчуга» и «Коричным ароматом». По Нагар – сотворительница всего сущего, богиня изобилия, создательница ценных пород деревьев и риса, возделыванию которого обучала людей также она. По Нагар, как архаическая богиня-мать, связана с морской стихией и водой. В образе богини Тхиен-и А-на можно увидеть связь камня и дерева. Тхиен-и А-на – это дух алойного дерева, ценность алойного дерева проявляется только после долгого пребывания в воде. Отметим близость в мифологическом мышлении камня и дерева.

Эту чрезвычайно древнюю ассоциацию камня и дерева воспринял и усвоил буддизм. Предание, объединяющее дерево, камень и женское божество, это история Ман-ньонг, соотнесенное с пагодой Зау (Фапван, III в.), находившейся в центре

древней крепости Льюлау. Это одна из древнейших буддийских святынь Вьетнама. Буддийский культ фактически сливается с почитанием местного женского божества Ман-ньонг и ее дочерей. Возможно, в преданиях о Ман-ньонг отразились представления вьетов о Великой богине, дарующей плодородие и изобилие, храм которой располагался в древней крепости Льюлоу.

В истории о Ман-ньонг присутствует много общего с преданиями, распространенными у ряда народов Юго-Восточной Азии. Это рассказы о плывущих по реке статуях божеств, о плывущих деревьях, из которых впоследствии вырезаются статуи божеств. Во Вьетнаме принесенные водой божества вызывают и успокаивают бури, даруют дождь.

Хотя во Вьетнаме семья строилась по патриархальной модели, женщина тоже играла важную роль. Из-за авторитета женщин ряд вьетнамских духов, первоначально мужских, назывался «Ба» – «Госпожа». Можно отметить, что в традиционных религиозно-мифологических представлениях вьетнамцев в ряде случаев присутствует тема трансвестизма.

Авалокитешвара – это один из главных бодхисатв в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны, олицетворение сострадания. Возникший в Индии культ получил широкое развитие в Юго-Восточной Азии, странах Дальнего Востока. Начиная с VII–VIII вв. отмечается перемена пола; наряду с мужским образом Авалокитешвары возник и женский.

Крайняя популярность бодисатвы Гуань-инь привела к тому, что буддийское по происхождению божество постепенно слилось в народном представлении в древними народными культурами богинь-покровительниц плодородия. Важная фигура вьетнамского буддизма – богиня Куан-ам (кит. Гуань-инь). Ее культ стал всеобщим при династии Ли и оказал влияние на все буддийские школы. Куан-ам почитается главным образом как мать-заступница всех страждущих, дающая плодovitость и защиту от всех опасностей. С бодисатвой Куан-ам соотносились и реальные люди, например, императрица Илан (XI в.).

Во Вьетнаме Куан-ам существовала как в женской, так и в мужской ипостаси.

Большой популярностью пользуется во Вьетнаме история о Тхи Кинь, соотнесенная с бодисатвой Куан-ам. Сначала это был добродельный мужчина, которого Будда обратил в женщину. Затем, уйдя из семьи, женщина переодевается в мужскую одежду и становится послушником в буддийском монастыре. Возможно, с андрогинными мистериями были связаны вьетнамские божества Онг Дунг и Ба Да.

В народных верованиях Вьетнама большое место занимают культы женских божеств – Святых Матушек (Тхань мау). Известно, что с древнейших времен представления о богине-прародительнице существовали в самых разных культурах.

По словам Р. Стейна, можно попытаться объяснить важную роль женского начала во вьетнамской культуре, обратившись к тямпской цивилизации, обнаруживающей черты матриархата, но при этом нужно отметить, что с тем же успехом можно рассматривать и древний Китай, в котором, как показал М. Гране, присутствуют те же черты¹²⁸⁶.

В синкретическом народном культе «донг», связанном с сеансами медиумов «лен донг» и объединяющем многих божеств, в том числе большое количество жен-

1286 Стейн. Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона... С. 214.

ских, различные женские божества (Лиёу Хань, Тхиен-и А-на и др.) часто смешиваются в одну безымянную фигуру Святой Матушки.

Култ медиумов («донг») во Вьетнаме – это пережиток добуддийских культов и древнего шаманизма. Медиум верит во все мифологии, во все божества. Он в высшей степени эклектичен и в основе анимист. Мифология вьетнамских медиумов, по-видимому, основывается на очень древних верованиях в Богиню-мать, которая являлась источником всякой жизни.

Одна из наиболее почитаемых Святых Матушек – Лиёу Хань отнесена к четырем бессмертных – наиболее известным вьетнамским духам (Тхань Зяунг, дух горы Танвиен, Ти Донг Ты, Лиёу Хань).

Вьетнамская культура в значительной степени соотнесена с традициями Юго-Восточной Азии. Многие связывает Вьетнам с культурой стран дальневосточного культурного региона. Хочется обратить внимание на идеологическое противостояние, присутствующее во вьетнамских преданиях: почти десять веков китайцы контролировали Вьетнам, а усмирить местных духов им оказалось не под силу.



СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеев В.М.* Примечания к «Лунной поэме» // Китайская классическая проза. – М., 1958.
- Алексеев В.М.* Религия и верования старого Китая в народных изображениях // Китайская народная картина. – М., 1966.
- Алимов И.А.* «Шихуа отшельника Лю-и» Оуян Сю // Петербургское востоковедение. – Вып. 1. – СПб., 1992.
- Алимов И.А.* Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня // Петербургское востоковедение. – Вып. 3. – СПб., 1993.
- Алимов И.А.* Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бици. Исследования. Переводы. – Ч. 1. – СПб., 1996.
- Алимов И.А., Кравцова М.Е.* История китайской классической литературы с древности и до XIII века: поэзия, проза. – Ч. 1. – СПб., 2014.
- Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая / вступ. ст., пер. и коммент. Л.Д. Позднеевой. – М., 1967.
- Антология китайской поэзии. – М., 1957.
- Антология традиционной вьетнамской мысли / сост.: В.В. Зайцев, А.В. Никитин. – М., 1996.
- Антощенко В.И.* Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме // Вестник Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. – 2002. – № 4.
- Антощенко В.И.* Предсказание и предзнаменование в культурно-религиозной традиции Вьетнама // Ломоносовские чтения. Секция востоковедение: Сб. тезисов докладов. – М.: ИСАА, 2004.
- Афанасьева Е.Н.* Духи, демоны и гении в тайском фольклоре и литературе // Восточная демонология. От народных верований к литературе. – М., 1998.
- Афанасьева Е.Н.* Популярный миф буддизма тхеравады // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999.
- Афанасьева Е.Н.* Буддизм тхеравады и развитие тайской литературы XIII–XVII веков. – М., 2003.
- Афанасьева Е.Н.* Драконы – повелители вод и дождя в фольклорных сюжетах и религиозно-исторических памятниках тайских народов // Символика природных стихий в восточной словесности. – М., 2010.
- Афанасьева Е.Н.* Формирование театральной традиции Юго-Восточной Азии // Театр и зрелищные формы Востока. – М., 2012.
- Афанасьева Е.Н.* Маски традиционного тайского театра // Театр и зрелищные формы Востока. Феномен игровой культуры: Музыка, маски, костюм, пространство. – Вып. 2. – М., 2014.
- Афанасьева Е.Н.* Источники сюжетных элементов «Такэтори-моногатари» в лаосском фольклоре // Проблемы Дальнего Востока: межд. научн. конф. – Т. 2. – СПб., 2014.

- Бакшеев Е.С.* От войны к ритуалу: Бронза периода Яей // Вещь в японской культуре. – М., 2003.
- Бан Тиен Тан.* Повествовательный фольклор и становление средневековой вьетнамской новеллы. Автореферат диссертации канд. филолог. наук. – М., 1983.
- Библия.* Евангелие от Матфея. – М., 1976.
- Благов С.А., Никитин А.В.* Буддизм во Вьетнаме // Философия буддизма. Энциклопедия. – М., 2011.
- Блейк В.* Избранное. – М., 1965.
- Блейк У.* Песни Невинности и Опыта. – СПб., 1993.
- Бонифаси А.* Зооморфные духи из общины Хуонгтхюнг // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. – СПб., 2007.
- Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. – М., 1980.
- Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Древняя Индия: исторический очерк. – М., 1969.
- Брихадараньяка Упанишада.* – М., 1964.
- Бурцева Е.О.* Государственная ритуальная деятельность древнего и раннеимперского Китая (эпохи Чжоу, Цинь и Ранняя Хань) // Процесс формирования официальной идеологии императорского Китая. – СПб., 2012.
- Былины.* – Л., 1984.
- Ван Яньсю.* Предания об услышанных мольбах (Гань ин чжуань). – СПб., 1998.
- Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. – М., 1970.
- Виноградова Н.А.* Скульптура старого Китая: Духовные знаки времени. – М., 2010.
- Воскресенский Д.Н.* Даосские мотивы в художественной прозе Китая (тема жизни в литературе XVII в.) // Народы Азии и Африки. – 1975. – № 4.
- Волков С.В.* Служилые слои на традиционном Дальнем Востоке. – М., 1999.
- Де Гроот Я.Я.* Демонология древнего Китая. – СПб., 2000.
- Деопик Д.В.* История Вьетнама. – Ч. 1. – М., 1994.
- Деопик Д.В.* Проблема сходства культур Вьетнама, Кореи и Японии // Традиционный Вьетнам. – Вып. 2. – М., 1996.
- Деопик Д.В.* Вьетнам: История, традиции, современность. – М., 2002.
- Дугин А.Г.* Ноомахия: война ума. Желтый дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. – М., 2017.
- Гань Бао.* Записки о поисках духов. – СПб., 2000.
- Гольгина К.И.* Новелла средневекового Китая. – М., 1980.
- Гольгина К.И.* Китайская проза на пороге Средневековья. – М., 1983.
- Горегляд В.Н.* Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. – М., 1975.
- Горегляд В.Н.* Сюжеты, связанные с нарушением запретов, в японских мифах // Петербургское востоковедение. – Вып. 2. – СПб., 1992.
- Гране М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. – М., 2008.
- Григорьева Н.В.* Вьет-мыонгские истоки и особенности формирования вьетнамского этногенетического предания // Вьетнамские исследования. – Вып. 3. – М., 2013.
- Григорьева Н.В.* Район Бави как объект фольклорного дискурса и сакральное пространство вьет-мыонгских народов Северного Вьетнама // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. – Вып. 4. – СПб., 2015.

- Григорьева Т.* Читая Кавабата Ясунари // Иностранная литература. – 1971. – № 8.
- Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. – М., 1974.
- Джарьылгасинова Р.Ш.* Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхо-вана»). – М., 1979.
- Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. – Т. 2. Мифология. Религия. – М., 2007.
- Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. – Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура. – М., 2009.
- Дюран М.* Техника и пантеон вьетнамских медиумов (донг) // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. – СПб., 2007.
- Елисеев Д.Д.* Корейская средневековая литература пхэсоль. – М., 1968.
- Елисеев Д.Д.* Новелла корейского средневековья. – М., 1977.
- Елисеев Д.Д.* Гроздь рассказов Сон Хена // Петербургское востоковедение. – Вып. 5. – СПб., 1994.
- Ермаков М.Е.* «Гао сэн чжуань» и агиографическая традиция // Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока: XII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (Краткие сообщения). – М., 1977.
- Жданова Л.В.* Поэтическое творчество Чхве Чхивона. – СПб., 1998.
- Желуховцев А.Н.* Хуабэнь – городская повесть средневекового Китая. – М., 1969.
- Жуковская Н.Л.* Цветочисловые композиции в монгольской культуре // Историко-этнографические исследования по фольклору. – М., 1994.
- Завадская Е.В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. – М., 1975.
- Завадская Е.В.* Даосская поэтика странствий // Дао и даосизм в Китае. – М., 1982.
- Исида Эйитиро.* Мать Момотаро. – СПб., 1998.
- История Вьетнама. – М., 1983.
- Какхун: Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря (Хэдон косын чон) / Исслед., пер. с ханмуна, коммент. и указ. Ю.В. Болтач. – СПб., 2007.
- Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М., 1989.
- Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии: Годовой цикл. – М., 1993.
- Као Хюи Динь.* Повествование о богатыре Зяунге и эпические традиции во вьетнамском фольклоре // Традиционное и новое в литературах Азии. – М., 1982.
- Капранов С.В.* Столб и пещера: архетипы и топосы синтоистского святилища // Синто: память культуры и живая вера. – М., 2012.
- Карапетьяниц А.М.* Формирование системы канонов в Китае // Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. – М., 1981.
- Каталог гор и морей (Шань хай цзин). – М., 1977.
- Ким Бусик.* Исторические записи трех государств / изд. текста, пер., вступ. ст., коммент. М.Н. Пака. – Т. 1–2. – М., 1995.
- Карпов С.В.* Столп и пещера: архетипы и топосы синтоистского святилища // Синто: память культуры и живая вера. – М., 2012.
- Классическое конфуцианство. – Т. 1–2. – СПб.; М., 2000.
- Кнорозова Е.Ю.* Странствия в бесконечном: Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб., 2009.

- Корнев В.И.* Тайский буддизм. – М., 1973.
- Кохан М.Б.* Вьетнам // Мифы и легенды в искусстве стран Юго-Восточной Азии. – М., 1990.
- Кравцова М.Е.* Традиция погребальной монументальной скульптуры в контексте историко-политической и духовной культуры имперского Китая // *Asiatica*. Труды по философии и культурам Азии. – Вып. 4. – СПб., 2010.
- Кравцова М.Е.* Истоки и основные этапы формирования институтов верховной власти и официальной идеологии Китая // Процесс формирования официальной идеологии императорского Китая. – СПб., 2012.
- Краткая история Вьета. – М., 1980.
- Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь – историк. – М., 1970.
- Крылов Д., Ершов Д.* Вьетнам. – М., 2008.
- Крюков В.М.* Символы власти и коммуникации в доконфуцианском Китае (к антропологии дэ) // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. – М., 1998.
- Курбанов С.О.* Размышления об исторической науке и роли личности в истории (С примерами из истории Кореи). – СПб., 2016.
- Кхмерские мифы и легенды / пер. с кхмер., предисл., коммент. Н.Д. Фошко. – М., 1981.
- Лантуан Нгуен.* Этнокультурные особенности традиционного театра Вьетнама // Театр и зрелищные формы Востока. Феномен игровой культуры: Музыка, маски, костюм, пространство. – М., 2015.
- Лескинен А.Н.* Вьеты // Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. – М., 1993.
- Липец Р.С.* Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М., 1984.
- Лидова Н.Р.* Праздник Индры на рубеже поздневедийской и раннеэпической эпох // Фольклор и мифология Востока. – М., 1999.
- Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. – Л., 1971.
- Малявин В.В.* Китай в XVI–XVII вв. – М., 1995.
- Мартынов А.С.* Государство и религия на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М., 1987.
- Мартынов А.С.* Кисть и досуг «совершенного мужа» («Цзюнь-цзы») // Петербургское востоковедение. – Вып. 7. – СПб., 1997.
- Мартынов А.С.* Пространство и камень (Перечитывая Р. Стейна) // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. – СПб., 2007.
- Марченко Е.А.* Характерные черты политической культуры современного Вьетнама // Вьетнамские исследования. – 2012. – № 2.
- Масперо А.* Религии Китая. – СПб., 2004.
- Масперо А.* Даосизм. – СПб., 2007.
- Мельниченко Б.Н.* Буддийская община и государство в традиционном тайландском обществе // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М., 1987.
- Мещеряков А.* Terra Nipponica: Среда обитания и среда воображения. – М., 2014.
- Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона / пер. с фр., предисл., коммент. Е.Ю. Кнорозовой. – СПб., 2007.
- Миго А.* Кхмеры. – М., 1973.

- Мифы древней Индии. – М., 1975.
- Мифы и легенды Европы. – Саратов, 1994.
- Мифы и предания Вьетнама // предисл., пер. с вьетнамского языка и ханваня, коммент. Е.Ю. Кнорозовой. – СПб., 2000.
- Мифы народов мира. – Т.1–2. – М., 1991.
- Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1–2. М., 1992.
- Молодякова Э.В. Вещь в сакральной среде // Вещь в японской культуре. – М., 2003.
- Мухлинов А.И. Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. – М., 1977.
- Нгуен Ван Риен. Бронзовые барабаны как исторический источник по изучению культуры древнего Вьетнама: Автореферат диссертации канд. ист. наук. – М., 1972.
- Нгуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном. – М., 1974.
- Нгуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном. – Ханой, 1981.
- Никитин А.В. Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли // Универсалии восточных культур. – М., 2001.
- Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. – М., 1982.
- Никитина М.И. Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его спутники в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран. – СПб., 2001.
- Николаева Н.С. Японские сады. – М., 1975.
- Никулин Н.И. Вьетнамская литература: От средних веков к новому времени. X–XIX вв. – М., 1977.
- Никулин Н.И. Вьетская теонимия: Онг Донг и Фу Донг (Зяунг) // Ономастика Поволжья: Материалы 7 конф. по ономастике Поволжья. – М., 1997.
- Никулин Н.И. Добрые и злые духи во вьетнамской средневековой новелле // Восточная демонология: От народных верований к литературе. – М., 1998.
- Новакова О.В. Вьетнам: поиск культурной идентичности в новых политических реалиях // Юго-Восточная Азия: историческая память, этнокультурная идентичность и политическая реальность. Губеровские чтения. – Вып. 1. – М., 2009.
- Новакова О.В. Крест и дракон. У истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века). – М., 2012.
- Норман Браун У. Индийская мифология // Мифология древнего мира. – М., 1977.
- Осипов Ю.М. Литературы Индокитая: Жанры, сюжеты, памятники. – Л., 1980.
- Павловская Л.К. Шихуа как образец буддийского народного повествования // Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги. – М., 1987.
- Парникель Б.Б. О фольклорном сродстве народов Юго-Восточной Азии // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. – М., 1982.
- Парникель Б.Б. Чамское предание о кокосовом орехе и его мифологические корни // Символика природных стихий в восточной словесности. – М., 2010.
- Плосс Г. Женщина в естествознании и народоведении: Антропологическое исследование. – Т. 2. – СПб., 1900. (Репр. изд.). – Сыктывкар; Киров, 1995.
- Повелитель демонов ночи. Старинная вьетнамская проза / пер. М. Ткачева. – М., 1969.
- Познер П.В. Древний Вьетнам: Проблемы летописания. – М., 1980.
- Познер П.В. История Вьетнама эпохи древности и раннего средневековья. – М., 1994.

- Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы): в 8 тт. – Т. 1 / пер. с ханвьета и коммент. К.Ю. Леонова и А.В. Никитина, коммент., вступ. ст. и прил. К.Ю. Леонова и А.В. Никитина, при участии В.И. Антощенко, М.Ю. Ульянова, А.Л. Федорина. – М., 2002.
- Полное собрание исторических записок Дайвьета. (Дайвьет шы ки тоан тхы): в 8 тт. – Т. 2 / пер. с ханвьета, коммент., предисл. и прил. К.Ю. Леонова, А.В. Никитина и А.Л. Федорина. – М., 2010.
- Полное собрание исторических записок Дайвьета. (Дайвьет шы ки тоан тхы): в 8 тт. – Т. 3. / пер. с ханвьета и коммент. К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова, предисл., вступит. ст. и прил. А.Л. Федорина. – М., 2012.
- Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы): в 8 тт. – Т. 5. / пер. с ханвьета, коммент., вступит. ст. и прил. А.Л. Федорина. – М., 2014.
- Поляков А.Б.* Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии // Краткая история Вьета. – М., 1980.
- Поляков А.Б.* К проблеме начала распространения конфуцианства в Дайвьете // Вьетнамские исследования. – Вып. 3. – М., 2013.
- Поре-Масперо Э.* Аграрные обряды камбоджийцев // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. – СПб., 2007.
- Протт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1946.
- Пишлуски Ж.* Заметки о культе деревьев в Тонкине // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. – СПб., 2007.
- Пишлуски Ж.* Наги и принцесса с запахом рыбы в преданиях Восточной Азии // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. – СПб., 2007.
- Рифтин Б.Л.* Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы // Повелитель демонов ночи. – М., 1969.
- Рифтин Б.Л.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. – М., 1974.
- Рифтин Б.Л.* От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. – М., 1979.
- Рифтин Б.Л.* У истоков корейской словесности // Корейские предания и легенды. – М., 1980.
- Рифтин Б.Л.* Введение // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. – М., 1982.
- Рифтин Б.Л.* О китайской мифологии в связи с книгой Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы древнего Китая. – М., 1987.
- Рифтин Б.Л.* Китайская мифология в Юго-Восточной Азии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тез. 13 научн. конф. – Ч. 2. – М., 1988.
- Рябинин А.Л.* Рождение империи Нгуенов. – М., 1988.
- Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде / пред. Х.Л. Борхеса. – СПб., 1998.
- Серова С.А.* Религиозный ритуал и китайский театр. – М., 2012.
- Симонова-Гудзенко Е.К.* Императорский миф и представления о сакральном пространстве в японской культуре // Синто: память культуры и живая вера. – М., 2012.
- Сказки и легенды Вьетнама. – М., 1958.
- Сказки и мифы народов Филиппин. – М., 1975.

- Слово о живописи из сада с горчичное зерно / пер., коммент. Е.В. Завадской. М., 1969.
- Современный Вьетнам: Справочник. М., 2015.
- Соколовский А.Я. Очерки по вьетнамской культуре. – Владивосток, 2000.
- Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. – СПб., 2007.
- Сторожук А.Г. Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. – СПб., 2010.
- Сторожук А.Г. Стражи преисподней в традиционной китайской новеллистике / сб. мат. 6 науч. конф. Проблемы литератур Дальнего Востока. – Т. 2. – СПб., 2014.
- Стратанович Г.Г. Этногенетические мифы об исходе из яйца или тыквы у народов Юго-Восточной Азии // Этническая история и фольклор. – М., 1977.
- Стратанович Г.Г. Народные верования населения Индокитая. – М., Наука, 1978.
- Стулова Э.С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. – М., 1984.
- Сьма Цянь. Исторические записки. – Т. 1. – М., 1972.
- Сьма Цянь. Исторические записки. – Т. 2. – М., 1975.
- Сьма Цянь. Исторические записки. – Т. 4. – М., 1986.
- Терехов А.Э. Традиция знамений и ее место в государственной идеологии древнего и имперского Китая // Процесс формирования официальной идеологии имперского Китая. – СПб., 2012.
- Ткачев М. Мастер рукотворных чудес из края Светлого моря // Пространные записки рассказов об удивительном. – М., 1974.
- Ткачев М. Вьетнамская проза средних веков // Классическая проза Дальнего Востока. – М., 1975.
- То Хоай. Избранные произведения. – М., 1975.
- Толстой И.И. Статьи о фольклоре. – М.; Л., 1966.
- Толстой Л.Н. Анна Каренина. Собр. соч. в 22 т. – Т. 9. – М., 1982.
- Торчинов Е.А. Буддийская школа тхиен. (Становление и история развития) // Кунсткамера. Этнографические тетради. – Вып. 2–3. – СПб., 1993.
- Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. – М., 1998.
- Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб., 1998.
- Торчинов Е.А. Путь, что может быть пройден... // Чжуан-цзы. – СПб., 2005.
- Треглоде Бенуа де. Новые герои, традиционное почитание: Очерк о культе Мак Тхи Быой // Традиционный Вьетнам. – Вып. 3. – М., 2008.
- Троцевич А.Ф. Мотив героя, принесенного водой, в корейских и монгольских преданиях // Литературные связи Монголии. – М., 1981.
- Троцевич А.Ф. Корейский средневековый роман. – М., 1986.
- Троцевич А.Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. – СПб., 1996.
- Тюрина В.В. Структура и семантика кхмерской сказки о Змее Кенг-Канге // Петерб. востоковедение. – Вып. 7. – СПб., 1995.
- Фан Данг Няп. Мифопоэтические сказания народов Вьетнама и ранняя средневековая новелла // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. – М., 1988.

- Федорин А.Л.* Новые данные о вьетнамском летописании. – М., 2008.
- Федорин А.Л.* Некоторые проблемы истории Вьетнама X–XIII вв. // Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дай Вьет шы ки тоан тхы). – Т. 3. / пер. с ханвьета и коммент. К.Ю. Леонова и А.Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова, предисл., вступ. ст. и прил. А.Л. Федорина. – М., 2012.
- Философия буддизма. Энциклопедия. – М., 2011.
- Фиссер М.В.* Драконы в мифологии Китая и Японии. – М., 2008.
- Фишман О.Л.* Три китайских новеллиста XVII–XVIII вв. Пу Сунлин, Цзи Юнь, Юань Мэй. – М., 1980.
- Фишман О.Л.* О традиционных китайских представлениях в сборниках художественной прозы XVII–XVIII вв. // Из истории традиционной китайской идеологии. – М., 1984.
- Флуг К.К.* История китайской печатной книги сунской эпохи X–XIII вв. – М.; Л., 1959.
- Фрезер Дж.* Золотая ветвь. – М., 1980.
- Циммер Г.* Мифы и символы в индийской культуре. – М., 2015.
- Чеснов Я.В.* Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. – М., 1970.
- Чеснов Я.В.* Историческая этнография стран Индокитая. – М., 1976.
- Чеснов Я.В.* Историческая этнография стран Индокитая. – М., 1978.
- Чжао Цзунфу, Лю Юнхун.* Звери и птицы как символы в китайской культуре. – Пекин, 2013.
- Чжуан-цзы // Древнекитайская философия. – Т. 1. – М., 1972.
- Чжуан-цзы. – СПб., 2005.
- Чжэн А-цай.* Мифы, предания и народные поверья о Фу Донге // Китай и окрестности: Мифология, фольклор, литература / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. 25. – М., 2010.
- Шарипов А.Ш.* Вьетнамские легенды о бессмертных // Восток. – 2000. – № 1.
- Шарипов А.Ш.* Сакрализация женственного в народной религии вьетнамцев. Автореф. диссертации канд. филос. наук. – СПб., 2001.
- Штернберг Л.Я.* Культ близнецов в Китае и индийское влияние // Первобытная религия в свете этнографии. – М., 2018.
- Швейер А.-В.* Древний Вьетнам. – М., 2014.
- Эберхард В.* Китайские праздники. – М., 1977.
- Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994.
- Элиаде М.* Азиатская алхимия. – М., 1998.
- Элиаде М.* Трактат по истории религии. – Ч. 1–2. – СПб., 1999.
- Элиаде М.* История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. – М., 2007.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. – М., 2010.
- Эпические сказания народов Южного Китая / пер., ст. и коммент. Б.Б. Вахтина и Р.Ф. Итса. – М.; Л., 1956.
- Юго-Восточная Азия: проблемы региональной общности. – М., 1977.
- Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. – М., 1965.
- Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. – М., 1987.

Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.). – М., 1982.

Янишина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. – М., 1984.

Bilderatlas zur Religiongeschichte. W. Kirfel. Der Hinduismus. – Leipzig. 1934.

Bonifacy A. Nouvelles recherches sur les genies theriomorphes au Tonkin // Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (далее – BEFEO). – Т. XIV. – Hanoi, 1914.

Cabaton A. Nouvelles recherches sur les chams. – Paris, 1901.

Cadiere L., Pelliot P. Premier etude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam // BEFEO. – Т. IV. – Hanoi. 1904.

Cadiere L. Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hue. I. Le culte des arbres // BEFEO. – Т. XVIII. – Hanoi, 1918.

Cadiere L. Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hue. IV. Pierres, buttes et autres obstacles magiques // BEFEO. – Т. XIX. – Hanoi, 1919.

Cadiere L. Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hue. V. Pierres des conjuration et talismans-obstacle // BEFEO. – Т. XIX. – Hanoi, 1919.

Cadiere L. Croyance et pratique religieuse des annamite. – Saigon, 1955.

Coulet G. Cultes et religions de l'Indochine annamite. – Saigon, 1929.

Der Weise und der Tod. – Leipzig; Weimar, 1978.

Durand M. Notes sur les chams. VIII. Chronique de Po Nagar // BEFEO. – Т. VII. – Hanoi, 1907.

Durand M. Technique et pantheon des mediums vietnamiens (đông). – Paris, 1959.

Durand M., Nguen Tran Huan. Introduction à la littérature vietnamienne. – Paris, 1969.

Gaspardone E. Bibliographie annamite // BEFEO. – Т. XXXIV. – Hanoi, 1934.

Getty A. The Gods of Northern Buddhism. – Oxford, 1914.

Goloubew V. Le tambour-genie de Đan-nê // BEFEO. – Т. XXXIII. – Hanoi, 1933.

Huber E. Etudes indochinoises. La legende du Ramayana en Annam // BEFEO. – Т. V. – Hanoi. 1905.

Hue G. Dictionnaire annamite-chinois-francais –. 1937.

Lan Ông. Thượng kinh ký sự / Traduit et annotation par Nguyễn Trần Huan. – Paris, 1972.

Maspero H. La dynastie des Li Antérieur // BEFEO. – Т. XVI. – Paris, 1916.

Mus P. Cultes indiens et indigenes au Champa // BEFEO. – Т. XXXIII. – Hanoi, 1933.

Nguyen The Anh. La conception de la monarchie divine dans le Viet Nam traditionnel // BEFEO. – Т. LXXXIV. – Paris. 1997.

Nguyen Van Huyen. Contribution à l'étude d'un genie tutelair vietnamienne Ly Phuc Man // BEFEO. – Т. XXXVIII. – Hanoi, 1938.

Nguyen Van Huyen. Les chants et les danses d'Ai-lao aux fetes de Phu-Dong (Bac-ninh) // BEFEO. – Т. XXXIX. – Hanoi, 1939.

Nguyen Van Khoan. Essai sur le dinh et le culte du genie tutelair des villages au Tonkin // BEFEO. – Т. XXXI. – Hanoi, 1931.

Phạm Đình Hồ. La medicine vietnamienne au XVIIIe siècle, texte originaire de Phạm Đình Hồ, extrait du Vu trung tùy bút // BEFEO. – Т. LX. – Paris, 1970.

Pouchat J. Superstitions annamites relatives aux plantes et aux animaux // BEFEO. – Т. X. – Hanoi, 1910.

- Porée-Maspero E.* Étude sur les rites agraires des cambodgiens. – T. 1–2. – Paris, 1964.
- Przyluski J.* L'or, son origine et ses pouvoirs magiques. Etude de folklore annamite // BEFEO. – T. XIV. – Hanoi, 1914.
- Przyluski J.* La princesse à l'odeur de poisson et la nagi dans les traditions de l'Asie Orientale. Etudes asiatiques. T. II. Hanoi, 1925.
- Przyluski Y.* Les populations d'Indochine française // Indochine. – Paris, 1931.
- Stein R.* A propos des sculptures de boeufs en métal // BEFEO. – T. XLII. – Hanoi, 1942.
- Taylor K.W.* The Birth of Vietnam. – Berkeley; Los Angeles; London, 1983.
- Trần Quốc Vương.* The Legend of Ông Dóng from the Text to the Field. In K.W. Taylor and John K. Whitmore, eds. Essays into Vietnamese Pasts. – Ithaca (NY): Southeast Asia Program Publications, 1995.
- Tran Van Giap.* Le buddhisme en Annam des origines au XIII siècle // BEFEO. – T. XXXII. – Hanoi, 1932.
- John K. Whitmore.* Vietnam, Hồ Quý Ly and the Ming (1371–1421). – New Haven, 1985.
- Bùi Văn Nguyễn.* Việt Nam thần thoại và truyền thuyết. – Hà Nội, 1993.
- Bùi Huy Bích.* Hoàng Việt thi văn tuyển. – T. 1. – Hà Nội, 1957.
- Cao Huy Đình.* Người anh hùng làng Đông. – Hà Nội, 1969.
- Chùa Phật Tích // Báo ảnh Việt Nam. – 2011. – Số 636.
- Di sản hội Gióng // Báo ảnh Việt Nam. – 2011. – Số 630.
- Địa chí Vĩnh Phú. Văn hóa dân gian vùng đất tổ. – Vĩnh Phú, 1986.
- Địa chí Hà Bắc. – Hà Bắc, 1982.
- Đại Nam nhất thống chí. – T. 2. – Hà Nội, 1970.
- Đại Việt sử ký toàn thư. – T. 1. – Hà Nội, 1967.
- Đình Gia Khánh.* Lời giới thiệu Việt điện u linh. – Hà Nội, 1960.
- Đình Gia Khánh, Nguyễn Ngọc San.* Lời giới thiệu Lĩnh nam chích quái. – Hà Nội, 1960.
- Đình Gia Khánh.* Nhà nho xưa tìm hiểu truyền dân gian và ca dao tục ngữ // Tạp chí văn học. – 1972. – № 1.
- Đình Gia Khánh.* Văn học Việt Nam thế kỷ X nửa đầu thế kỷ XVIII. – T. 1–2. – Hà Nội, 1978.
- Đoàn Thị Điềm.* Truyền kỳ tân phả // Hợp tuyển thơ văn Việt Nam. – T. 3. – Hà Nội, 1963.
- Đoàn Thị Điềm.* Truyền kỳ tân phả. – Hà Nội, 1962.
- Văn học Việt Nam thế kỷ XVIII – giữa thế kỷ XIX. – Hà Nội, 1963.
- Đỗ Thị Hào, Mai Thị Ngọc.* Các nữ thần Việt nam. – Hà Nội, 1984.
- Hoan Hu' u Jên.* Lời giới thiệu Truyền kỳ tân phả. – Hà Nội, 1962.
- Hoàng Hữu Jên.* Lời giới thiệu Truyền kỳ tân phả. – Hà Nội, 1960.
- Hoang Hu' u Jên.* Lời giới thiệu Vũ trung tùy bút. – Hà Nội, 1960.
- Hồ Quốc Hùng.* Thử nhận diện dấu vết tín ngưỡng Chăm qua nhóm truyền cổ người Việt ở Thuận hóa // Tạp chí văn học. – 1999. – № 3.
- Lê Quý Đôn.* Kiến văn tiêu lục. – Hà Nội, 1962.
- Lê Quý Đôn.* Toàn tập. – T. 1–3. – Hà Nội, 1978.
- Lê Sỹ Thăng, Hà Thục Minh.* Lời giới thiệu Thánh tông di thảo. – Hà Nội, 1963.

Thánh tông di thảo. – Hà Nội, 1963.
 Lê Tấn. An Nam chí lược. – Hà Nội, 2002.
 Lý Tế Xuyên. Việt điện u linh. – Hà Nội, 1960.
 Lịch sử thủ đô Hà Nội. – Hà Nội, 1960.
 Lược thảo lịch sử văn học Việt Nam. – T. 2. – Hà Nội, 1957.
 Ngô Sĩ Liên. Đại Việt sử ký toàn thư. – T. 2. – Hà Nội, 1967.
 Nguyễn Cam Thuy. Vũ Trinh và Kiến văn lục // Tạp chí văn học. – 1983. – № 3.
 Nguyễn Duy Hình. Tìm hiểu ý nghĩa xã hội của phái Trúc Lâm thời Trần // Tìm hiểu xã hội Việt Nam thời Lý Trần. – Hà Nội, 1981.
 Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. – Hà Nội, 1958.
 Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. – Hà Nội, 1958.
 Nguyễn Đông Chi. Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam. – T. 2. – Hà Nội, 1971.
 Nguyễn Quang Lê. Tìm hiểu quan hệ giữa lễ hội cổ truyền với Phật giáo, qua tín ngưỡng dân gian // Văn hóa dân gian. – 1992. – № 4 (40).
 Vũ Phương Đê. Công dư tiếp ký // Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam. – T. 1. – Hà Nội, 1997.
 Nguyễn Trãi. Toàn tập. – Hà Nội, 1974.
 Nguyễn Trãi. Toàn tập. – Hà Nội, 1976.
 Nguyễn Quang Vĩnh. Hình bóng người anh hùng sáng tạo văn hóa trong truyền thuyết dân gian Không Lộ // Tạp chí văn học. – 1974. – № 1.
 Ở nơi thờ Thần Trống đồng. Thế giới ảnh. – 2010. – Số 95/2.
 Phạm Đình Hồ. Vũ trung tùy bút. – Hà Nội, 1960.
 Phạm Đình Hồ. Tang thương ngẫu lục. – Hà Nội, 1960.
 Phan Huy Chú. Lịch triều hiến chương loại chí. – T. 1–4. – Hà Nội, 1960–1961.
 Sơn cư tạp thuật // Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam. – T. 1. – Hà Nội, 1997.
 Tạ Chí Đại Trường. Thần, người và đất Việt. – Hà Nội, 2005.
 Thơ Thơ văn Lý Trần. – T. 1. – Hà Nội, 1977.
 Thơ văn Lý-Trần. – T. 3. – Hà Nội, 1978.
 Trần Nghĩa. Hồ Nguyên Trừng mà cũng «quyên luyện quê hương» «không quên Tổ quốc» // Tạp chí văn học. – 1974. – № 4.
 Trần Văn Giáp. Lược khảo sách Việt điện u linh // Tạp chí văn học. – 1968. – № 8.
 Trần Văn Giáp. Tìm hiểu kho sách Hán Nôm. – T. 1. – Hà Nội, 1970.
 Truyền thuyết Hùng vương. – Vĩnh Phú, 1984.
 Truyền cổ Hề. – Hà Nội, 1985.
 Truyền cổ mừng. – Hà Nội, 1978.
 Tuyển tập truyện Việt Nam. – Hà Nội, 1987.
 Trương Chính. Lời giới thiệu Vũ trung tùy bút. – Hà Nội, 1972.
 Tuyển tập văn bia. – Q. 1. – Hà Nội, 1978.
 Văn Tân v.v. Sơ thảo lịch sử văn học Việt Nam. – T. 1–4. – Hà Nội, 1957–1960.
 Việt sử thông giám cương mục. – T. 1–20. – Hà Nội, 1957–1960.
 Vũ Ngọc Khánh. Lược truyện thần tổ các ngành nghề. – Hà Nội, 1990.
 Vũ Quỳnh, Kiều Phú. Lĩnh nam chích quái. – Hà Nội, 1960.
 Vũ Phương Đê. Công dư tiếp ký // Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam. – T. 1. – Hà Nội, 1997.

Vũ Tô Hào. Một vài nghĩ vãn về ban Truyền kỳ mạn lục hiện đang lưu hành // Tạp chí văn học. – 1978. – № 6.
Vũ Trình. Kiến văn lục // Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam. – T. 1. – Hà Nội, 1997.

越南拉徑等史料三種-鄭州: 1991

越南拉徑。臺北: 1992. (越南漢文小說叢刊. 1)

中國叢書總目 上海: 1982

**КРАТКИЙ ОБЗОР ВЬЕТНАМСКИХ МИФОВ
В ИЗЛОЖЕНИИ НГУЕН ДОНГ ТИ**

(Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1956)

Нгуен Донг Ти использовал следующие издания:

Truyện cổ nước Mâm – Nguyễn Văn Ngọc
Đại Nam kỳ nhân liệt truyện – Vũ Nguyên Hanh
Mọi Kontum – Nguyễn Kinh Chi, Nguyễn Đông Chi
Thực nghiệp dân báo
Tri tân tạp chí
Báo Tráng-an
Lĩnh nam trích quái – Vũ Quỳnh
Việt điện u linh – Lý Tế Xuyên
Thối thực ký văn – Trương Quốc Dụng
Nghệ an ký – Bùi Dương Lịch
Trung quốc cổ đại thần thoại – Viên Kha
Chrestomathie annamite – Nordemann
Contes et legendes du pays d'Annam – Cesbron
Contes et legendes annamites – A. Landes
Cultes annamites – Dumoutier
Nouvelles recherches sur les genies theriomorphes au Tonkin – Bonifacy
La province Muồngde Hòa-bình – Grossin
Les jungles Mọi – H. Maitre
Alliances avec les esprits chez les Rengao – Kemlin
Histoire des Miao – Savina
Croyances des Man – Lajonquire
Bulletins de l'Ecole Française d'Extreme Orient
Revue Indochinoise

Сотворение мира

Исправление животных

Рассказ о том, как появились рис и хлопок

Двенадцать Матушек

Старые змеи сбрасывают кожу, а престарелые люди умирают

Божество Южного Креста – Нам-тао и божество Большой Медведицы – Бак-дау

Рассказ о Бан, дочери Яимового владыки

Божества

Бог грома и молнии – Тхан Сет

История Кыонг Бао дай выонга

Бог ветра Тхан Зо
Бог дождя Тхан Мыа
Рассказ о том, как Жаба судилась с Небом
Бог земли – Тхан Дат
История о том, как поймали бога земли
Божества гор – Тхан Нуй
Боги воды – Тхан Ньок
Рассказ о том, как Ли Ви поджег хоромы подводного жителя из свиты бога воды
История о том, как дочь водяного бога вышла замуж за рыбака
Бог моря – Тхан Биен
Богиня огня – Тхан Лыа
Боги домашнего очага
Божество риса – Тхан Люа
Богиня плотницкого ремесла – Ны Тхан Нге Мок
Владыка преисподней – Зиём выонг

СОТВОРЕНИЕ МИРА

Исправление животных

Рассказывают, что Яшмовый владыка, прежде чем создать человека, вылепил множество животных. Однако то ли из-за недостатка материалов, то ли потому, что бог спешил и хотел получить мир сразу за один день, так или иначе некоторые животные оказались с изъянами: у кого не доставало крыльев, у кого – ног и т. д.

Именно поэтому однажды Яшмовый владыка велел трем небесным духам спуститься с гор. Они захватили необходимый материал и должны были помочь животным, у которых чего-нибудь не хватало. Животных оповестили об этом, и все твари наперегонки бросились к тому месту, где расположились небесные духи, каждый хотел попросить недостающую часть тела. Во время своего пребывания в земном мире небесные духи старались получше исполнить данное им поручение. Все побывавшие у них звери остались довольны.

Когда распределение материалов среди животных разных пород закончилось, пришли собака и утка. Они стали просить каждая по лапе, у собаки было только три лапы, а у утки и вовсе одна. Духи попытались отказаться, ведь изготовить недостающие лапы было уже не из чего, но потом, видя, что собака и утка продолжают настаивать, пожалели их, отломали ножки у стула и приставили животным недостающие лапы, посоветовав: «Когда спите, остерегайтесь оставлять эти лапы на земле, иначе от грязи и воды они могут сгнить. Всегда поджимайте их, чтобы они оставались сухими».

Утка и собака радостно согласились. С тех пор во время сна они и поджимают одну лапу.

После того как собака и утка ушли, небесные духи уже совсем собрались подняться на небо. Вдруг появились несколько птиц разных пород: воробей, аист, цапля и некоторые другие. Создавая их, Яшмовый владыка поспешил, и у каждой из этих птиц не хватало обеих ног. Услышав, что небесные духи отказываются помочь

им, они принялись жаловаться, что известие дошло до них слишком поздно, к тому же и ног у них нет, и от этого трудно передвигаться. Птицы умоляли духов помочь. Один из трех духов сжалился, обломал несколько благовонных палочек и соорудил из них каждой птице по две ноги. Те, почувствовав, что их ноги слишком слабые, закричали:

«Вот горе-то! Как сможем мы приземляться с такими ногами!»

«Выслушайте меня, – ответил дух. – Когда опуститесь и поставите ноги на землю, попробуйте, устойчиво они стоят или нет, а потом уже опирайтесь всем туловищем. Если впоследствии ноги сломаются, мы заменим их вам».

С тех пор у этих пород птиц появилась привычка при приземлении подсакивать три раза, чтобы попробовать, как их держат ноги¹.

Рассказ о том, как появились рис и хлопок

Сотворив всякую живность, Нгок-хоанг – Яшмовый владыка задумал создать рис и хлопок, чтобы дать всем живущим в мире пищу и одежду. При небесном дворе решили: надо собрать разных животных и спросить у них, какими бы они хотели видеть эти два растения. Пришли представители всех зверей, и каждый высказал, что у него на уме.

По поводу риса в конце концов сложилось два разных мнения. Группа животных, возглавляемая слоном, предлагала Яшмовому владыке сделать каждое рисовое зерно большим – размером со слоновий хвост. Другие твари, предводительствуемые ящерицей, напротив, хотели видеть рисовое зерно размером с кончик хвоста ящерицы.

Что касается хлопка, ситуация там оказалась схожей. Слоны настаивали, чтобы плод был большим, размером с его голову, а ящерица считала достаточным сделать хлопковую коробочку величиной с ее голову.

Собрание разделилось на две группы: тигр, медведь, леопард, носорог и т. п. соглашались со слоном, а разные мелкие животные поддерживали ящерицу. Защищая свое мнение, слон настаивал:

«Нужно сделать рис и хлопок большими, как моя голова и хвост, тогда мне будет всего достаточно, чтобы поесть и одеться».

Но сторонники ящерицы протестовали:

«Это будет совсем не экономно! Нам нужно лишь наполнить желудки, а они не больше наших хвостов. И с одеждой дела обстоят точно так же. Слоны же могут взять риса и хлопка побольше. Если рис и хлопок станут слишком большими, это будет расточительность!»

Обе стороны еще долго спорили. Наконец Яшмовый владыка решил, что в предложении ящерицы больше смысла и, согласившись с этим, сделал рис и хлопок размером с ее голову и хвост.

После того как Яшмовый владыка одобрил предложение ящерицы, слон никогда больше не осмеливался с пренебрежением относиться к разным мелким тварям, таким как ящерицы, муравьи, термиты. Когда он шел куда-либо или что-нибудь поедал, то всегда соблюдал осторожность².

1 *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà Nội, 1958. Tr. 88–89.*

2 *Ibidem. 1958. Tr. 90–92.*

Двенадцать Матушек

Окончив создавать вселенную, Нгок-хоанг решил сотворить живых существ. В ход пошли оставшиеся материалы. Яшмовый владыка вылепил и таких больших животных, как слоны, носороги, тигры, и всяких мелких тварей – насекомых, червяков. Затем Нгок-хоанг сцедил некое прозрачное вещество – квинтэссенцию и, используя его, принялся создавать другую разновидность существ. Это и были люди, умом они стали превосходить прежде созданных тварей.

Вылепить людей Яшмовый владыка поручил двенадцати богиням, которые отличались сноровкой и ловкими, умелыми руками. Их впоследствии и стали называть Двенадцать Матушек. Некоторые, однако, рассказывают, что Нгок-хоанг сам сотворил людей и уже потом поручил богиням заботиться о людском роде.

Считалось, что после того, как Нгок-хоанг создал вселенную и живых существ, число божеств, людей и животных, так же как количество земли, воды, воздуха, не уменьшалось и не увеличивалось, оставалось постоянным. Люди после смерти могли опять возродиться в человеческом обличье или превратиться в животных, а иногда даже в божеств. У зверей и богов судьба складывалась точно так же. Если поступали указания от Нгок-хоанга и его свиты, они иногда становились людьми.

Когда кто-либо получал указание родиться в новом воплощении человеком, за дело принимались Двенадцать Матушек, они-то и отвечали за тело вновь появившегося на свет. Так, одна богиня присматривала за глазами, другая – за ушами, третья – за руками и ногами, четвертая учила человека смеяться и т. д. Впрочем, существовало и другое представление: будто бы Матушки не распределяли работу между собой, а выполняли ее все вместе. Так или иначе, каждый рождающийся человек проходил через руки двенадцати богинь, лепивших черты лица, руки, ноги, обучавших говорить и смеяться. И все же иногда и по недосмотру матушек во внешности случались изъяны³.

Старые змеи сбрасывают кожу, а престарелые люди умирают

Сотворив людей, Нгок-хоанг хотел избавить их от переселения душ. Он задумал такой порядок: достигнув преклонного возраста, человек ложится и спокойно спит какое-то время, а кожа его сама собой потихоньку сползает. Проснувшись, человек оказывается свободным от старой оболочки и становится молодым.

Не совсем ясно, как Нгок-хоанг решил поступить с различными животными, но вот что касается ядовитых змей, то их предполагалось больше не оживлять. Один из небесных богов получил приказ спуститься в земной мир и осуществить этот замысел. Но его угораздило рассказать змеям, зачем он прибыл. Те сейчас же его окружили и зашипели:

«Сделайте все наоборот, так, чтобы старые змеи сбрасывали кожу, а пожилые люди умирали, не то вам отсюда не выбраться».

Оглядевшись, бог ужаснулся. Со всех сторон его теснили змеи, многие уже приподняли головы, собираясь наброситься на него. Бог вынужден был согласить-

³ Nguyễn Đông Chi. *Lược khảo về thần thoại Việt Nam*. Hà Nội, 1958. Tr. 80–83.

ся. С тех пор, дожив до старости, люди стали умирать. Только змеям удавалось сбрасывать старую кожу и обзаводится новой.

Когда Нгок-хоанг узнал, что его повеление нарушено, он сильно разгневался, вызвал провинившегося бога и долго ругал, а затем изгнал с небес на землю. Говорят даже, будто Яшмовый владыка превратил его в жука, который всю жизнь копошится в навозе¹.

Божество Южного Креста – Нам-тао и божество Большой Медведицы – Бак-дау

Людской род стал смертным. Однако многие, пройдя перевоплощения, опять возрождались в человеческом обличе. Заботы о перевоплощении – это наиболее трудная и утомительная работа Небесного двора. Действительно, кому-то был отмерен на земле долгий век, а кто-то умирал молодым, да и разобраться, кто станет человеком, кто – животным, бесом или даже божеством, было нелегко и требовало ума и усердия. Этими делами нужно было заниматься постоянно, и все связанные с ними хлопоты Нгок-хоанг поручил двум божествам – Нам-тао и Бак-дау.

По происхождению Нам-тао – божество Южного Креста и Бак-дау – божество Большой Медведицы – родные братья-близнецы. Их матушка забеременела только в старости и носила плод под сердцем 69 месяцев. После родов она увидела два больших, липких от крови куска мяса, не было у них ни рук, ни ног, ни головы. Старуха сначала решила выбросить эти куски, но потом, не зная, что и думать, оставила их в углу. Через сто дней они вдруг превратились в двух крепких, здоровых юношей, отличавшихся необыкновенным умом. Память их была поистине поразительна, оба помнили все мелкие происшествия, случившиеся в мире. Видя это, Яшмовый владыка поручил им выполнять важные обязанности: Нам-тао стал ведать Книгой рождений, а Бак-дау – Книгой смертей. Яшмовый владыка пожелал постоянно видеть их возле себя: Нам-тао – слева, с южной стороны, а Бак-дау – справа, с северной стороны.

Люди и теперь еще считают, что две звезды, которые называются Нам-тао и Бак-дау, и есть то место, где живут эти боги. В Фалае есть два холма, носящих названия холм Нам-тао и холм Бак-дау. Некоторые утверждают, что матушка, родив два куска мяса, положила их там, намереваясь выбросить в реку⁵.

Рассказ о Бан, дочери Яшмового владыки

Одну из дочерей Яшмового владыки звали Бан, некоторые утверждают, что она имела другое имя – Ман. Бан была на небесах самая медлительная. Однако родители любили и баловали ее. Они жалели дочку, уступавшую во всем младшим и старшим сестрам, но как тут помочь, не знали.

Когда подошел срок, Бан вышла замуж. Она очень любила своего супруга. Видя, что наступают холода, Бан решила сшить мужу теплую зимнюю одежду, но не запаслась заранее никакими нужными вещами, да еще к тому же швея из нее была никудышная. Но все-таки она очень хотела порадовать любимого мужа.

⁴ *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1958. Tr. 83–84.*

⁵ *Ibidem. Tr. 84–85.*

Шитьем она занялась только с наступлением холодной погоды. Уже приближалась весна, а у нее была готова лишь часть рукава. Бан шила долго, январь уже миновал, прошел февраль, и тут как раз кончились холода, поэтому Бан попросила отца вернуть холодную погоду, чтобы муж успел поносить сшитую одежду. Жалея свое дитя, Яшмовый владыка доставил ей это удовольствие, на несколько дней опять похолодало. Увидев, что платье мужу как раз впору, Бан была счастлива. С тех пор холода в начале марта, возвратившиеся на несколько дней после жаркой погоды, стали называть холодами Бан⁶.

БОЖЕСТВА

Бог грома и молнии – Тхан Сет

В свите Нгок-хоанга был бог грома – Тхан Сет. Его называли также Тхиен Лой, а иногда – господин Шам – господин Гром. У него было свирепое лицо и очень мощный голос. Бог воплощал гнев Нгок-хоанга. Он всегда имел при себе каменный топор, которым наносил провинившемуся удар по голове, однако шею не перерубал. Зимой бог обычно спал, а во второй или третьей луне просыпался и принимался за дело. Нрав у бога грома был горячий. Иногда, не разобравшись как следует, он убивал невинного человека, и тогда Нгок-хоанг ругал его. Рассказывают, что однажды бога поймали, и он лежал молча, не в силах пошевелиться, в одном из уголков Небесного леса. Божественный петух Нгок-хоанга клевал ему тело, причиняя тем самым сильную боль. Нгок-хоанг в конце концов освободил бога, но с тех пор тот вздрагивал каждый раз, как видел петуха или слышал петушиный крик. Поэтому, когда сверкала молния и становилось понятно, что скоро спустится бог грома, люди обычно подражают крику петуха, чтобы обмануть бога⁷.

История Кыонг Бао дай *вьонг*

Некогда в районе реки Бой, что находится на территории современного Намдиня, жил юноша, называвший себя Кыонг Бао дай *вьонг* – великий князь Кыонг Бао. Родители его рано умерли. Некому было о нем позаботиться, и он добывал себе пропитание ловлей рыбы и собиранием креветок. Кыонг Бао жил в шалаше возле реки, бодрость не терял и целыми днями распевал песни. У него был отважный характер, и он никого не боялся. Лучшим его другом был бог домашнего очага. Когда ему удавалось набрать креветок, он готовил из них кушанье и каждый раз приглашал бога домашнего очага присоединиться к трапезе. Обоих связывала тесная дружба. Если вскоре должен был пойти дождь или подняться сильный ветер, бог домашнего очага обязательно предупреждал своего друга. Однако к богу грома и к Нгок-хоангу Кыонг Бао относился все пренебрежительнее.

Кыонг Бао часто подшучивал и над своей матушкой, пока она была жива. За это она сердилась на сына и однажды поднялась к Небесному дворцу, рассказала о его выходках и попросила наказать его. Нгок-хоанг разгневался и послал бога грома умертвить Кыонг Бао. Узнав эту новость, бог домашнего очага поведал другу, что

⁶ *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1958. Tr. 92–93.*

⁷ *Ibidem. Tr. 100–101.*

этим вечером явится бог грома. Кьонг Бао спросил, что же делать. Бог домашнего очага прошептал ему на ухо:

«Этим вечером никуда не ходи, оставайся в шалаше. Когда бог грома спустится, он заберется на самый верх шалаша. Если смазать шалаш чем-нибудь скользким, то бог упадет и тогда уже не сможет ничего поделывать».

Выслушав эти слова, Кьонг Бао тут же придумал, как избавиться от бога грома. Он взял базилик, истолок его, растер, чтобы выделился сок, и затем смешал его с кунжутным маслом. Получилось клейкое вещество. Этим веществом Кьонг Бао смазал крышу шалаша, а сверху прикрыл листьями банана, после чего спрятался в темном углу и стал поджидать бога грома.

Той же ночью поднялся сильный ветер, полил дождь. Бог грома спрыгнул сверху, но как только ноги его коснулись верхушки шалаша, он заскользил и упал на землю. Тут Кьонг Бао выскочил, схватил палку и принялся охаживать его. Бог растерялся и, с трудом поднявшись, путился наутек. Он поднялся на небо, забыв даже свой топор. Кьонг Бао обрадовался, схватил топор бога грома и с тех пор, куда бы ни ходил, всегда носил его при себе – хвастался всем, что победил бога грома.

Бог грома, весь избитый, прибежал к Нгок-хоангу и рассказал ему обо всем. Тот рассердился и принялся ругать бога грома:

«Ты, небесный бог, отправился наказывать простого смертного, но сам оказался побежденным. Он побил тебя и обратил в бегство. Можно ли говорить о твоей гордости? Если ты не уничтожишь его, то я смещу тебя с должности бога грома!»

В следующий раз Нгок-хоанг послал уничтожить Кьонг Бао уже духа воды. Бог домашнего очага опять сообщил обо всем Кьонг Бао и посоветовал:

«Владыка воды может только поднять уровень вод и не больше. Нужно построить плот. Тогда он, как бы ни поднимал воды, ничего поделывать не сможет. Но в то же время надо быть готовым и к тому, что снова спустится бог грома».

Кьонг Бао сделал все так, как сказал ему бог домашнего очага. Когда бог воды принялся поднимать воды, у Кьонг Бао уже был готов плот. На плоту он соорудил укрытие из банановых листьев и смазал тем же самым клейким веществом. Кроме того, он поставил перед собой барабан. На следующий день вода в реке поднялась, разлилась, словно море, и волны стали захлестывать шалаш Кьонг Бао. Но юноша уселся на плоту и принялся бить в барабан. Потом он встал и, поигрывая топором бога грома, сказал:

«На этот раз я поднимусь и разрушу небо!»

В это время Нгок-хоанг как раз собрал всех богов. Услышав бой барабана и угрожающие выкрики, он послал одного из богов вниз посмотреть, что там происходит. Бог спустился, все разузнал и доложил, что Кьонг Бао, сумев выстоять перед владыкой воды, хочет теперь подняться и уничтожить небо. Нгок-хоанг сказал:

«Хорошо, прикажи скорее владыке вод отозвать свои воды, иначе пострадают все люди. Кьонг Бао удалось одолеть и бога грома и бога воды. Подождем другого удобного случая, чтобы наказать его».

Таким образом в тот раз Кьонг Бао избежал осложнений. Он по-прежнему дружил с богом домашнего очага и угощал его с большой признательностью, но с тех пор, получая от того предупреждения об опасности, пренебрегал осторожностью и еще больше своевольничал. Однажды он один вышел в поле. В тот день небо

было ясным. Бог грома, ненавидевший Кьонг Бао, постоянно подстерегал его. Воспользовавшись беспечностью Кьонг Бао, он внезапно прыгнул на землю и убил его⁸.

Бог ветра Тхан Зо

Бог ветра имел странный облик – у него не было головы, поэтому в народе его называли еще Безголовым. С помощью волшебного веера он мог вызывать ветер. В зависимости от приказа Яшмового владыки это бывал сильный ураган или слабый ветерок. Время от времени бог ветра выступал заодно с богом дождя и даже иногда с богом грома – такие моменты наиболее опасны для людей. Когда стояла хорошая погода, бог ветра обычно спускался в людской мир погулять. Тогда на равнины ни с того ни с сего налетал бешеный вихрь.

У бога ветра был маленький сын, который часто озорничал. Рассказывают, что однажды, выждав момент, когда отца не было дома, мальчик стащил волшебный веер. Раскрыл его и, взмахнув им пару раз, поднял сильный ветер.

Жил в то время на земле один бедный человек, из-за неурожая есть ему было совсем нечего. В тот день жена у него заболела, он был вынужден уйти из деревни поискать хоть какую-нибудь пищу. С большим трудом удалось ему раздобыть чашку риса, и он поспешил обратно, чтобы приготовить больной жене еду. Вернувшись домой, человек спустился к пруду промыть рис. Небо было светлое, безоблачное. Вдруг налетел порыв ветра – это проказничал распалившийся мальчик. Решето с рисом опрокинулось в пруд, и все зерна пропали. Человек безутешно заплакал. Рассердившись на бога ветра, он отправился в Небесный дворец просить Яшмового владыку рассудить их. Владыка выслушал жалобу и вызвал к себе бога грома. Тот честно признался, что оставил без присмотра озорного сына. Тогда Яшмовый владыка повелел изгнать мальчика с неба и отправить его в мир людей пасти буйволов у того самого человека, которому он причинил убыток. Но и этого ему показалось мало. Через некоторое время превратил он мальчишку в дерево, которое стали называть деревом ветра, оно предсказывало погоду. Когда цветы на этом дереве закрывались, а листья съеживались, все знали, что скоро поднимется ураган и хлынет дождь. Кроме того, люди использовали листья этого растения для лечения простуженных буйволов. Ведь пока сын бога ветра еще не превратился в дерево, он был подпаском и прекрасно разбирался в болезнях этих животных⁹.

Бог дождя Тхан Мыа

Устраивать дождь Яшмовый владыка поручил Тхан Мыа – богу дождя. Появлялся Тхан Мыа в виде дракона, разрешалось ему превращаться и в рыбу. Он мог в любое время суток подниматься на небо или спускаться под воду. Нужно различать бога дождя и бога воды. Они являлись родственниками, и оба часто принимали облик дракона, но задачи у них были разные. Обычно бог дождя спускался в земной мир, втягивал воду из рек и морей в живот, затем улетал, куда придется, иногда очень далеко, и разбрызгивал там воду на поля, на леса, на заросли кустар-

8 *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1958. Tr. 101–105.*

9 *Ibidem. Tr. 105–106.*

ника, чтобы те лучше росли. Работа бога дождя, так же как и бога ветра, приносила пользу всем живущим на земле. Но случались и недоразумения, причинявшие вред. Особенно часто ошибался бог дождя: много раз он поливал удаленные, захолустные уголки и забывал оросить влагой прибрежные районы. Эта губительная для людей рассеянность не раз вызывала нарекания и разбирательства при небесном дворе¹⁰.

Рассказ о том, как Жаба судилась с Небом

Однажды бог дождя долго отсутствовал. Никто не знал, где и чем он занят. Целых три года прошло, а на землю не упало ни капли влаги. День за днем солнце нагревало землю, а по ночам испускала свет луна. Растения были выжжены, почва потрескалась. Люди и животные постепенно умирали. Все очень бедствовали. Оставшиеся в живых твари собрались у последнего, уже пересыхавшего озерца с водой. Днем и ночью приходили слоны, тигры, буйволы, лошади, носороги, свиньи, зайцы, лисицы, медведи, кошки, косули, олени, жабы, лягушки, они торопились утолить жажду водой этого грязного озерца.

Однажды, напившись, животные столпились, обсуждая, как справиться с бедственным положением. С каждым мгновением сборище становилось все многочисленнее и шумнее. В конце концов звери решили отправить одного из них на небо и потребовать от Яшмового владыки отдать приказ, повелевающий богу дождя немедленно вернуться к своим обязанностям. Сначала выбор пал на Зайца, ведь он отличался умом и умением приспособиться к разным обстоятельствам. Но Заяц отказался.

«Жаба лучше справится, – сказал он. – Где уж мне с ней тягаться. Она мастерица на разные выдумки, к тому же намного отважнее меня».

Звери сочли, что Заяц прав, и решили отправить на небо Жабу. Та приняла предложение, но с условием: Лиса, Медведь и Тигр должны были ее сопровождать, тогда можно надеяться на благоприятный исход. Собравшиеся согласились. Спросили Лисицу, Медведя и Тигра. Первые двое дали свое согласие, а Тигр, услышав, что будет в подчинении у Жабы, отказался, заявив:

«Как можно тягаться с Яшмовым владыкой, если маленькая Жаба станет всем распоряжаться? Если Жаба хочет, чтобы я ее сопровождал, то пусть попробует превзойти меня, перепрыгнув туда и обратно это озерцо. Может, она сделает это раньше, тогда примите мои извинения».

Жаба согласилась. Тигр пригнулся и перепрыгнул озерцо. Оказавшись на другой стороне, он, возвысив голос, позвал Жабу. Тут же раздался ответ:

«Я уже здесь».

Тигр повернулся, разбежался, взмахнул хвостом и прыгнул обратно. Но жаба опять оказалась далеко впереди. Она громко смеялась, отвечая приветственным возгласам зверей. В действительности во время обоих прыжков жаба догадалась ухватиться за хвост Тигра, поэтому, когда Тигр перед прыжком взмахивал хвостом, она оказывалась заброшенной вперед. И все же Тигр не соглашался, не желая уступить.

¹⁰ Nguyễn Đông Chi. *Lược khảo về thần thoại Việt Nam*. Hà Nội, 1958. Tr. 106–107.

«Я управляю животными в лесу, – сказал он. – Все должны приносить мне дань, чтобы я мог наестся досыта мяса. С какой это стати мне признавать себя побежденным?»

Тигр извергнул из пасти шерсть косуль, оленей, диких собак, лисиц. Ничего не говоря, Жаба тоже стала отплевываться. Полетели клочья тигриной шерсти, которые она выдернула из его хвоста во время недавних состязаний. Тигр вздрогнул, ему и в голову не приходило, что Жаба способна на такие подвиги. Пришлось ему смириться и сопровождать Жабу, возразить уж было нечего.

Четверо животных поднялись к Небесному дворцу и увидели перед воротами барабан. По правилам каждый, кто имел какую-нибудь жалобу и хотел видеть Яшмового владыку, ударял в этот барабан. Жаба велела своим спутникам укрыться в чаще и подождать, а сама отправилась вперед, прыгнула на барабан и громко стукнула.

Небесный владыка, услышав шум, послал духа посмотреть, в чем дело. Небесный дух вышел, огляделся, но никого не увидел. Какое-то время спустя он наконец заметил Жабу, сидевшую возле барабана.

«Куда это ты направляешься? – пренебрежительно поинтересовался у нее дух.

Выпучив глаза, Жаба отрывисто отвечала, что пришла судиться с Небом. Небесный дух надул губы и спросил, на что та жалуется, но Жаба не захотела ничего разъяснить. Она пожелала говорить только перед лицом Яшмового владыки.

Услышав от небесного духа о дерзком поведении столь маленького животного, Яшмовый владыка рассердился. Он послал кур заклевать Жабу, чтобы та, испугавшись, была вынуждена удалиться. Но не успели ничего не подозревавшие курицы высунуться из ворот Небесного дворца, как Жаба велела Лисице переловить их всех и съесть. Затем Жаба опять прыгнула на барабан и вновь с шумом ударила по нему.

Яшмовый владыка, узнав, что с его курицами случилось несчастье, сильно разгневался и послал собаку убить Лисицу. Только та появилась и пролаяла несколько раз, как Медведь схватил ее и убил. Тогда Яшмовый владыка отправил стражников изловить Медведя. В этот раз выскочил Тигр, набросился на них и всех растерзал. Яшмовый владыка забеспокоился: ведь его посланцы были несколько раз побеждены. Он и не подозревал, что с таким маленьким животным столь трудно будет справиться. Яшмовый владыка велел небесному духу пригласить Жабу, оказал ей радушный прием и спросил:

«Тетушка, зачем вы поднялись сюда?»

Жаба стала упрекать Яшмового владыку в том, что тот не занимается делами земного мира. Она поведала о страшной засухе, о бедствиях всех живых существ, вынужденных оспаривать воду из грязной лужи, об опасностях, угрожающих ее сородичам из-за отсутствия воды, необходимой при рождении детенышей. Высказавшись, Жаба попросила Яшмового владыку поскорее ниспослать дождь.

Тот велел доложить, как обстоят дела, и узнал, что бог дождя уже долгое время не исполняет свои обязанности, лодырничая, лежит, накрывшись циновкой. Яшмовый владыка немедленно приказал богу дождя и его помощникам лететь в земной мир, набрать воды и оросить все кругом. Перед тем как отпустить Жабу, Яшмовый владыка посоветовал ей:

«Если в будущем понадобится дождь, крикните несколько раз. Я сразу пойму, распоряджусь о дожде и не нужно будет подниматься на Небо».

Все животные прониклись к Жабе уважением и впредь не осмеливались причинять ей никакого вреда: ведь она боролась и победила, а сам Яшмовый владыка уважительно назвал ее «тетушка».

После этой истории и возникла пословица: «Жаба – тетушка Небесного владыки, если кто-нибудь тронет ее, Небо его покарает»¹¹.

Бог земли – Тхан Дат

Бог земли иногда принимал облик дракона, поэтому его называли также Тхо Диа Лонг Тхан – Дракон – бог земли. Обычно божество являлось людям в образе старика. Бог жил под землей, но знал все, что творилось в земном мире. Многие путали его с богом домашнего очага. Говорят, что в течение семи последних дней года бог земли отсутствовал в земном мире, т. к. поднимался на прием к Нгок-хоангу. Жизнь на земле замирала. В тридцатый день бог снова спускался вниз, и все как будто просыпалось после глубокого сна. В эти дни люди не приступали к земляным работам. Они не только пахать не решались, но не осмеливались даже закопать что-либо в землю. На второй день Нового года совершалась особая церемония, бог земли давал свое разрешение, и лишь тогда люди снова могли потревожить землю. Могущество бога было велико.

Однажды Нгок-хоанг послал одного из небесных богов в земной мир, чтобы за одну ночь построить там крепость. Место для крепости небесный бог выбрал на берегу небольшой реки. Теперь эта река Кикунг в провинции Лангшон. Только небесный бог приступил к работе, как появился бог земли и спросил его, что это он тут делает. Небесный бог отвечал:

«Я возвожу крепость для людей».

«Так не годится. Это моя земля. Почему ты роешь ее, не спросив моего позволения? Я не разрешаю тебе возводить крепость».

«А я не нуждаюсь в твоём разрешении».

Небесный бог не хотел уступать богу земли и решил окончить дела перед тем, как петух закукарекает на заре. Но и бог земли также решил во что бы то ни стало помешать ему.

Небесный бог выбрал место на правом берегу реки и с воодушевлением принялся за дело, рассчитывая закончить до срока. Однако бог земли, чтобы помешать работе, притащил огромную скалу Фиаве. Дважды небесный бог отбрасывал скалу подальше, но бог земли опять водружал ее на прежнее место.

Тогда небесный бог бросил строительство на правом берегу и перебрался на левый берег. Он принялся за дело с удвоенной силой, чтобы наверстать упущенное время, и вскоре уже закончил Западные и Южные ворота. Но в самый разгар работы внезапно раздался крик петуха. Пришлось небесному богу все бросить и признать свое поражение. Он притащил издалека огромную каменную глыбу, завалил ею недостроенную крепость и вернулся к Небесному двору. И тут только он узнал, что бог земли нарочно велел петуху прокричать пораньше, чтобы помешать его работе.

¹¹ Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1958. Tr. 107–111.

И сейчас еще в Лангшоне можно видеть остатки развалин старинной крепости и огромную каменную глыбу рядом. В нижней ее части есть пещера, а наверху – отверстие, уходящее далеко вглубь¹².

История о том, как поймали бога земли

Некий человек однажды сумел поймать бога земли. Это был один бедный юноша, на которого всю жизнь сваливались только лишь беды. Видя, что все вокруг живут богато и счастливо, юноша решил разыскать владыку Неба и спросить его, почему так получилось.

Шел юноша долго. По дороге он спрашивал, как можно добраться до подножия Неба, чтобы оттуда попасть к Небесному двору. Минуло уже 90 дней. Однажды темнота застала его в лесу, и он решил передохнуть под деревом. Полчища комаров не давали ему спать. Тогда юноша нарубил сухих веток и поджег их, чтобы прогнать комаров, не заметив, что в огне оказались и ветки алойного дерева. Ароматный запах долетел до Нгок-хоанга. Тот позвал бога земли и велел ему узнать, кто и зачем возжег благовония.

Бог земли появился перед юношей и спросил, куда он идет и чего хочет. Юноша отвечал:

«Я хочу пожаловаться Небу на несправедливость. Все кругом богаты и счастливы, только я один бедствую».

«Хочешь, я доложу Нгок-хоангу и попрошу, чтобы он даровал тебе жизнь до ста лет?»

«Нет, я не хочу сто лет в бедности; лучше прожить тридцать лет, но в достатке».

«Ну хорошо, я вернусь и доложу об этом».

Однако юноша схватил бога земли и сказал:

«Я уже так долго разыскиваю Небо, стоптал все ноги и только теперь повстречал тебя. Ты должен взять меня с собой».

Бог земли рассердился:

«Если так, то я доложу Нгок-хоангу, что тебя нужно сделать еще беднее».

Бог земли думал, что напугает юношу, и тот отпустит его. Однако юноша, услышав такие речи, схватил бога земли за волосы и стал бить. Бог земли перепугался, признал свое поражение и поспешил с докладом к Нгок-хоангу. Выслушав, Нгок-хоанг повелел сделать юношу богатым, и тот стал жить в довольстве, но, зная, что жить ему недолго, многое из своего имущества роздал беднякам. В конце концов бедняки стали просить Нгок-хоанга продлить жизнь юноше. Нгок-хоанг согласился и продлил ему жизнь до ста лет¹³.

Божества гор – Тхан Нуй

Богов гор, как и богов земли, было довольно много. Обычно они принимали образ старика с седыми волосами. Божество горы (Тхан Нуй или Шон Тхан) называли Као Шон дай *вьонг* – Великий князь высокой горы или господин Тхыонг Нган – Милостивейший владыка гор и лесов. Бог мог управлять большой горной

12 *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1958. Tr. 120–123.*

13 *Ibidem. Tr. 123–125.*

цепью, состоящей из отдельных пиков. В своей округе он обладал большой властью. Все животные и растения находились под его началом. Так, рассказывают, что однажды тигр съел у некоего человека мать. Этот человек очень горевал и попросил божество горы изловить тигра. Конечно, тот сразу поймал зверя и привязал у дерева невидимыми веревками, предоставляя человеку, потерявшему мать, возможность отомстить.

Иногда божества гор вместе с людьми отправлялись сражаться с врагами, помогали одержать победу, поэтому их называли богами войны.

Между богами земли и гор царила дружба, но между богами гор и вод нередко случались столкновения.

Яшмовый владыка мог поручить божеству горы хранить жизненную силу героев – выдающихся личностей, как это произошло с хозяином горы Кимнян в провинции Нгеан. Каждый раз после смерти выдающейся личности он открывал дверь и ожидал. Когда жизненная сила – сверкающее пятно красного цвета, отблеск от которого падал на все небо, – влетала, божество горы закрывало дверь с грохотом, напоминая раскаты грома.

Некоторым божествам гор Яшмовый владыка поручал хранить золото, серебро, деньги и другие драгоценности. Так, говорят, что на горе Кимау в провинции Тханьхоа Нгок-хоанг установил полный золота большой кувшин. Горловина его была плотно закрыта крышкой, но, несмотря на это, по ночам он все же блестел и испускал свет. Яшмовый владыка велел божеству горы охранять его и отдать лишь той семье, которая будет состоять из мужа и жены, подряд родивших десять сыновей, оставшихся в живых. Как только такая семья найдется, нужно будет вместе со всеми десятью сыновьями подняться на гору, открыть крышку кувшина и взять золото. Но завладеть золотом Нгок-хоанга никому не удалось.

По преданию, во времена правителей Чиней нашлась супруги, родившие десять сыновей. Узнав об этом, правитель поручил стражникам отвести семью на гору, чтобы те попытались открыть кувшин. Но когда они взялись за дело и потянули за крышку, та подалась на девять частей, на одну же прочно оставалась на месте. Люди тянули изо всех сил, но все оказалось напрасно. Так и ушли ни с чем. Правитель Чинь решил, что божество горы пожалело клад. Но впоследствии ему доложили, что в этой семье один из сыновей был приемным¹⁴.

Боги воды – Тхан Ньок

Управлять подводным миром – реками, морями, прудами и озерами – Яшмовый владыка поручил богам воды. Так же, как и боги дождя, боги воды могли принимать образ огромного дракона. Все водяные твари подчинялись им. Некоторые породы водяных животных из свиты богов удостаивались звания воевод, они делили между собой управление отдельными водными участками. Это были рыбы, змеи, крокодилы, тхуонг люонги – фантастические существа, представлявшиеся вьетам то в виде ящерицы, то в виде змеи.

Боги, так же как их свита, время от времени могли менять свой облик и превращаться в людей. Для своих построек боги воды любили использовать деревья

14 *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1958. Tr. 125.*

породы сумах. Каждый год в восьмом месяце они поднимали уровень воды, чтобы получить достаточно деревьев этой породы. Забирали боги всякие деревья – еще растущие или уже использованные людьми¹⁵.

Рассказ о том, как Ли Ви поджег хоромы подводного жителя из свиты бога воды

Подводные жители из свиты богов воды часто завязывали отношения с людьми, большей частью это касалось вступления в брак. Случалось, что юноши из подводного мира воровали земных девушек и делали их своими женами, как это произошло с дочерью Ли Ви.

Ли Ви имел дом возле реки Нам, он был очень искусен в плавании и нырянии. У него росла дочь-красавица.

Однажды, когда Ли Ви отсутствовал, девушка сидела дома одна и ткала. Вдруг сверху, с балки дома, спрыгнул юноша и назвался Ким Лонгом – Золотым драконом, сыном Государя драконов. Девушка кинулась было бежать, но юноша схватил ее, обернулся тхуонг люонгом и утащил под воду.

Ли Ви, вернувшись домой и не найдя дочери, отправился по ее следам и оказался на берегу реки. Тогда он прыгнул в воду и, заметив каменную пещеру, устремился в нее.

Проплыв немного, Ли Ви увидел различные строения, дворцы, услышал в отдалении звуки свирелей, голоса и смех. Он понял, что здесь живут боги воды, и вернулся.

Желая отомстить за свою дочь, Ли Ви взял бамбуковую трубку, спрятал в нее тлеющий уголек. Затем нырнул в воду и поджег подводные хоромы. После этого он вступил в бой с Ким Лонгом. Схватка была жестокой, и хотя Ли Ви не смог одолеть Ким Лонга, но дворец его сжег¹⁶.

История о том, как дочь водяного бога вышла замуж за рыбака

Иногда дочери водяных божеств находили мужей в земном мире, о чем рассказывается в следующей истории.

Как-то раз принцесса, дочь водяного владыки, приняла облик рыбы. Она отправилась прогуляться по реке и попала в сети рыбака. Рыбак вытащил ее из сетей и пустил на дно лодки, где скопилось немного воды. Принцесса голодала более суток, ничем не удавалось поживиться. Она совсем уже ослабела от голода, но, к счастью, молодой сын рыбака опрокинул в лодку миску с рисом, и принцесса на лету подхватила еду. Юноша взял рыбку в руки, но она выскользнула и упала в воду. Так принцесса опять вернулась в подводное царство.

Но с тех пор сын рыбака не выходил у принцессы из головы, и от тоски она стала чахнуть. Принцесса попросила у отца разрешения принять облик человека, подняться в земной мир и вступить в брак с этим человеком. Тот согласился. В то время в семье рыбака произошли перемены: глава семьи умер, лодка утонула, сеть

15 *Nguyễn Đông Chi*. *Lược khảo về thần thoại Việt Nam*. Hà Nội, 1958. Tr. 127–128.

16 *Ibidem*. Tr. 129.

потерялась. Юноша жил в пещере и ловил рыбу на крючки. Девушка отыскала его, и они поженились. Супруги очень любили друг друга, хотя жизнь их и была полна трудностей¹⁷.

Бог моря – Тхан Биен

В давние времена бог моря Тхан Биен принял образ гигантской черепахи, такой огромной, что туловище ее невозможно было измерить. Черепаха молча лежала далеко от берега в Восточном море, не ела, не спала, ничем не занималась. Она не увеличивалась в размерах, но и не умирала, поддерживая свою жизнь только дыханием. Когда она вдыхала, то втягивала морскую воду себе в живот, а когда выдыхала, то вода извергалась обратно. Это происходило регулярно, при вдохе вода отступала от берегов, при выдохе – заливала сушу. Так появились приливы и отливы. Хотя черепаха и лежала обычно спокойно, но иногда она уставала от неподвижности и ворочалась с боку на бок. Тут же поднимался сильный ветер, начиналась буря, волны захлестывали берег. Люди обычно называли их волнами бога¹⁸.

Богиня огня – Тхан Лыа

Богиня огня представлялась вьетам в образе старой женщины со свирепым выражением лица. Люди обычно называли ее Ба Хоа – Хозяйка огня. У нее был чудодейственный очаг. Если над огнем в этом очаге подвешивали ненадолго пустой котелок, то он оказывался полон вкусной пищи. Но этот волшебный огонь предназначен был не для простых смертных.

Рассказывают, что когда-то давным-давно одному старику посчастливилось найти этот чудесный очаг, спрятанный глубоко в лесу. Хозяйки огня как раз не было дома, она куда-то отлучилась. Старик обезумел от радости, срезал небольшое количество бамбука, которое могло заменить котелок, и немного подержал его над огнем. Трубка тотчас наполнилась рисом, и даже сверх того – там появились еще мясо и рыба. Вытряхнул старик кушанье из бамбукового ствола, съел все в один присест и до того наелся, что тут же уснул мертвым сном. В это время вернулась Хозяйка огня. Увидев какого-то человека, посмеявшегося осквернить ее волшебный очаг, она в гневе схватила кувшин с водой, погасила огонь и исчезла.

Проснувшись и увидев, что огонь потух, понял старик: дух огня не захотел, чтобы очагом пользовались люди. Стал он рыгаться в куче золы, и посчастливилось ему отыскать еще тлеющий маленький уголек. Обрадовался старик, завернул его в свой пояс и направился в деревню, а придя домой, разжег этот уголек. С тех пор всего у него стало вдоволь, и начал он жить припеваючи.

Старик постоянно поддерживал свой чудесный огонь, не давая ему погаснуть ни на минуту. Но однажды он зачем-то отлучился из дома. Его невестка, ходившая к ручью за водой, увидела, что дом пуст, а огонь из очага уже перекинулся на перегородки, и вот-вот все кругом запылает. Женщина, не долго думая, выплеснула из кувшина всю воду. Когда старик вернулся, огонь уже совсем погас, не осталось ни одного даже самого маленького уголька. Так старик навсегда утратил чудодейственный огонь.

¹⁷ *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1958. Tr. 130–131.*

¹⁸ *Ibidem. Tr. 77–78.*

Богиня огня часто приходила в гнев и тогда отправлялась уничтожать людей, растения, все, что попадетсЯ. Считалось, что когда горело жилище – это был особый вид огня, он имел зеленоватый цвет, а языки пламени лизали весь дом – от конька крыши до самого низа.

Среди свиты богини огня был юноша по имени Бо, отличавшийся жестоким нравом. Он находился возле богини много лет, но однажды похитил у нее огонь и скрылся. Этот юноша – враг всего человеческого рода. Впоследствии богиня будто бы изловила его и низвергла в преисподню¹⁹.

Боги домашнего очага

Кроме богини огня были еще боги Беп – боги домашнего очага, их называли также боги Тао или Нук. Они присматривали за дровами, огнем. Вера в них возникла, возможно, не в самой глубокой древности. Обязанности богов домашнего очага и бога земли различны, но народ часто воспринимал их как одно божество. Боги домашнего очага, в противоположность богине огня, очень добрые и отличаются мягким нравом. Их трое: одна женщина и двое мужчин.

Давным-давно жили одни супруги. Мужа звали Чонг Као, жену – Тхи Ни. Они жили вместе уже долгое время, но детей у них не было. Тхи Ни очень любила мужа, но у того был дурной нрав: он часто ругался с ней и даже поднимал на нее руку. И однажды она ушла из дома.

В других землях Тхи Ни вышла замуж за человека по имени Фам Ланг. Они жили дружно, муж очень любил свою жену. Супруги усердно трудились в поле. Однако Тхи Ни не могла забыть прежнего мужа.

Когда Тхи Ни оставила Чонг Као, тот сильно загрустил, бросил дом и пошел ее разыскивать. Однажды он постучался в дом Фам Ланга. Хозяин отсутствовал, и дома была одна Тхи Ни. Увидев гостЯ, она сразу поняла, кто стоит перед ней. Чонг Као же не узнал своей жены.

Чонг Као давно уже томился от голода и жажды. Тхи Ни накормила его досьта и допьяна напоила, но она не хотела, чтобы об этом узнал ее новый муж, и спать Чонг Као велела в стогЕ соломы, наваленном в углу сада. Вечером Фам Ланг вернулся домой. Перед тем, как лечь спать, он поджег стог соломы, чтобы на следующий день удобрить поле золой. Огонь добрался и до Чонг Као. Когда Тхи Ни узнала, что сделал ее муж, Чонг Као уже спорел. Не в силах сдержать охватившую ее скорбь, она прыгнула в огонь. Фам Ланг от горя тоже бросился следом.

Любовь этих троих людей тронула Нгок-хоанга, и он сделал их богами домашнего очага, поручив им присматривать за приготовлением пищи, а также следить за тем, какие хорошие и плохие поступки совершаются в течение года в семье. В двадцать третий день последнего лунного месяца они поднимались на небо и докладывали Нгок-хоангу.

Боги домашнего очага имеют двух помощников. Первый помощник – это карп, он помогает богам добраться до небесного двора из земного мира. Второй помощник – паук, с его помощью боги передают людям вести. Про то, как паук стал помощником богов домашнего очага, есть отдельная история.

19 *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1958. Tr. 115–117.*

Когда Нгок-хоанг создал все живое на земле, он разрешил пауку плести паутину в домах людей и так добывать себе пропитание. Чтобы сплести паутину, паук тратил очень много сил и времени, а люди одним взмахом веника разрушали ее. Паук очень досадовал, но, будучи терпелив, снова принимался за дело. Однако сколько бы он ни старался, все было напрасно, паутина опять и опять оказывалась разорванной. С горя паук однажды пожаловался богам домашнего очага. Те ответили:

«Ты живешь в доме людей, но не приносишь им никакой пользы, а только разводишь грязь. Почему бы им не смахнуть паутину? Отправляйся-ка ты лучше жить в другое место и там раскидывай свои сети».

Паук отвечал:

«Я бы хотел быть полезен людям, но не знаю, что надо делать. Если вы знаете, скажите мне».

Боги домашнего очага подумали немного и сказали:

«С твоими силами тебе не принести людям пользу, а вот нам нужен кто-нибудь, кто передавал бы им вести. Если ты согласен, то теперь каждый раз, когда появится новое известие, мы будем сообщать его людям через тебя».

Паук с радостью согласился. С тех пор люди стали относиться к пауку лучше, чем прежде. Когда паук появлялся перед глазами, люди верили, что он пришел предсказать хорошую погоду или принес какую-то другую весть²⁰.

Божество риса – Тхан Люа

Богиня риса, Ны Тхан Люа, была дочерью Яшмового владыки. Эта красивая девушка со слабым, изнеженным телом часто испытывала недовольство и досаду. После того, как случилось страшное наводнение и многие живые существа и растения погибли, Нгок-хоанг повелел богине риса спуститься в земной мир и позаботиться о пропитании людей. Богиня риса разрешила упавшим на землю зернам прорасти. Созревший рис сам приходил в дома, его не требовалось жать, просушивать на солнце и шелушить. Людям оставалось только положить зерна в котелок и сварить, получалось вкусное кушанье.

Как-то раз в одном доме девушка, присматривавшая за хозяйством, отвлеклась на другие дела и не подмела двор. К тому же еще заклинило ворота, и они не открывались. Пришедшим рисовым зернам это не понравилось, и они стали поворачивать обратно. Девушка удивилась и рассердилась. Ударив веником ближайшее зерно, она принялась ругаться:

«Я еще порядок не навела, а вы уже поползли обратно. К чему такая спешка?»

Богиня риса, которая привела зерна, и так досадовала на грязь во дворе, а получив удар веником, и вовсе обиделась. Зерна сказали девушке:

«Видно, мало ты устаешь, но мы уж прибавим тебе работы. Придется теперь тебе обрезать нам головы на полях и самой приносить в закрома, а мы больше не придем».

С тех пор богиня риса запретила зернам самим укладываться в амбары. Люди стали отправляться за рисом на поля. Вскоре они изобрели серп, и дела пош-

20 *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1958. Tr. 117–120.*

ли быстрее. Срезанные колосья они сушили на солнце, затем обрушивали рис. Когда богиня риса замечала вокруг себя злобу, она чувствовала недовольство и досаду. Сердясь на жестоких людей, богиня не раз запрещала колосьям цвести, и те оставались пустыми.

У людей вошло в обычай после окончания жатвы совершать жертвоприношение богине риса – душе риса. Это жертвоприношение устраивалось и отдельно в каждой семье, и общее во всей деревне.

О богах риса говорят и другое. Так, рассказывают, что с тех пор, как Яшмовый владыка создал рис, он приставил особое божество присматривать за выращиванием зерен. Неясно, какой вид имело божество вначале. Вероятно, по аналогии с китайским богом земледелия Шэньнуном, бог риса принял образ старца. Он отличался очень нелегким характером. Того, кто не сумел угодить ему, бог покидал, и следовало ожидать неурожая. Говорят, что когда бог появлялся в образе усталого старика, одетого в лохмотья, то урожай бывал хорошим, и наоборот, если бог представлялся в парадном одеянии, зерна могли не уродиться. Это случалось из-за того, что бог слишком увлекался собственной внешностью и пренебрегал своими обязанностями²¹.

Богиня плотницкого ремесла – Ны Тхан Нге Мок

Имя богини плотницкого ремесла неизвестно. Нгок-хоанг, видя, как люди забнут в пещерах или устраивают для жилья гнезда на деревьях, поручил этой богине спуститься и обучить людей, как надо стороить дома. Она приняла облик старухи и спустилась в земной мир, где люди ютились в своих убогих жилищах. Пожив с ними некоторое время, богиня поняла, что они не умеют даже распилить дерево.

«Надо научить их работать пилой», – решила она про себя.

Богиня привела людей на берег ручья. Здесь в избулии росли дикие ананасы. Побегии их по краям были покрыты колючками. Богиня оторвала кусок побега и принялась водить им взад и вперед, как будто это была настоящая пила. Никто не понял, что бы это могло значить, и только два брата, которых звали Ло Бан и Ло Бок, тотчас догадались, что хотела сказать богиня. Вернувшись домой, они по образцу листа ананаса выплавили из железа пилу и теперь могли запросто пилить деревья.

Наконец богиня, помня о своем замысле, решила показать людям, как надо строить дома. Она встала прямо перед ними и уперлась руками в бока. Опять никто ничего не понял, и только Ло Бан и Ло Бок, способные в плотницком ремесле, догадались, что имела в виду богиня. Однако когда они обменялись мыслями друг с другом, то оказалось, что представили они себе два совершенно разных дома. Ло Бан считал, что богиня показала им дом с одной опорой посередине. По мнению же Ло Бока, дом должен был поддерживаться двумя столбами. Такие были первые дома, а потом уж появились и многие другие.

Перед тем, как вернуться к Небесному двору, богиня еще научила людей делать лодки, чтобы передвигаться по воде. Она легла навзничь, слегка приподняла голову, и стала сгибать и разгибать руки и ноги. Ло Бан и Ло Бок сразу все поняли, и вскоре долбленная лодка с короткими веслами уже была готова²².

21 *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà nội, 1958. Tr. 135–136.*

22 *Ibidem. Tr. 136–137.*

Владыка преисподней – Зиём-выонг

Управлять миром усопших, который находился под землей, Нгок-хоанг поручил Зиём-выонгу – владыке преисподней. Там пребывало множество бесов и злых духов. Умершие становились обитателями царства Зиём-выонга до тех пор, пока не обретали новое рождение. Перед тем, как человеку перейти в земной мир и заново родиться, т. е. до передачи его в руки Двенадцати Магушек, Зиём-выонг хватал его и заставлял есть особую похлебку забвения. Вкусивший эту похлебку забывал о своей прежней жизни.

В подземном мире, по сравнению с земным, все было наоборот, и тамошние обитатели, с точки зрения людей, ходили вверх ногами. То, что на земле казалось белым, во владениях Зиём-выонга считалось черным.

Вид у Зиём-выонга был свирепый. Бог редко поднимался в земной мир, нечасто посещал Небесный двор и Нгок-хоанга. В земном мире он устроил рынок, называвшийся Маньма – Могущество духов и находившийся в теперешнем Куангиене. Рынок действовал только раз в году – в первый день шестой луны и устраивался для того, чтобы живые и усопшие могли обменяться товарами. Многие люди встречались на этом рынке со своими умершими родственниками. Иногда усопшие, нарушая запреты Зиём-выонга, брали живых вниз – посмотреть на преисподню²³.

23 *Nguyễn Đông Chi. Lược khảo về thần thoại Việt Nam. Hà Nội, 1958. Tr. 134–135.*

ИЗУЧЕНИЕ РОССИЙСКИМИ УЧЕНЫМИ ФОЛЬКЛОРА, ЭТНОГРАФИИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ВЬЕТНАМЦЕВ

К наиболее значительным переводам произведений вьетнамского фольклора на русский язык относятся следующие издания: «Сказки и легенды Вьетнама» (Перевод с вьетнамского В. Карпова, М. Ткачева. М., 1958); «Сказки и легенды Вьетнама» (Перевод с вьетнамского Н.И. Никулина, И.С. Быстрова, И.И. Глебовой. Предисловие и комментарии Н.И. Никулина. М., 1970); «Сказки народов Вьетнама» (Составление, вступительная статья и комментарии Н.И. Никулина. М., 1970); «Высокоученый Куинь и другие забавные истории» (Перевод с вьетнамского Н.И. Никулина. М.: Наука, 1974); «Волшебный козел: Вьетнамские народные сказки» (Перевод с вьетнамского и предисловие Н.И. Никулина. М., 1976); «Чудесный посох: Сказки народов Вьетнама. (Для семейного чтения)» (Предисловие, перевод Н.И. Никулина. М., 1990); «Мифы и предания Вьетнама» (Предисловие, перевод с вьетнамского и ханваня, комментарии Е.Ю. Кнорозовой. СПб., 2000).

Раздел «Вьетнамские сказки» присутствует в ряде сборников сказок, например, «Сказки народов Востока» (Владивосток, 1960), «Сказки народов Азии» (М., 1975), «Сказки народов мира» (Ереван, 1985), «Волшебные сказки народов мира» (М., 1992), «Рубиновая книга сказок» (Ростов-на-Дону, 2007) и др.

Эпические повествования народа эдэ, живущего на склонах гор в южной части Центрального Вьетнама, опубликованы в книге «Сказания вьетнамских гор. Сказание о Дам Шане. Сказание о Дам Зи» (Перевод с вьетнамского и предисловие Н.И. Никулина. М., 1970).

В 1959 г. в Москве изданы «Вьетнамские народные пословицы и поговорки» в переводах В.В. Иванова, И.Н. Глебовой, Ву Данг Ата.

При изучении религиозно-мифологических представлений вьетнамцев значительный интерес представляют переводы классической вьетнамской прозы на русский язык, например, включенные в «Антологию традиционной вьетнамской мысли. X – начало XIII в.», составленную В.В. Зайцевым и А.В. Никитиным (М., 1996).

В конце XIX в. во Вьетнаме был организован ряд европейских научно-исследовательских центров, положивших начало систематическим штудиям по изучению культуры этой страны и сопредельных государств. В 1900 г. в Ханое был организован крупнейший центр по изучению народов Юго-Восточной Азии – Французская Школа Дальнего Востока. До настоящего времени самые полные и глубокие исследования вьетнамской традиционной культуры принадлежат перу ученых этого института. В качестве примера можно привести монументальный труд Л. Кадьера «Верования и религиозные практики вьетнамцев». Ряд работ, изданных под эгидой этого центра, можно найти в библиографии по истории, археологии, нравам и обычаям вьетнамцев, изданной в 1948 г. (Bibliographie. Liste des Travaux publiés par l'Ecole

Française d'Extreme-Orient sur l'Histoire, l'Archéologie, les Moeurs et Coutumes du Viet-Nam (Extrait du bulletin *Dân Việt Nam* № 1 – Mai, 1948). Hanoi, 1948).

С некоторыми произведениями ученых-ориенталистов, сотрудничавших с Французской Школой Дальнего Востока, можно ознакомиться в русских переводах, в сборнике «Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона» (работы Р. Стейна, М. Дюрана, А. Бонифаси, Ж. Пшилуски; перевод с французского, предисловие, комментарии Е.Ю. Кнорозовой. СПб., 2007). Аннотированная библиография, посвященная вьетнамскому фольклору, вышла в 1970 г. в Беркли (Nha-Trang Công-Huyền-Tôn-Nữ. Vietnamese folklore. An Introductory and Annotated Bibliography. Berkeley, 1970).

Известный российский вьетнамист Н.И. Никулин, автор единственного на русском языке обобщающего исследования, посвященного вьетнамской литературе [Никулин, 1977], более 20 статей посвятил вьетнамскому фольклору.

Отметим такие статьи Н.И. Никулина, связанные с фольклором и представляющие значительный научный интерес: «Сказочно-легендарный сюжет и современный вьетнамский роман» (Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы 9-й научн. конф. Л., 1980); «О народных истоках комического образа в старинной вьетнамской литературе» (Новое обретение культурного наследия в контексте националистического движения и деколонизации ЮВА. М., 1989); «Храмовые праздники поклонения первопредкам вьетов») (Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: традиции и новации. М., 1997); «Добрые и злые духи во вьетнамской средневековой новелле» (Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998); «Музыкальная культура, эпиграфика и фольклор Вьетнама по средневековым источникам» (Памятники литературной мысли. М., 2004); «Циклы анекдотов о монгольских и вьетнамских фольклорных трикстерах XVIII–XIX вв.» (Сатира в литературе Азии и Африки. М., 2004); «Дракон в традиционной вьетнамской словесности: миф, образ, символ» (Символика природных стихий в восточной словесности. М., 2010).

Н.И. Никулин принимал участие в конференциях, и некоторые его статьи публиковались в материалах этих научных мероприятий, выходявших, к сожалению, ограниченным тиражом. Так, ученый принимал участие в 7-й конференции по ономастике Поволжья «Ономастика Поволжья» (М., 1987), в материалах которой вышла его обширная статья «Вьетнамская теонимия: Онг Донг и Фу Донг (Зяунг)», посвященная изучению одного из самых почитаемых вьетнамских духов.

Н.И. Никулин интересовался эпосом народов Вьетнама, традиционными представлениями мыонгов, народа родственного вьетам, что нашло отражение в следующих статьях: «Мифо-эпические сказания народов Вьетнама» (Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии: Современность и классическое наследие. М., 1985); «Архаический эпос народов Вьетнама: Мыонгский мифо-эпический цикл; Бахнарский эпос; Эпос народов эдэ» (Эпос народов Азии и Африки. М., 1996); «Вьето-мыонгский миф о мировом дереве и становление литературы» (Мифология и литература Востока. М., 1995); «Космогонические представления мыонгов по фольклорным изобразительным материалам» (Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999); «Имена мифологических персонажей в фольклоре вьетов и мыонгов Вьетнама» (Ономастика Поволжья. М., 2004).

Эпосу народа эдэ посвящена статья А.Е. Герониной «Описание женской красоты в эпических сказаниях народа эдэ» (Эпические традиции афро-азиатских народов. М., 1995).

Среди работ, посвященных малым народам Вьетнама, отметим следующие монографии: Ж. Кондоминас. «Лес священного камня» (М., 1968); В.Н. Шинкарев. «Кварц, кровь, одержимость: Очерки традиционного мировоззрения горных народов Южного Вьетнама» (М., 2002).

Известный российский китаевед Б.Л. Рифтин, исследуя китайскую мифологию, рассматривал ряд вьетнамских сюжетов: «Китайская мифология в Юго-Восточной Азии» (Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы 13-й научной конференции. Ч. 2. М., 1988); «О китайской мифологии в связи с книгой Юань Кэ» (Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987).

Значительную ценность представляют монография Г.Г. Стратановича «Народные верования населения Индокитая» (М., 1978) и ряд его статей, например, «Этногенетические мифы об исходе из яйца или тыквы у народов Юго-Восточной Азии» (Этническая история и фольклор. М., 1977), «Ритуальное убийство быка (По материалам обрядности народов Восточной и Юго-Восточной Азии)» (Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970).

Я.В. Чеснов – автор серьезного исследования «Историческая этнография стран Индокитая» (М., 1976), среди его статей наиболее важной для вьетнамистов представляется следующая – «Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае» (Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970).

Среди трудов Б.Б. Парникеля отметим статьи «О фольклорном средстве народов Юго-Восточной Азии» (Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982), «Чамское предание о Кокосовом Орехе и его мифологические корни» (Символика природных стихий в восточной словесности. М., 2010).

О.В. Новакова автор монографии «Крест и дракон. У истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века)» (М., 2012), а также значительного числа статей, посвященных католической церкви во Вьетнаме, например, «Положение католической церкви и католиков во Вьетнаме (1945–1995)» (Традиционный Вьетнам. Вып. 2. М., 1996), «Новые подходы и оценки в современной вьетнамской и французской историографии в осмыслении некоторых проблем истории христианства во Вьетнаме» (Ломоносовские чтения. М., 2001), «Распространение христианства (католицизма) в странах конфуцианского мира» (27 Международный конгресс востоковедов ICANAS XXXVII, М., 2004), «Некоторые аспекты жизни католической общины Вьетнама. Роль религиозных орденов в ее создании» (Ломоносовские чтения. ИСАА МГУ, 2005), «Христианство и конфуцианский мир в XVI–XVII вв. (на примере Китая, Японии и Вьетнама)» (Три четверти века. Д.В. Деопику – друзья и ученики. М., 2007), «К вопросу о распространении христианства во Вьетнаме (начальный этап – XVI–XVII вв.)» (Традиционный Вьетнам. Вып. 3. М., 2008).

А.Н. Лескинен – автор ряда статей, посвященных этнографии Вьетнама, а также монографии «Традиционное мировоззрение и праздничная обрядность вьетнамцев» (М., 1996). Т.А. Шпажниковым написана монография «Религии стран Юго-Восточной Азии» (М., 1980).

Значительный интерес представляют следующие сборники статей: «Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии» (М., 1970), «Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии» (М., 1973), «Идеология и культура стран Юго-Восточной Азии» (М., 1973), «Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века» (М., 1981), «Юго-Восточная Азия. Идеология и религия» (М., 2001).

Буддизму во Вьетнаме посвящены статья Е.А. Торчинова «Буддийская школа тхиен. (Становление и развитие)» (Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2–3. СПб., 1993) и статья С.А. Благова, А.В. Никитина «Буддизм во Вьетнаме» (Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011). Вопросы, связанные с буддизмом периода Ли-Чан (1010–1400), исследуются также в работах А.Л. Федорина, например, «Некоторые проблемы истории Вьетнама X–XIII вв.» (Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). Т. 3. М., 2012) и А.Б. Полякова, например, «Роль буддизма в политической жизни Вьетнама при первых независимых вьетских династиях (последняя треть X – начало XI вв.)» (Вьетнамские исследования. Вып. 2. М., 2012).

Среди работ А.В. Никитина отметим статью «Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли» (Универсалии восточных культур. М., 2001).

Значительный интерес представляют такие работы: В.И. Антощенко. «Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме» (Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение, 2002. № 4); М.Б. Кохан. «Вьетнам» (Мифы и легенды в искусстве стран Юго-Восточной Азии. М., 1990); И.О. Князева. «Культовая магия во Вьетнаме» (Традиционный Вьетнам. Вып. 1. М., 1993); автореферат диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук И.Н. Мороз «Исследования русских ученых и путешественников как историко-этнографический источник по народам стран Индокитая» (М., 1974).

Проблемы традиционных верований в связи с поиском национальной идентичности в современных условиях освещаются в ряде статей российских исследователей, например: П.Ю. Цветов. «Короли Хунги: от историографической проблемы к государственному культу» (Восток. 2004. № 4); О.В. Новакова. «Вьетнам: поиск культурной идентичности в новых политических реалиях» (Юго-Восточная Азия: историческая память, этнокультурная идентичность и политическая реальность. Губеровские чтения. Вып. 1. М., 2009); Д.В. Мосяков. «Юго-Восточная Азия: мифология единства как фактор складывания цивилизационной общности» (Юго-Восточная Азия: историческая память, этнокультурная идентичность и политическая реальность. Губеровские чтения. Вып. 1. М., 2009); Марченко Е.А. «Характерные черты политической культуры современного Вьетнама» (Вьетнамские исследования. Вып. 2. М., 2012).

Вопросы фольклора и религиозных представлений вьетнамцев наши отражение в «Полной академической истории Вьетнама» (Т. 1–6. М., 2014), обзор религий представлен в коллективном труде «Современный Вьетнам. Справочник» (М., 2015).

В настоящее время петербургские вьетнамисты много внимания уделяют исследованиям, связанным с религией, фольклором, мифологией Вьетнама. Несколько ранее, в 1972 г. в Ленинграде Р.Ф. Итс издал монографию «Этническая история

юга Восточной Азии», представляющую значительный интерес. А.И. Мухлинов является автором ряда статей по этнографии народов Вьетнама, а также монографии «Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа» (М., 1977).

В 1999 г. в Петербурге в сборнике «Этикет у народов Юго-Восточной Азии» вышла статья И.С. Быстрова, Н.В. Григорьевой, Н.В. Станкевич «Вьетнамский этикет». В дальнейшем сфера интересов Н.В. Григорьевой была связана с этнографией, с изучением религиозных, мифологических воззрений вьетнамцев. Тема диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, защищенной Н.В. Григорьевой в 2000 г. – «Современная этноконфессиональная ситуация во Вьетнаме». Ряд статей Н.В. Григорьевой посвящен этнографии и религиозным системам вьетнамцев. В коллективную монографию «Введение в востоковедение. Общий курс», изданную в 2011 году в Петербурге входит глава «Этнокультурные особенности народов Азии и Африки», написанная Н.В. Григорьевой. Среди статей, опубликованных в последнее время, отметим следующие: «Вьет-мыонгские истоки и особенности формирования вьетнамского этногенетического предания» (Вьетнамские исследования. Вып. 3. М., 2013); «Короли Хунги и “изобретение традиций” в истории Вьетнама» (Вьетнамские исследования. Вып. 4. М., 2014); «Район Бави как объект фольклорного дискурса и сакральное пространство вьет-мыонгских народов Северного Вьетнама (Вестник СПб. Серия 13. Востоковедение. Вып. 4. СПб., 2015).

В.Н. Колотов – заведующий кафедрой истории стран Дальнего Востока Восточного факультета СПбГУ, тема его диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук – «Религиозный фактор в управляемых локальных конфликтах: Южный Вьетнам в период колонизации и индокитайских войн: Вторая четверть XVII – третья четверть XX вв.» (СПб., 2006). В.Н. Колотов автор ряда монографий, например, «Религия и политика в истории Южного Вьетнама в 1945–1963 гг.» (СПб., 1997), «Сайгонские режимы: религия и политика в Южном Вьетнаме, 1945–1963 гг.» (СПб., 2001), «Технологии использования религиозного фактора в управляемых локальных конфликтах: Южный Вьетнам в период колонизации и индокитайских войн (вторая четверть XVII – третья четверть XX в.)» (СПб., 2013), а также значительного числа статей, посвященных религиозной ситуации во Вьетнаме, например, «Институты «новых религий» как инструмент управления конфликтом (Международные процессы. 2004, № 3 (6)), «Технологии гипноза в миссионерской практике иезуитов во Вьетнаме XVII века (Часть 1)» (Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2014. Вып. 1).

Сфера интересов Е.Ю. Кнорозовой – традиционная культура Вьетнама. Религиозно-мифологические воззрения вьетнамцев затрагиваются в монографии «Странствия в бесконечном. Вьетнамская традиционная проза малых форм» (СПб., 2009), а также в ряде статей Е.Ю. Кнорозовой: «Плавающие божества» в традиционных культурах Кореи и стран Юго-Восточной Азии» (Вестник Центра корейского языка и культуры. Вып. 7. СПб., 2004); «Вьетнамская Золотая Черепаха Ким Куи и дальневосточная культурная традиция» (Проблемы литератур Дальнего Востока. Сб. мат. 4 межд. научн. конф. Т. 3. СПб., 2010); «К вопросу о Тхань Зяунге – духе Фудонга во вьетнамской традиционной литературе» (Сб. мат. 6 межд. научн. конф.

Проблемы литератур Дальнего Востока. СПб., 2014. Т. 2). Е.Ю. Кнорозова перевела на русский язык ряд произведений вьетнамского повествовательного фольклора («Мифы и предания Вьетнама». СПб., 2000).

Вьетнамскую музыку и народные песни исследует Е.О. Старикова: «Особенности музыкального мышления у вьетов» (Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13: Востоковедение. Африканистика. 2011. № 4); «Художественный мир вьетнамской народной песни и влияние китайской традиции» (Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13: Востоковедение. Африканистика. 2014. № 2).

Литературу и религиозные воззрения тямов (народа, живущего на территории современного Вьетнама; политическая зрелость тямов пришла на время с V в. до конца XV в.) изучает В.Р. Анташев, кандидат филологических наук, тема диссертации – «Литература тямов Вьетнама как отражение их религиозных воззрений» (СПб., 2001). В.Р. Анташев автор ряда статей, например: «Исторические песни и легенды тямов Вьетнама» (Кюнеровские чтения (1998–2000). СПб., 2001); «Два чамских сказания: ветхозаветные и коранические мотивы» (Сборник материалов межд. научн. конф. Проблемы литератур Дальнего Востока. Т. 2. СПб., 2014).

В 2001 г. в Петербурге А.Ш. Шарипов защитил диссертацию на тему «Сакрализация женственного в народной религии вьетнамцев», ему присвоена ученая степень кандидата философских наук. А.Ш. Шарипов автор статьи «Вьетнамские легенды о бессмертных» (Восток, 2000. № 1).

Культуру Вьетнама исследуют не только в Москве и Петербурге, так, один из центров российского вьетнамоведения – Владивосток, где, опубликованы статьи на интересующую нас тему, например: А.В. Роговцева. «Взаимодействие истории и мифологии (на примере мифологии Вьетнама)» (Российско-вьетнамские отношения. Владивосток, 2010), А.В. Медведев «К проблеме о месте пословицы во вьетнамском языке» (Российско-вьетнамские отношения. Владивосток, 2010). Более подробно с основными работами дальневосточных вьетнамистов, опубликованными в последнее время, можно ознакомиться в статье А.В. Роговцевой и А.Я. Соколовского «Принцип подачи материала в учебном пособии «Вьетнамский язык каждый день» (Вьетнамские исследования. Вып. 2. М., 2012). В Уфе вышла статья Д.Ю. Васильева и К.К. Нгуен «Вьетнамская мифология и нравственные ценности средневековой вьетнамской культуры» (Альманах «София». Вып. 2. 2007).

Таким образом, можно с удовлетворением отметить, что проблемы фольклора и религии вьетнамцев являются предметом исследования нескольких поколений российских исследователей.

БИБЛИОГРАФИЯ: ФОЛЬКЛОР, ЭТНОГРАФИЯ, РЕЛИГИИ

- Антощенко В.И.* Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме // Вестник Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2002. № 4.
- Антощенко В.И.* Предсказание и предзнаменование в культурно-религиозной традиции Вьетнама // quehuong.narod.ru.
- Атнашев В.Р.* Литература тямов Вьетнама как отражение их религиозных воззрений: автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2001.
- Атнашев В.Р.* Исторические песни и легенды тямов Вьетнама // Кюнеровские чтения (1998–2000). СПб., 2001.
- Атнашев В.Р.* Два чамских сказания : ветхозаветные и коранические мотивы // Сборник материалов межд. научн. конф. «Проблемы литератур Дальнего Востока». Т. 2. СПб., 2014.
- Афанасьева Е.Н.* Драконы – повелители вод и дождя в фольклорных сюжетах и религиозно-исторических памятниках тайских народов // Символика природных стихий в восточной словесности. М., 2010.
- Афанасьева Е.Н.* Буддизм тхеравады и развитие тайской литературы XIII–XVII веков. М., 2003.
- Афанасьева Е.Н.* Формирование театральной традиции Юго-Восточной Азии // Театр и зрелищные формы Востока : От ритуала к спектаклю. М., 2012.
- Бан Тиен Тан.* Повествовательный фольклор и становление средневековой вьетнамской новеллы: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1983.
- Бе Куинь Нга.* Традиционные праздники вьетов (ле хой) // Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: традиции и инновации. М., 1997
- Берзин Э.О.* Католическая церковь в Юго-Восточной Азии. М., 1966.
- Благов С.А., Никитин А.В.* Буддизм во Вьетнаме // Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011.
- Борисковский П.И.* Первобытное прошлое Вьетнама. М., 1966.
- Буй Куанг Тхань.* Своеобразие вьетнамского фольклора: от осознания корней и психологии обращения к национальным истокам – к традиции почитания известных деятелей // Культура и искусство Вьетнама. Сб. науч. ст. М., 2017.
- Быстров И.С., Григорьева Н.В., Станкевич Н.В.* Вьетнамский этикет // Этикет у народов Юго-Восточной Азии. СПб., 1999.
- Васильев Д.Ю., Нгуен К.К.* Вьетнамская мифология и нравственные ценности средневековой вьетнамской культуры // Альманах «София», Вып. 2. Уфа, 2007.
- Восточноазиатская дуга нестабильности как основной элемент системы региональной безопасности // Актуальные проблемы региональной безопасности современной Азии и Африки / отв. ред. В.Н. Колотов. СПб., 2013.
- Ву Дык Фук.* Фольклор и вьетнамская революционная литература // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. М., 1988.
- Геронина Н.Е.* Описание женской красоты в эпических сказаниях народа эдэ // Эпические традиции афро-азиатских народов. М., 1995.

- Геронина Н.Е.* Женские образы в эпических сказаниях народа эдэ // Вьетнам: проблема цивилизационного выбора (1945–2015 гг.). Материалы межд. научно-практической конф. Владивосток, 2015.
- Григорьева Н.В.* Культ божества домашнего очага и его место в традиционной культуре вьетнамцев // Теоретическая конференция «Религия и атеизм в истории культуры» : тезисы докладов. Л., 1989.
- Григорьева Н.В.* О традиционных календарных праздниках вьетнамцев // 5-я Всесоюзная школа молодых востоковедов. Т. 1. М., 1989.
- Григорьева Н.В.* К вопросу о восприятии христианства в странах Дальневосточного ареала. Христианство и традиционный религиозный синкретизм во Вьетнаме // Православие на Дальнем Востоке. 275-летие Российской Духовной Миссии в Китае. СПб., 1993.
- Григорьева Н.В.* Современная этноконфессиональная ситуация во Вьетнаме // Человек и общество : Актуальные проблемы. Материалы конф. молодых ученых СПбГУ. СПб., 1993.
- Григорьева Н.В.* Каодаизм : история и современность // Черная жемчужина : Журнал о культуре Востока. СПб., 1993. Вып. 2.
- Григорьева Н.В.* Буддизм и политика обновления во Вьетнаме // Кюнеровские чтения 1993–1994 гг. Краткое содержание докладов. СПб., 1995.
- Григорьева Н.В.* Европейские персонажи в каодаистском каноне // Межлитературные связи Востока и Запада : Материалы международной конф. СПб., 1995.
- Григорьева Н.В.* Мон-кхмерские народы Вьетнама // Материалы научной конференции Восточного факультета, посвященной 275-летию Санкт-Петербургского университета. 8–18 апреля 1999 г. СПб., 1999.
- Григорьева Н.В.* Современная этноконфессиональная ситуация во Вьетнаме : автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2000.
- Григорьева Н.В.* Ранняя этническая история вьетнамцев в свете истории вьетнамского языка: проблема этнонимов // Вьетнамские исследования : Вьетнам сегодня и вчера. Вып. 2. М., 1994.
- Григорьева Н.В.* К вопросу о традиционных материалах для изготовления одежды и головных уборов во Вьетнаме // Кюнеровский сборник. СПб., 2008.
- Григорьева Н.В.* Этногенетические мифы вьет-мыонгов как исторический источник // Востоковедение и африканистика в диалоге цивилизаций: XXV международная конф. по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 22–24 апреля 2009 г. СПб., 2009.
- Григорьева Н.В.* Этнокультурные особенности народов Азии и Африки // Введение в востоковедение : Общий курс. СПб., 2011.
- Григорьева Н.В.* Ранняя этническая история вьетнамцев: средневековая модель и современные концепции // XXVII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки : Локальное наследие и глобальная перспектива. «Традиционализм» и «революционизм» на Востоке. 24–26 апреля 2013 г. СПб., 2013.
- Григорьева Н.В.* Вьет-мыонгские истоки и особенности формирования вьетнамского этногенетического предания // Вьетнамские исследования. Вып. 3. М., 2013.

- Григорьева Н.В.* Короли Хунги и «изобретение традиций» в истории Вьетнама // Вьетнамские исследования. Вып. 4 : Вьетнам в мировом сообществе. М., 2014.
- Григорьева Н.В.* Район Бави как объект фольклорного дискурса и сакральное пространство вьет-мыонгских народов Северного Вьетнама // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. Вып. 4. СПб., 2015.
- Дементьева-Лескин А.* Традиционные верования зао Вьетнама (конец XIX – начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
- Евразийская дуга нестабильности: история формирования, современное состояние и перспективы на будущее // Евразийская дуга нестабильности и проблемы региональной безопасности от Восточной Азии до Северной Африки / отв. ред. В.Н. Колотов. СПб., 2013.
- Егорушкин О.В.* Календарно-праздничная культура народа кхму // Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: традиции и инновации. М., 1997.
- Зайцев В.В., Никитин А.В.* История вьетнамской мысли в контексте традиционной культуры // Антология традиционной вьетнамской мысли. М., 1996.
- Идеология и культура стран Юго-Восточной Азии : Сб. статей. М., 1973
- Итс Р.Ф.* Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972.
- Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии : Годовой цикл. М., 1993.
- Као Хюи Динь.* Повествование о богатыре Зяунге и эпические традиции во вьетнамском фольклоре // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982.
- Кнорозова Е.Ю.* Буддийская тематика в собрании Фам Динь Хо и Нгуен Ана «Танг тхыонг нгау лук» // Традиционный Вьетнам. Вып. 2. М., 1996.
- Кнорозова Е.Ю.* К вопросу о сходстве культур Кореи и Вьетнама (на материале преданий) // Вестник Центра корейского языка и культуры. Вып. 2. СПб., 1997.
- Кнорозова Е.Ю.* Предисловие // Мифы и предания Вьетнама. СПб., 2000.
- Кнорозова Е.Ю.* Жертвоприношение коня в корейских и вьетнамских преданиях // Вестник Центра корейского языка и культуры. Вып. 5–6. СПб., 2003.
- Кнорозова Е.Ю.* «Плавающие божества» в традиционных культурах Кореи и стран Юго-Восточной Азии // Вестник Центра корейского языка и культуры. Вып. 7. СПб., 2004.
- Кнорозова Е.Ю.* Вьетнамская Золотая Черепаха Ким Куи и дальневосточная культурная традиция // Проблемы литератур Дальнего Востока : Сб. материалов 4-й международной научн. конф. Т. 3. СПб., 2010.
- Кнорозова Е.Ю.* Вьетнамский легендарный герой Ли Тхан (Ли Онг Чонг) и китайская историография // 27-я международная научн. конф. по источниковедению и историографии стран Азии и Африки : Локальное наследие и глобальная перспектива. СПб., 2013.
- Кнорозова Е.Ю.* К вопросу о Тхань Зяунге – духе Фудонга во вьетнамской традиционной литературе // Сборник материалов 6-й международной научн. конф. «Проблемы литератур Дальнего Востока». Т. 2. СПб., 2014.

- Кнорозова Е.Ю.* Тема андрогинности в традиционных религиозно-мифологических представлениях вьетнамцев // Вестник НГУ. Востоковедени. Серия: История, филология. 2016. Т. 1. № 10.
- Кнорозова Е.Ю.* К вопросу о вьетнамских морских божествах // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Вып. XXXIII. М., 2016.
- Кнорозова Е.Ю.* Вьетнамские предания о Золотом быке // Сборник материалов VII Межд. научн. конфер. «Проблемы литератур Дальнего Востока». Т. 2. СПб., 2016.
- Кнорозова Е.Ю.* К вопросу о вьетнамских традиционных религиозно-мифологических представлениях, отразившихся в «Правдивом повествовании [о восстании] в Ламшоне // Сборник материалов 47 межд. научной конф. «Общество и государство в Китае». Т. XLVII. Ч. 1. М., 2017.
- Кнорозова Е.Ю.* Буддизм и ранние вьетнамские библиотеки // Петербургская библиотечная школа. № 1 (57). 2017.
- Кнорозова Е.Ю.* К вопросу о даосизме во Вьетнаме // Восточные чтения. Религии. Культуры. Литературы. V Межд. научн. конф. М., 2018.
- Кнорозова Е.Ю.* Гора Фаттить – культурный центр традиционного Вьетнама // Петербургская библиотечная школа. № 2 (62). 2018.
- Кнорозова Е.Ю.* Вьетнамский поэт Чан Нгуен Дан и китайская культурная традиция // Сборник материалов межд. научн. конф. «Общество и государство в Китае». Т. XLVIII. Ч. 2. М., 2018.
- Кнорозова Е.Ю.* Spirit of Roch in Traditional Vietnamese Literature // Сборник материалов VIII межд. научн. конф. «Проблемы литератур Дальнего Востока». Т. 2. СПб., 2018.
- Кнорозова Е.Ю.* К вопросу о вьетнамском духе горы Бронзового барабана // Сборник материалов межд. научн. конф. «Общество и государство в Китае». Т. XLIX. Ч. 1. М., 2019.
- Князева И.О.* Культурная магия во Вьетнаме // Традиционный Вьетнам. Вып. 1. М., 1993.
- Колотов В.Н.* Религия и политика в истории Южного Вьетнама в 1945–1963 гг. СПб., 1997.
- Колотов В.Н.* Сайгонские режимы: религия и политика в Южном Вьетнаме, 1945–1963 гг. СПб., 2001.
- Колотов В.Н.* Институты «новых религий» как инструмент управления конфликтом // Международные процессы. 2004. № 3 (6).
- Колотов В.Н.* Религиозный фактор в управляемых локальных конфликтах: Южный Вьетнам в период колонизации и индокитайских войн: Вторая четверть XVII – третья четверть XX в. : автореф. дис. ... докт. ист. наук. СПб., 2006.
- Колотов В.Н.* Востоковедение и конфликтология // Концепции современного востоковедения. СПб., 2013.
- Колотов В.Н.* Технологии использования религиозного фактора в управляемых локальных конфликтах: Южный Вьетнам в период колонизации и индокитайских войн (вторая четверть XVII – третья четверть XX в.). СПб., 2013.
- Колотов В.Н.* Страгагемность мышления вьетнамского полководца Во Нгуен Зяпа как ключевой элемент исторической победы при Дьенбьенфу // Восток-Запад : историко-культурный альманах : 2013–2014 / под ред. акад. В.С. Мясникова;

- Ин-т всеобщей истории РАН; Ин-т научной информации по общественным наукам РАН. М., 2014.
- Колотов В.Н.* Технологии гипноза в миссионерской практике иезуитов во Вьетнаме XVII века (Часть 1) // Вестник СПбГУ. 2014. Сер. 13. Востоковедение. Вып. 1.
- Колотов В.Н.* Технологии гипноза в миссионерской практике иезуитов во Вьетнаме XVII века (Часть 2) // Вестник СПбГУ. 2014. Сер. 13. Востоковедение. Вып. 2.
- Колотов В.Н.* Технологии гипноза в миссионерской практике иезуитов во Вьетнаме XVII века (Часть 3) // Вестник СПбГУ. 2014. Сер. 13. Востоковедение. Вып. 3.
- Колотов В.Н.* Евразийская дуга нестабильности как основная геополитическая угроза евразийской интеграции // III Международный форум «Евразийская экономическая интеграция» (Санкт-Петербург, 16 апр. 2015 г.) : сб. докладов / под ред. д-ра экон. наук, проф. И.А. Максимцева. СПб., 2015.
- Колотов В.Н.* Идеология Хо Ши Мина как ключевой ингредиент вьетнамской победы и успешных реформ // Духовное наследие Хо Ши Мина и современность. СПб., 2015.
- Колотов В.Н.* Характеристика геополитического положения Вьетнама // Современный Вьетнам : Справочник. М., 2015.
- Комаровский Г.Е., Стратанович Г.Г.* Рисоводческая обрядность и ее место в культуре природы // Советская этнография, № 2, 1966.
- Кондоминас Ж.* Лес священного камня. М., 1968.
- Корнев В.И.* Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987.
- Кохан М.Б.* Вьетнам // Мифы и легенды в искусстве стран Юго-Восточной Азии. М., 1990.
- Краевская Н.М.* Ткачество и фольклор в культурной жизни народа Тхай // Вьетнам: проблема цивилизационного выбора (1945–2015 гг.). Материалы междунаучно-практической конф. Владивосток, 2015.
- Краюшкина Г.В.* Вьетнамские народные сказки на русском языке для детского чтения как средство межкультурной коммуникации // Вьетнам: проблема цивилизационного выбора (1945–2015 гг.). Материалы междунаучно-практической конф. Владивосток, 2015.
- Лаптев С.В.* Контакты древнего населения Японии с народами, проживавшими на территории Китая до VI в. н. э. М., 2003.
- Лаптев С.В.* Предыстории и история народов Вьет: археология Нижнего Янцзы и Юго-Восточного Китая периода от раннего неолита до раннего железного века. М., 2006.
- Лескинен А.Н.* Вьетнам. Культура: традиция и современность // Страны и народы. Юго-Восточная Азия. М., 1979.
- Лескинен А.Н.* Жилище вьетов // Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М., 1979.
- Лескинен А.Н.* Вьеты // Календарные обычаи народов Юго-Восточной Азии. М., 1993.
- Лескинен А.Н.* Традиционное мировоззрение и праздничная обрядность вьетнамцев. М., 1996.

- Марченко Е.А.* Традиционные основы вьетнамского общества в современных условиях // Вьетнамские исследования. М., 2011.
- Маслов Г.М.* Роль религиозно-идеологического фактора в истории Вьетнама и в период обновления // Юго-Восточная Азия: Идеология и религия. М., 2001.
- Медведев А.В.* К проблеме о месте пословицы во вьетнамском языке // Российско-вьетнамские отношения. Владивосток, 2010.
- Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона: Классическое востоковедение : Культуры, религии, ритуалы / предисл., пер. с фр., коммент. Е.Ю. Кнорозовой. СПб., 2007.
- Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
- Мороз И.Н.* Исследования русских ученых и путешественников как историко-этнографический источник по народам стран Индокитая : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1974.
- Мурашева Г.В.* История и политика. К вопросу о политической культуре Вьетнама // Юго-Восточная Азия. Идеология и религия. М., 2001.
- Мухлинов А.И.* Материалы по этнографии горных народов провинции Нгеан // Советская этнография. 1965. № 5.
- Мухлинов А.И.* Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. М., 1977.
- Насокина Л.* Вьетнамский лубок // Декоративное искусство. 1969. № 38.
- Нгуен Тхи Минь Хань.* Потусторонний мир и мистические явления в рассказах периода обновления // Вьетнамские исследования. Вып. 6. М., 2016.
- Никитин А.В.* Универсальные характеристики традиционной вьетнамской мысли // Универсалии восточных культур. М., 2001.
- Никулин Н.И.* Сказания вьетнамских гор // Иностранная лит. 1966. № 6.
- Никулин Н.И.* Эпические сказания народа эдэ // Сказания вьетнамских гор. М., 1970.
- Никулин Н.И.* Вьетнамские устные забавные рассказы и их взаимосвязи с китайской фольклорной традицией // Изучение китайской литературы в СССР : сб. М., 1973.
- Никулин Н.И.* Традиции хроники и фольклора во вьетнамской поэме XVII в. // Историко-филологические исследования. М., 1974.
- Никулин Н.И.* Вьетнамская литература. X–XIX вв. М., 1977.
- Никулин Н.И.* Сказочно-легендарный сюжет и современный вьетнамский роман // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока : Тезисы 9-й науч. конф. Л., 1980
- Никулин Н.И.* Собрание в СРВ мьонгских мифо-этнических сказаний // Фольклор. М., 1982.
- Никулин Н.И.* Мифоэпические сказания народов Вьетнама // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии : Современность и классическое наследие. М., 1985.
- Никулин Н.И.* Вьетнамская теонимия: Онг Донг и Фу Донг (Зяунг) // Ономастика Поволжья : материалы 7-й конференции по ономастике Поволжья. М., 1987.
- Никулин Н.И.* О народных истоках комического образа в старинной вьетнамской литературе // Новое обретение культурного наследия в контексте националистического движения и деколонизации ЮВА. М., 1989.

- Никулин Н.И.* Предания бахнаров и сказание о Вавилонской башне // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991.
- Никулин Н.И.* Вьет-мыонгский миф о мировом дереве и становление литературы // Мифология и литература Востока. М., 1995.
- Никулин Н.И.* Архаический эпос народов Вьетнама: Мыонгский мифоэпический цикл; Бахнарский эпос; Эпос народов эдэ // Эпос народов Азии и Африки. М., 1996.
- Никулин Н.И.* Храмовые праздники поклонения первопредкам вьетов // Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии : традиции и инновации. М., 1997.
- Никулин Н.И.* Добрые и злые духи во вьетнамской средневековой новелле // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998.
- Никулин Н.И.* Космогонические представления мыонгов по фольклорным изобразительным материалам // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999.
- Никулин Н.И.* «Бардо Тодоль» как памятник буддийской литературы // Буддизм и литература. М., 2003.
- Никулин Н.И.* Имена мифологических персонажей в фольклоре вьетов и мыонгов Вьетнама // Ономастика Поволжья. М., 2004.
- Никулин Н.И.* Музыкальная культура, эпиграфика и фольклор Вьетнама по средневековым источникам // Памятники литературной мысли. М., 2004.
- Никулин Н.И.* Циклы анекдотов о монгольских и вьетнамских фольклорных трикстерах XVIII–XIX вв. // Сатира в литературе Азии и Африки. М., 2004.
- Никулин Н.И.* Дракон в традиционной вьетнамской словесности: миф, образ, символ // Символика природных стихий в восточной словесности. М., 2010.
- Нгуен Ван Риен.* Бронзовые барабаны как исторический источник по изучению культуры древнего Вьетнама : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1972.
- Нгуен Ван Риен.* Происхождение вьетнамских бронзовых барабанов и их роль как исторического источника // Вестник Моск. ун-та. Сер. XIV. Востоковедение. 1974. № 1.
- Нгуен Ван Хоан, Никулин Н.И.* Взаимосвязи культуры вьетов и других народов Юго-Восточной Азии // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982.
- Новакова О.В.* Положение католической церкви и католиков во Вьетнаме (1945–1995) // Традиционный Вьетнам. Вып. 2. М., 1996.
- Новакова О.В.* Католические миссии и вьетнамские католики в колониальный период (первая половина XX в.) : По материалам Архива Верховного резидента Тонкина в Индокитае. Ханой. Центральный гос. архив // Ломоносовские чтения. ИСАА МГУ. М., 1997.
- Новакова О.В.* Католицизм и народные верования : Проблема адаптации : доклад на 7-й Международной научн. конф. «Традиционный Вьетнам и проблемы современности». М., 1998.
- Новакова О.В.* Католическая церковь Вьетнама в свете контактов двух цивилизаций: Западноевропейской и дальневосточной // Восточная Азия – Санкт-Петербург –

- Европа : междивилизационные контакты и перспективы экономического сотрудничества. СПб., 2000.
- Новакова О.В.* Новые подходы и оценки в современной вьетнамской и французской историографии в осмыслении некоторых проблем истории христианства во Вьетнаме // Ломоносовские чтения. М., 2001.
- Новакова О.В.* Религиозная жизнь вьетнамского общества и католическая церковь Вьетнама (проблемы интеграции и адаптации) // Индокитай на рубеже веков (политика, идеология). М., 2001.
- Новакова О.В.* Работы первых миссионеров-иезуитов, находившихся во Вьетнаме (в Дангчонге и в Дангнгоае) в XVII в., и оценка их роли и личности в современной вьетнамской и французской историографии // XXI Международная научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки. СПб., 2002.
- Новакова О.В.* Роль Бангкокской типографии в сохранении и распространении католицизма в странах Индокитая // Ломоносовские чтения. М., 2003.
- Новакова О.В.* Распространение христианства (католицизма) в странах конфуцианского мира // 27-й Международный конгресс востоковедов ICANAS XXXVII, РАН. М., 2004.
- Новакова О.В.* Некоторые аспекты жизни католической общины Вьетнама: Роль религиозных орденов в ее создании // Ломоносовские чтения. ИСАА МГУ. М., 2005.
- Новакова О.В.* Вьетнамский католический приход как социальный, духовный и культурный центр жизни вьетнамских христиан (XVII в. – 60-е – 80-е гг. XIX в.): Протоколониальный период // Ломоносовские чтения. ИСАА МГУ. М., 2006.
- Новакова О.В.* Христианство и конфуцианский мир в XVI–XVII вв. (на примере Китая, Японии и Вьетнама) // Три четверти века. Д.В. Деопику – друзья и ученики. М., 2007.
- Новакова О.В.* К вопросу о распространении христианства во Вьетнаме (начальный этап – XVI–XVII вв.) // Традиционный Вьетнам. Вып. 3. М., 2008.
- Новакова О.В.* Новые подходы и тенденции в современной религиозной ситуации Вьетнама // «Востоковедение и Африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России и Европы» : Международная научн. конф., посвященная 150-летию Восточного факультета СПбГУ. СПб., 2008.
- Новакова О.В.* Вьетнамская католическая церковь и государственная власть СРВ // Губеровские чтения «Межэтнические и межконфессиональные отношения в Юго-Восточной Азии : история и современность. Вып. 2. М., 2011.
- Новакова О.В.* Крест и дракон: У истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века). М., 2012.
- Новакова О.В.* Католическая церковь и традиционная концепция государственной власти во Вьетнаме (XVI–XXI вв.) // Христианство в Южной и Восточной Азии: история и современность. М., 2016.
- Огнетов И.А.* Запад на Востоке : Католические миссионеры во Вьетнаме (XVII – начало XIX в.) // Восток. 1999. № 5.
- Парникель Б.Б.* О фольклорном средстве народов Юго-Восточной Азии // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982.

- Парникель Б.Б.* Чамское предание о Кокосовом Орехе и его мифологические корни // Символика природных стихий в восточной словесности. М., 2010.
- Познер П.В.* Древний Вьетнам: Проблемы летописания. М., 1980.
- Познер П.В.* История Вьетнама эпохи древности и раннего средневековья. М., 1994.
- Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.
- Поляков А.Б.* Роль буддизма в политической жизни Вьетнама при первых независимых вьетских династиях (последняя треть X – начало XI в.) // Вьетнамские исследования. Вып. 2. М., 2012.
- Поляков А.Б.* К проблеме начала распространения конфуцианства в Дайвьете // Вьетнамские исследования. Вып. 3. М., 2013.
- Решетов А.М.* Проблема этнографии древних юз в отечественной науке // Этносы и этнические процессы. М., 1993.
- Рифтин Б.Л.* Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы // Повелитель демонов ночи. М., 1969.
- Рифтин Б.Л.* Китайская мифология в Юго-Восточной Азии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока : Тезисы 13-й науч. конф. Ч. 2. М., 1988.
- Роговцева А.В.* Взаимодействие истории и мифологии (на примере мифологии Вьетнама) // Российско-вьетнамские отношения. Владивосток, 2010.
- Старикова Е.О.* Особенности ладового мышления в культуре вьетов // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2011. № 3.
- Старикова Е.О.* Особенности музыкального мышления у вьетов // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2011. № 4.
- Старикова Е.О.* Художественный мир вьетнамской народной песни и влияние китайской традиции // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика. 2014. № 2.
- Стратанович Г.Г.* Народные верования населения Индокитая. М., 1978.
- Стратанович Г.Г.* Ритуальное убиение быка (По материалам обрядности народов Восточной и Юго-Восточной Азии) // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.
- Стратанович Г.Г.* Этногенетические мифы об исходе из яйца или тыквы у народов Юго-Восточной Азии // Этническая история и фольклор. М., 1977.
- Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М., 1979.
- Качев М.* Вьетнамская проза средних веков // Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975.
- Качев М.* Мастер рукотворных чудес из края Светлого моря // Нгуен Зы. Пространственные записи рассказов об удивительном. М., 1974.
- Торчинов Е.А.* Буддийская школа тхиен. (Становление и развитие) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2–3. СПб., 1993.
- Три четверти века. Д.В. Деопику – друзья и ученики. М., 2007.
- Фам Лан Оань.* Почитание святой Ле Тянь в рамках культа сестер Чынг в дельте Бакбо // Культура и искусство Вьетнама : Сб. науч. ст. М., 2017.
- Фан Данг Няп.* Мифологические сказания народов Вьетнама и ранняя средневеко-

- вая новелла // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. М., 1988.
- Федорин А.Л.* Некоторые проблемы истории Вьетнама X–XIII вв. // Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дай вьет шы ки тоан тхы). Т. 3. М., 2012.
- Филимонова Т.Н.* Взаимосвязи стихотворного размера и стихотворной речи во вьетнамской народной и литературной поэзии : автореф. дис. ... канд. филол. наук. М. : Изд-во МГУ, 1980.
- Филимонова Т.Н.* Фольклор и вьетнамская революционная литература // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. М., 1988.
- Цветов П.Ю.* Короли Хунги: от историографической проблемы к государственному культу // Восток. 2004. № 4.
- Чан Лам Биен.* Вехи развития древней религиозной архитектуры вьетнамцев // Культура и искусство Вьетнама : сб. научн. ст. М., 2017.
- Чеснов Я.В.* Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976.
- Чеснов Я.В.* Личность царя-жреца и обряд первой борозды в связи с историей рисоводческой культуры // Общество и государство в Китае. 4-я научн. конф. : тезисы и доклады. Вып. 3. М., 1973.
- Чеснов Я.В.* Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.
- Чеснов Я.В.* Распространение риса в Южной Азии и некоторые вопросы этногенеза // Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973.
- Шарипов А.Ш.* Вьетнамские легенды о бессмертных // Восток. 2000. № 1.
- Шарипов А.Ш.* Сакрализация женственного в народной религии вьетнамцев : автореф. дис. ... канд. философ. наук. СПб., 2001.
- Шинкарев В.Н.* Кварц, кровь, одержимость: Очерки традиционного мировоззрения горных народов Южного Вьетнама. М., 2002.
- Шпажников Т.А.* Религии стран Юго-Восточной Азии. М., 1980.
- Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века : сб. ст. М., 1981.
- Юго-Восточная Азия : Идеология и религия. М., 2001.
- Besnard M.H.* Les populations Moi du Darlac // Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient (BEFEO). T. VII. Hanoi, 1907.
- Bibliographie. Liste des Travaux publiés par l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient sur l'Histoire, l'Archéologie, les Moeures et Coutumes du Viet-Nam (Extrait du bulletin Dăn Việt Nam № 1 – Mai, 1948). Hanoi, 1948.
- Boisselier Y.* La statuaire du Champa. Recherches sur les cultes et l'iconographie. Paris, 1963.
- Bonifacy A.* Legendes Indo-Chinoises: la Fiancee du Price Hoang-Chieu // Revue des Troupes Coloniales. 2 nd sem. Paris, 1906.
- Bonifacy A.* Etude sur les coutumes et la langue des La-ti // BEFEO. T. VI. Hanoi, 1906.
- Bonifacy A.* Hitoire du Roi Cam Lo // Revue des Troupes Coloniales. 2nd sem. Paris, 1907.
- Bonifacy A.* Legendes Indo-Chinoises: le pelerine (conte annamite) // Revue des Troupes Coloniales. 1 nd sem. Paris, 1907.

- Bonifacy A.* Legendes Indo-Chinoises: le pieux orphelin (conte annamite) // Revue des Troupes Coloniales. 2nd sem. Paris, 1907.
- Bonifacy A.* De certaines croyances relatives à la grossesse chez les divers groupes ethniques du Tonkin // BEFEO. T. VII. Hanoi, 1907.
- Bonifacy A.* Les Kiao-tche, etude étimologique et antopologique // BMSAP. Ser. 5. T. IX. 1908.
- Bonifacy A.* Etude sur les coutumes et la langue des Lolo et des La qua du Haut Tonkin // BEFEO. T. VIII. Hanoi, 1908.
- Bonifacy A.* Les Génies du temple Thê-lộc // BEFEO. T. X. 1910.
- Bonifacy A.* Les Génies thériomorphes du xã de Huông-thượng // BEFEO. T. X. Hanoi, 1910.
- Bonifacy A.* Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin // BEFEO. T. XIV. Hanoi, 1914.
- Bonifacy A.* La legende de Khong Lo // Revue Indochinoise, vol. 28, № 7–8. Paris, 1917.
- Bonifacy A.* Cours d'ethnographie indochinoise. Hanoi, 1919.
- Cabaton A.* Les Chams. Paris, 1901.
- Cabaton A.* Nouvelles recherches sur les chams. Paris, 1901.
- Cadière L.* Croyances et dictionnaire populaire de la vallée du Nguon-Son // BEFEO. T. I. Hanoi, 1901.
- Cadière L.* Coutumes populaires de la vallée du Nguon-Son // BEFEO. T. II. Hanoi. 1902.
- Cadière L.* Les pierres de foudre // BEFEO. T. II. Hanoi. 1902.
- Cadière L.* Les lieux historiques du Quand-Binh // BEFEO. T. III. Hanoi. 1903.
- Cadière L.* Anthropologie populaire annamite // BEFEO. T. XV. Hanoi, 1915.
- Cadière L.* Cultes des arbres // BEFEO. T. XVIII. Hanoi, 1918.
- Cadière L.* Croyances et pratiques religieuses des annamites dans les environs de Huế // BEFEO. T. XIX. Hanoi, 1919.
- Cadière L.* Religions annamites et non annamites. Paris ; Bruxelles, 1929.
- Cadière L.* Croyances et Pratiques Religieuses des Annamites. Paris, 1955.
- Cadière L.* Croyances et Pratiques Religieuses des Vietnamiens. T. 1–3. Saigon ; Hanoi, 1955–1957.
- Cesbron F.* Contes et legendes du pays d'Annam. Nam Định, 1938.
- Cheon A.* Notes sur les Mưong de la province de Son-tây // BEFEO. T. V. Hanoi, 1905.
- Chochod L.* Les philters et les talismans d'amour a Hue // BEFEO. T. II. Hanoi, 1912.
- Coedes G.* Etudes cambodgiennes : La légende de la Nagi // BEFEO. T. VII. Hanoi, 1907.
- Colani M.* L'age de la priere dans la province de Hòa-Bình // MSGI Hanoi. T. XIV. 1927. № 1.
- Colani M.* Recherches sur la prehistorique Indochinois // BEFEO. T. XXX. Hanoi. 1931.
- Colani M.* Essai d'ethnographie comparée // BEFEO. T. XXXVI. 1937.
- Coral-Rémusat G.* Cultes et religions de l'Indochine annamite. Saigon, 1929.
- Coral-Rémusat G.* Animaux fantastiques de l'Indochine, de l'Insulinde et de la Chine // BEFEO. T. XXXVI. Hanoi, 1937.
- Coulet G.* Cultes et religions de l'Indochine annamite. Saigon, 1929.
- Cuisinier J.* Les Mưong. Geographie humaine et Sociologie. Paris, 1958.
- Daquerches H.* La legende du caractere femme // Pages Indochinoise. Feb. 15, 1924.

- Didier B.* Renaissance du lén đông a Hue (Viet-Nam) : Premiers éléments d'une recherche // BEFEO. T. LXXXIII. Paris, 1996. (Исследование проводилось в 1992–1993 гг.).
- Diguet E.* Les Annamites: société, coutumes, religions. Paris, 1906.
- Dinh Trong Hieu.* Jardins du Vietnam: la nature entre représentations culturelles et pratique culturales // Extreme-Orient, Extreme-Occident. T. XXII. 2000.
- Do Than.* Une version annamite du conte de Cendrillon. BEFEO. T. VII. Hanoi, 1907.
- Dumoutier G.* Choix de légendes historique de l'Annam et du Tonkin. – Revue d'Ethnographie. Vol. VIII, 1889, № 2.
- Dumoutier G.* Légendes historique de l'Annam et du Tonkin. Paris, 1890.
- Dumoutier G.* Les symboles, les emblemes et les accessoires du culte chez les annamites. Paris, 1891.
- Dumoutier G.* Sorsellerie et divination chez les Annamites // Actes du II Congres des orientalistes. Paris, 1897.
- Dumoutier G.* Etude d'ethnographie religieuse annamite (Sorcellerie et divination). Paris, 1898.
- Dumoutier G.* Etudes sur les Tonkinois: l'habitations, la sculpture, l'incrustation. BEFEO. T. I. Hanoi, 1901.
- Dumoutier G.* Le rituel funéraire des Annamites. Etude d'ethnographie religieuse. Hanoi, 1902.
- Dumoutier G.* Les cultes annamites. – Revue Indochinoise. Hanoi, Vol. VIII, 1907.
- Dumoutier G.* L'astrologie chez les Annamites, l'astrologie consideree plus specialement dans ses applications a` l'art militaire. Revue indochinoise, 1914, 8-e semaine.
- Dumoutier G.* La geomancie cher les Annamites // Revue Indochinoise. Hanoi, 1914.
- Durand M.* Notes sur les Cham. BEFEO. T. V. Hanoi, 1905.
- Durand M.* Notes sur les Cham. VIII. La Chronique de Po Nagar. BEFEO. T. VII. Hanoi, 1907.
- Durand M.* Technique et panthéon des Médiuims vietnamiens (Đông). Paris, 1959.
- Durand. M.* Imagerie populaire vietnamienne. Paris, 1960.
- Durand M.* Introduction des moxas au Viet-Nam, d'apres une legende du Linh Nam Trich Quai // Bulletin de la Societe des Etudes Indochinoises. Paris, T. XXVIII, 3-e trimestre, 1955.
- Gerber T.* Cotumier stieng // BEFEO. T. XLV. Hanoi, 1951.
- Getty A.* The gods of northern buddhism. Oxford, 1914.
- Giran P.* Magie et religion annamites. Paris, 1912.
- Goloubew V.* L'age du bronze au Tonkin et dans le Nord Annam // BEFEO. T. XXIX. Hanoi, 1929.
- Goloubew V.* Le tambour-genie de Đan-nê // BEFEO. T. XXXIII. Hanoi, 1933.
- Goloubew V.* Le tambour métallique de Hoang-ha // BEFEO. T. XL. Hanoi, 1941.
- Gourou P.* Les paysans du Delta tonkinois. Etude de geographie humaine. Paris, 1936.
- Gourou P.* Esquisse d'une étude de l'habitation annamite dans l'Annam septentrional et central du Thanh Hóa au Binh-Định // BEFEO. T. XXVIII. Hanoi, 1936.
- Guillement P.* La tribu bahnar du Kontum // BEFEO. T. XLV. Hanoi, 1952.
- Escalère L.* Le bouddisme et cultes d'Annam. Shanghai, 1937.
- Huber E.* Etudes Indochinoises. La légende du Ramayane en Annam // BEFEO. T. V. Hanoi, 1905.

- Huard P., Durand M.* Connaissance du Vietnam. Paris, 1954.
- Huyh Dinh Te.* Vietnamese cultural patterns and values as expressed in proverbs. New York, 1962.
- Landes A.* Contes et légendes annamites. Saigon, 1886.
- Langlet E.* Le peuple annamite. Ses Moeurs, Croyances et Traditions. Nancy ; Paris, 1913.
- Langlét Ph.* Modernité et proximité du Bouddhisme des moines lettrés vietnamiens sous les premiers dynasties (X–XIII siècles). Paris, 2007.
- Langlét Ph.* Modernité de l'ancienne sagesse bouddhiste vietnamienne. Hambourg, 2008.
- Le Thanh Khoi.* Le Viet-nam, Histoire et Civilisation. Paris, 1955.
- Le Van Dinh.* Le Culte des Ancêtres en Droit Annamite. Paris, 1934.
- Le Bris E.* Musique annamite – Les Musiciens aveugles de Hue // Bulletin des amis du vieux Hue. Hanoi, 1927, № 3–4.
- Lemire Ch.* Les moeurs des indo-chinoises d'après leur cultes, leur lois, leur littérature et leur théâtre. Paris, 1902.
- Madrolle Cl.* Le Tonkin ancien. Lei-leou et les districts de l'époque des Han. La population. Yue-chang // BEFEO. T. XXXVII. Hanoi, 1937.
- Maspero G.* Le Royaume de Champa. Paris ; Bruxelles, 1928.
- Maspero H.* La dinastie des Ly Antérieur // BEFEO. T. XVI. Hanoi, 1916.
- Maspero H.* La Prière du bain des statues divines chez les Cams // BEFEO. T. XIX. Hanoi, 1919.
- Maspero H.* Le Royaume de Van-lang // BEFEO. T. XVIII. Hanoi, 1918.
- Mus P.* Cultes indiens et indigènes au Champa // BEFEO. T. XXXIII. Hanoi, 1933.
- Mus P.* Etudes indiennes et indochinoises. IV. Deux légendes des Chams // BEFEO. T. XXXI. Hanoi, 1931.
- Mus P.* Les religions indochinoises. Paris, 1946.
- Nghiêm Thâm.* Esquisse d'une étude sur les interdits chez les vietnamiennes. Saigon, 1965.
- Nguyen Huy Lai (Josef).* La tradition religieuse, spirituelle, sociale au Vietnam. Paris, 1980.
- Nguyễn Khánh Trường.* Legendes des principaux génies honorés dans la province de Phuc-Yen. Hanoi, 1938.
- Nguyen The Anh.* Le bouddhisme dans la pensée politique du Viet Nam traditionnel // BEFEO. T. LXXXIX. Paris, 2002.
- Nguyen The Anh.* La conception de la monarchie divine dans le Viet Nam // BEFEO. T. 84. Paris, 1997.
- Nguyen Van Huyen.* Contribution à l'étude d'un génie tutélaire annamite Ly Phuc Man // BEFEO. T. XXXVIII. Hanoi, 1938.
- Nguyen Van Huyen.* Les chants alternés des garçons et des filles en Annam. Paris, 1933.
- Nguyen Van Huyen.* Les chants et les danses d'Ai-lao aux fêtes de Phù-Đông (Bắc-ninh) // BEFEO. T. XXXIX. Hanoi, 1939.
- Nguyen Van Huyen.* La civilisation annamite. Hanoi, 1944.
- Nguyen Van Huyen.* Les cultes des Immortels en Annam. Hanoi, 1944.
- Nguyen Van Huyen.* Les Fêtes de Phù-đông // Cahier de la Société de Géographie de Hanoi (Hanoi). 1938. № 34.

- Nguyen Van Huyen.* Recueil des chants de mariage de Lang-song et Cao-bang. Précède d'une introduction a l'étude de chữ nôm. Hanoi, 1941.
- Nguyen Van Khoan.* Essai sur le Đình et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin // BEFEO. T. XXX. Hanoi, 1930.
- Nguyen Van Khoan.* Le repêchage de l'âme, avec une note sur les «hòn» et les «phách» d'après les croyances tonkinoise actuelles // BEFEO. T. XXXIII. Hanoi, 1933.
- Nguyễn Văn Thuần.* Rites of passage. Saigon, 1962.
- Nha-Trang Công-Huyền-Tôn-Nữ.* Vietnamese folklore. An Introductory and Annotated Bibliography. Berkeley, 1970.
- Orband R.* Les tombeaux des Nguyen // BEFEO. T. XVI. Hanoi, 1916.
- Parmentier H.* Anciens tombeaux au Tonkin // BEFEO. T. XVII. Hanoi, 1917.
- Parmentier H.* La Religion Ancienne de l'Annam. Paris, 1906.
- Parmentier H.* Nouveaux Tambours de Bronze // BEFEO (Hanoi). T. XXXII. Hanoi, 1932/1933.
- Parmentier H.* Sculptures chames a Hue // BEFEO. T. XIX. Hanoi. 1919.
- Poree-Maspero E.* Etude sur les rites agraires de cambodgiens. Paris, 1962. T. 1–2.
- Pouchat J.* Superstitions annamites relatives aux plantes et aux animaux // BEFEO. T. X. Hanoi, 1910.
- Przyluski J.* Notes sur les culte des arbres au Tonkin // BEFEO. T. IX. Hanoi, 1909.
- Przyluski J.* Les rites du dong tho. Contribution a l'étude du culte du dieu du sol au Tonkin // BEFEO. T. X. Hanoi, 1910.
- Przyluski J.* L'or, son origine et ses pouvoirs de folklore magiques. Etude de folklore annamite // BEFEO. T. XIV. Hanoi, 1914.
- Przyluski J.* La princesse a l'odeur de poisson et la nagi dans les traditios de l'Asie Orientale. Etudes asiatiques. T. II. Hanoi, 1925.
- Przyluski J.* La grande deesse. Introduction a l'étude comparative des religions. Paris, 1950.
- Sallet A.* Les souvenirs chams dans le folklore et les croyances annamites du Quang Nam // Bulletin des amis du vieux Hue. Vol. X, № 2. Hanoi, 1923.
- Stein R.* A propos des sculptures de boefs en métal // BEFEO. Hanoi, 1932. T. XXXII. Hanoi, 1932.
- Stein R.* Jardins en miniature d'Extreme-Orient // BEFEO. T. XLII. Hanoi. 1942.
- Shafer R.* L'annamite et le Tibéto-Birman // BEFEO. T. XL. Hanoi, 1941.
- Taylor K.* Authority and Legitimacy in 11-th Century Vietnam // Southeast Asia in the 9-th to 14-th Centuries. Singapore, 1986.
- Trần Hàm Tân.* Etudes sur le Văn Miếu (Temple Litteraire) de Hà nội // BEFEO. T. XLV. Paris, 1951.
- Tran Van Giap.* Le Bouddhisme en Annam, des origines au XIII siècle // BEFEO. T. XXXII. Hanoi, 1932.
- Trương Đình Hòe.* Les immortels vietnamiens d'après le «Hội Chân Biên». Paris, 1988.
- Vandermeersch L.* Le Miroirs de Bronze du Musee de Hanoi // Paris, 1960.
- Bùi Thiết.* Làng xã ngoại thành Hà Nội. Hà Nội, 1984.
- Bùi Thiết.* Ngọc phả và truyền thuyết về Hai Bà Trưng ở làng Ha-lôi. Nghiên cứu lịch sử. 1982, № 205.

- Bùi Văn Nguyên*. Việt Nam: thần thoại và truyền thuyết. Hà Nội, 1993.
- Cao Huy Đình*. Ông Đống, bản anh hùng ca lớn thời cổ đại Việt Nam // Tạp chí văn học, 1976, № 4.
- Cao Huy Đình*. Anh hùng làng Đống. Hà Nội, 1969.
- Chu Quang Trứ*. Tượng cổ Việt Nam với truyền thống điêu khắc dân tộc. Hà Nội, 2001.
- Chu Quang Trứ*. Mỹ thuật Lý-Trần. Mỹ thuật Phật giáo. Thuận Hóa, 1998.
- Di văn chùa Đậu*. Hà Nội, 1997.
- Đặng Văn Lung*. Mẫu Liễu: Đời và Đạo. Hà Nội, 1995.
- Đình Gia Khánh, Chu Xuân Diên*. Văn học dân gian. Hà Nội, 1972. T. 1–2.
- Đình Gia Khánh*. Văn hóa dân gian Việt Nam trong bối cảnh văn hóa Đông Nam Á. Hà Nội, 1993.
- Đình Gia Khánh*. Nhà nho xưa tìm hiểu truyện dân gian và ca dao tục ngữ // Tạp chí văn học. 1972. № 1.
- Đình Gia Khánh*. Tục thờ mẫu và những truyền thống văn hóa dân gian ở Việt nam // Tạp chí văn học. 1992. № 5.
- Đỗ Thị Hào, Mai Thị Ngọc*. Các nữ thần Việt Nam. Hà Nội, 1984.
- Đoàn Công Hoat*. Dưới chân núi Tản. Hà Nội, 2001.
- Đoàn Kê Thiện*. Cô tích và thắng cảnh Hà-nội. Hà-nội, 1959.
- Hà Xuân Liêm*. Chùa Thiên Mục. Huế, 1998.
- Hà-nội xưa và nay. Hà nội. 1969.
- Hoàng Đạo Thụy*. Thăng Long đồng đô Hà nội. Hà nội, 1969.
- Hồ Đức Thọ*. Mẫu Liễu. Hà Nội, 2000.
- Hồ Tường*. Văn hóa dân gian cổ truyền: Tục lệ thờ hai Bà Trưng và Liễu Hạnh. Hồ Chí Minh, 1992.
- Kho tàng truyện kể dân gian xứ Nghệ. T. 1–4. Nghệ An. 1993.
- Lê Xuân Quang*. Thờ thần ở Việt nam. Hải Phòng, 1996.
- Lịch sử thủ đô Hà-nội. Hà nội, 1960.
- Ngô Huy Quỳnh*. Lịch sử kiến trúc Việt Nam. Hà Nội, 1999.
- Nguyễn Đông Chi*. Lược khảo về thần thoại Việt nam. Hà nội, 1958.
- Nguyễn Đông Chi*. Kho tàng truyện cổ tích. T. 1–3. Hà nội, 1961.
- Nguyễn Quang Vinh*. Hình bóng người anh hùng sáng tạo văn hóa trong truyền thuyết dân gian Không Lộ // Tạp chí văn học. 1976. № 6.
- Nguyễn Vinh Phúc, Trần Huy Bá*. Đường phố Hà Nội. Hà Nội, 1979.
- Ôn Như*. Truyện cổ nước Nam. Hà Nội, 1990.
- Phạm Minh Thảo*. Thành hoàng Việt Nam. Hà Nội, 1997.
- Phan Đăng Nhật*. So sánh một số truyện thuyết trong «Đề đất, đề nước» của người Mường với các truyền thuyết về thời dựng nước của người Việt // Tạp chí văn học. 1974. № 1.
- Phan Đăng Nhật*. Sự gắn bó Việt Chăm qua một số truyện dân gian // Tạp chí văn học. 1976. № 5.
- Tạ Chí Đại Trường*. Thần, người và đất Việt. Hà Nội, 2005.
- Tổng tập tiêu thuyết chữ Hán Việt nam. T. 1–2. Hà Nội, 1997.
- Thiên Nam ngữ lục. T. 1–2. Hà Nội, 1958.
- Thời đại Hùng vương. Hà Nội, 1973.

- Trần Đăng Sinh.* Những khía cạnh triết học trong tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên của người Việt ở đồng bằng Bắc bộ hiện nay. Hà Nội, 2002.
- Trần Nghĩa.* Truyền thuyết My Châu – Trọng Thủy phát triển qua các thời đại // Tạp chí văn học. 1963. № 4.
- Truyền thuyết Hùng Vương. Vĩnh Phú, 1984.
- Truyền thuyết các vị thần Hà Nội. Hà Nội, 1994.
- Truyện thuyết Việt Nam. Hồ Chí Minh, 1997.
- Truyện cổ Hề. Hà Nội, 1985.
- Truyện cổ Mùng. Hà Nội, 1978.
- Tuyện cổ Tây-nguyên. Hà Nội, 1961.
- Trường ca Tây-nguyên. Hà Nội, 1963.
- Trương Sĩ Hùng.* Thần thoại Việt Nam trong bối cảnh thần thoại Đông nam Á. Hà Nội, 1993.
- Tuyển tập văn bia Hà Nội. T. 1–2. Hà Nội, 1978.
- Văn hóa dân gian vùng đất tổ. Vĩnh Phú, 1986.
- Vũ Ngọc Khánh.* Lược truyện thần tổ các ngành nghề. Hà Nội, 1990.
- Vũ Ngọc Khánh.* Đèn miếu Việt nam. Hà Nội, 2001.
- Vũ Ngọc Khánh.* Liễu Hạnh công chúa. Hà Nội, 1991.
- Vũ Ngọc Phan.* Truyện cổ Việt Nam. Hà Nội, 1957.
- Vũ Ngọc Phan.* Tục ngữ dân ca Việt nam. Hà Nội, 1963.
- Vũ Ngọc Phan.* Ảnh hưởng qua lại giữa truyện Kiều và thơ ca dân gian Việt Nam // Tạp chí văn học. 1965. № 2.
- Vũ Tâm Lang.* Kiến trúc cổ Việt Nam. Hà nội, 1999.
- Vũ Thanh Sơn.* Các vị thánh thần sông Hồng. Hà Nội, 2001.

ПЕРЕВОДЫ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ФОЛЬКЛОРА НА РУССКИЙ ЯЗЫК

- Эпические сказания народов Южного Китая. М.; Л., 1956.
- Вьетнамские сказки // Волшебная кисть. М., 1957.
- Хоа Май. Вьетнамские легенды. М., 1958.
- Сказки и легенды Вьетнама / пер. В. Карпова, М. Ткачева. М., 1958.
- Вьетнамские сказки // Сказки народов Азии. М., 1959.
- Вьетнамские народные пословицы и поговорки / пер. В.В. Иванова, И.Н. Глебовой, Ву Данг Ата. М., 1959.
- Вьетнамские сказки // Сказки народов Востока. Владивосток, 1960.
- Вьетнамские сказки // Сказки народов Востока. Владивосток, 1960.
- Там и Кам. Вьетнамские сказки. Баку, 1960.
- Вьетнамские сказки // 70 сказок. Донецк, 1961.
- Вьетнамские сказки // Сказки народов Востока. М., 1962.
- Вьетнамские сказки / пер. И.С. Быстрова // Сказки народов Востока. М., 1962.
- Сказания вьетнамских гор. Сказание о Дам Шане. Сказание о Дам Зи / пер. с вьет. и вступ. ст. Н.И. Никулина. М., 1970.
- Сказки и легенды Вьетнама / пер. с вьет.: Н.И. Никулина, И.С. Быстрова, И.И. Глебовой; предисл. и коммент. Н.И. Никулина. М., 1970.
- Сказки народов Вьетнама / сост., вступ. ст. и коммент. Н.И. Никулина. М., 1970.
- Высокоученый Куинь и другие забавные истории / пер. с вьет. Н.И. Никулина. М., 1974.
- Гора смешливая, гора справедливая. М., 1975.
- Вьетнамские сказки // Сказки народов Азии. М., 1975.
- Волшебный козел: Вьетнамские народные сказки / пер. с вьет. и пред. Н.И. Никулина. М., 1976.
- Чудесная жемчужина: Вьетнамские народные сказки. М., 1980.
- Сладость мира: Сказки, легенды, рассказы Вьетнама. Ханой, 1982.
- Белые пески. (Рассказы, сказки, легенды Вьетнама). Ханой, 1982.
- Вьетнамские сказки // Сказки народов мира. М., 1985.
- Вьетнамские сказки // Сказки народов мира. Ереван, 1985.
- Вьетнамские сказки // Сказки народов мира. Алма-Ата, 1989.
- Вьетнамские сказки // Путь добрых друзей. Пермь, 1989.
- Чудесный посох: Сказки народов Вьетнама. (Для семейного чтения) / сост., предисл., пер. Н.И. Никулина. М., 1990.
- Вьетнамские сказки // Сказки далеких островов. Киев, 1991.
- Вьетнамские сказки // Сказки из дорожного чемодана. Минск, 1991.
- Вьетнамские сказки // Волшебный фонарь: сказки со всего света. Т. 2. М., 1992.
- Вьетнамские сказки // Волшебные сказки народов мира. М., 1992.

- Девушка-орхидея: вьетнамские сказки. М., 1992.
 Вьетнамские сказки // Волшебные сказки о животных. М., 1993.
 Вьетнамские сказки // Дочь падишаха. М., 1994.
 Вьетнамские сказки // Чудо-юдо. Киев, 1995.
 Сказки Вьетнама // Сказки народов Юго-Восточной Азии. Т. 8. М., 1996.
 Мифы и предания Вьетнама. СПб., 2000.
 Сказание о Дам Зи: из вьетнамского фольклора / пер. Н.И. Никулина // Восточная и Центральная Азия. М., 2004.
Вартанян С.С. Мудрость народов Востока: старинные пословицы и поговорки. Смоленск, 2005.
 Вьетнамские сказки // Рубиновая книга сказок. Ростов н/Д., 2007.

ПЕРЕВОДЫ КЛАССИЧЕСКОЙ ВЬЕТНАМСКОЙ ПРОЗЫ НА РУССКИЙ ЯЗЫК

- Антология традиционной вьетнамской мысли. X – начало XIII вв. / сост.: В.В. Зайцев, А.В. Никитин. М., 1996.
 Классическая проза Дальнего Востока. (Б-ка всемирной литературы). Сер. 1. Т. 18. М., 1975.
Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном: Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб., 2009.
 Краткая история Вьета (Вьет шы лыок) / пер. с вэньяня, вступ. ст., коммент. А.Б. Полякова. М., 1980.
Нуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном / пер. М. Ткачева. М., 1974.
Нуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном / пер. М. Ткачева. Ханной, 1981.
 Повелитель демонов ночи : Старинная вьетнамская проза / пер. с вьет. М. Ткачева. М., 1969.
 Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы) : в 8 т. Т. 1. / пер. с ханвьета К. Ю. Леонова и А. В. Никитина; коммент., вступ. ст. и прил. К. Ю. Леонова и А. В. Никитина при участии В. И. Антощенко, М. Ю. Ульянова, А. Л. Федорина. М., 2002.
 Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы) : в 8 т. Т. 2. / пер. с ханвьета, коммент., предисл., прил. К.Ю. Леонова, А.В. Никитина, А.Л. Федорина. М., 2010.
 Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы) : в 8 т. Т. 3. / пер. с ханвьета и коммент. К. Ю. Леонова и А. Л. Федорина при участии М.Ю. Ульянова; предисл., вступ. ст. и прил. А. Л. Федорина. М., 2012.
 Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы) : в 8 т. Т. 5. / пер. с ханваня, коммент., вступ. ст. и прил. А. Л. Федорина. М., 2014.
 Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы) : в 8 т. Т. 6. / пер. с ханвьета, коммент., вступ. ст. и прил. А.Л.Федорина. М., 2018.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- А-ман 378
Авалокитешвара 390, 421, 422, 437, 438
Ан Зьонг-вьонг 89, 122, 178, 199, 200, 261, 263, 264, 265, 267, 270, 271, 272, 273, 279, 282, 283, 285, 302, 303, 338, 435
Алексеев В.М. 174, 390
Алимов И.А. 125, 133, 143, 158
Амбика 395
Амитаба 421, 422
Антошенко В.И. 80, 86, 88, 96, 191, 203, 307, 318, 362, 375, 384, 474
Артур 293
Атнашев В.Р. 476
Ауторан 395
Афанасьева Е.Н. 60, 81, 186, 344, 416
Ашока 24
Аютхья 198
- Ба Бань 197
Ба Да 197, 415, 438
Ба Линь 425
Ба Нгок 373
Ба Хоа 466
Баба-яга 408
Бак-дау 456
Бакшеев Е.С. 181
Бан 456
Бан Тиен Тан 136
Бань Гу 83, 200
Бао Зяк 131
Бао-ню да-ван 240
Бао Чжао 108
Бат Нан 418
Батьма дай-вьонг 251, 318, 320
Бе-лин 264
Бин-чжу 188
Бить Тяу 128, 370
Благов С.А. 16, 474
Блейк У. 110
Бо Ли Сы 168
Бонифаси А. 48, 301, 338, 342, 343, 344, 472
Брахма 227, 229, 230, 232, 413, 422
Будда 42, 97, 100, 208, 210, 227, 228, 234, 279, 333, 354, 376, 377, 379, 385, 386, 396, 409, 423, 438
Буи Кам Хо 165
Буи Хюи Бить 127
- Бхагавати 85, 375, 414
Бхадрешвара 375
Бхангасвана 413
Быстров И.С. 471, 475
Бэй-хай Жо 150
- Вайшравана 210, 211, 223, 239, 434
Валин 239
Ван Вэй 109
Ван И 267
Ван Тун 259
Ван Фу 367
Ван Хань 377
Ван Чан-лин 46
Ван Чун 182
Васильев Л.С. 555, 83, 389, 422
Васильев Д.Ю. 474
Васудхара 409
Винитаручи 18, 257, 376
Вишну 227, 232, 261, 333, 386, 413, 422
Во Конг Чан 166
Во Нгон Тхонг (У Янь-тун) 18, 78, 258
Волков С.В. 33
Вонгван 387
Воскресенский Д.Н. 137
Вритра 227, 233, 295
Ву Данг Ат 471
Вудык 190, 191
Ву Зюн Доан 154
Ву Куинь 90, 120, 122, 134, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 188, 270, 350
Ву Суан Кан 129
Ву То Хао 152
Ву Фьонг Де 60, 161, 201, 220, 223, 230, 245
Ву Чинь 68, 162, 163
Вэй Гун-гань 238
Вэн Чжун 200, 201
Вэнь-ван 123, 146
- Ганеша 422
Гань Бао 124, 143, 145, 257, 263, 283, 331, 432
Ганьцзян 296
Гао Пянь 56, 57, 59, 200, 248, 296, 306, 319, 320, 321, 322, 323, 331, 355, 436
Гао-цзу 331
Гао Ю 187

- Гарнье Ф. 193
 Гаспардон Э. 121, 130, 131, 132, 135, 154, 155, 156
 Гаури 395
 Гвидон 371
 Геронина А.Е. 473
 Гетти А. 294
 Глебова И.И. 471
 Го Пуй 203
 Голубев В.В. 190
 Гольгина К.И. 153, 154, 296
 Горегляд В.Н. 169
 Гоу-ман 218
 Гранс М. 46, 59, 105, 187, 188, 212, 218, 222, 238, 243, 244, 260, 265, 297, 298, 379, 396, 438
 Григорьева Н.В. 313, 345, 475
 Григорьева Т. 169
 Грин А. 389
 Гуан Чэн-цзы 188
 Гуань-инь 179, 390, 391, 396, 422, 438
 Гуйгу 410
 Гуй-му 409, 410
 Гуйцзы-му 409
 Гун-гун 82
 Гунь 260
 Грин А. 389

 Да Бао 208, 209, 210
 Дам Зи 471
 Дам Зи Монг 75, 76
 Дам Тхан Хюи
 Дам Шан 471
 Данг Кует Минь 363
 Данг Тхиен Ша 363
 Данг Чан Кон 155
 Даныцзянь-сань 217
 Дао Зюи Ань 94
 Дао Ланг 398
 Дао Тхам 50
 Де Гроот Я.Я. 243, 268
 Де Тхить (Индра) 226, 228, 396
 Деметра 378
 Деопик Д.В. 87, 88, 92, 113, 114, 179, 180, 181, 186, 289
 Джарылгасинова Р.Ш. 93, 225, 277, 363, 364
 Ди И 352
 Ди Лай 352, 353
 Ди Мин 352
 Ди Юй-ван 188, 353
 Динь Бо Линь 61, 77, 95

 Динь Зя Кхань
 Динь Конг Чы 60, 61
 Динь Тисен-хоанг 60, 61, 62, 356
 Дихун 187
 До Зыонг
 До Тхиен 177, 136, 148, 326
 До Тхить 61
 Доан Тхи Днем 42, 128, 155, 156, 157, 370
 Доан Тхыонг 127
 Донгтъинь 191
 Ду Юй 264
 Дхармаратна 324
 Дюмутъе Ж.
 Дюран М. 158, 338, 396, 401, 402, 407, 428, 472

 Елисеев Д.Д. 159
 Ермаков М.Е. 132

 Жданова Л.В. 169, 355
 Желоховцев А.Н. 142
 Женибрель П. 343
 Жэнь Фан 187

 Зайцев В.В. 471
 Зам Дам 362
 Зань 408
 Запорожченко А.В. 380
 Зиём-выонг 470
 Зой 246
 Зыонг Ван Ан 130, 171, 369
 Зыонг Кхонг Ло 133, 257, 258, 259
 Зык 214
 Зыктхань 190, 191
 Зя Соа-выонг 126, 354
 Зя Тыонг 425
 Зяк Хай 54, 258
 Зяк-хоанг 28, 356
 Зям 415
 Зянг Тисен 398

 И 178
 И Инь 381, 382
 И-цзун 301
 Идзанаги 316
 Идзанами 316
 Иванов В.В. 173, 471
 Илан 423
 Илья-пророк 240
 Ин Шао 187
 Индра 81, 194, 226, 227, 228, 229, 230, 231,

- 232, 233, 235, 236, 239, 295, 314, 383, 413
- Исида Эйитиро 314, 345, 364, 370
- Ито Дзинсай 348
- Итс Р.Ф. 474
- Ка-Ивабэй** 396
- Ка-ла 376
- Ка-ла-тя-ле 379
- Ка-Пулон 396
- Кабатон А. 375
- Кадьер Л. 14, 39, 219, 221, 279, 280, 281, 285, 343, 373, 407, 471
- Кай-мин 93
- Кали 395
- Каннон (Гуань-инь) 422
- Као Ло 282, 283, 284
- Као-ньонг 273, 274, 279, 329
- Као Шон 307, 463
- Као Хьюи Динь 198, 204, 224, 225
- Капранов С.В. 15, 317
- Карпов В. 471
- Кау-манг (Гоу-ман) 82, 86
- Каундинья 269, 270, 383
- Кашьяпа Матанга 324
- Кваньым 390
- Кибела 378
- Киесу Фу 120, 122, 134, 144, 146, 147, 148, 150, 188, 270
- Ким Бусик 315, 317, 363
- Ким Донг 390, 391
- Ким Куи (Золотая черепаха) 269, 290, 349, 350, 434, 435
- Ким Лонг 465
- Ким Си Сып 265
- Ким Суру 91
- Кинь Зьонг-вьонг 89, 90, 94, 122, 147, 350, 352, 402
- Кинь Сьюен 402, 403
- Кнорозова Е.Ю. 471, 472, 475, 476
- Кой 177
- Колани М. 182
- Колотов В.Н. 475
- Кондоминас Ж. 473
- Конфуций 103, 115, 123, 137
- Корнев В.И. 14
- Космодемьянская З. 95
- Кохан М.Б. 474
- Кравцова М.Е. 40, 79
- Крылов Д. 11, 324
- Крюков В.М. 162
- Куан-ам (Гуань-инь) 390, 391, 396, 423, 438
- Куан Виен 36
- Кувера 409
- Куафу 383
- Куай 176
- Куй 188, 241, 243, 379
- Куи Минь 307
- Куинь-ньонг 398
- Куити Сэжитэй
- Куле Ж. 37
- Кун Ин-да 187
- Куой 176, 177
- Курбанов С.О. 429
- Курма 261
- Кхаудала 378
- Кхонг Ло 198, 238, 253, 255, 256
- Кхун Бором 93
- Кхуонг Вьет 149, 209
- Кхьонг Конг Фу 113
- Кшудра 379
- Кьонг Бао 457
- Ла Бинь** 395, 403
- Лак Лонг-куан 89, 90, 91, 122, 147, 205, 218, 249, 305, 307, 345, 350, 352, 353, 354, 350, 353, 353, 354, 356, 357, 359, 360, 363, 369, 388
- Лакшми 261, 413
- Лан Хо 219
- Ланг Лиесу 299
- Лао Нгой 402
- Лао-цзы (Лао-цзюнь) 37, 49, 138, 251, 252, 400
- Ле** 64
- Ле Ань-тонг 398
- Ле Ань Туан 69, 70
- Ле Ван Тхинь 78
- Ле Ван Хью 117, 118
- Ле Дай Хань 105, 212, 336, 337, 432
- Ле Куи Дон 121, 134, 135, 144, 162, 163, 164
- Ле Лай 128
- Ле Лой 95, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 199, 269, 290, 291, 294, 300, 301, 308, 403, 404, 435
- Ле Лонг Динь 76, 117
- Ле-цзы 37, 150, 241, 381
- Леонов К.Ю. 302
- Ле Тиеу-гонг 120
- Ле Тхай Конг 397, 398
- Ле Тхай-то 85, 125, 127, 190, 201, 205, 206, 209, 259, 322, 330, 350

- Ле Тхай-тонг 127, 190, 192, 244
 Ле Тхан 290
 Ле Тхан-тонг 31
 Ле Тхань-тонг 120, 127, 149, 150, 151, 152, 157, 230, 250, 259, 370, 421
 Ле Тхой Хиен 167
 Ле Тян 418
 Ле Фунг Хынг 330, 420
 Ле Фунг Хиеу 142
 Ле Хиен-тонг 162
 Ле Хоан 203
 Ле Хыу Киеу 55
 Ле Хыу Чак 158
 Ле Хюйен-тонг 399
 Ле Чай 300
 Ле Чак (Ле Так) 117, 226, 248, 258, 259
 Ле Чан 419
 Лескинен А.Н. 473
 Ли Ань-тонг 34, 79, 385
 Ли Бон 329
 Ли Ви 465
 Ли Дао Ланг-вюнг 272
 Ли Дао-юань 237, 279, 282, 296
 Ли Кхань Ван 377, 378
 Ли Кюбо 278
 Ли Гун-цзо 150
 Ли Као-тонг 75
 Ли Конг Уан (Ли Тхай-то) 76, 77, 377
 Ли Нам-де 250, 272, 273, 276, 330
 Ли Нян-тонг 27, 33, 54, 78, 335, 365
 Ли Онг Чонг 200, 300
 Ли Сянь 237
 Ли Те Сюйен 81, 86, 121, 134, 135, 136, 137, 144, 208, 211, 273, 274, 283, 284, 299, 319, 321, 330, 363
 Ли Тиен 215, 216
 Ли Тхай-то 59, 77, 78, 90, 99, 106, 167, 210, 319, 377, 423, 436
 Ли Тхай-тонг 54, 78, 81, 87, 88, 329, 361, 362, 423
 Ли Тхан (Ли Онг Чонг) 199, 200, 201, 238
 Ли Тхан-тонг 24, 31, 78, 100, 124
 Ли Тхань-тонг 33, 77, 79, 99, 259, 362
 Ли Тхыонг Кист 335
 Ли Тян-ван 211
 Ли Фат Ты 272, 330, 335
 Ли Фук Ман 329, 330, 331
 Ли Чан Мин 281
 Лихачев Д.С. 158
 Ли Цзин 211
 Ли Чарян 367
 Линь Ланг 192
 Ли Юань-цзя 322, 323
 Лиу Хань 15, 42, 43, 157, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 432, 439
 Локешвара 311
 Ло Бан 469
 Ло Бок 469
 Лок Тук 352
 Лонг-куан 51, 92
 Лонг Ны 352
 Лунванншюй 390
 Лыонг Ван Ням
 Лэй-гун 182
 Лю И 94, 392
 Лю Синь-ци 419, 420
 Лю Сян 267
 Люй Янь (Люй Дун-бинь) 49
 Ма-ван 240
 Ма Тхиен 418
 Ма Цзун 237
 Ма Юань 237, 238, 287
 Магу 52, 53, 54
 Мадроль К. 378
 Мак 64
 Мак Динь Ты 95
 Мак Тхи Бьюй 95
 Малявин В.В. 46
 Мами-даван 241
 Ман-ныонг 285, 375, 376, 378, 379, 381, 383, 384, 385, 387, 437, 438
 Манджушри 294, 295
 Марко Поло 357
 Мартынов А.С. 34, 72, 73, 74, 75, 103, 159, 251, 279, 391
 Марченко Е.А. 95, 474
 Масперо А. 32, 148, 194, 212, 272
 Мат Чанг 176
 Мат Чой 176
 Махатала 386
 Медведев А.В. 476
 Мельниченко Б.Н. 80
 Местр Э. 48
 Мещеряков А. 104
 Ми Луо Йигэ 416
 Ми-ныонг 307
 Ми Тхи Као 302
 Ми Тяу 178, 270, 271, 272, 279, 282, 285
 Минь 214
 Моисей 240, 365, 371
 Молодякова Э.В. 314

Мона 195
 Мороз И.Н. 474
 Мосе 296
 Мосяков Д.В. 474
 Мухлинов А.И. 88, 92, 180, 182, 475
 Му-цзунь 322
 Мэ Хуа Пхо 416
 Мэн Цзян-нюй 167
 Мээ Бау 213
 Мюс П. 280, 285

Нам-тао 456
 Нго Куйен 415
 Нго Кхонг 262
 Нго Тхи Ти 130
 Нго Тхи Ши 377
 Нго Тхи Ням 130, 162, 377
 Нго Тян Лыу 210
 Нго Фук Лам 65
 Нго Ши Лиен 79, 85, 90, 94, 117, 118, 122, 135, 142, 148, 268, 272, 273, 274, 350
 Нгоа-чиеу 326, 327
 Нгок Ны 390, 391
 Нгок Хоа 302, 308, 309
 Нгуен 57
 Нгуен Ан 12, 47, 124, 127, 164, 165, 166, 168, 167, 259, 290, 291, 292, 294, 295, 310, 311, 312, 408
 Нгуен Бинь Кхием 165
 Нгуен Бонг 78
 Нгуен Ван Кхоан 15, 98
 Нгуен Ван Риен 181, 185
 Нгуен Ван Тят 211, 299, 368
 Нгуен Ван Хюйен 218, 329
 Нгуен Виен 97
 Нгуен Данг Као 70, 71
 Нгуен Донг Ти 452
 Нгуен Дык Хюйен 62
 Нгуен Зы 36, 41, 125, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 326, 391
 Нгуен Конг Бат 267
 Нгуен Конг Ханг 310
 Нгуен Куанг Ле 379
 Нгуен Минь Кхонг 24, 29, 30, 133, 257, 258, 259
 Нгуен Туан 302
 Нгуен Тхе Ань 228, 229
 Нгуен Тхе-то 162
 Нгуен Фи Кхань 45
 Нгуен Хань 164
 Нгуен Хоан 69, 70

Нгуен Хоанг 57, 58
 Нгуен Хыу Тинь
 Нгуен Хюэ 95
 Нгуен Чай 45, 95, 121, 129, 199, 308, 362, 404
 Нгуен Чат 64, 65
 Нгуен Чонг Тхыонг 66
 Никитин А.В. 14, 16, 37, 72, 75, 302, 471, 474
 Никитина М.И. 265, 277, 295, 296, 317, 318, 323, 390, 422
 Никулин Н.И. 113, 117, 130, 131, 147, 149, 151, 152, 157, 163, 185, 223, 224, 225, 267, 272, 277, 350, 363, 384, 471, 472
 Нин Ци 168
 Нинь Чыонг Тян 331
 Новакова О.В. 14, 57, 58, 94, 384, 473, 474
 Ны Оа 195, 196, 197, 199
 Ны-ныонг 421
 Нью-ван 240, 241
 Нюйва 193, 197
 Нью-лань да-ван 240
 Нью Сэн-жу 145
 Ня Ланг 273, 274

Один-Вотан 217
 Онг Донг 223, 224, 226, 472
 Онг Дунг 197, 198, 238, 415, 438
 Онг Чау 198
 Осипов Ю.М. 118
 Оуян Сю 143

Падмапани 422
 Пак М.Н. 277
 Пак Хеккюсе 91
 Паньгу 126, 193, 194, 240
 Паньху 48, 194
 Парвати 374, 395
 Парникель Б.Б. 374, 473
 Пелевин В. 14
 Пень 385 386
 Плосс Г. 408
 По Клонг Гарай 374
 Познер П.В. 87, 93, 94, 130, 263, 264, 272, 284
 По Нагар 85, 86, 198, 199, 285, 374, 375, 379, 386, 396, 414, 437
 По Риак 369
 Поляков А.Б. 33, 76, 90, 117, 118, 131, 474
 Поре-Масрепо Э. 126, 180, 286, 287, 290, 294, 312, 356, 360, 361
 Праджапати 412

- Пропп В.Я. 324, 487
 Пуруша 194
 Пу Сун-лин 153, 158
 Пуу Луо Тхо 416
 Пушкин А.С. 371
 Шилюски Ж. 99, 110, 269, 285, 310, 344,
 360, 361, 366, 367, 373, 426, 477
- Радлов В. 365
 Рама 81
 Рифтин Б.Л. 123, 138, 150, 197, 241, 282,
 370, 473
 Роговцева А.В. 476
 Рони Д. 355
- Салтан 371
 Сведенборг Э. 110
 Святая Матушка (Тхань Мау) 39, 43, 395,
 396, 404, 406, 420, 432
 Серова С.А. 417
 Сиванму 68, 252, 391, 401, 405, 437
 Симонова-Гудзенко Е.К. 32, 81, 236
 Си-Хэ 298
 Скиппер К.М. 109
 Син 240
 Сканда 239
 Сок Тхархэ 91
 Соколовский А.Я. 57, 476
 Сома 296, 383
 Станкевич Н.В. 475
 Старикова Е.О. 476
 Стеблин-Каменский М.И. 118
 Стейн Р. 37, 41, 42, 44, 45, 46, 105, 109, 112,
 125, 179, 222, 247, 248, 249, 251, 252,
 285, 302, 313, 373, 389, 391, 396, 400,
 404, 406, 438, 472
 Сторожук А.Г. 46, 49, 51, 54, 55, 68, 72
 Стратанович Г.Г. 14, 180, 181, 264, 279, 473
 Стрейс Я. 286
 Су Дун-по 41, 45
 Су-цзун 331
 Сун Юй 382
 Сунь Цюань-син 336
 Суру 276
 Су Ши 248
 Сыма Гуан 115, 117, 118, 119, 146
 Сыма Цянь 200
 Сыонг Куонг 52, 53
 Сэй-сенагон 169
 Сюй Цзун-дао 282
 Сянь-ди 376
- Та Ао 62, 63, 64, 164, 165
 Та Но 292
 Та Ти Дай Чьонг 178, 212, 214, 281, 284,
 285, 326, 329, 330, 331, 337, 369, 388,
 414, 420
 Тай-цзу 336
 Тан-ван 222
 Танг Ма 337
 Тао Юань-мин (Тао Цянь) 41, 150, 268, 361
 Тваштар 295
 Тваштри 194
 Ти Ви Ван 274
 Ти Донг Ты 374, 275, 383, 439
 Ти Тхань 208
 Тиен Зунг 274, 275, 276
 Тиеу Ван 50, 51
 Ткачев М. 39, 151, 392, 471
 То Лить 251, 321, 323
 То Хоай 192
 Тоебук-но-хирогами 92
 Толстой И.И. 166
 Толстой Л.Н. 13
 Тонг Тионг 142
 Тонмен 278
 Тоу-янь 217
 Торчинов Е.А. 16, 36, 37, 40, 474
 Троцевич А.Ф. 138, 365, 366
 Ту-динь 378
 Тхаао Нген 238
 Тхальхэ 363, 364, 366
 Тхао Дьонг (Цао Тан) 18
 Тхан Биен 466
 Тхан Дат 462
 Тхан Зо 459
 Тхан Лой 78
 Тхан Люа 468
 Тхан Лья 466
 Тхан Мыа 459
 Тхан Нонг 244
 Тхан Ньюк 464
 Тхан Нуй 463
 Тхан Сет 457
 Тхань Дао Ты 67, 68
 Тхань Зяунг (Фудонг) 48, 95, 195, 201, 202,
 203, 204, 205, 206, 208, 209, 212, 214, 215,
 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
 225, 226, 238, 239, 281, 420, 434, 439, 472
 Тхань То Чист-вьонг (Чинь Тунг) 221
 Тхань Тхиен 418
 Тхао Дьонг 78, 79
 Тхао Май 402

Тхать Кхань 281
 Тхать Куанг Фат 381
 Тхать Сань 93
 Тхи Кинь 421
 Тхи Ни 467
 Тхиен-и А-на 178, 285, 313, 371, 373, 375, 389, 396, 437
 Тхиен Лой 457
 Тхиенхау 389, 390, 437
 Тхиет Лам 251
 Тхо Ленъ 281
 Тхонг Хюйен 54
 Тхонг Ши 132
 Тхуан-тонг 139
 Тхуи Тинь 199, 302, 303
 Тхук Фан 246
 Тхьонг Нган 397, 463
 Тхьонг Тиеу 131
 Ты Ван Тхонг 98
 Ты Дао Хань 24, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 78, 100, 147, 365, 383
 Ты Тхык 41, 153
 Ты Тьонг 195, 196, 199
 Тю Ван Чинь (Тю Ван Ань) 167, 387, 388
 Тянь Лыу 203
 Тянь-хоу 389

 У-ван 83, 146
 У Жэньчэнь 188
 Ума 374, 395
 Упаричара 231
 Уччайхшравас 314

Фам Вен 292
 Фам Виен 55, 65, 66, 67, 69
 Фам Динь Хо 12, 35, 47, 124, 125, 127, 164, 165, 167, 166, 168, 169, 170, 171, 259, 290, 291, 292, 294, 295, 310, 311, 312, 388, 408
 Фам Кы Лыонг 336
 Фам Куи Тхить 164
 Фам Ланг 467
 Фам Нгу Лао 165, 170
 Фам Няи 429, 430
 Фам Ты Хы 39
 Фам Фонг Ат 326
 Фам Ши Мань 301
 Фан Ле Фиен 130, 162
 Фан Фу Тиен 118, 121, 142
 Фан Хюи Он 161
 Фан Хюи Тю 89, 119, 121, 131, 132, 135, 152, 155, 157, 162, 163, 343

 Фан Цянь-ли 237
 Фанг Данг Няг 333
 Фань Е 237
 Фап Ван 375, 377, 378, 379, 381, 384
 Фап Ву 377, 379
 Фап Диен 377, 379
 Фап Лоа 23
 Фап Лой 377, 379
 Федорин А.Л. 76, 98, 115, 128, 474
 Фино Л. 360
 Фиссер М.-В. 347, 350
 Фишман О.Л. 60
 Флуг К.К. 18, 114
 Форбин де 287
 Фу Куанг 275
 Фуси 86, 197, 218, 219
 Фэй Чжан-фан 45

 Ха 246
 Ха О Лой 49, 148
 Хай 303
 Харити 409
 Хау Так (Хоу-цзи) 82, 83, 86, 91
 Хау Тхо (Хоу-ту) 82, 83, 86, 415
 Хаягрива 214
 Хегер Ф. 183
 Хо-и 366
 Хо Куи Ли 139, 153
 Хо Нгуен Чынг 12, 36, 50, 54, 133, 134, 138, 140, 141, 142, 143, 257, 330, 332
 Хо Тонг Тхок 89, 119, 120, 143, 144, 323, 153
 Хо Хан Тхьонг 139
 Хо Ши Зыонг 121, 128
 Хо Ши Мин 94, 95, 98, 193, 313, 433
 Ходон 277, 278
 Хонг-банг 90
 Хонг Хат 330
 Хоу Жэнь-бао 336
 Хоу Цзин 276
 Хуайнань-цзы 360
 Хуан-ди 53, 123, 187, 188, 189, 218, 243, 244
 Хуанфу Ми 146
 Хубилай 430
 Хуи-ван 263
 Хунг-вьонг 89, 90, 93, 95, 119, 120, 122, 145, 189, 190, 204, 206, 214, 215, 222, 246, 261, 274, 275, 299, 302, 303, 307, 308, 309, 338, 353, 357, 418
 Хунг И 92
 Хунг Цюй 92
 Хуньдунь 187

- Хуэй-ван 247
 Хэбо 326, 370
 Хэмэн 318
 Хюе Лам 82
 Хюйен тхен (Сюань тянь) 221, 223, 239,
 249, 250, 251, 252, 265, 284, 434
 Хюйен Куанг 70
- Цветов П.Ю.** 474
 Церера 374, 378
 Цзэн Гуань 321
 Цзинь Да-шэн 240
 Цзинь-ню 240
 Цзинь Цзяо 168
 Цзян Юань 83
 Ци 83, 279
 Ци Се 40, 150
 Циммер Г. 173, 333, 422
 Цинь Ши-хуан 114, 123, 188, 200, 238, 270
 Цюй Ю 153, 154
 Цюй Юань 267
- Чан** Ань-тонг 22, 36
 Чан Ван Зяп 16, 121, 132, 379
 Чан Во 39, 99
 Чан До Нам 72
 Чан Зу-тонг 32
 Чан Зюе-тонг 45, 128, 157, 370
 Чан Као 229
 Чан Куок Тоан (Чан Хынг Дао) 16, 22, 95, 98,
 423, 424, 425, 426, 428, 429, 430, 431, 433
 Чан Минь-тонг 36, 139
 Чан Нге-тонг 33, 46, 102, 139, 141, 301
 Чан Нгиа 142
 Чан Нгуен Дан 45, 46, 47, 140, 143
 Чан Нгуен Хан 45, 300
 Чан Нян-тонг 22, 23, 36, 120, 136, 140, 359
 Чан Нят Зуат 50
 Чан Тхай-тонг 36, 50, 141
 Чан Тхань-тонг 111, 362
 Чан Тхе Фап 144
 Чан Тхи Сьонг 338
 Чан Хиен-тонг 139
 Чан Цзюй 247
 Чан Э 178
 Чаунг Тхюи 270, 271, 272, 279, 282
 Чеснов Я.В. 244, 269, 279, 282, 292, 293,
 359, 360, 362, 473
 Чжан И 263
 Чжан Хун-фань 368
 Чжан Лао-янь 304
- Чжан Хэн 234
 Чжан Цзюнь-фань
 Чжао 368
 Чжао Бин 368
 Чжао Ван 136, 321
 Чжао То 51, 270, 271, 272, 401
 Чжоу Дагуань 289
 Чжуан-ван 90
 Чжуан-цзы 37, 40, 109, 110, 137, 150
 Чжу Си 115, 119, 120
 Чжэн А-цай 204
 Чи-ю 179, 187, 188, 189, 218, 243, 244, 352
 Чиеу Ау 419, 420
 Чиеу Вьет-вьонг 272, 273, 274, 276, 279
 Чиеу Куанг Фук 329, 330
 Чингис 365, 366
 Чинь Так 128
 Чинь Зинь 128
 Чонг Као 467
 Чумон 91
 Чхве Ри 277, 278
 Чхве Чхивон 295
 Чхильсон 367
 Чхумо-ван 225
 Чынг 95, 100, 147, 237, 330, 359, 385, 418
 Чынг Чак 401
 Чьонг Ба 230, 231
 Чьонг Ба Ты 331
 Чьонг Данг Кюэ 129
 Чьонг Хат 333, 335, 336
 Чьонг Хонг 333, 335, 336
 Чэн И 167
 Чэн Хао 167
 Чэнь Басянь 276
- Шаванн Э.** 360
 Шаньян 380
 Шань Вэнь 392
 Шарипов А.Ш. 385, 476
 Швейер А.-В. 55, 85, 226, 229
 Ши Нисп 16, 376, 378
 Шива 227, 232, 239, 374, 375, 413, 414, 422
 Шинкарев В.Н. 473
 Шон Тинь 199, 302, 303, 305, 306, 307
 Шоу Син 252
 Шпажников Т.А. 473
 Штернберг А.Я. 174, 295
 Шунг Лам 352
 Шунь 123, 126, 146
 Шэнь-нун 83, 85, 90, 123, 188, 218, 241, 352,
 353

Шэнь Хуай-юань 419, 420

Шэнь Юэ 238

Эберхард В. 234

Элиаде М. 90, 110, 112, 178, 217, 233, 285,
295, 316, 333, 373, 410, 411

Эрос 220

Эу Ко 89, 90, 92, 147, 305, 307, 345, 350, 352,
353, 402

Юань Кэ 410, 473

Юй 146, 218, 260, 268, 279

Юй И-ци 237

Юпитер 240

Яма 390

Ямантака 241

Ян Сюн 264

Яншина Э.М. 185, 189, 193, 243, 355, 380,
381, 382, 384

Янь 425

Янь-ди 86, 188, 352

Яо 123, 146

Яхве 240

Яшмовый император Нгок-хоанг (Юй-хуан)

39, 175, 176, 184, 195, 241, 396, 398, 432,
453, 454, 455, 456, 457, 459, 461, 463,
464, 468

SUMMARY

Vietnamese traditional beliefs have always been syncretic. A significant role was played by the cult of spirits, similar to the Chinese, and the former part of a broad phenomenon that united the cults of family and clan ancestors, the ancestors of the monarch, national heroes and natural forces. The influence of Buddhism on the traditional culture of Vietnam was a constant factor, primarily through Buddhism, Vietnam became acquainted with the achievements of the cultures of India and China.

In the religious and mythological system of the Vietnamese, a certain influence of Taoism is felt. Yu-huang – The Jasper lord, who headed the Taoist pantheon in China, appears in Vietnamese folklore under the name Ngok-hoang and appears as the supreme deity, usually restoring justice. His closest entourage was composed of spirits of all ranks, communicating with the world of people.

Taoist hermits, who were the heroes of Vietnamese traditions, are usually associated with miraculous deeds that can be sent to help people. Taoist stories often refer to geomancy. The spread of Chinese geomancy in Vietnam is related to the name of Gao Pyan, the Chinese military commander who ruled in the 9th century Vietnam.

The temples are connected with the theme of gardens, parks, surrounding them. The garden is a kind of sanctuary in the open. The main function of the garden in a private house is to protect the owner from harmful spirits and provide him with a long and happy life. The religious role was played by miniature gardens; it was believed that beneficial magic power was inherent in them. Probably, in Vietnam, as well as in China, none of the «three teachings» dominated and imperial ideology was at the core of the religious and ideological situation. Currently, the Communist Party of Vietnam, which inherits the sacred appearance of monarchical power, fulfills the function of the spiritual unity of the nation.

In the culture of the Vietnamese, the cult of the ancient bronze drum was preserved for a long time as a symbol of supernatural forces protecting the Vietnamese state. In Vietnam, the spirit of Dongko Mountain, the Bronze Drum, has long been respected. Currently, the cult of the spirit of the Bronze Drum Mountain in the ideological system of the country is assigned the place of the guardian spirit. The themes of fertility, power, constancy, perfect peace turn out to be associated among the peoples of Southeast and East Asia with close images of a vessel, bell, drum, gourd.

Thanh Giong or the spirit of Phudong is very popular in Vietnam. Thanh Giong – the spirit of the earth, the guardian spirit of the area associated with wood and stone, he appears in the form of a hero who repelled the invasion of the northern invaders. In Vietnam, as in China, the bull (buffalo) is associated with water deities. The patrons of West Lake in Hangzhou and West Lake in Hanoi were golden bulls. It was believed that the figures of lying metal bulls, as well as images of turtles, stabilized mountains and rivers. In modern Vietnam, the Golden Turtle is a popular and beloved mythological character, however, in the written monuments of history associated with it, appears no earlier than the 15th century. The Golden Tortoise is the protagonist of a number of Vietnamese legends; two cycles of legends are most famous, one of them tells about how the Golden Tortoise helped An Duong-vuong build the Coloa fortress, whose walls collapsed all the time, in addition, gave its claw to make a crossbow trigger from it,

another tells of Le Loi and his magic sword, bestowed by the Golden Tortoise, with the help of which he managed to expel the Chinese in the 15th century. The golden turtle had dual magical properties, this is due both to its nature (sacred animal) and to the substance of which it consisted (gold is a substance with magical powers). Water festival was very popular in Vietnam. Perhaps once in Hanoi, water games took place on the Lake of the Returned Sword.

One of the most popular in Vietnamese culture was the myth of the struggle between the lord of the mountains and the lord of the waters, perhaps this was due to ancient dualistic ideas. We can assume that the basis of the Vietnamese narrative about the struggle of two spirits and the cycle of legends widespread in Southeast Asia about the taming of the water element with the help of wonderful weapons, which are correlated with sky, sun, fire, lightning, have similar mythological ideas.

Ancient Vietnam believed that the state was guarded by two mountains – Tanvien and Tamdao. The mountain spirit lived on Mount Tanvien, and a female deity lived on Mount Tamdao. Mount Tanvien – the most important sacred space of the Vietnamese, is the Ancestor of the state. The spirit of Mount Tanvien (another name is Sean Tinh) is the supreme character of the Vietnamese folk pantheon.

Throughout the Eurasian continent, we observe a connection between horses and water deities. In Vietnam, the horse is also associated with water, rituals were reflected in the traditions, in which an important role was played by the sacred animal choosing a place for the new capital, as well as rituals of going around the center in a circle.

The deities associated with water are very important in Vietnam. The importance of riverspirits is visible throughout the country. Perhaps the Vietnamese legends of fast-growing serpents that emerged from eggs found in the water are linked to Chinese dragon egg legends. The dragon is a popular mythological creature in Vietnam, including water. In Vietnam, as well as in China, the legend about the birth of a water deity (dragon) by a woman after a snake wrapped around her or a piece of wood came upon her while swimming was widely spread. Tympan beliefs are associated with the deification of the whale. According to the beliefs of Vietnamese fishermen, the whale is a sacred animal, the god of the sea, which cannot be killed. In the ideas of the inhabitants of the coastal areas, the whale and the female deity merge into one image. The formation of Vietnamese deities associated with the sea was also influenced by Chinese deities.

In Central Vietnam, the cult of the great patron goddess Thien-y-A-na was very popular, this is the deity of incense trees, the bearer of rain, who knew the storms and floods. Note the closeness in the mythological thinking of stone and wood. This extremely ancient association of stone and wood was adopted and adopted by Buddhism. The tradition, uniting a tree, a stone and a female deity, is the story of Man-nuong, correlated with the Dau Pagoda (3rd century), located in the center of the ancient fortress of Luilau. This is one of the oldest Buddhist shrines in Vietnam. The Buddhist cult actually merges with the veneration of the local female deity Man-nuong and her daughters.

In the story of Man-nuong, find reflection of mythological representations that are common among a number of peoples of Southeast Asia. These are stories about statues of deities floating on the river, about floating trees from which statues of deities are subsequently carved. In Vietnam, deities brought by water cause and calm storms, grant rain. Although in Vietnam the family was built according to the patriarchal model, the woman

also played an important role. Due to the authority of women, a number of Vietnamese spirits, originally male, were called «Ba» – «Mistress». It can be noted that in some traditional religious and mythological representations of the Vietnamese in some cases there is the topic of transvestism.

Avalokiteshvara is one of the main bodhisattvas in the Buddhist mythology of the Mahayana and Vajrayana, the personification of compassion. The cult that arose in India was widely developed in Southeast Asia and the countries of the Far East. Starting from the 7–8 centuries, gender change is noted; Along with the male image of Avalokiteshvara, a female appeared. The extreme popularity of the bodhisattva Kuan-yin led to the fact that the Buddhist-born deity gradually merged in the folk representation in the ancient folk cults of the goddesses-patrons of fertility. An important figure of Vietnamese Buddhism is the goddess Kuan-am (Chinese Kuan-yin). Her cult became universal under the Li dynasty and influenced all Buddhist schools. Kuan-am is revered mainly as the intercessor mother of all the afflicted, giving fertility and protection from all dangers. Real people, for example, Empress ilan (11th century), also correlated with the bodhisattva Kuan-am.

In Vietnam, Kuan-am existed in both the feminine and masculine forms. Very popular in Vietnam is the story of Thi Kinh, correlated with the Bodhisattva Kuan-am. At first it was a virtuous man whom Buddha turned into a woman. Then, having left the family, the woman changes into men's clothes and becomes a novice in a Buddhist monastery. Perhaps the Vietnamese deities Ong Dung and Ba Da were associated with the androgynous mysteries. In the popular beliefs of Vietnam, a large place is occupied by the cults of female deities – the Holy Mothers (Thanh Mau). It is known that since ancient times, ideas about the ancestral goddess existed in a variety of cultures.

In the syncretic folk cult «dong», associated with the sessions of mediums «len dong» and uniting many deities, including a large number of female deities, various female deities (Lieu Hanh, Thien-y-A-na and others) are often mixed into one nameless the figure of the Holy Mother.

The cult of mediums («dong») in Vietnam is a relic of pre-Buddhist cults and ancient shamanism. One of the most revered Holy Mothers – Lieu Hanh is attributed to the four immortals – the most famous Vietnamese spirits (Thanh Giong, the spirit of Mount Tanvien, Chi Dong Tu, Lieu Hanh).

Vietnamese culture is largely correlated with the traditions of Southeast Asia. Much connects Vietnam with the culture of the countries of the Far Eastern cultural region. I would like to draw attention to the ideological confrontation present in the Vietnamese traditions: for almost ten centuries, the Chinese controlled Vietnam, and they were unable to pacify the local spirits.

Научное издание

Кнорозова Екатерина Юрьевна

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ВЬЕТНАМА.
ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
ВОЗЗРЕНИЯ ВЬЕТНАМЦЕВ

Редактор *О.В. Холмогорова*
Оригинал-макет *О.Н. Орловой*



Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. № 436-03

Подписано в печать 25.11.2020
Формат 70 × 100 ¹/₁₆
Тираж 300 экз. (1-й завод 100 экз.)
Печ. л. 31,7. Заказ № 75

Отпечатано в ОПП БАН
(199034, Санкт-Петербург, Биржевая л., д. 1)