

Размер и паузация паремий необходимы для придания их структуре большей устойчивости, помогают правильно понять их смысл, а также наряду с рифмой облегчают запоминание и способствуют регулярному употреблению их в речи.

Примечания

¹ Телия В.Н. Русская фразеология: семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996. С. 56.

² *Triều Nguyên*. Khảo luận về tục ngữ người Việt (*Чиеу Нгуен*. О вьетнамских пословицах). Hà Nội, 2010. С. 37—38.

³ *Nguyễn Lân*. Từ điển thành ngữ và tục ngữ Việt Nam (*Нгуен Лан*. Словарь вьетнамских устойчивых выражений и пословиц). Hà Nội, 2007. С. 5.

⁴ Глебова И.И., Зеленцов В.А. и др. Вьетнамско-русский словарь. М., 1961. С. 560.

⁵ Глебова И.И., Соколов А.А. Вьетнамско-русский словарь. М., 1992. С. 717.

⁶ Там же. С. 610.

⁷ *Bu Dang Am*, Глебова И.И. Начальный курс вьетнамского языка. М., 1963. С. 12.

⁸ Шилтова А.П., Нго Ньы Бинь, Норова Н.В. Учебное пособие по вьетнамскому языку. Начальный курс. М., 1989. С. 7.

⁹ Большой вьетнамско-русский словарь. Т. 1. М., 2006. С.Х.

¹⁰ *Triều Nguyên*. Khảo luận về tục ngữ người Việt. Указ. соч. С. 168.

¹¹ Там же. С. 168.

¹² *Phan Thị Đào*. Tìm hiểu thi pháp tục ngữ Việt Nam (*Фан Тхи Дао*. О структуре вьетнамских пословиц). Huế, 1999. С. 100.

¹³ *Vũ Ngọc Phan*. Tục ngữ ca dao dân ca Việt Nam (*Бу Нгок Фан*. Вьетнамские пословицы и народные частушки и песни). Hà Nội, 1971.

¹⁴ *Нгуен Ван Ханг*. Структурные и семантические особенности четырехкомпонентных фразеологизмов в современном вьетнамском языке. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1994. С. 8.

Н.В. Григорьева

ВЬЕТ-МЫОНГСКИЕ ИСТОКИ И ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ВЬЕТНАМСКОГО ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКОГО ПРЕДАНИЯ

Все описания древней истории Вьетнама содержат тот или иной вариант предания о происхождении вьетнамцев из ста яиц, появившихся в результате супружества феи Ау Ко и короля-дракона Лак Лонг Куана¹. Эта история о появлении первых вьетнамцев от брака феи и дракона, их последующего разделения между решившими жить врозь родителями и расселения по горам и равнинам, выполняет функции этногенетического предания и, в ситуации отсутствия достоверной информации о реальных этнических процессах, с эпохи средневековья и до наших дней занимает важное место в национальном самосознании и этнокультурных традициях вьетнамцев².

История о происхождении вьетнамцев от дракона и феи впервые была зафиксирована в сборнике легенд и преданий XIV в. «Удивительные сказания земли Линьнам» (*Lĩnh Nam chích quái*, далее ЛНТК)³ в разделе, посвященном династии Хонг Банг (*Hồng Bàng*). Между этим первым письменным изложением предания и следующим, зафиксированным в летописном своде XV в. «Полное собрание исторических записок Дайвьета» (*Đại Việt sử ký toàn thư*, далее ТТ), есть незначительные, но вполне характерные расхождения, обусловленные влиянием конфуцианских представлений⁴.

В соответствии с ремарками составителей ЛНТК, долгое время было принято считать, что сюжет предания, как и другие «истории о древних временах», были распространены среди населения нынешнего северного Вьетнама еще до китайского завоевания. В течение долгого времени эти истории сохранялись в устной форме, а в средние века, в эпоху независимого Дайвьета, были, наконец, записаны и с тех пор стали частью национальной истории.

В последние годы появился ряд работ, в которых исследователи древнего Вьетнама поставили под сомнение аутентичность вьетнамских историй о «древних временах» и подошли к пониманию того, что «древняя история» вьетнамцев была, вероятно, «смоделирована» лишь в середине II тысячелетия н.э. Определяющим фактором в процессе моделирования и осмысления древней истории, по их мнению, было сильное, а иногда даже исключительное влияние китайской традиции. Наиболее характерным исследованием, выполненным в этом ключе, следует считать недавнюю работу Л. Келли «Биография клана Хонг Банг как созданная в средневековье вьетнамская традиция»⁵.

В научном эссе Л. Келли, выполненном на основании исследований обширного массива китайских и вьетнамских источников, автор достаточно категорично заявляет, что вся информация, которая содержится в ЛНТК в разделе о династии Хонг Банг, включая историю о происхождении вьетнамцев, была составлена средневековыми вьетнамскими авторами исключительно на основе компиляции древних китайских сюжетов. Эрудиция Л. Келли, а также гигантский труд, проделанный им по сопоставлению сюжетов, отраженных в письменных памятниках Вьетнама и Китая, не могут не вызывать уважения, однако, на наш взгляд, интерпретировать информацию средневековых вьетнамских источников только лишь через призму китайских памятников, вне всякой связи с местными традициями, не совсем оправданно. В этой связи мы видим свою задачу в том, чтобы, не отрицая очень существенного влияния на содержание текстов ЛНТК со стороны древнекитайских источников, на материале предания о происхождении вьетнамцев показать, что глубинные истоки многих сюжетов этих текстов, тем не ме-

нее, следует искать в местных фольклорных формах. В качестве материала для сопоставления сюжетов мы будем использовать элементы вьет-мыонгского⁶ фольклора, различные формы которого до сих пор сохраняются у близкородственной вьетам народности — мыонгов.

Мотив происхождения из ста яиц

Происхождение предков из ста яиц воспринимается современными вьетнамцами как устойчивый элемент предания и, как правило, не подвергается какому-либо анализу.

В средневековых вьетнамских источниках факт появления первых вьетнамцев из яиц трактуется как явление особенное или, по меньшей мере, странное. В ЛНТК эпизод о рождении ста сыновей изложен следующим образом: «Ау Ко была в тягости, и вот она разрешилась от бремени каким-то странным свертком с яйцами. Супруги решили, что это бесовские проделки, и выбросили его в поле. Через семь дней сверток раскрылся, там оказалось ровно сто яиц. Скорлупа на тех яйцах треснула, и из каждого вышел мальчик. Увидев такие чудеса, Ау Ко забрала детей домой, чтобы выкармливать их, но малыши не нуждались в молоке»⁷. Автор аналогичного сюжета, зафиксированного в ТТ, сообщает, что Лак Лонг Куан «...взял в жены дочь Ди Лая по имени Ау Ко, которая родила сто сыновей <по преданию, снесла сто яиц>...». Далее автор особо отмечает, что Лак Лонг Куан «...чудесным образом родил и взрастил сто сыновей»⁸ (курсив наш) и, приводя примеры из китайской мифологии, поясняет столь необычное появление предков тем, что «...рождение мудреца и достойного появления предков тем, что «...рождение обыкновенного [человека]. Ведь именно оно [совершается] по приказу [самого] Неба»⁹. В одном из более поздних памятников эта деталь квалифицируется как «ошибка»: в комментариях, содержащихся в исторической хронике конца XVIII в. «Предшествовавшие исторические записи о Дайвьете» (Đại Việt sử ký tiền biên), Нго Тхи Ши, анализируя «ошибки» Нго Ши Лиена, автора ТТ, оценивает информацию о рождении мешка с яйцами как «чушь» (thuyết vớ vẩn)¹⁰.

Л. Келли, привлекая китайские источники, допускает возможность соотнесения сюжета о появлении у дракона и феи ста яиц с фрагментом текста, описывающего процесс размножения крокодилов¹¹.

Однако, если сопоставить этот фрагмент предания с мыонгским фольклором, то становится очевидным, что мотив происхождения из ста яиц явно связывает историю о появлении детей феи и дракона с древним вьет-мыонгским этиологическим мифом, сохранившимся во всех районах проживания мыонгов в составе свода эпических сюжетов «Рождение земли, рождение воды» (вьетн. «Đẻ đất đẻ nước», мыонгск. «Te tác te đác»)¹². Согласно этому мифу все сущее, в том числе первые люди, произошли из ста (тысячи или десяти тысяч) яиц, появившихся у пары птиц-прародителей (Chim Ấu, Cái Ủa или Trống Chim Tùng, Mái Chim Tót).

Мотив о происхождении из яйца (множества яиц) достаточно широко распространен в мифологии народов Юго-Восточной Азии. По мнению Г.Г. Стратановича, в этой части азиатского континента мотив «происхождения из яйца», в отличие от мотива «происхождения из тыквы», — это признак «второго рождения», формирования «сперва в далеких областях предков» и после прихода в современные области обитания — вторичного формирования с ассимиляцией каких-то аборигенных групп¹³. На вьетнамском материале данное наблюдение Г.Г. Стратановича убедительно подтверждается последними результатами исследований в области истории вьет-мыонгских языков, которые свидетельствуют о том, что носители вьет-мыонгских языков не были исконным населением северного Вьетнама, а также жителями речных долин и морских побережий, как это было принято считать раньше; вьет-мыонги пришли в земли своего проживания с юга, из района нынешнего вьетнамо-лаосского приграничья, расселяясь изначально на возвышенностях, и лишь постепенно (вероятно, в течение второй половины I тысячелетия до н.э.) спускаясь в низины, населенные прежде прототайскими народами¹⁴.

Таким образом, мотив происхождения из ста яиц, с одной стороны, связывает вьетнамское этногенетическое предание с

мифологией других народов Юго-Восточной Азии, а, с другой стороны, подтверждая гипотезу Г.Г. Стратановича, свидетельствует о наличии в этнической истории вьет-мыонгов миграционных и ассимиляционных процессов. Следующий этап этнической истории вьет-мыонгов (китаизация и начало этнического размежевания вьетов и мыонгов) нашел свое отражение в тех эпизодах предания, которые сообщают подробности о происхождении, союзе, расставании первопредков и разделении их потомства.

Эволюция первопредков в мифологии вьет-мыонгов: от пары птиц к дракону к фее

Выше уже отмечалось, что, как и некоторые другие народы Юго-Восточной Азии, мыонги, в отличие от вьетнамцев, почитают в качестве своих прародителей пару птиц¹⁵. Это обстоятельство, вероятно, связано с тем, что предки мыонгов, населявшие более возвышенные и удаленные от административных центров районы, были в меньшей степени подвержены китайскому влиянию и лучше сохранили древние формы общей вьет-мыонгской, и шире — мон-кхмерской, культуры.

В целом, птицы ассоциируются в мыонгской традиции с небом и связаны со сферой сакрального. В птиц, по представлениям мыонгов, превращаются со временем души умерших. Наряду с рыбой и оленем, птицы входят в состав мыонгского трехчастного комплекса животных-символов миров: рыба ассоциируется с водным миром, олень — с земным, птицы — с небесами. Изображения животных-символов трех миров можно найти на многих предметах материальной культуры мыонгов; они используются в шаманских ритуалах и особенно широко при проведении похоронного обряда¹⁶.

У вьетов (кинъ) большее распространение получили зооморфные символы, связанные с китайской культурной традицией: дракон, феникс, единорог, черепаха. Один из них, дракон, во вьетнамской мифологии был переосмыслен в правителя-демиурга и первопредка. Как и в китайской мифологии, этот персонаж связан с идеей императорской власти и функцией властителя водной стихии.

На первый взгляд, в этиологических представлениях и наборе мифологем мыонгов и вьетов мало общего, однако сопоставительный анализ фольклорного материала позволяет проследить процесс перехода от мифологического сознания древних вьет-мыонгов (отражение которого до сих пор сохраняются в фольклоре мыонгов) через использование китайских стандартов к мифологии вьетов. Особенно наглядно этот переход можно проследить, проведя анализ трансформации образов первопредков.

Значение ханвьетского имени дракона-первопредка, Лак Лонг Куана (Lạc Long Quân), вполне понятно: правитель-дракон из рода Лак. Согласно «родословной» Лак Лонг Куана, досконально разработанной в средневековых вьетнамских источниках, он представляет пятое поколение прямых потомков Шэньнуна, китайского божества земледелия. В недавних работах ряда исследователей обращено внимание на то, что появление этого персонажа во вьетнамской мифологии следует относить к достаточно позднему времени, очевидно, соотносимому со временем составления ЛНТК и ТТ, т. е. к XIV—XV вв. н.э.¹⁷ Более того, в статье 2002 г. В.И. Антощенко предположил, что культ Лак Лонг Куана (как, впрочем, и культ Ау Ко) «насаждался сверху», так как «во всем Вьетнаме существует единственный поминальный храм, посвященный Лак Лонг Куану, на северном берегу озера Чукбать, да и он был установлен за государственный счет»¹⁸. В 2009 г. в провинции Футхо на холме Сим (Sim) в составе мемориального комплекса королей Хунгов был открыт еще один поминальный храм, посвященный дракону-первопредку¹⁹. Однако, вполне очевидно, что возведение этого нового храма было осуществлено в рамках очередного этапа государственной политики по созданию и укреплению вьетнамской национальной идеи, что лишь подтверждает предположения о государственном характере культа Лак Лонг Куана во Вьетнаме и отсутствии у него глубоких корней в мифологическом сознании вьет-мыонгов²⁰.

Образ матери-прародительницы, феи Ау Ко, представляется еще более сложным для современного носителя вьетнамской культуры. Ее имя, записанное в латинице, ничего не сообщает вьетнамцу, незнакомому с основами иероглифической пись-

менности. Большинство жителей Вьетнама полагают, что это имя собственное, лишенное какой-либо смысловой нагрузки, однако, если обратиться к иероглифической записи имени матери-прародительницы (嫫姆??), то можно обнаружить, что это нарицательное существительное с возможными значениями «красавица, наложница императора, волшебница, фея». Таким образом, вьетнамское выражение «фея Ау Ко» (nàng tiên Âu Cơ) является по сути тавтологией.

Култ Ау Ко, также как и култ Лак Лонг Куана, не является по своему характеру народным культом. Мать-прародительница Ау Ко не входит в пантеон святых матерей (Thánh Mẫu) и не может сравниться по популярности с такими почитаемыми во Вьетнаме женскими божествами, как святая мать принцесса Лиеу Хань (Liêu Hạnh) или бодхисатва Гуаньинь (Quan Âm). Исторически почитание Ау Ко (например, в качестве духа-хранителя общины — thành hoàng) было больше связано с идеологией вьетнамской элиты, нежели с народными верованиями²¹. Первый и, как кажется, единственный поминальный храм Ау Ко был возведен в начале правления династии Поздние Ле, в XV в., в уезде Хахоа провинции Футхо.

Следует отметить, что для исследователей этот персонаж тоже не вполне понятен. Так, авторы перевода ТТ на русский язык в комментариях сообщают следующее: «Ау Ко (кит. Юй Цзи) как персонаж китайской мифологии неизвестна. Ее имя состоит из иероглифов *юй*, в кругу значений которого есть «согреть своим телом» и даже «высиживать [яйца у птиц]»²². К. Тэйлор очень осторожно предполагает, что «настоящая Ау Ко, мать королей Хунгов, вероятно, более корректно могла бы ассоциироваться с Нгу Ко, небесной ланью в версии мифа, который распространен среди мыонгов, проживающих на возвышенностях и являющихся близкими родственниками вьетнамцев»²³.

Ассоциация Ау Ко (Нгу Ко) с «небесной ланью» впервые была зафиксирована в работе Ж. Кьюзинье «Мыонги: география культуры и социология». Во введении к своей книге Ж. Кьюзинье сообщает:

«...в эпоху короля Йит Йанга (Хунга Вьонга у аннамитов) случилась большая засуха. До того, как засуха наступила, принцесса

Нгу Ко (Ngu Kơ, Âu Cơ у аннамитов), которая была пятнистым оленем, и принц Лыонг Вонг (Lưong Wong, вероятно, Lưong Vương), который был рыбой, стали супругами; когда солнце иссушило все источники, Нгу Ко родила сто яиц, из которых вышли пятьдесят мальчиков и пятьдесят девочек. С самого рождения дети голодали; родители стали ссориться и расстались, причем каждый забрал с собой пятьдесят детей. Лыонг Вонг увел своих детей к устью реки, где они создали династию правителей в желтых одеждах, а Нгу Ко увела своих детей на холмы, где они создали династию правителей в черных одеждах»²⁴.

Ж. Кьюзинье уточняет, что, хотя многие легенды мыонгов уже забыты, история об олене и рыбе — одна из немногих, которые в 40-е гг. XX в. все еще рассказывали при совершении похоронного обряда в семьях Куать и Динь²⁵. То, обстоятельство, что легенда сопровождала похоронный обряд (т. е. ритуал, связанный с культом предков), с точки зрения Ж. Кьюзинье, являлось свидетельством того, что легенда имела глубокие корни в культуре мыонгов. С другой стороны, сюжет и имена персонажей очевидно соотносились с «аннамитской легендой» о драконе Лак Лонг Куане и фее Ау Ко²⁶. Какие-либо комментарии о том, почему иероглифы, обозначающие имя героини, озвучивались мыонгами не в соответствии с правилами ханвьетских чтений, а так, как это принято озвучивать у носителей гундунского диалекта, в работе Ж. Кьюзинье отсутствуют²⁷. Точно также нет никаких ремарок о том, почему у «принцессы, которая была пятнистым оленем» родилось сто яиц.

Л. Келли, отстаивая свое мнение о том, что сюжет о детях дракона и феи, как и все остальные сюжеты о династии Хонг Банг, был воспринят средневековыми авторами из китайских сочинений, рассуждает следующим образом: «...должна была быть какая-то история, рассказываемая неграмотными людьми (by illiterate «folk») где-либо в районе дельты Красной реки о неких Лак Лонг Куане и Ау Ко, которую средневековые вьетнамские авторы могли бы записать и затем обработать. Однако, даже если такая история и существовала, достаточно неоправданно приписывать ей древнее происхождение и глубокое культурное значение, как это делают вьетнамские авторы, особенно

в ситуации, когда потенциально существует гораздо более прозаичное свидетельство об источнике подобной истории»²⁸. И далее Л. Келли цитирует китайского автора начала XV в., описывающего процесс размножения крокодилов в южных землях:

«Каждый раз, когда наступает время деторождения, самка крокодила откладывает несколько десятков яиц. После того, как из них вылупляются детеныши, те из них, кто спускается в воду, становятся крокодилами, а те, кто поднимается на берег, — змеями и червями. Иногда мать съедает детенышей, чтобы предупредить чрезмерное увеличение численности»²⁹.

Мы склонны не согласиться с Л. Келли в том, что приведенный пассаж о размножении крокодилов — «гораздо более прозаичное свидетельство об источнике» вьетнамского предания. Даже если допустить, что легенда о принцессе Нгу Ко и принце Лыонге Вонге, записанная Ж. Кьюзинье, могла быть заимствована мыонгами от вьетнамцев (как это принято считать в среде вьетнамских исследователей) или испытала сильное вьетское влияние, есть неоспоримые свидетельства того, что легенда о Нгу Ко и Лыонг Вонге — результат эволюции древних вьет-мыонгских мифологических представлений. Заметим, что китайское влияние в тексте легенды, который был записан Ж. Кьюзинье, проявляется лишь в именах культурных героев; другие детали и сюжетная линия сопоставимы с мыонгской легендой о девушке по имени Пятнистый олень и юноше по имени Карп (Nàng Hươu Sao và chàng Cá Chép):

«Давным-давно жила красивая девушка, которую звали Пятнистый олень. Однажды Пятнистый олень спустилась к ручью напиться воды и встретила там Карпа, правителя подводного мира. Молодые полюбили друг друга, и у них должны были родиться дети. Однако в тот год случилась сильная засуха, и Карп должен был вернуться в глубоководье, оставив девушку-оленья одну. Когда пришел срок, у девушки по имени Пятнистый олень родилось сто детей: пятьдесят мальчиков и пятьдесят девочек. Дети хотели пить и громко плакали. Жалея детей, Пятнистый олень позвала мужа, чтобы разделить с ним потомство. И пятьдесят детей последовали за матерью в лес, а пятьдесят детей последовали за отцом в устье реки. Карп и его дети основали на равнине династию

правителей в желтых одеждах. Это были предки киней. А Пятнистый олень и ее дети остались в лесу и основали династию правителей в синих (индиго) одеждах; они разрабатывали землю и развивали ремесла. Это были предки мыонгов»³⁰.

Очевидно, что приведенный вариант мыонгской легенды является более ранним по сравнению с текстом, записанным Ж. Кыюзинье: главные герои здесь в меньшей степени наделены антропоморфными чертами, многие детали привязывают повествование к лесу, т. е. к возвышенностям. Характерно, что в этой версии легенды есть указание на вид рыбы-отца (карп), а цвет одежд правителей у мыонгов указан иначе — темно-синий, индиго (а не черный)³¹; упоминание о рождении детей из ста яиц отсутствует.

Следует признать, что оба варианта легенды о матери-оленихе и отце-рыбе в наши дни не относятся к числу широко известных³², однако оба приведенных текста явно восходят к другой древней легенде мыонгов, отражающей представления о животных-символах миров:

«...однажды юноша-охотник (где-то его называют Ту Зит—Ту Занг, где-то Бу Лет—Бу Лем) пошел в лес на охоту. Там он увидел, что Олень и Рыба режутся у небольшого водоема — Олень лежит у подножия холма, а Рыба лежит у берега в воде. Охотник уже прицелился, чтобы выстрелить, как Олень и Рыба в два голоса взмолились:

— О, господин!

Прошу тебя:

Ты не убивай меня, господин!

Не сегодня-завтра

ты, господин, вернешься к предкам

И предстанешь перед Правителем Небес, перед божествами.

Флажок со зверем укажет тебе дорогу

Флажок с рыбой укажет тебе путь.

Перья павлина и перья зимородка

Флажок со зверем не даст тебе заблудиться в лесу

Флажок с рыбой не даст тебе утонуть под водой...

Охотник растрогался и отпустил животных. С тех пор, когда в мыонге кто-то умирает, шаман делает два флажка и рисует на

них Оленя и Рыбу — животных, которые символизируют подводный и наземный мир. Они провожают души умерших в подводный мыонг и в мыонги на поверхности земли...»³³.

Приведенный текст поясняет важную часть похоронного обряда мыонгов — ритуал *Mo Zūn*. Этот ритуал сопровождал траурные церемонии в аристократических семьях и исполнялся тремя шаманами: главный шаман держал флажок из белой ткани с изображением оленя с повернутой назад головой («флажок зверя»); первый помощник шамана тоже держал в руке флажок из белой ткани, но с изображением рыбы («флажок рыбы»); второй помощник шамана держал свитый из соломы полумесяц, в котором были закреплены перья павлина и зимородка. Все трое покачивали флажки и перья в такт повествования³⁴. После окончания похорон «флажок зверя» и «флажок рыбы» оставляли на дороге, ведущей к кладбищу, или клали на могильный холм; соломенный полумесяц с перьями главный шаман уносил с собой и хранил до следующих похорон³⁵.

Анализируя атрибутику ритуала *Mo Zūn* и содержание легенды об охотнике, оленихе и рыбе, можно заметить, что в этих формах мыонгской культуры нашла свое отражение уже описанная выше зооморфная символика. Однако олень и рыба здесь не только являются символами двух миров, но выполняют и другую функцию — функцию провожатых в мир предков («флажок зверя» и «флажок рыбы», которые сопровождают умершего к предкам). Переход от легенды об охотнике, оленихе и рыбе к легенде о девушке по имени Пятнистый олень и, далее, к легенде о принцессе Нгу Ко («которая была пятнистым оленихом»), вероятно, мог произойти в результате того, что функции оленя и рыбы, символов двух миров и провожатых в мир предков, были переосмыслены: эта пара животных-символов приобрела функцию предков-прародителей.

Следует полагать, что трансформация представлений о паре «олень и рыба», скорее всего, не носила повсеместного характера, что может объяснять ограниченность распространения легенд о детях матери-оленихи и отца-рыбы в наши дни. Этот сдвиг мифологического сознания мог произойти лишь в каком-то одном или нескольких близких районах проживания

вьет-мыонгов или же в какой-то определенной социальной группе³⁶ (напомним, что до 1945 г. ритуал *Mo Zũn* проводился только в семьях мыонгской знати, и только на похоронах представителей двух мыонгских родов в 40-е гг. XX в. рассказывали легенду о Нгу Ко). Впоследствии, на этапе фиксации предания о происхождении вьетнамцев, сюжет о матери-оленихе и отце-рыбе мог быть переосмыслен в китайском ключе (самка оленя трансформировалась в фею или принцессу, а рыба — в дракона)³⁷ и дополнен элементами этиологического мифа вьет-мыонгов о происхождении всего сущего из множества яиц.

«В древнекитайских сочинениях, безусловно, содержится бесчисленное количество историй о драконах и бессмертных, действие которых происходит в районах югу от Янцзы»³⁸, однако не только эти сочинения, как полагает Л. Келли, могли послужить средневековым вьетнамским авторам источником для создания предания о детях феи и дракона. Мы допускаем, авторы легенд и преданий, включенных в ЛНТК, были хорошо знакомы с «Биографией Лю И»³⁹ и, очевидно, вполне могли использовать почерпнутые в этом сочинении образы и сюжеты, а также заимствовать объяснения различий между родом драконов и родом бессмертных небожителей («вода и огонь подавляют друг друга»), однако в большей степени, как нам кажется, они ориентировались все-таки на местную фольклорную традицию, отражение которой мы находим в легендах и ритуалах мыонгов.

Так, например, фольклорный материал дает нам основания считать, что олень ассоциировался у древних вьет-мыонгов не только с земным миром, но и со стихией огня. В некоторых мыонгских поселениях существовал запрет на совершение ритуальных подношений блюдами из мяса оленя при совершении обрядов, связанных с земледелием, так как олень считался символом солнца и огня, и употребление его мяса могло спровоцировать засуху и гибель урожая⁴⁰. Напомним, что во всех приведенных мыонгских легендах упоминания об олене или даже о принцессе Нгу Ко, «которая была пятнистым оленем», сопровождаются ремаркой о «великой засухе». Более того, в составе сводов «Рождение земли, рождение воды» содержатся тексты обращений к

высшим силам, которые охотник, убивший оленя, должен озвучить, чтобы испросить разрешение на употребление его мяса в пищу⁴¹. Таким образом, ассоциация стихии огня и стихии воды с парой «олень и рыба» представляется более естественной и непротиворечивой по сравнению с парой «фея и дракон».

Мотив о разделении потомства

Как и вьетнамское предание о фее и драконе, мыонгские легенды об оленях и рыбе (в двух более поздних и полных версиях), содержат в себе мотив о расставании родителей, разделении детей и расселении по территориям с различным ландшафтом. Мыонгские легенды сообщают нам информацию об этих процессах более точно и правдоподобно: среди родившихся детей были не только мальчики, но и девочки; расселившись по лесам (горам) и равнинам, они создали две династии правителей — в одеждах желтого (золотого) цвета и в одеждах черного (синего) цвета. При этом повествование построено так, что местонахождение матери-оленихи локализовано в лесах, а отец-рыба, властитель водного мира, мигрирует по течению реки. Отец уводит часть детей, рожденных в лесу, на возвышенностях, в новые земли к устью реки, и мы знаем о них гораздо меньше, нежели о тех, кто остался в лесу вместе с матерью. В подобном же ключе изложено предание о детях феи и дракона в первоначальной версии ЛНТК: те дети, которые остались с матерью-феей в горах, создали династию королей Хунгов и т. д.

Очевидно, что мыонгские легенды о детях оленях и карпа — это истории о миграции части прежде единой общности в новые земли, из леса и гор на равнины, в устья рек. Характерно, что именно так описывал последние этапы миграции вьет-мыонгов по территории нынешнего северного Вьетнама Нгуен Тай Кан в работе по исторической фонетике вьетнамского языка⁴². Этот этап этнической истории вьет-мыонгов, как показывают исследования лингвистов, был связан с активными языковыми и культурными контактами с прото-тайскими группами, которые, вероятно, составляли предшествующее население северо-вьетнамских равнин.

Информацию о двух династиях правителей в одеждах желтого (золотого) цвета на равнинах и в одеждах черного (синего) цвета в горах, вероятнее всего, следует воспринимать как начало этнокультурного размежевания среди вьет-мыонгов, их разделения на две общности — кинь и мыонг.

Тот факт, что вьет-мыонгский мифологический сюжет о миграции из гор на равнины был использован потомками мигрантов, жителями равнин, в качестве основы этногенетического предания, не удивителен и имеет аналогии в мировой культуре.

Заключение

Вьетнамское этногенетическое предание и многие сопоставимые с ним мифологические сюжеты мыонгов построены на оппозициях: земля (огонь) — вода, наземный мир — подводный мир, горы — равнины, женское — мужское, правители в черных (синих) одеждах — правители в желтых одеждах. Древним вьет-мыонгам, как и носителям многих других архаичных культур, было свойственно дуалистическое видение мира, и многие системы оппозиций, которые были характерны для их мифологического сознания, вероятнее всего, сформировались еще до китайских завоеваний, независимо или под влиянием контактов с другими этнокультурными общностями, среди которых, в первую очередь, следует назвать прототайские. В течение I тысячелетия н.э., в эпоху зависимости от Китая, в районах наиболее активного культурного взаимодействия вьет-мыонгской элиты и переселенцев с севера, в городах и крупных поселениях на равнинах, под влиянием китайской традиции сформировалась новая этнокультурная общность (они позже будут именоваться «кинь») с новым самосознанием и новыми культурными установками. Эта новая общность объединила тех, кто «научился выражать свою некитайскую сущность в категориях китайского культурного наследия»⁴³. В последующие столетия, образованные представители этой общности занимались осмыслением собственной идентичности и формированием своей национальной идеи. Именно тогда, в средние века, древние вьет-мыонгские сюжеты и фольклорные герои были подвергнуты переос-

мыслению, и так возникло предание о происхождении той части жителей Дайвьета, которые стали называть себя вьетами. Несмотря на явно китаизированный характер этого предания, который сказывается в «китайском происхождении» главных героев и их имен, а также в характерном для более поздних версий доминировании мужской, отцовской линии, корни многих элементов этого предания следует искать во вьет-мыонгском фольклоре, различные формы которого сохранили мыонги, соседи и ближайшие родственники вьетов.

Примечания

¹ Полное изложение предания на русском языке можно найти в: Мифы и предания Вьетнама. Предисл., пер. с вьетнамского и ханвана, коммент. Е.Ю. Кнорозовой. СПб, 2000. С. 74—78.

² Вплоть до настоящего времени вьетнамцы именуют себя «детьми дракона и феи» (con rồng cháu tiên) и совершают поклонения в храмах «прародителей» короля-дракона Лак Лонг Куана и матери-феи Ау Ко.

³ В русскоязычной литературе встречаются иные варианты перевода названия этого сборника: «Описание удивительного земель, расположенных к югу от гор» (Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном. Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб, 2009); «Дивные повествования земли Линь Нам» (Повелитель демонов ночи. Старинная вьетнамская проза. Перевод с вьетнамского М. Ткачева. М., 1969), «Удивительные сказания о Линьнаме» (Познер П.В. Древний Вьетнам. Проблема летописания. М., 1980).

⁴ Характерно, что более поздние изложения предания в соответствии с конфуцианскими установками чаще повторяют версию ТТ. Детальный анализ вариантов предания, содержащихся в ЛНТК и в ТТ, приведен в: Taylor K.W. The Birth of Vietnam. 1983, с. 303. Так, К. Тэйлор отмечает, что, если по версии ЛНТК, Ау Ко до вступления в брак с королем-драконом была наложницей пришедшего на земли северного Вьетнама китайского правителя Ди Лая, то в изложении Нго Ши Лиена, составителя ТТ, она представляется его дочерью. Таким образом, по мнению К. Тэйлора, прародитель-дракон как бы «освобождается от ответственности» за соблазнение «чужой женщины».

Другое, более значимое, расхождение в текстах ЛНТК и ТТ состоит в объяснении происхождения династии королей Хунгов: по версии ЛНТК, первый король Хунг был старшим из тех 50 сыновей, которые остались с матерью-феей в горах; ТТ же связывает происхождение династии Хунгов с детьми, которые последовали за отцом-драконом в сторону моря.

⁵ Kelley L. The Biography of the Hồng Bàng Clan as a Medieval Vietnamese Invented Tradition // Journal of Vietnamese Studies. Vol. 7. № 2. Н., 2012. С. 87—130.

⁶ Здесь и далее термином «вьет-мыонги» мы будем обозначать единую этническую общность, существовавшую до ее разделения на две группы — вьетов (кинх) и мыонгов. Процесс формирования представлений о вьетах и мыонгах как о двух различных народах представлен в работе: Taylor K.W. On being Muonged // Asian Ethnicity. Vol. 2. № 1. March 2001. С. 25—34.

Как и К. Тэйлор, мы полагаем, что до начала XX в. вьеты и мыонги не были этнически противопоставлены друг другу. Предки тех, кого мы теперь называем вьетами и мыонгами, воспринимали себя единой общностью, различая лишь места проживания и соответствующим образом обозначая жителей: тех, кто жил в горных поселениях (мыонг, *muông*), и тех, кто жил в городах, а затем, в целом, на равнинах (кинх, *kinh*). «Городские» постепенно приобрели статус т.н. «титутельной нации», и применительно к ним стали использоваться этнонимы, связанные с названием государственных образований — вьеты, тонкинцы, аннамиты, вьетнамцы.

⁷ Литературный перевод Е.Ю. Кнорозовой (Мифы и предания Вьетнама. Указ. соч. С. 75—76).

⁸ Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). Т. 1. Пер. с ханвьета К.Ю. Леонова и А.В. Никитина при участии В.И. Антощенко, М.Ю. Ульянова, А.Л. Федорина. М., 2002 (Памятники письменности Востока. СXXX, 1). Цит. по URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Suedostasien/XVII/1680-1700/Poln_so_b_ist_zap_Dajvjet_Tom_I/frametext3.htm.

⁹ Там же. Автор ТТ приводит следующие примеры чудесного, необычного, появления основателей известных китайских династий: «[Госпожа Цзянь-ди] проглотила яйцо ласточки, и родился Шан. [Госпожа Цзянь Юань] наступила на след великана, и появился Чжоу. Именно таковы все засвидетельствованные случаи». Из комментариев к тексту мы узнаем, что «согласно легенде, предок дома Шан—Инь

был зачат после того, как его мать, госпожа Цзянь-ди, проглотила яйцо, которое уронила пролетающая ласточка», а мать предка дома Чжоу зачала и родила его после того, как наступила на след великана.

¹⁰ Đại Việt sử ký tiền biên (Предшествующие исторические записи о Дайвьете). Hà Nội, 1997. Tr. 41.

¹¹ Kelley L. The Biography of the Hồng Bàng Clan. Op. cit. P. 104.

¹² Сбор и изучение текстов мыонгского эпоса началось во Вьетнаме в 70-е гг. прошлого века. Результаты работы вьетнамских фольклористов свидетельствуют о том, что, хотя по своей сути собранные сюжеты являются отражением единой культурной традиции, между сводами текстов, записанных в разных провинциях и даже уездах, существуют заметные различия, которые проявляются в наборе сюжетов, их количестве, названиях реалий, именах культурных героев и др. (Никулин Н.И. Собрание в Социалистической Республике Вьетнам мыонгских мифо-эпических сказаний // Фольклор. Поэтика и традиция. М., 1982. С. 320—329).

¹³ Стратанович Г.Г. Этногенетические мифы об исходе из яйца или тыквы у народов Юго-Восточной Азии // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 62—73.

¹⁴ Ferlus M. Sur l'origine des langues Viet-Muong // Mon-Khmer Studies XVIII—XIX. 1992. P. 52—59; Nguyễn Tài Cẩn. Giáo trình lịch sử ngữ âm tiếng Việt (Нгуен Тай Кан. Курс исторической фонетики вьетнамского языка). Hà Nội, 1995. Tr. 321—322.

¹⁵ Отметим, что иероглифы, которыми в ЛНТК записано название династии Хонг Банг, могут иметь значение «большая птица, дикий гусь, лебедь». В некоторых древнекитайских текстах эти знаки используются для обозначения больших мистических птиц (выражаю благодарность К. Тэйлору за полученные разъяснения). У мыонгов при отпирании похоронного обряда пару птиц символизируют два павлиньих пера.

¹⁶ Bùi Huy Vọng. Sơ bộ tìm hiểu bộ ba cặp biểu tượng Hươu—Cá—Chim trong văn hoá Mường // Báo Hòa Bình 11.04.2009 (Буй Хюи Вонг. Предварительное исследование трехчастного комплекса символов «Олени—Рыбы—Птицы» в культуре мыонгов // газета «Хоабинь»).

¹⁷ Kelley L. The Biography of the Hồng Bàng Clan. Op. cit. P. 104—105.

¹⁸ Антощенко В.И. Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2002. № 4. С. 124—125.

¹⁹ Đền Lạc Long Quân — nơi quy tụ giá trị tâm linh (Храм Лак Лонг Куана — место сосредоточения духовных ценностей) — URL: <http://www.vietnamplus.vn/Home/Den-Lac-Long-uan--noi-quy-tu-gia-tri-tam-linh/20104/41859.vnplus>

²⁰ У мыонгов образ дракона, Лонг Вонг (Long Wong), присутствует в изобразительных сюжетах (например, на алтарях предков некоторых семей) и мифологических представлениях, однако этот образ нельзя считать хорошо разработанными и имеющим глубокие корни в народной культуре. В записях мыонгского эпоса упоминаний о драконе во вьетнамско-китайском понимании этого образа нет.

²¹ Антощенко В.И. Мифологические персонажи. Указ. соч. С. 124—125.

²² Полное собрание исторических записок Дайвьета. Указ. соч.

²³ Taylor K.W. The Birth of Vietnam. Op. cit. P.22.

²⁴ Cuisinier J. Les Muong: Geographie humaine et Sociologie. Paris, 1948. P. XII—XIII.

²⁵ Семьи Куать (Quách) и Динь (Đinh) наряду с семьями Бать (Bach) и Ха (Hà) составляли 4 «больших рода» мыонгской аристократии (Lang Đạo). См.: *Trường Sĩ Hùng. Sử thi thần thoại Mường (Чьонг Ши Хунг. Эпос и мифы мыонгов)*, Hà Nội, 1992. Тр. 162. Иногда к числу «больших родов» вместо рода Ха относят род Хоанг (Hoàng). См.: *Đề đất đê nước. Kỷ yếu hội nghị chuyên đề. (Рождение земли, рождение воды. Материалы тематической конференции)*. Thanh Hóa, 1974. Тр.104.

²⁶ Cuisinier J. Les Muong. Op. cit. P.XII—XIII.

²⁷ В настоящий момент мы не располагаем какими-либо убедительными разъяснениями по данному вопросу.

²⁸ Kelley L. The Biography of the Hồng Bàng Clan. Op. cit. P.104.

²⁹ Там же.

³⁰ До 2011 г. эта легенда была представлена на странице вьетнамской Википедии, посвященной мыонгам (URL: http://vi.wikipedia.org/wiki/Ng%C6%B0%E1%BB%9D_M%C6%B0%E1%BB%9Dng). Впоследствии текст легенды был изъят, однако в виде копий и пересказов сохранился на многих других сайтах в сети интернет. Любопытно, что именно этот вариант легенды непреднамеренно излагает Чан Куок Вьонг (*Trần Quốc Vượng. Triết lý trống đồng // Trống đồng vùng đất tổ (Чан Куок Вьонг. Философия бронзовых барабанов // Бронзовые барабаны земли предков)*. Phú Thọ, 2001. Тр. 195). При том, что уважаемый вьетнамский историк ссылается на Ж. Кьюзинье (без указания названия

книги и страниц), он, очевидно, не вполне обоснованно полагаясь на собственную память, сообщает несколько другую, известную ему версию легенды.

³¹ Ритуальное одевание мыонгских шаманов обычно синего или черного цвета; в нарядном мужском костюме преобладают фиолетовые и черные цвета.

³² В ходе полевого исследования в провинции Футхо в 2012 г. нам удалось обнаружить лишь некоторые косвенные свидетельства прежнего существования этой легенды. Так, некоторые пожилые люди из числа мыонгов сообщали, что знают легенду об Оленихе и Карпе, но рассказывали другие по содержанию истории. Наиболее значимой в данном контексте следует считать информацию, о том, что во многих мыонгских семьях этой провинции сохраняется запрет на употребление в пищу определенного вида местной рыбы (cá măng, ханос, chanos chanos), который жители почему-то соотносят с карпом (cá chép). Некоторые говорили, что именно эту рыбу нельзя употреблять в пищу потому, что «это рыба-дух, сын/перевоплощение дракона (Long Wong)»; другие сообщали, что это ядовитая рыба, и многие, кто ел ее, умерли. Заметим, что ханос является одной из основных промысловых рыб в Азии; особенность жизненного цикла ханосов состоит в том, что они откладывают икру вблизи морского побережья, где и выводятся мальки. В течение нескольких недель мальки подрастают в море, а затем поднимаются в мангры, устья рек и озера. Для спаривания взрослые особи снова мигрируют в море.

³³ Буй Хюи Вонг; в частной переписке автор уточнил, что слово «moong» (мыонгск. mong, «зверь») обозначает в мыонгском языке любое дикое животное; на «флажке со зверем» (cờ con moong) всегда изображают пятнистого оленя в определенной позе — с повернутой назад головой. Изложению этой легенды обычно предшествует сообщение о «великой засухе» («trời đại hạn»). Выражаю Буй Хюи Вонг, члену Вьетнамской ассоциации фольклористов, благодарность за предоставленные разъяснения.

³⁴ Буй Хюи Вонг. У мыонгов при совершении всех обрядов жизненного цикла шаманы нараспев рассказывают известные им легенды и истории, в основном, из числа сюжетов, относящихся к своду «Рождение Земли, рождение Воды».

Ритуал Мо Зүн долгое время во Вьетнаме был под запретом в связи с уничтожением национальной земельной аристократии как социальной прослойки, а также в связи с развернувшейся борьбой «с суеве-

риями и предрассудками». Однако в последние годы в некоторых мыонгских семьях этот ритуал снова проводится. Документальный фильм о похоронном обряде мыонгов, который демонстрируется во Вьетнамском этнографическом музее в Ханое («Đám ma của người Mường»), отражает эпизоды подготовки и исполнения этого ритуала.

³⁵ Выражаю Буй Хюи Вонг, члену Вьетнамской ассоциации фольклористов, благодарность за предоставленные разъяснения.

³⁶ Отметим, что именно такую схему выделения вьетнамского языка из прото-вьет-мыонгских диалектов предлагает Дж.Фан (*Phan J. Re-Imagining «Annam»: A New Analysis of Sino—Viet—Muong Linguistic Contact // Chinese Southern Diaspora Studies. Vol. 4. 2010. P. 3—24*).

³⁷ Мифологическая трансформация рыбы (карпа) в дракона ежегодно происходит в 23-й день 12-го лунного месяца, в праздник проводов духа Домашнего очага. В этот день у вьетнамцев принято выпускать в водоемы карпов или размещать на алтаре предков блюда из рыбы. Считается, что, превратившись в дракона, карп доставит духа Домашнего очага на Небо к Яшмовому императору.

Трансформацию пятнистого оленя в прекрасную девушку можно наблюдать на материале легенды ли (хлаи), которые, также как и вьетнамцы, считаются потомками лаквьетов. Характерно, что скульптурная композиция, которая была сооружена по мотивам этой легенды и помещена в парке на полуострове Лухуэйтоу острова Хайнань, изображает оленя в той же самой характерной позе с повернутой назад головой.

³⁸ Парафраз цитаты из эссе Kelley L. P.104.

³⁹ Kelley L. The Biography of the Hồng Bàng Clan. Op. cit. P. 104—105.

⁴⁰ Trần Từ. Người Mường ở Hòa Bình. Hà Nội, 1997. Tr. 176.

⁴¹ *Truyện Sứ Hùng*. Sử thi thần thoại Mường. Tr. 79—80.

⁴² *Truyện Sứ Hùng*. Sử thi thần thoại Mường. Tr. 321—322.

⁴³ Taylor K.W. The Birth of Vietnam. Op. cit. P. XXI.

Т.Н. Филимонова

«ОБНОВЛЕНИЕ» ВО ВЬЕТНАМСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И РОМАН ФАМ ТХИ ХОАЙ «АНГЕЛ НЕБЕСНЫЙ» (к 25-летию выхода романа в свет)

Как известно, единственным художественным методом северо-вьетнамской литературы, начиная с 1954 г., когда был закреплён раздел страны на Север (Демократическую Республику Вьетнам) и Юг (Республику Вьетнам), являлся социалистический реализм. В соответствии с ним литература рассматривалась как эффективное идеологическое оружие в борьбе за строительство социализма, защиту социалистической родины от внутренних и внешних врагов, воспитание нового человека — борца за светлое будущее. Все это на долгие годы определило характер северо-вьетнамской литературы, превратив ее в некий соцреалистический содержательно-формальный монолит.

Круг тем, которые волновали северо-вьетнамских писателей в этот период, был довольно ограничен. Это — тяжелая жизнь вьетнамцев под игом французских колонизаторов, революционное движение, увенчавшееся Августовской национально-освободительной революцией 1945 г., война Сопротивления против французских колонизаторов, строительство новой, социалистической жизни на Севере, борьба за объединение страны и война с США, оплотом южновьетнамских властей. Типичными образцами этой литературы являются такие известные произведения, как «Страна поднимается» (1956) Нгуен Нгока, «Западный