

ISSN 2618-9453

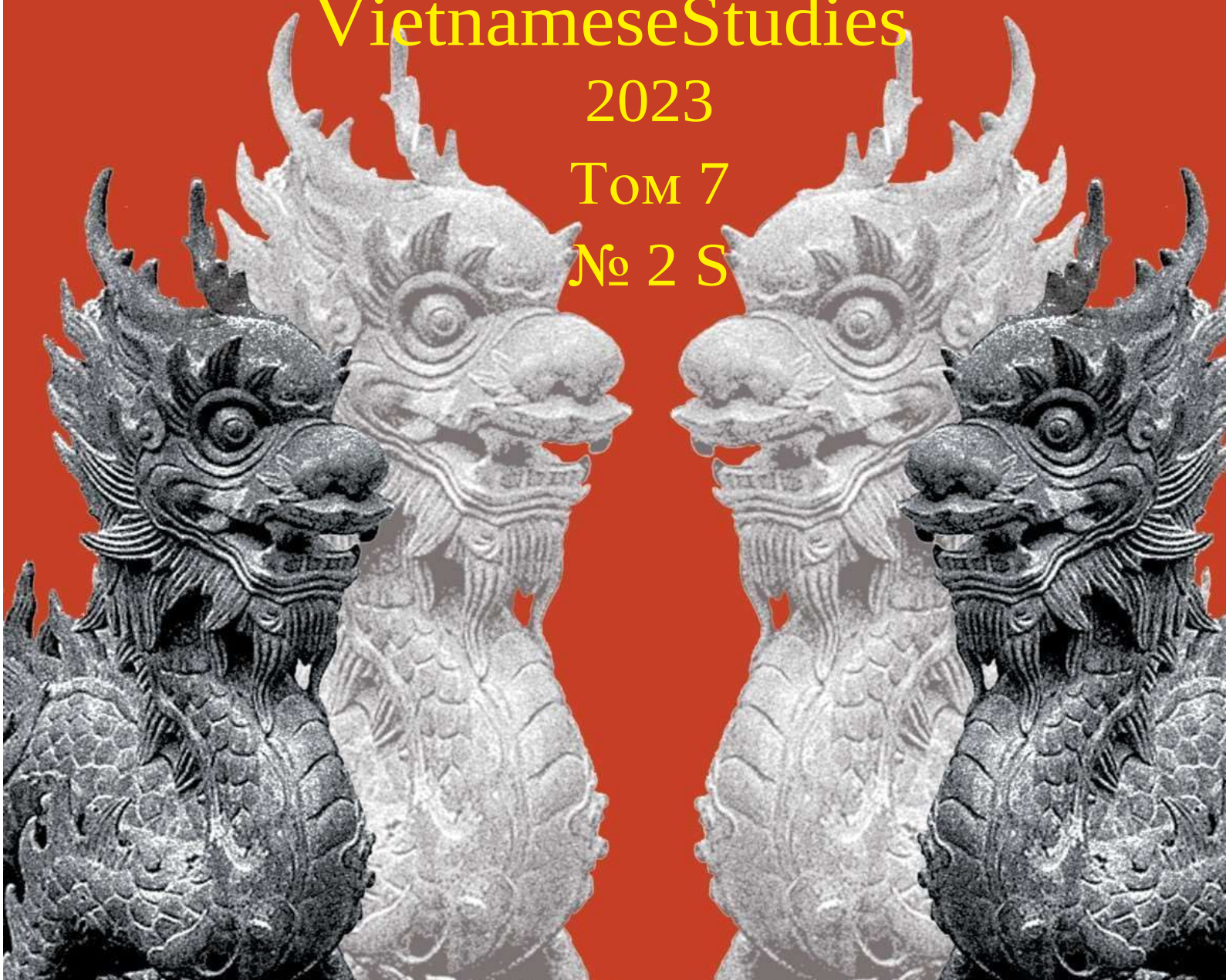
ВЬЕТНАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

The Russian Journal of
Vietnamese Studies

2023

Том 7

№ 2 S





**Федеральное государственное
автономное учреждение науки
Институт Китая и современной Азии
Российской академии наук**
www.icca-ras.ru

Электронный научный журнал «Вьетнамские исследования» издаётся 4 раза в год (ежеквартально) с 2018 г., в двух полных версиях на русском и английском языках — с 2021 г. Журнал носит междисциплинарный характер и охватывает различные сферы вьетнамоведческих исследований: политику, экономику, общество, историю, культуру, филологию и другие. Все статьи рецензируются.

Учредитель: ИКСА РАН. URL: <https://www.ifes-ras.ru/ru-RU>

Свидетельство о регистрации СМИ: ЭЛ № ФС 77–73494

Входит в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Входит в Научную электронную библиотеку «КиберЛенинка».

Входит в Web of Science — Emerging Sources Citation Index (ESCI)

Главный редактор: Мазырин В.М., д.э.н., профессор МГУ

Редакционная коллегия: Аносова Л.А., д.э.н.; Григорьева Н.В., к.и.н.; Канаев Е.А., д.и.н.; Колотов В.Н., д.и.н.; Малетин Н.П., д.и.н.; Рязанцев С.В., чл.-корр. РАН, д.э.н.; Соколовский А.Я., к.филол.н.; Федорин А.Л., д.и.н.; Цветов П.Ю., к.и.н.

Редакционный совет: Бабаев К.В., д.филол.н., председатель; Деопик Д.В., д.и.н., профессор; Маслов А.А., д.и.н., профессор; Михоко Като, профессор (Япония); Ву Тхюи Чанг, профессор (Вьетнам); Мосяков Д.В., д.и.н., профессор; Петрасьяк Малгожата, профессор (Польша); Сумский В.В., д.и.н.; Тэйер Карлайл, профессор (США); Фьорд Адам, профессор (Австралия); Бенуа де Треглоде, профессор (Франция); Стори Ян, главный редактор журнала “Contemporary South East Asia” (Сингапур).

Редакция: Никулина Е.В. (зав. редакцией), Мальцева О.И., Ларин В.П., Кучеренко Г.Н., Бритенкова А.Э.

Адрес: Москва 117997, Нахимовский пр-т, 32. ИКСА РАН

E-mail: vietnamjournal@yandex.ru

Тел.: +7 (499) 124 08 33

Научные специальности: • 5.2.5. Мировая экономика • 5.4.4. Социальная структура, социальные институты и процессы • 5.5.4. Международные отношения • 5.6.3. Археология • 5.6.7. История международных отношений и внешней политики • 5.9.2. Литературы народов мира • 5.9.6. Языки народов зарубежных стран (вьетнамский язык) • 5.10.3. Виды искусства • 5.11.3. Практическая теология

Информация для авторов:

<https://vietnamjournal.ru/2618-9453/about/submissions>

© Коллектив авторов

© ИКСА РАН

Мнение редакции может не совпадать с точкой зрения авторов.

ISSN2618-9453

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Традиционный Вьетнам</i> –4. Предисловие ответственного редактора выпуска доктора исторических наук А. Л. Федорина	5
--	---

История и археология

<i>Федорин А. Л.</i> Система внутриродовых браков, построенная династией Чан (1225–1400), ее основные задачи, формы и крах.....	9
--	---

<i>Новакова О. В.</i> Основатель династии Нгуен Ань и епископ Адранский Пиньо де Беэн: встреча двух цивилизаций	20
--	----

<i>Кандыба А. В.</i> Ранний палеолит Вьетнама и Юго-Восточной Азии.....	32
---	----

Культура и религия

<i>Легостаева А. С.</i> Bleus de Huế: сине-белые сосуды для вина в контексте истории кобальтовой керамики Вьетнама.....	41
--	----

<i>Шарипов А. Ш.</i> Священные книги Каодай: тематика, структура, идеология.....	58
--	----

Филология

<i>Леонов К. Ю.</i> Классическая вьетнамская поэзия эпохи Ли – Чан.....	74
---	----

<i>Кнорозова Е. Ю.</i> Образ журавля во вьетнамской традиционной культуре.....	136
--	-----

<i>Филимонова Т. Н.</i> История Нгуен Чая и Нгуен Тхи Ло в рассказе Нгуен Хюи Тхиепа «Нгуен Тхи Ло».....	146
---	-----

<i>Тюменева Е.И., Нгуен Тхань Ха.</i> Гастрономическая культура Вьетнама в пословицах и поговорках	154
---	-----

CONTENTS

<i>Traditional Vietnam-4. Preface by the Managing Editor of the Issue, Doctor of Historical Sciences A. L. Fedorin.....</i>	5
---	---

History and Archeology

<i>Fedorin A. L. Internative marriage system, built by the Tran dynasty (1225–1400), its main objectives, forms and collapse</i>	9
<i>Novakova O.V. Founder of the dynasty Nguyen Anh and Bishop of Adran Piño de Been: The meeting of two civilization</i>	20
<i>Kandyba A.V. Early paleolithic of Vietnam and Southeast Asia</i>	32

Culture and Religion

<i>Legostaeva A.S. Bleus de Huê: blue-and-white wine bottles in the context of Vietnamese cobalt ceramics history.....</i>	41
<i>Sharipov A.S. Holy scriptures of Cao Dai: themes, structure, ideologies</i>	58

Филология

<i>Leonov K. Ju. Classic Vietnamese poetry of the Li–Tran epoch.....</i>	74
<i>Knorozova E.Yu. The image of the crane in Vietnamese traditional culture.</i>	136
<i>Filimonova T.N. The history of Nguyen Trai and Nguyen Thi Lo in the story by Nguyen Huy Thiep “Nguyen Thi Lo”</i>	146
<i>Tyumeneva E.I., Nguyen Thanh Ha (2023). Gastronomic culture of Vietnam in proverbs and sayings</i>	154

ТРАДИЦИОННЫЙ ВЬЕТНАМ–4

Предисловие ответственного редактора выпуска
доктора исторических наук А. Л. Федорина

Один из первых профессиональных российских вьетнамистов Игорь Александрович Огнетов (25.02.1932–15.07.2008) в своих мемуарах описал весьма интересный и поучительный эпизод своей биографии, во многом определивший его дальнейшую судьбу. В 1955 г. он, поступив на работу в Институт востоковедения Академии наук СССР в качестве технического сотрудника, принял решение приступить к написанию кандидатской диссертации в качестве соискателя и, выбирая тему своей будущей работы, обратился за советом к своему Учителю, академику А. А. Губеру (01.04.1902–16.06.1971). Сам он первоначально предложил проследить историю Отечественного фронта Вьетнама от момента создания в 1941 г. «Всё неправильно, – прервал его Александр Андреевич. – Не следует патриотическим фронтом заниматься. О нём уже всё написано-переписано, ну ещё сочинишь что-то вслед за Мхитаряном! Кому это нужно? Надо заниматься настоящей историей. Вот, влезай-ка в XVIII век. Помнишь восстание Тэйшонов? Тут уж настоящее исследование может получиться, а не переписывание решений и резолюций»¹. Конечным результатом этого разговора стала вышедшая в 1960 г. первая в истории нашего востоковедения не связанная с конъюнктурой монография по истории Вьетнама², которая в 1963 г. была защищена в качестве кандидатской диссертации. Вот таким был завет бесспорного основателя советской школы изучения Юго-Восточной Азии, которым старались руководствоваться его ученики, в первую очередь, наиболее известный из них, доктор исторических наук, профессор Д. В. Деопик (род. 09.11.1932).

В 50-е – 70-е годы прошлого века тема Вьетнама, который вёл активную борьбу против западных колонизаторов при активной помощи Советского Союза, не сходила с первых полос газет, материалы о ситуации в этой стране были весьма востребованы. Всё это порождало соблазн у немногочисленных в первое время специалистов по этой стране заниматься именно современностью, поскольку в силу актуальности этой темы препятствий для появления соответствующих печатных работ вне зависимости от их реального качества не было, да и диссертации проходили «на ура». Однако выдающийся учёный и педагог Д. В. Деопик, приложивший руку к подготовке практически всех более-менее известных российских ученых-вьетнамистов московской школы, с первых дней своей работы в МГУ им. М.В.Ломоносова всегда настаивал на том, что настоящий специалист по стране обязан обладать всесторонними знаниями по истории, этнологии, традициям, языку и литературе изучаемой страны, и только в этом случае будет в состоянии проводить глубокие исследования в любой сфере, включая современность. Да и сам он, будучи некоторое время чуть ли не единственным профессиональным преподавателем всех, кроме языка, вьетнамоведческих

¹ Огнетов И.А. На вьетнамском направлении. М.: Гуманитарий, 2007. С. 79.

² Огнетов И.А. Восстание Тэйшонов во Вьетнаме (1771–1802). М.: Наука, 1960. 106 с.

дисциплин (включая географию и современную историю) и имея все возможности, чтобы выйти на ведущие позиции по актуальным проблемам современного Вьетнама, тем не менее сосредоточился на изучении древних вьетских государств.

Вклад Деги Витальевича в развитие советской, а затем и российской науки о Вьетнаме переоценить трудно, но и он не идет ни в какое сравнение с его педагогическими достижениями. Достаточно перечислить лишь некоторые имена, подготовленных им ученых, как из России (А. Л. Рябинин, П. В. Познер, А. Б. Поляков, П. Ю. Цветов, А. В. Никитин, К. Ю. Леонов, М. Ю. Ульянов, В. И. Антощенко), так и из Вьетнама (Бу Минь Зянг, Нгуен Хай Кэ, Нгуен Данг На). Он не просто «вёл подготовку кадров», он умел и мог зажечь студентов и аспирантов своими идеями и планами, побудить их трудиться не за страх, а за совесть, «прикипеть» к научной работе, сделав её смыслом своей жизни, а не источником для карьерного роста и получения денег. Некоторые из его учеников, внесших большой вклад в изучение традиционного Вьетнама, вообще никогда не работали в научных или образовательных учреждениях (например, А. Б. Поляков) или профессионально занялись этим только на склоне лет (автор этих строк). В результате его усилий и работы других советских педагогов уже в середине 70-х годов XX в. в нашей стране сформировался относительно большой отряд учёных-единомышленников и стали стихийно создаваться различные формы общения и взаимодействия между ними. Первой такой формой стали семинары, организуемые по инициативе Д. В. Деопика А.Л. Рябининым, которые проводились в Институте востоковедения в 80-х годах. Как правило, на обсуждение выносился лишь один доклад без ограничения времени выступления как для докладчика, так и для его оппонентов.

В 90-е годы с появлением Вьетнамоведческого центра в ИСАА МГУ эти семинары были перенесены на новую базу. Чуть позже здесь же появилась ещё одна форма общения ученых – регулярно проводимые конференции, получившие название «Традиционный Вьетнам». Особенностью этих конференций было то, что их участников не связывала какая-то общая тема (кроме Вьетнама, конечно). Они докладывали о результатах тех своих исследований, которые проводились в данный конкретный момент, что делало их выступления особенно интересными для слушателей. Следует отметить, что данная деятельность не была подкреплена каким-то бюджетным финансированием и базировалась исключительно на голом энтузиазме её организаторов и участников. Тем не менее к ней удавалось привлечь и иностранных ученых (не только вьетнамских) и даже выпускать сборники наиболее интересных докладов³.

Но всё хорошее когда-то кончается. В начале текущего века Вьетнамоведческий центр фактически прекратил свое существование, и проводимая им работа по популяризации исследований традиционного Вьетнама также была поставлена на паузу. Попытка возобновить полюбившиеся всем мероприятия была предпринята уже в конце нулевых годов усилиями научных сотрудников Института Дальнего Востока РАН (сейчас – Институт Китая и современной Азии), где стали проводить регулярные конференции вьетнамистов. По первоначальному замыслу конференции состояли из двух секций – современный Вьетнам и традиционный Вьетнам, причём вторая из них по форме и регламенту практически повторяла то, что когда-то проводилось Вьетнамоведческим центром. Тексты наиболее интересных докладов публиковались в сборниках «Вьетнамские исследования», издававшихся ежегодно,

³ Традиционный Вьетнам. Сборник статей. Выпуск I. М., 1993; Традиционный Вьетнам. Сборник статей. Выпуск II. М., 1996.

в которых проблемам традиций этой страны выделяли отдельное место. Более того, примерно в это же время благодаря усилиям Института практического востоковедения были, наконец, «закрыты долги» перед авторами докладов прошлых аналогичных конференций: в свет вышел третий и тогда последний выпуск сборника «Традиционный Вьетнам»⁴ (именно поэтому я и решил назвать это предисловие «Традиционный Вьетнам–4»).

Но вскоре ситуация изменилась. Сначала было принято решение объединить обе секции в одну, что существенно сказалось на регламенте выступлений: теперь на доклады отводилось не более 7 минут и 3 — на обсуждение, что отразилось на качестве этих выступлений и, как следствие, на интересе к ним со стороны слушателей. А затем и вовсе эти регулярные конференции стали проводить на конкретную тему, поэтому доклады по вопросам традиций, дореволюционной истории, литературы, языкознания, этнологии оказались в этих условиях не совсем уместными, и их количество неуклонно сокращалось, постепенно сойдя на «нет».

В 2022 г. Д. В. Деопику исполнялось 90 лет. Мы, его ученики, долго думали, какой подарок можно сделать нашему Учителю к этой замечательной дате? С наиболее рациональным и интересным, на мой взгляд, предложением выступил руководитель Центра изучения Вьетнама и стран АСЕАН ИКСА РАН (тогда еще ИДВ) В. М. Мазырин: возобновить проведение конференций «Традиционный Вьетнам», причём именно в том формате, в котором его задумывал и реализовывал патриарх вьетнамистики. Участвовать в конференции можно было с любыми достойными докладами по литературе, языкознанию, этнологии, религиоведению, археологии и другим аналогичным дисциплинам. Для историков, экономистов и политологов было введено единственное ограничение: изучаемые ими события не должны были быть датированы позже 1954 г.

Это предложение с энтузиазмом поддержали учёные и педагоги соответствующего профиля, работающие в самых различных учреждениях Москвы, Санкт-Петербурга, Владивостока и Новосибирска, и 26 октября 2022 г., накануне славного юбилея Д. В. Деопика, конференция состоялась. Её результаты не только оправдали, но и превзошли наши ожидания. Все без исключения доклады оказались весьма интересными и спровоцировали активное обсуждение со стороны многочисленных участников данного мероприятия. Их качество было должным образом оценено руководством ИКСА (директор К. В. Бабаев, научный руководитель А. В. Лукин), которые рекомендовали опубликовать их содержание в специальном номере выходящего в институте журнала «Вьетнамские исследования». Причём это касалось всех выступлений, а не только избранных. И если вы не увидите некоторые из них ниже, непосредственно в спецвыпуске, то это вовсе не связано с их качеством: просто по разным причинам их авторы пока воздержались от публикаций. На всякий случай перечислю доклады, которые прозвучали на конференции, но в сборник не вошли:

Колотов Владимир Николаевич (доктор исторических наук, профессор СПбГУ). *Технологии взлома традиционной культуры: католические миссионеры во Вьетнаме в XVII веке.*

Соколов Анатолий Алексеевич (кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН). *«Маникюрная диаспора»: вьетнамцы в Америке.*

Соколовский Александр Якубович (кандидат филологических наук, профессор ДВФУ). *О вкладе выдающегося вьетнамского поэта XIX в. Нгуен Динь Тьиеу в мировую культуру (к 200-летию со дня рождения поэта).*

⁴ Традиционный Вьетнам. Сборник статей. Выпуск 3. М., Памятники исторической мысли, 2008. 232 с.

Сюннерберг Максим Алексеевич (кандидат исторических наук, доцент ИСАА МГУ).
Вдовы в колониальном Вьетнаме: сила традиции в новых реалиях.

Конференция доказала свою эффективность и нужность, причём именно в том формате, в котором она была проведена: жёсткий отбор докладчиков, больше, чем принято, времени на доклады и их обсуждение, самый широкий круг вопросов, которые можно было затронуть. Очень надеюсь, что подобную практику удастся продолжить и в будущем. Такая трибуна в условиях понятного засилия форумов по политологической и экономической проблематике нужна многим ученым, стремящимся поделиться результатами своих исследований и найти компетентного и интересующегося слушателя и оппонента. Настораживает только то, что за 30 лет существования этих мероприятий персональный состав их участников практически мало изменился, разве что только в сторону естественного сокращения. Очень надеюсь, что усилиями наших коллег-педагогов, прежде всего уже упомянутого М. А. Сюннерберга и Е. В. Гордиенко, чьё выступление на конференции сорвалось по объективным причинам непосредственно перед её началом, ряды молодых и перспективных учёных, следующих заветам академика А. А. Губера, будут пополнены.

ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

DOI: 10.54631/VS.2023.72-472228

СИСТЕМА ВНУТРИРОДОВЫХ БРАКОВ, ПОСТРОЕННАЯ ДИНАСТИЕЙ ЧАН (1225–1400), ЕЕ ОСНОВНЫЕ ЗАДАЧИ, ФОРМЫ И КРАХ

А. Л. Федорин¹

Аннотация. Со времени возникновения дальневосточных империй основополагающий принцип передачи власти в правивших династиях – строго по мужской линии и строго по нисходящей – регулярно подвергался атакам, нередко удачным, со стороны женских родственных линий правящих родов, в частности, со стороны матерей, жен, тестей и зятьев императора, что постоянно вызывало глубокую озабоченность представителей главных линий. В XIII–XIV вв. правившая в Дайвьете (Вьетнаме) династия Чан попыталась создать и реализовать на практике такую систему передачи престола в рамках своего дома, которая бы исключала даже теоретическую возможность подобных поползновений. Настоящая статья посвящена описанию конкретных мер, которые были предприняты в связи с этим, а также событий, которые привели к разрушению этой системы и в конечном итоге к падению династии Чан и переходу власти в стране к династии Хо, причем формально именно по женской линии.

Ключевые слова: история Вьетнама в Средние века, династия Чан, династия Хо, система наследования власти в дальневосточных империях

Для цитирования: Федорин А.Л. Система внутриродовых браков, построенная династией Чан (1225–1400), ее основные задачи, формы и крах // Вьетнамские исследования. 2023. Т. 7. № 2 S. С. 9–19.

INTERNATIVE MARRIAGE SYSTEM, BUILT BY THE TRAN DYNASTY (1225–1400), ITS MAIN OBJECTIVES, FORMS AND COLLAPSE

A.L. Fedorin²

Abstract. Since the emergence of the Far Eastern empires, the fundamental principle of the transfer of power in the dynasties that ruled here strictly along the male line and strictly downward was regularly attacked, often successfully, by the female family lines of the ruling families, in particular, by mothers, wives, fathers-in-law and sons-in-law of the emperor, which constantly aroused deep concern among the

¹ Федорин Андрей Львович, д. и. н., в. н. с., Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН. ORCID: 0000-0003-0336-0055. E-mail: ffeedd@list.ru.

² Fedorin Andrey L., D.Sc. (History), Leading Researcher, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences. ORCID: 0000-0003-0336-0055. E-mail: ffeedd@list.ru

representatives of the main lines. In the XIII-XIV centuries, the Tran dynasty, which ruled Dai Viet (Vietnam), tried to create and put into practice such a system of transferring the throne within the framework of its house, which would exclude even the theoretical possibility of such encroachments. This article is devoted to a description of the specific measures that were taken in connection with this, as well as the events that led to the destruction of this system and ultimately to the fall of the Tran dynasty and the transfer of power in the country to the Ho dynasty, and formally it was through the female line.

Keywords: history of Vietnam in the Middle Ages, the Tran dynasty, the Ho dynasty, the system of inheritance of power in the Far Eastern empires

For citation: Fedorin A.L. (2023) Internative marriage system, built by the Tran dynasty (1225–1400), its main objectives, forms and collapse. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, 7 (2 S): 9–19.

Введение

Система передачи власти в дальневосточных империях, по преданию, впервые утвердившаяся при легендарном китайском правителе Ся Юе, предусматривала безусловное наследование престола старшим сыном от главной жены правителя, а в случае его смерти – старшим внуком от этого сына. Исключения допускались только в том случае, если оба эти претендента отсутствовали. В такой ситуации приоритет отдавался наследникам по нисходящей (родным племянникам) и лишь затем братьям правителя или их более дальним родственникам, но только по мужской линии. Передача власти наследницам-женщинам либо любым потомкам императоров по женской линии категорически не приветствовалась и всегда рассматривалась как падение династии и её замена новой.

Уже с самого начала своего существования во все времена наследование власти по мужской линии регулярно подвергалось атакам со стороны представителей женских линий, чаще родственников императриц, реже зятьев императоров. Обусловливалось это традиционной особой близостью сыновей к матерям и их существенным, иногда подавляющим влиянием на своих отпрысков; большей продолжительностью жизни женщин; распространённой существенной разницей в возрасте между мужем и женой при вступлении в брак; а в некоторых традиционных обществах, принявших на вооружение имперскую систему власти (в том же Вьетнаме), сохранявшимися пережитками матриархата или матрилинейности.

Во времена правления династии Чан во Вьетнаме (1225–1400) была предпринята попытка навсегда поставить прочный заслон подобным притязаниям и с этой целью приняты конкретные жесткие меры. В статье анализируются соответствующие действия властей, их результаты и причины, которые в конечном итоге привели эту политику к краху. Основным методом исследования стало обобщение всей информации и выявление «скрытых указаний» и «второстепенных» деталей, в том числе касающихся родственных отношений между различными историческими деятелями, на которые обычно не обращают внимание. Практически все факты, приведённые в данной статье, извлечены нами из летописи «Полное собрание исторических записок Дайвьета». Специальные ссылки приводятся только в том случае, если привлекаются сведения из других источников или исследовательской литературы.

* *

*

Во Вьетнаме практически каждый приход к власти новой династии представлял собой победу женской линии правителей над мужской. И началось это уже с самого начала обретения этими землями относительного суверенитета в 907 г. после тысячелетнего периода «Северной зависимости». Нго Куен (прав. в 939–944 гг.), основатель династии Нго (939–967), первой признанной династии того времени, был зятем предыдущего независимого правителя Зыонг Динь Нге, но после победы над войсками династии Южная Хань он и не подумал

вернуть власть роду своего тестя. После кончины Нго Куена его жена передала престол своему младшему брату Зыонг Там Кха (прав. в 944–950 гг.) в обход родных сыновей, которым впоследствии пришлось его возвращать уже с оружием в руках. Ставший правителем страны после победы над двенадцатью *шыкуанами* Динь Бо Линь (прав. в 968–979 гг.), основатель династии Динь (968–980), первым делом женился на матери последнего представителя дома Нго – Нго Нят Кханя, его сестру отдал в жёны своему наследнику Динь Лиену, а собственную дочь – самому Нго Нят Кханю, став, пусть и постфактум, родственником предыдущей династии по женской линии в самом полном объеме. Основателя следующей династии (Ранние Ле, 980–1009) Ле Хоана (прав. в 980–1005 гг.), пусть и под давлением перед лицом уже начавшегося вторжения сунских армий, правителем сделала вдова Динь Бо Линя, предпочтя его своему собственному сыну Динь Тоану.

Пожалуй, единственным исключением в этом ряду можно назвать основателя династии Поздние Ли (1009–1225) Ли Конг Уана (Ли Тхай-то, прав. в 1009–1028 гг.), который будучи начальником дворцовой охраны самым бесцеремонным образом устранил малолетнего объекта своего попечения и занял его место. В связи с этим средневековым историографам пришлось создать целую теорию, оправдывавшую его действия, вылить ведра грязи на отца его предшественника и разыскать полдюжины «знамений», предвещавших приход к власти именно этого человека по воле Неба.

Но дальше всё вернулось на круги своя. Захваты престола династиями Чан (1225–1400) и Хо (1400–1407) являют классические примеры спланированных и осуществлённых операций по передаче престола женским линиям. Даже Ле Лой, основатель династии Поздние Ле (1427–1789), ставший правителем на гребне победоносной войны с минскими оккупантами (1407–1427), которому, казалось бы, уже и не требовалась какая-то легитимизация в глазах своих подданных, и то, будучи еще только претендентом на престол, озаботился тем, чтобы найти и взять в жены дочь одной из бывших императриц династии Чан [Федорин 2014: 34].

Крах династии Ле Шо (1428–1527) непосредственно связан с деятельностью родов тестя императора Ле Хиен-тонга (прав. в 1497–1504 гг.) Нгуен Дык Чунга и тестя императора Ле Тьонг-зыка Чинь Чонг Фонга (старшая ветвь рода Чинь), семьи которых сначала фактически узурпировали полномочия действующих императоров, а затем сцепились между собой в ожесточённой борьбе за власть, разрушив государство и расчистив путь к захвату престола основателем династии Мак (1527–1677) Мак Данг Зунгом (прав. в 1527–1530 гг.). Впрочем, последний шёл по их же пути и прежде чем официально стать императором новой династии с целью легитимизации своих действий женился на родной матери двух последних императоров династии Ле Шо (Ле Тьиеу-тонга, прав. в 1516–1525 гг., и Ле Кунг-хоанга, прав. в 1522–1527 гг.), став их отчимом и построив для себя таким образом траекторию якобы «передачи власти по женской линии».

В рядах объединившихся и вставших в оппозицию к Макам всё тех же родов Нгуен и Чинь (младшая ветвь), которым, в конце концов, удалось эту династию свергнуть, процессы перехода власти по женской линии продолжились. Умершему в 1545 г. лидеру этой оппозиции Нгуен Киму наследовали не его родные сыновья, а зять Чинь Кiem, что, в конце концов, стало поводом для многолетних гражданских войн и раздела страны на два враждующих самостоятельных государства более чем на 200 лет.

Как уже было сказано выше, классическим примером прихода к власти с использованием женской линии был захват престола династией Чан. Авторство плана узурпации власти, особенно его финальной части, приписывают относительно дальнему родственнику будущего первого правителя династии Чан Каня, его троюродному дяде Чан Тху До, который тем не менее начиная с 1224 г. и вплоть до своей кончины в 1264 г. был фактическим правителем государства. Мы не будем касаться конкретных драматических

событий, проходивших в стране, связанных с этим планом, но зафиксируем лишь схему действий. Изгнанный из столицы император династии Поздние Ли Ли Хуэ-тонг (прав. в 1210–1224 гг.) был вынужден обратиться за помощью к региональным лидерам из дома Чан, которые помогли ему вернуться в Тханглонг. В обмен на это он взял в жены представительницу этого рода Чан Тхи Зунг, объявив её императрицей. Полностью контролируя незадачливого монарха, Чаны выдали замуж старшую дочь, появившуюся в этом браке, за еще одного представителя своего рода Чан Лиеу. Затем они заставили Ли Хуэ-тонга, не имевшего мужского потомства, уступить престол своей малолетней незамужней младшей дочери Ли Фат Ким, первой и единственной в истории Вьетнама женщине-императору Ли Тьиеу-хоанг (старшая дочь для этого не подходила, поскольку уже была замужем). Вслед за этим последний император династии Поздние Ли был принужден к самоубийству, его младшую дочь выдали замуж за Чан Каня (младшего брата Чан Лиеу), которому она и передала свои императорские полномочия (если такое можно сказать о девятилетнем ребенке). Вся эта образцово спланированная и проведенная заключительная часть операции по передаче власти, занявшая чуть больше года с момента отречения от престола Ли Хуэ-тонга и закончившаяся в январе 1226 г., была относительно спокойно принята как правящими кругами и населением страны, так и в сунском Китае, который, слегка поколебавшись, в 1241 г. выдал новому правителю свою инвеституру. Более того, она стала примером и прецедентом для последующих поколений основателей новых династий во Вьетнаме, которые всячески стремились доказать и подчеркнуть свою связь с прежней династией, якобы не имевшей мужского потомства, по женской линии (например, внук покойного императора от дочери и зять действующего императора, одновременно являвшийся его племянником, как это было в случае с династией Хо).

Явный и бесспорный успех, которого добились Чан Тху До и его родственники в процессе захвата власти в стране, с одной стороны, безусловно, их обрадовал, но с другой – заставил задуматься о том, что точно так же с потомками рода Чан в будущем могут поступить представители других женских родов, которые окажутся рядом с ними. И было решено создать такую систему перехода власти в рамках династии, которая бы напрочь исключала подобные возможности. Они справедливо рассудили, что главной угрозой «правильной» передаче власти по мужской линии являются роды жен и матерей действующих императоров, у которых появляются возможности влиять на них, в том числе в плане престолонаследия. Второй угрозой – сложности, которые очень часто возникают с передачей по наследству престола после смерти действующего императора, даже в случае, если у него был официально провозглашённый наследник. Обе эти угрозы было решено ликвидировать кардинально. Отныне все значимые представители династии (в первую очередь сами императоры и их дети) должны были вступать в браки исключительно в рамках своего рода, и подлинными членами императорского рода Чан со всеми вытекающими отсюда последствиями, правами и привилегиями считались только дети от таких браков³. В этом случае потенциально опасное для

³ В своей работе, посвящённой системе внутриродовых браков, существовавших в правящем роде Чан, Та Тьи Дай Чьонг высказал гипотезу о том, что это была не вынужденная и продуманная мера, введенная после того, как этот род стал династией, а обычай, ввезённый из Китая, где жили их предки, и издавна практиковавшийся в роде Чан. При этом он приводит ряд примеров, свидетельствующих о том, что такие браки заключали не только императоры и их дети, но и существенная часть других представителей этого клана [Ta Chí Đại Trường 2009: 272]. Эти аргументы мне не кажутся убедительными, поскольку данные летописей свидетельствуют об обратном: матерью отца основателя династии Чан Тхья была урожденная То, старшая сестра То Чунг Ты (?–1211), верного соратника дома Чан в борьбе за императорский престол, а матерью самого Чан Каня (Чан Тхай-тонга) – Ле Тхи Зиеу, односельчанка Чан Тхья совсем из другого рода. А все примеры, которые приводит в своей статье Та Тьи Дай Чьонг, относятся к периоду уже после начала правления династии Чан.

престола место тестя императора занимал его родственник по мужской линии. Таким образом, при любом развитии событий власть за пределы рода уйти не могла.

В условиях существовавшей тогда полигамии, особенно в среде господствующего класса, полностью исключить брачные связи всех мужчин дома Чан с женщинами из других родов было невозможно, да и никто их и не запрещал, однако главными женами у ведущих представителей этого рода всегда были их родственницы, чаще двоюродные сестры (до браков между родными братьями и сестрами, как в Древнем Египте, дело не доходило), а дети от других браков на что-то серьезное в рамках действующей династии претендовать уже не могли.

Чтобы избежать второй угрозы – потенциальной возможности государственных переворотов в смутный период после смерти действующего императора, при династии Чан была введена практика, когда официальный наследник престола занимал его уже сразу после достижения относительного совершеннолетия, его же отец или предшественник провозглашался Верховным императором, сохраняя при этом все свои властные полномочия вплоть до смерти или добровольного отказа от них (как в случае с императором Чан Нянтонгом). Обязательным элементом этой системы был и уход в буддийский монастырь вдовы Верховного императора, если на момент смерти мужа она еще была жива. Таким образом, роль и место лица, занимавшего этот пост, коренным образом отличалось от роли и места Верховного императора, предписанного ритуалами имперской религией и зафиксированного в конфуцианском каноне, в соответствии с которым он был должен полностью отойти от государственных дел и вмешиваться в политику страны только в том случае, если к нему обратятся за помощью или советом. Вновь назначенный молодой император некоторое (иногда довольно продолжительное) время учился управлять государством бок о бок со своим отцом и после его смерти уже был готов самостоятельно нести бремя всех государственных дел, а вопрос, правомерно ли он занимает свое место, не мог даже возникнуть.

Эти основополагающие правила Чан Тху До начал внедрять в стране, начиная с самого себя, сделав своей старшей женой Чан Тхи Зунг, двоюродную сестру, бывшую императрицу Тхуантхиен, вдову доведённого им до самоубийства императора Ли Хуэ-тонга. Как в дальнейшем соблюдались введённые им в роде Чан правила, о которых было сказано выше, можно проследить по данным приведённой ниже таблицы «Поколения династий Чан и Хо».

Поколения династий Чан и Хо

Император	Родная мать	«Главная» мать
1. Чан Тхыа (1183–17.II.1234) Чан Хуи-тонг (с 1234 г.) Чан Тхай-то (с 1248 г.) Реально не правил и императором не провозглашался	Урождённая То Старшая сестра То Чунг Ты (?–1211), верного соратника дома Чан в его борьбе за престол	Нет
2. Чан Тху До (1194–1264) Императором не был Реально правил с 1224 по 1264 г. (после смерти Чан Ты Кханя)	Нет данных	Нет
3. Чан Кань (10.VII.1218–5.V.1277)	Ле Тхи Зиеу (?–1230)	Нет

Не старший сын Чан Тхыа Чан Тхай-тонг (с 1277 г.) Годы правления – 1226–1258 Реально правил с 1264 по 1277 г. У китайцев – Чан Нят Киен, с 1258 г. – Чан Куанг Бинь	Императрица Тхуанты, родственницей дома Чан не была	
4. Нян-хоанг Чан Уи Хоанг (12.X.1240–3.VII.1290) Старший сын Чан Тхай-тонга Чан Тхань-тонг (с 1290 г.) Годы правления – 1258–1278 Реально правил с 1277 по 1290 г. У китайцев – Чан Нят Хюен	Ли Тхи Оань (1216–1248) Императрица Хиенты Тхуантхиен, двоюродная сестра Чан Тхай-тонга (дочь сестры его отца)	Нет
5. Хиеу-хоанг Чан Кхам (7.XII.1258–16.XII.1308) Старший сын Чан Тхань-тонга Чан Нян-тонг (с 1308 г.) Годы правления – 1278–1293 Реально правил с 1290 по 1298 г. У китайцев – Чан Нят Тон	Чан Тхи Нгок Тхиеу (?–1287) Императрица Нгуентхань Тхиенкам, двоюродная сестра Чан Тхань-тонга, сестра Чан Куок Туана	Нет
6. Ань-хоанг Чан Тхуен (25.X.1276–24.IV.1320) Старший сын Чан Нян-тонга Чан Ань-тонг (с 1320 г.) Годы правления – 1293–1314 Реально правил с 1298 по 1320 г. У китайцев – Чан Нят Чьонг	Чан Тхи Фонг (?–13.X.1293) Императрица Кхамты Баотхань, троюродная сестра Чан Нян-тонга, дочь Чан Куок Туана	Нет
7. Нинь-хоанг Чан Мань (4.IX.1300–10.III.1357) Четвертый сын Чан Ань-тонга Чан Минь-тонг (с 1357) Годы правления – 1314–1329 Реально правил с 1320 по 1357 г. У китайцев – Чан Нят Кхоанг	Императрица Тьиеухиен (или Тьиеуты) Дочь героя войн с монголами Чан Бинь Чонга, родственницей дома Чан не была (ее дед фамилией Чан был награжден)	Чан Тхуан Тхань (?– 1330) Императрица Тхуантхань Баоты, четвероюродная сестра Чан Ань-тонга, внучка Чан Куок Туана

8. Чист-хоанг Чан Вьонг (5.VI.1319–24.VII.1341) Не старший сын Чан Минь-тонга Чан Хиен-тонг (с 1341) Годы правления – 1329–1341 Реально не правил У китайцев – Чан Нят Фу	Ле Тхуан Ньбонг (18.VI.1301–15.III.1378) Императрица Миньты, <u>тетка Ле Куи Ли</u>	Императрица Хиенты Туентхань (или Хюэты) (?–12.I.1370), двоюродная сестра Чан Минь-тонга, дочь его родного дяди Чан Куок Тяна
9. Зу-хоанг Чан Хао (22.XI.1336–19.VI.1369) 10-й сын Чан Минь-тонга Чан Зу-тонг (с 1369 г.) Годы правления – 1341–1369 Реально правил с 1357 по 1369 г. У китайцев – Чан Нят Кхюэ	(?–12.I.1370) Императрица Хиенты Туентхань (или Хюэты), двоюродная сестра Чан Минь-тонга, дочь его родного дяди Чан Куок Тяна	Нет
10. Зьонг Нят Ле (?–1370) Старший сын Чан Нгуен Зука, старшего сына по главной линии Чан Минь-тонга, Хондык-конг (с 1370) Годы правления – 1369–1370 Реально правил с 1369 по 1370 г. У китайцев – Чан Нят Киен	Наложница, бывшая актриса	?
11. Нгиа-хоанг Чан Фу (1322–6.I.1395) Не старший (4-й?) сын Чан Минь-тонга, родной младший брат Чан Хиен-тонга (также и по матери) Чан Нге-тонг (с 1395 г.) Годы правления – 1370–1372 Реально правил с 1370 по 1395 г. У китайцев – Чан Тхук Минь	Ле Тхуан Ньбонг (18.VI.1301–15.III.1378) Императрица Миньты, <u>тетка Ле Куи Ли</u>	Императрица Хиенты Туентхань (или Хуэты) (?–12.I.1370), двоюродная сестра Чан Минь-тонга, дочь его родного дяди Чан Куок Тяна
12. Кхам-хоанг Чан Кинь (30.VI.1337–04.III.1377) 11-й сын Чан Минь-тонга Чан Зуэ-тонг (с 1377 г.) Годы правления – 1372–1377	Ле Тхи Кхак Виен (после 1301–1348) Императрица Донты, младшая сестра матери Чан Нге-тонга императрицы	Нет

Реально не правил (?) У китайцев – Чан Тхоан	Миньты, <u><i>тётка Ле Куи Ли</i></u>	
13. Зян-хоанг Чан Хиен (10.IV.1361–1388) Старший сын Чан Зуэ-тонга Чан Фэ-дэ <i>Линьдык-дайвыонг</i> (с 1389 г.) Годы правления – 1377–1389 Реально не правил У китайцев – Чан Ви	(?–1381) Императрица Зяты, <u><i>двоюродная сестра</i></u> <u><i>Ле Куи Ли</i></u>	Нет
14. Нгуен-хоанг Чан Нгунг (1378–1399) Самый младший сын Чан Нге-тон Чан Тхуан-тонг (с 1399 г.) Годы правления – 1389–1398 Реально не правил У китайцев – Чан Нят Хон	?	Нет
14. Чан Ан (1396–?) Старший сын Чан Тхуан-тонга Чан Тхнеу-дэ Годы правления – 1398–1400 Реально не правил	Ле Тхи Тхань Кау Императрица Кхамтхань, <i>старшая дочь Ле Куи Ли</i>	Нет
15. <u><i>Ле Куи Ли</i></u> (1336–1407?) Он же Хо Нят Нгуен Годы правления – 1400–1401 Реально правил в 1395–1407 гг.	Урожденная Фам	Нет
16. Ле Хан Тхьонг (?–1407?) Он же Хо Канг Второй сын Ле Куи Ли Годы правления – 1401–1407 Реально не правил	Императрица Тхайты, дочь Чан Минь-тонга	Нет

Как показывает анализ данных таблицы, разработанный Чан Тху До план мер по безусловному удержанию власти в рамках династии Чан длительное время исполнялся неукоснительно. Главными женами императоров и матерями их наследников были их собственные родственницы по мужской линии, причём все они имели прямое отношение к старшему брату первого императора династии (Чан Лиеу) и его сыну Чан Куок Туану, более известному по своему титулу знатности (Хынгдао-выонг или Чан Хынг Дао). Матерью второго императора этой династии (Чан Тхань-тонга) была сестра Чан Хынг Дао, третьего (Чан Нян-тонга) – его дочь. Первый небольшой сбой в системе произошел при четвертом императоре

этой династии (Чан Ань-тонге): у его главной жены (императрица Баоты, внучке того же Чан Хынг Дао) долгое время не было потомства мужского пола. Но эту проблему решили традиционным способом: назначили наследником другого сына, объявив его «главной» матерью бездетную императрицу. Выбор почему-то пал не на старшего, а на четвертого, самого младшего сына – Чан Маня (Чан Минь-тонг). Под этим выбором явно скрывалась какая-то внутриворцовая интрига, о которой мы, скорей всего, никогда не узнаем. По легенде, пересказанной, кстати, и Ле Нгуен Чынгом в его сборнике «Сны Южного старца» [Кнорозова 2009: 144], часть мощей покойного императора Чан Нян-тонга (он был похоронен по буддийскому обряду путем трупосожжения), привезённых в столицу, чудесным образом оказалась в рукаве одежды восьмилетнего Чан Маня, что было сочтено за знак, указывающий на то, что именно его надо назначить наследником. Обращает на себя внимание и возраст на тот момент самого императора (ему было всего 34 года, так что с назначением наследника вполне можно было подождать), и возраст самого наследника, явно ещё не готового к этой роли, и возраст (14 лет), когда Чан Мань был провозглашен императором (1314 г.): он был существенно моложе всех своих предшественников, получивших при династии Чан тот же статус при аналогичных обстоятельствах. Родной матерью Чан Минь-тонга была старшая дочь героя войны с монголами Чан Бинь Чонга. Они не входили в род Чан. Изначально они представляли род Ле, а фамилию Чан дед императрицы получил за заслуги перед династией. Так что правило отказа от наследников, имеющих отношение к другим родам, которое было введено Чан Тху До, впервые пришлось нарушить. Впрочем, чтобы сгладить это обстоятельство, в соответствии с ритуалом «главной» матерью Чан Маня немедленно назначили императрицу Баоты и сочли этот вопрос закрытым.

Период реального правления императора Чан Минь-тонга после смерти его отца Чан Ань-тонга (с 1320 по 1357 г.) можно назвать временем постепенного разрушения системы защиты династии от возможных покушений на её власть с помощью внутриродовых браков и раннего назначения императоров, что, в конечном счёте, привело к её падению в конце XIV в. Но начиналось всё вполне благопристойно, в рамках утверждённых традиций: Чан Минь-тонга женили на его двоюродной сестре (будущая императрица Хиенты), дочери Чан Куок Тяна (1281–1328), младшего единоутробного брата его отца, который ещё при Чан Ань-тонге благополучно занял место «всемогущего тестя» императора, забрав себе все основные высшие должности в государстве. Но дальше события стали развиваться не по обычному сценарию. Вот как (максимально схематично) выглядит описание событий, произошедших в 1328 г. У императрицы Хиенты ещё не было сыновей. Тем не менее 28-летний Чан Минь-тонг настаивал на том, чтобы всё немедленно пошло по утверждённому прежде ритуалу, т. е. чтобы был назначен наследник из уже имеющихся сыновей императора с ближайшей перспективой занять престол. Чан Куок Тян категорически возражал против этого, требуя, чтобы император дождался рождения сына по главной линии (от своей дочери). Этой конфликтной ситуацией воспользовался давний недоброжелатель Чан Куок Тяна, старейшина императорского рода (пятый сын первого императора Чан Тхай-тонга) Чан Нят Зуат (1254–1330), который подговорил его слуг написать донос с обвинениями Чан Куок Тяна в стремлении захватить власть. «Всемогущего тестя» лишили всех должностей, заключили под стражу, а затем отравили, причём сделала это якобы его родная дочь императрица Хиенты. Позднее факт клеветы вскрылся, клеветники понесли заслуженное наказание, а Чан Куок Тяну посмертно вернули все причитающиеся ему почести и должности.

Судя по всему, 28-летнего Чан Минь-тонга стало тяготить всецелие тестя, и именно с этим связано решение от него избавиться. Во всяком случае, в дальнейшем он уже не назначал никого, кто мог бы даже приблизиться к нему по властным полномочиям. Место «всемогущего тестя» до конца его правления оставалось вакантным.

После убийства тестя руки Чан Минь-тонга оказались развязанными, и он немедленно, в конце того же 1328 г., поселил в Восточном дворце (первая стадия назначения наследником) своего 10-летнего сына Чан Вьонга (будущий император Чан Хиен-тонг). По данным летописи, он также не был старшим сыном, хотя о других его более старших братьях в летописи ничего не говорится. Его мать Ле Тхуан Ньбюнг никакого отношения к роду Чан не имела, и, чтобы этот недостаток как-то исправить, «главной» матерью Чан Вьонга была провозглашена все та же императрица Хиенты. Тем не менее впервые на горизонте вьетнамской истории замаячила фигура ещё пока не родившегося временщика Ле Куи Ли, которому Ле Тхуан Ньбюнг приходилась родной тёткой по отцу. Так что отсчёт времени до дня падения династии Чан следует начинать именно с 1328 г.

Сам Чан Хиен-тонг какой-то важной роли в истории страны не сыграл. Умер он в 1341 г. молодым (в 23 года), бездетным, в управлении страной так и не поучаствовав. Система внутриродовых браков дома Чан вроде бы действовала и при этом императоре. В 1337 г. в возрасте 18 лет он вступил в брак с дочерью близкого родственника правящей династии Чан Дай Ниена (1306–1360), который по мнению Та Ть Дай Чьонга мог быть братом Чан Минь-тонга [Tạ Chí Đại Trường 2009: 265]. А после смерти Чан Хиен-тонга власть в династии и вовсе вернулась к главной линии этого дома: императорами последовательно были сын Чан Минь-тонга от брака с императрицей Хиенты Чан Зу-тонг (родился уже после вступления на престол Чан Хиен-тонга), а затем их же внук Чан Нят Киен (больше известный под именем Зьонг Нят Ле), которые уже не имели к роду Ле Куи Ли никакого отношения.

Решающую роль в падении династии Чан, безусловно, сыграл государственный переворот против легитимного императора, устроенный в 1370 г. Чан Фу, младшим единоутробным братом Чан Хиен-тонга, сыном всё той же императрицы Ле Тхуан Ньбюнг (оценку событий 1370 г. см. [Федорин 2022]). Сразу же после своей победы он назначил на пост второго после императора лица в государстве своего племянника по линии жены Ле Куи Ли, и в дальнейшем императрицами этого дома были исключительно его родственники: ещё одна его тетка Ле Тхи Кхак Виен (император Чан Зуэ-тонг), двоюродная сестра (император Чан Фэ-дэ) и старшая дочь (Чан Тхуан-тонг). Дабы вписать Ле Куи Ли в систему внутриродовых связей династии Чан, ему отдали в жены дочь Чан Минь-тонга принцессу Хуининь. Она ранее уже состояла в браке с родственником императорской семьи Чан Нян Винем (который по разным версиям либо был убит при первой неудавшейся попытке свергнуть Чан Нят Киена в 1370 г., либо был просто изгнан, чтобы освободить принцессу для нового замужества) и имела от него детей. Именно этот брак, в котором родился будущий император Ле Хан Тхьонг (Хо Канг), стал основой для перехода власти по женской линии, которого так боялся Чан Тху До.

Заключение

Основным виновником перехода власти в 1400 г. от династии Чан к династии Хо принято считать всесильного временщика Ле Куи Ли, занимавшего ведущие позиции в государственном аппарате Дайвьета на протяжении всего времени реального правления императора Чан Нге-тонга (с 1370 по 1395 г.). С этим спорить трудно. Однако анализ «скрытой» информации вьетнамских источников показывает, что процесс постепенной узурпации власти домом Ле (будущая династия Хо), никак не отражённый на страницах летописей, начался не только до 1370 г., но даже ещё до рождения самого этого исторического деятеля. И вина за это частично лежит на императоре Чан Минь-тонге, первым разрушившим систему внутриродовых браков, существовавшую при этой династии, но в первую очередь на императоре Чан Нге-тонге, который пришел к власти благодаря этим своим родственникам по

материнской линии, а затем всячески их продвигал и поддерживал в ущерб представителям своего отцовского дома.

Список литературы

Đại Việt sử ký toàn thư [Полное собрание исторических записок Дайвьета]. Ксилограф SA.PD 2310 на ханвьете (хранится в библиотеке Азиатского общества в Париже).

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

Tạ Chí Đại Trường. Phổ hệ và chế độ nội hôn của họ Trần [Ta Chi Dai Chuong. Родословная и система внутриродовых браков дома Чан] // Những bài đã sử Việt [По страницам неофициальных историй вьетов]. Hà Nội: Nxb. Tri thức, 2009. Tr. 243–287.

Федорин А. Л. Вьетнамо-китайские отношения в 1-й половине XV в. // Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). Т. 5. Пер. с ханвьета, комментарий, вступительная статья и приложения А.Л.Федорина. М.: Наука – Восточная литература, 2014 (Памятники письменности Востока. СXXX, 5). С. 13–52.

Федорин А. Л. Новый взгляд на государственный переворот 1370 г. // Вьетнамские исследования. 2022. Т. 6, № 4. С. 42–50. DOI:10.54631/VS.2022.64-114863

References

Đại Việt sử ký toàn thư [Complete Annals of Đại Việt]. Xylograph SA.PD 2310 in Han Viet (preserved in the Library of the Asiatic Society in Paris).

Fedorin, A.L. (2014) Vietnamo-kitayskiye otnosheniya v 1-y polovine XV v. [Vietnamese-Chinese relations in the 1st half of the 15th century], in: *Polnoye sobraniye istoricheskikh zapisok Daiviet (Daiviet su ky toan thu)* [Complete Annals of Đại Việt (Đại Việt sử ký toàn thư)]. Т. 5. М.: Nauka–Vostochnaya literatura. (In Russian).

Fedorin, A.L. (2022) Novyj vzglyad na gosudarstvennyj perevorot 1370 g. [Re-considering the Coup d'État of 1370]. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, 6 (4): 42–50 DOI:10.54631/VS.2022.64-114863

Knorozova, E.Yu. (2009) *Stranstviya v beskonechnom. Vietnamskaya tradicionnaya prosa* [Wanderings in the infinite. Vietnamese traditional prose small forms]. SPb.: BAN, Al'faret. (In Russian)

Tạ Chí Đại Trường (2009). Phổ hệ và chế độ nội hôn của họ Trần [Ta Chi Dai Chuong. Lineage and system of intrageneric marriages of the House of Chan], in: *Những bài đã sử Việt* [Through the pages of unofficial history of the Vietnamese]. Hà Nội: Nxb. Tri thức. Tr. 243–287. (In Vietnamese)

DOI: 10.54631/VS.2023.72-462753

ОСНОВАТЕЛЬ ДИНАСТИИ НГУЕН АНЬ И ЕПИСКОП АДРАНСКИЙ ПИНЬО ДЕ БЕЭН: ВСТРЕЧА ДВУХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

О. В. Новакова¹

Аннотация. В статье рассматривается один из ключевых моментов в истории Вьетнама конца XVIII – начала XIX в., когда решалась судьба династии Нгуен и созданной ею империи Дайнам. Исследуется также спорный до настоящего времени вопрос о роли католического епископа Адранского и помощи французских офицеров Нгуен Аню.

Ключевые слова: Вьетнам, правитель Нгуен Ань, французские офицеры, борьба против Тэйшонов

Для цитирования: Новакова О.В. Основатель династии Нгуен Ань и епископ Адранский Пиньо де Беэн: встреча двух цивилизаций // Вьетнамские исследования. 2023. Т. 7. № 2 S. С. 20–31.

FOUNDER OF THE DYNASTY NGUYEN ANH AND BISHOP OF ADRA PIÑO DE BEEN: THE MEETING OF TWO CIVILIZATIONS

O.V. Novakova²

Abstract. The article deals with one of the key moments in the history of Vietnam at the end of the 18th – beginning 19th centuries, when the fate of the Nguyen dynasty and the “Great South” empire it created was being decided. The question of the role of the Catholic Bishop of Adran and the help of French officers Nguyen Anh, which has been controversial to date, is also being investigated.

Keywords: Vietnam, prince Nguyen Anh, French officers, struggle against the Tayshons

For citation: Novakova O.V.(2023) Founder of the dynasty Nguyen Anh and Bishop of Adran Piño de Been: The meeting of two civilizations. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, 7 (2 S): 20–31.

Португальский период. Бангкокский договор

Крупнейшее народное движение Вьетнама второй половины XVIII в. – восстание Тэйшонов (1771–1802) длилось свыше четверти века. На последнем этапе – 1792–1802 гг. – на территории Вьетнама развернулась ожесточённая борьба за власть между правителями Тэйшонов и представителем дома Нгуенов – принцем Нгуен Фук Анем [Огнетов 1960: 95–97].

В 1783 г. Нгуен Ань, потерпев очередное сокрушительное поражение от Тэйшонов и находясь в безвыходном положении, решает обратиться за помощью к европейцам, военный флот которых в морях Дальневосточного региона был непобедим со времени их первого появления в XVI в., т. е. с начала периода Новой истории.

Нгуен Аню военная помощь европейцев требовалась немедленно, но к Франции в то время он не обращался, хотя она и проявляла наибольший интерес к событиям,

¹ Новакова Оксана Владимировна, к. и. н., доцент, ИСАА МГУ. ORCID:0000-0002-2548-5601, E-mail: Oksana-Novakova@mail.ru

² Novakova Oksana V., Ph.D. (History), Associate Professor, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University. ORCID:0000-0002-2548-5601, E-mail: Oksana-Novakova@mail.ru

происходившим во Вьетнаме. Объективным препятствием к осуществлению Францией своих проектов колониальной экспансии в одну из стран Индокитайского полуострова – Вьетнам, сохранявшего, как и прежде, свою важную роль торговых ворот в Китай, служил общий кризис французской монархии. Несмотря на все просьбы католических миссионеров, до 1789 г. Франция по известным причинам не могла вмешиваться в ход событий, развернувшихся в этой стране. А после революции 1789 г., как и другие великие державы (Англия, в первую очередь), была надолго втянута в европейские войны [Берзин 1966: 156]. Это объясняет постоянную двойственность французской политики по отношению к Вьетнаму во время Тэйшонского восстания. Но за ходом событий в Кохинхине внимательно следил епископ Адранский Жорж Пиньо де Беэн (1741–1799), возглавлявший миссию Кохинхины и известный вьетнамцам под именем Бадалок. Он согласился быть посредником в деле обращения за помощью к европейской католической державе, чьё присутствие в странах Дальнего Востока всё ещё составляло существенный фактор общеевропейской политики, – Португалии. Между Лиссабоном, Гоа и Макао завязалась оживлённая переписка по поводу вьетнамских событий. Включившись в сложные переговоры с европейскими странами, в которых присутствовал осязательный элемент интриги, Нгуен Ань оказывался перед трудным выбором. В конце концов, после долгих колебаний он решает заключить договор с португальцами, и **5 декабря 1786 г. в г. Бангкоке** в присутствии Антонио Висенте Роза (с португальской стороны) ставит большую печать династии Нгуенов на проекте договора с Португалией. Протокол договора был написан на португальском (22 статьи) и китайском (17 статей) языках. На каждой странице обеих версий договора стояла красная печать династии Нгуенов [Manguin 1984: 61]. Следующий этап переговорного процесса предполагал ратификацию договора в португальском Гоа.

Анализ статей Бангкокского договора 1786 г., в котором, в том числе, имелся пункт о постройке португальцами верфи для будущего вьетнамского флота, показывает, что Нгуен Ань, несмотря на свой молодой возраст (ему было тогда всего 24 года) и долгое изгнание, трезво оценивал военные и экономические возможности своей страны в тот период и, вынужденный прибегнуть к иностранной военной помощи, вёл переговоры с западными державами как равный с равными.

Его главная уступка – согласие на строительство португальской крепости в Вунгтау, которая должна была иметь статус экстерриториальности, то есть речь шла об уступке Португалии части вьетнамской территории. Поэтому Бангкокский договор сразу же приобретал не только торговый, но и политический характер. В Вунгтау предполагалась учредить должность военного губернатора. Если восстание Тэйшонов при помощи Португалии будет подавлено, то португальцам должны были быть предоставлены должности при Дворе. Что же касается христианства, то «если какие-либо вьетнамцы захотят следовать этой религии, им это не будет запрещено» [Le Thanh Khoi 1955: 35].

Таким образом, характер Бангкокского договора следует определить как неравноправный для вьетнамской стороны. Кроме того, Нгуен Ань обязался не заключать подобных соглашений ни с одной другой европейской державой.

Но Бангкокскому договору не суждено было реализоваться, так как Нгуен Ань в своём письме губернатору Гоа от 31 января 1789 г. первый разорвал соглашение с Португалией, заключённое в Бангкоке в декабре 1786 г. [Taboulet 1955–1956: 186]. Он мотивировал это задержкой требуемой военной помощи из Гоа, а также изменением ситуации в Зядини: Нгуен Ань вновь находился в Сайгоне, в своих владениях. Тем не менее он оставлял отношения открытыми, не разрывая их резко. В определённой мере делался намек на то, что при поставках оружия Португалией некоторые статьи Бангкокского соглашения 1786 г. могут остаться в силе.

Отношения с Францией. Версальский договор

К 1777 г. Тэйшоны уничтожили практически всех членов дома Нгуенов. В живых остался только Нгуен Фьюк Ань. Скрываясь от Тэйшонов на островах [Maybon 1919: 81] и находясь в безвыходном положении, Нгуен Ань согласился на предложение епископа Адранского Пиньо де Беэна заключить договор между Вьетнамом и Францией об оказании ему военной помощи. После длительного путешествия епископа Адранского вместе с малолетним наследником престола, сыном Нгуен Аня 6-летним принцем Канем Пиньо де Беэн прибыл в Париж и в мае 1787 г. был принят королем Франции Людовиком XVI для ведения переговоров о военной помощи Нгуен Аню. 28 ноября 1787 г. в Версале в торжественной обстановке был подписан **Договор о наступательном и оборонительном союзе** между Нгуен Анем и Людовиком XVI [Taboulet 1955–1956: 186].

Наиболее важными статьями Версальского договора с точки зрения ущемления суверенитета Вьетнама были следующие. «Его Христианнейшее Величество» обязуется для утверждения власти Нгуен Аня «немедленно послать к берегам Кохинхины за свой счет 4 фрегата с отрядом войск, состоящим из 1200 пехотинцев, 200 артиллеристов и 250 солдат-кафров. Эти войска будут снабжены соответствующим вооружением, в частности, полевой артиллерией» (ст. 2) [Там же]. В обмен на эту помощь «король Кохинхины, учитывая важность услуг, которые Его Христианнейшее Величество намерен ему оказать, уступает Ему и французской короне навечно с правом собственности и суверенитета остров, являющийся главным портом Кохинхины, называемый Хойнан, а европейцами Турон»³ (ст. 3) [Там же]. По договору Франции отходил в полную собственность также остров Полу-Кондор. Кроме того, «французы имеют право основывать на материке любые поселения, которые они сочтут нужными создать» [Там же].

В отдельной статье, составленной епископом Адранским и французским министром иностранных дел графом де Монмореном, специально оговаривалось, что «эти поселения будут являться собственностью Его Христианнейшего Величества и что правосудие и все административные действия в них будут осуществляться от его имени» [Там же: 188].

Это означало, что возможные французские поселения, согласно этой специальной статье, получали не только статус экстерриториальности, но становились неотъемлемой собственностью Франции.

Рассмотренные выше проекты французского и португальского договоров относительно Вьетнама в период с 1778 по 1785 г. очень похожи. Главное отличие Бангкокского договора (1786 г.) от Версальского (1787 г.) заключается в очень большой степени детализации статей первого соглашения по сравнению со вторым. Это было прямым следствием хорошего и давнего знания и реалистической оценки португальскими властями Макао положения в Кохинхине, её специфики. Так, португальцы предпочитали район Сайгона и Вунгтау в качестве своей военной базы во Вьетнаме, в отличие от Дананга, выбранного французами, к концу XVIII в. утратившего свое прежнее положение процветающего порта в результате ожесточённых боевых действий против Тэйшонов, которые велись в этой местности, и никогда уже не достигшего своего прежнего расцвета. Но оба эти договора совпадали в одном пункте: ни тот, ни другой не стали полноценными договорами в юридическом смысле этого слова. В случае Бангкокского договора – его отказался подписать губернатор Гоа. В случае же с Версальским договором – Нгуен Ань никогда не скрепит его своей династической печатью. Главное же заключалось в том, что оба эти текста никогда не были применены на практике, они остались только на бумаге.

³ Турон — современный Дананг.

Французы при дворе Нгуен Аня

Епископ Адранский был полон желания приступить к выполнению основных статей Версальского договора, но прежде чем он успел доплыть до Пондишери, позиция французского Двора к его проекту изменилась. Верх одержала группировка, считавшая, что в обстановке нараставшего политического кризиса Франции не до далеких заморских экспедиций. Разрыв с Голландией, находившейся с 1785 г. в союзе с Францией, означал к тому же утрату сколько-нибудь надёжных коммуникаций с Индокитаем в обход английских крепостей. В этих условиях французскому генерал-губернатору в Пондишери Конвею 4 октября 1788 г. была послана секретная инструкция, предписывавшая окончательно отказаться от реализации договора [Там же: 194].

Прибыв в Индию, епископ смог при помощи своих влиятельных сторонников – богатых купцов Пондишери (они считали, что в любом случае смогут извлечь выгоду на военных поставках сайгонскому правителю, поскольку Нгуен Ань приказал с 1789 г. ежегодно выделять 100 тыс. фунтов сахара для обмена на французское оружие [Maybon 1919: 268]) организовать военную помощь Нгуен Аню.

Французские корабли «Дриада», «Гаронна», «Капитан Кук» и «Сен Эспри» под командованием Жан-Мари Дэйо стали прибывать во Сайгон с оружием для Нгуен Аня. 24 июля 1789 г. епископ Адранский сам прибыл в бухту Сен-Жак на борту фрегата «Медуза». С ним прибыли в Кохинхину ещё 2 корабля – «Пандур» и «Дюк де Шартр» со снаряжением всех видов и волонтерами [Maybon 1919: 89].

Вместе с Пиньо де Безном прибыло несколько французских добровольцев. Самым известным из них был Оливье де Пюиманель с судна «Дриада», присоединившийся к армии Нгуен Аня. Он занимался обучением новобранцев и постройкой укреплений. Именно он был автором плана цитадели Сайгона. Оливье де Пюиманель скончался на службе у Нгуен Аня 23 марта 1799 г. в возрасте 31 года [Maybon 1919: 90].

Французские офицеры Гийон, Тардиве, Малески, де Шартр, Гийу, Ле Брюн поступили на службу к Нгуен Аню в период между 1788 и 1790 г. и играли активную роль в штабе принца на французских кораблях. Начальником флотилии этих кораблей был Жан-Мари Дэйо, офицер морского флота Франции. Магон де Медин и Ваннье командовали соответственно кораблями «Донгнай» и «Принц Кохинхины». Именно эти два военных судна сыграли решающую роль в уничтожении флота Тэйшонов у Куинёна в 1792 г.

Впоследствии Дэйо специализировался на снабжении армии Нгуен Аня. Очень часто его посылали в Макао или Манилу для продажи риса и ареки для закупки на вырученные деньги ружей, пушек, военного снаряжения. Он использовал эти путешествия, чтобы изучить побережья и порты Кохинхины. Составив руководство для пользования картами и планами этой части Южно-Китайского моря (от входа в Сиамский залив вплоть до реки Ароматной, на которой расположен Хюэ), Дэйо вынужден был оставить службу у Нгуен Аня в 1795 г. в связи с недоброжелательным отношением к нему вьетнамских чиновников из ближайшего окружения Нгуен Аня и уехать в Манилу. Он внёс большой вклад в дело развития флота Нгуен Аня вместе со своим соотечественником Ваннье, к которому позже присоединился Шенью, прибывший в Кохинхину на борту «Флэв» только в 1794 г. Шенью и Ваннье дольше всех оставались на службе у Нгуен Аня. Они заслужили благодарность принца, пожаловавшего им после своей окончательной победы над Тэйшонами высокие государственные чины [Maybon 1919: 89].

Среди французских офицеров следует также отметить Лорана Барези, де Форсана, врачей Десперля и Деспьо, прибывших много позднее. Эти имена сохранила история, но ясно, что этих офицеров-добровольцев было больше, судя по письму епископа Адранского от 18

июля 1792 г.: «В наземных войсках насчитывается 50 человек европейцев, один из них командовал полком в 600 человек⁴» [Maubon 1919: 91].

Можно утверждать, что эти офицеры во многом способствовали победе Нгуен Аня, занимаясь организацией его армии и флота, создавая полевую артиллерию, строя крепости, корабли, обучая солдат и матросов (Приложение 1).

После смерти епископа Адранского при дворе Нгуен Аня французских офицеров, кроме нескольких человек, практически не осталось. Шенью и Ванье дольше всех оставались в Хюэ (до 1818 г.), выполняя в том числе функции информаторов французского правительства, в частности герцога Ришелье, о положении во Вьетнаме, и это не могло не тревожить вьетнамские власти. Но после завоевания г. Хюэ Нгуен Ань награждал французских офицеров высшими военными должностями и предоставлял каждому почетный эскорт в 50 солдат-гвардейцев. Он утвердил правила этикета, которые выполнялись во время дворцовых аудиенций: французы должны были сделать пять земных поклонов перед императором, в ответ на это со стороны императора они удостоивались лишь пяти наклонов головы, как рассказывают сыновья Шенью в своих «Воспоминаниях» [Maubon 1919: 122.]. Окончательно оба французских офицера покинули Вьетнам в 1824 г., уже в правление императора Тхань-то, сына Тхе-то (храмовое имя Нгуен Аня) [Новая история... 1980: 362; Salles 1923: 424–427].

Один из них, Шенью, использовал свое длительное пребывание во Вьетнаме для глубокого ознакомления со страной, её экономикой, торговлей и т.д. (Приложение 2).

9 октября 1799 г. в Биньдине в возрасте 58 лет скончался епископ Адранский, участвовавший в походе Нгуен Аня на Куинён в период шестой сезонной войны. Кончина главы католической миссии Кохинхины, личного друга и боевого соратника правителя Зядини, представлявшего его интересы при французском дворе во время заключения Версальского договора и вербовавшего для его армии иностранные офицерские и инженерные кадры, подвела черту под наиболее интенсивным периодом европейского присутствия при дворе Нгуен Аня [Новая история... 1980: 170–175].

Что касается роли и помощи епископа Адранского, то надо сказать, что в течение десяти лет пребывания в Кохинхине он был бессменным военным министром и министром иностранных дел у будущего императора Тхе-то, а также посредником и переводчиком в его переговорах с властями Филиппин, Макао, Индии, с королями Англии, Дании, не говоря уже о Франции. Епископ переводил труды по военной стратегии и тактике, созывал на совет для обсуждения военных вопросов французских офицеров, служивших у Нгуен Аня. Без преувеличения можно сказать, что во время борьбы против Тэйшонов он был центром и душой всего дела. Его личное воздействие на Нгуен Аня было велико в силу выдающихся личных качеств епископа, после его смерти никто из европейцев не пользовался таким доверием правителя, завоеванным в самые трудные для Нгуен Аня времена. Впрочем, следует отметить, что Нгуен Ань стал заметно ограничивать влияние Пиньо де Безна при дворе задолго до 1799 г., прежде всего лишив епископа почётной должности воспитателя наследника – принца Каня [Рябинин 1988: 21]. Ещё в 1795 г. 19 высших сановников со всей серьезностью поставили перед принцем Нгуен Анем вопрос о дальнейшем воспитании наследника. Поводом послужил скандал, разразившийся в Сайгоне сразу же после возвращения епископа вместе с Канем из Парижа. На торжественной церемонии во дворце принц Кань демонстративно отказался отдавать почести алтарю предков. Три года спустя, в июне 1792 г., в день официального утверждения Каня наследником, он отказался зайти в пагоду. Известны далеко идущие планы епископа Адранского относительно обращения наследника в христианскую веру. По этому поводу он писал в семинарию Общества иностранных миссий в Париже: «Я хотел бы

⁴ Полком вьетнамцев.

воспитать его в христианской вере... Если впоследствии его отец перейдет на сторону англичан или голландцев, которые восстановят его на троне, вы увидите, насколько полезно было сделать всё, что возможно, для этого ребёнка» [Берзин 1966: 163]. И на этом пути Пиньо де Беэн добился определённых успехов: «Хотя ему только 6 лет, он уже знает свои молитвы. Он полон рвения во всем, что касается религии...» [Берзин 1966: 163].

После состоявшегося тяжёлого, по словам епископа, разговора с Нгуен Анем о воспитании наследника, их хорошие отношения стали портиться, и вплоть до своей кончины ему всё реже и труднее удавалось получать аудиенцию у правителя Зядини.

Нгуен Ань похоронил Пиньо де Беэна с почти императорскими почестями. Его тело было перевезено в Зядинь. На протяжении двух месяцев гроб находился в доме епископа, и каждый день устраивалась траурная церемония [Maybon 1919: 95]. 16 декабря 1799 г. состоялись торжественные похороны епископа Адранского Пиньо де Беэна. Нгуен Ань сам шёл за гробом во главе всех придворных, включая женщин. Процессию сопровождали боевые слоны под дорогими парчевыми попонами. «На похоронах присутствовала вся королевская семья: мать, сестры, жёны, дети, все придворные, которые потом последовали на могилу епископа», – пишет свидетель событий [Maybon 1919: 97].

Епископ был похоронен по католическому обряду. В знак благодарности и уважения к нему Нгуен Ань посмертно наградил его документом, высоко ценившимся в китайской и вьетнамской чиновной иерархии, в котором в частности было написано, что он, Нгуен Ань «...обязан епископу за его заслуги. И если в Европе он был просто миссионером, то во Вьетнаме он был самым известным и достойным иностранцем, который мог быть при королевском дворе. Большим везением было то, что мне довелось встретиться с епископом во время моего изгнания. Во всех походах он был рядом со мной, в тяжелое время он снабжал меня всеми необходимыми средствами» [Maybon 1919: 97].

За один месяц, с 22 июля по 21 августа 1800 г., был поставлен памятник на могиле Пиньо де Беэна. Впоследствии, 3 августа 1861 г., могила епископа по предложению министра морского флота и колоний Франции Шасселю-Лоба стала государственной собственностью Вьетнама [Maybon 1919: 98].

Епископу Адранскому также была поставлена памятная стела с надписями на китайском и латинском языках, в которой ему выражалась благодарность. В 1902 г. генерал-губернатор Индокитая П. Думер поставил епископу бронзовый памятник в Сайгоне, на центральной площади напротив собора Сайгонской Богоматери (собор аналогичен известному собору Парижской Богоматери в Париже). Епископ был изображён со своим учеником – мальчиком, принцем Канем, держащим его за руку (Рис. 1). В период правления в РВ Нго Динь Зиема, он, известный своими антифранцузскими настроениями, перенес этот памятник на другую площадь в Сайгоне, а напротив собора воздвиг статую Богоматери, находящуюся там и в настоящее время.

Но на этом приключения с памятником и могилой епископа не закончились.

После крушения сайгонского режима и победы ДРВ по приказу вьетнамского правительства в 1983 г. году могила епископа Пиньо де Беэна была вскрыта, разрушено мраморное надгробие, и власти намеревались предать забвению само место захоронения, несмотря на протесты французского консула. Тогда Франция произвела эксгумацию останков епископа и отправила их во Францию, в его родовое имение, где они и покоятся с тех пор. Памятник же епископу в настоящее время находится в музее епископа Адранского, открытого 1 мая 1914 г. во Франции, в Ориньи в его родном доме [Mantienne 1999: 229].



Рис. 1. Памятник епископу Адранскому и наследнику престола принцу Каню на площади в Сайгоне (колониальное время, начало XX в.). *Фото из открытых источников*

Отмеченные выше испорченные отношения епископа Адранского с Нгуен Анем и устроенные ему пышные похороны – эти два явления внешне не согласуются между собой, противоречат друг другу. Но на самом деле это не так. Похороны по высшему разряду и хвалебная речь Нгуен Аня на похоронах епископа составляют неотъемлемую ритуальную часть культа духа не простого умершего, но скончавшегося выдающегося деятеля. Разногласия, ссоры и т. п., имевшие место при жизни, не влияют на уровень похоронного ритуала, если речь не идет об откровенных врагах. Известно, как жестоко обошелся Нгуен Ань с прахом руководителей восстания братьев Тэйшонов, как были осквернены их могилы. Как посмертные почести, так и презрение и забвение духа врагов – все это включает в себя наиболее древний и популярный во Вьетнаме культ предков. Дальнейшие действия Нгуен Аня по увековечиванию памяти епископа надо рассматривать в русле такого же ритуала заботы о духе умершего.

Заключение

Если говорить о встрече представителей двух таких противоположных и непохожих цивилизаций – западноевропейской в лице Франции и дальневосточной в лице вьетнамского княжества Дангчонг, то надо сказать, что их максимальное сближение произошло в период существования так называемого Генерального штаба в Сайгоне и на судоверфях, когда обе стороны часто проводили совещания и обсуждения, носившие неформальный характер, когда доступ к Нгуен Аню, будущему императору, не был ничем ограничен, когда совместно решались самые важные дела, а епископ Адранский был центром этих встреч и бесед. Но это сближение носило деловой и только отчасти дружеский характер. Как показали события, первая же попытка епископа обратить в христианскую веру наследного принца Каня вызвала резко отрицательную реакцию будущего властителя империи Великого Юга, что привело к

разрушению прежних дружеских отношений между ними. Надо отметить ту существенную негативную роль в конфликте, какую сыграли вьетнамские придворные чиновники, т. е. ближайшее окружение Нгуен Аня. Здесь вполне уместно вспомнить выражение: «Короля играет свита».

Вопрос об отношении Нгуен Аня к европейцам (в частности, к французам) и их роль в его победе над Тэйшонами до сих пор остается дискуссионным во вьетнамской историографии. С момента провозглашения политики «обновления» (декабрь 1986 г.) в научной литературе СРВ наблюдается тенденция пересмотра и переоценки (xét lại) многих исторических деятелей Вьетнама и их роли в истории Вьетнама, в том числе и императора Тхе-то.

Современные вьетнамские ученые пока не спешат однозначно высказаться на этот счет, однако в 2007 г. в журнале «Сыа ва Най» («Прошлое и настоящее»), который издается с 1994 г. и известен либеральными взглядами своих авторов и популярностью у читающей публики⁵, была опубликована написанная довольно давно статья известного южновьетнамского историка Фам Ван Шона (1915–1978)⁶. В ней он полемизирует с теми, кто осуждает Нгуен Аня за то, что он «отдал отчизну на поругание врагам» и обвиняет принца в том, что причиной «потери» страны в XIX в. стало его обращение за военной помощью к Франции для борьбы с Тэйшонами. По мнению Фам Ван Шона, в действительности отношения Нгуен Аня с Францией, да и с другими странами (например, с Сиамом) в период гражданской войны и борьбы за власть были сложны и неоднозначны. Он считает, что Нгуен Ань никогда не соглашался на зависимость от иностранных держав, и приводит аргументы в доказательство многогранных, порою завуалированных для посторонних глаз отношений дома Нгуенов с Францией, подчеркивает особо насторожённое отношение Нгуен Аня к возможной колонизации [Phạm Văn Sơn 2007]. Эта публикация свидетельствует о более взвешенном и объективном подходе в настоящее время к оценке такого болезненного вопроса, как участие европейцев в реорганизации и модернизации армии и флота Нгуен Аня, принесших ему победу над Тэйшонами.

Также необходимо дать оценку деятельности Нгуен Аня, властителя созданной им империи Дайнам («Великий Юг»), правившего под девизом *Зя-лонг* (1802–1820), и с другой точки зрения. Объединение двух княжеств разделённого Вьетнама в 1802 г. стало выдающимся событием. Впервые единый правитель безраздельно правил на территории, простиравшейся от Тонкинского до Сиамского залива. Но эта новая империя была разорена 30-летней гражданской войной, и для основателя династии Нгуен срочной задачей стало восстановление объединённой им страны. Рецепты по восстановлению системы управления он искал в традиции (что позволяет говорить о том, что стремление к модернизации закончилось с победой над Тэйшонами), а его преемники стояли перед задачей сохранить то, что Тхе-то удалось упрочить.

⁵ Официально этот журнал начал издаваться в марте 1994 г., но первый его номер вышел раньше. Это был так называемый нулевой, пробный номер. Само название журнала представляет собой особый интерес, поскольку в нём отражено представление вьетнамцев об истории страны по аналогии с тем, как раньше использовалось выражение «Весна и осень» для обозначения течения времени [Đương Trung Quốc 2011].

⁶ Фам Ван Шон был «придворным историком» сайгонского режима еще со времен правления администрации Нго Динь Зьема. Из-под его пера вышли знаменитая шеститомная «Вновь составленная история Вьета» («Việt sử tân biên»), в которой отражалась официальная точка зрения южновьетнамских властей на историю Вьетнама с древнейших времен, а также множество других публикаций. Кроме того, он был действующим офицером в звании полковника и активно сражался против сторонников Севера. В 1975 г., после объединения страны, его отправили в лагерь для перевоспитания, где через три года он и умер.

Тем самым полностью восторжествовал консерватизм. Поскольку Китай оставался единственным подходящим примером, политическая линия государства лежала в русле самоидентификации с конфуцианской идеологией и официальной китайской культурой. Был установлен конфуцианский общественный уклад, и возникло централизованное стабильное государство, управляемое бюрократией конфуцианского типа, которая по самому своему воспитанию не могла воспринять иной стиль мышления, кроме того, что ей был открыт Китаем [Nguyễn Thế Anh 1993: 199–200].

В данном рассуждении содержится ответ на вопрос, почему Нгуен Ань, обладая открытым и проницательным умом, всё же назначил наследником престола убеждённого консерватора, будущего императора Тхань-то, правившего под девизом *Минь-манг* (1820–1840), который действовал зачастую вопреки устремлением отца.

И ещё одно замечание. Объединение Вьетнама в новых масштабах, от севера до юга, и выход к Сиамскому заливу делали Вьетнам сопричастным региону ЮВА, чего раньше не чувствовалось. Именно с конца XVIII в. Вьетнам стал ощущать себя частью региона. А страны ЮВА впервые увидели в восточной части Индокитайского полуострова новое крупное государство со столицей в центре страны.

Появление этого нового государства было большой геополитической новостью, менявшей расклад сил в регионе.

Приложение 1

Французские специалисты на службе Нгуен Аня

(составлено по: [Cadière 1912])

Имя	Годы жизни	Примечание
Теодор Лебрюн (Theodore Lebrun)		В 1790 г. строил цитадель в Сайгоне
Виктор Оливье де Пюиманель (Victor Olivier de Puymanel)	1768–1799	В 1790 г. строил цитадель в Сайгоне. В 1793 г. строил цитадель в Зуенкхане. Обучал вьетнамских артиллеристов
Жан-Батист Шено (Jean Chaigneau)	1769–1832	Морской офицер. В 1819 г. выезжал во Францию, вернулся через два года, привезя <i>Зя-лонгу</i> книги о последних научно-технических достижениях. Автор « <i>Mémoire sur la Cochinchine</i> » (1820)
Филипп Ваннье Philippe Vannier	1762–1842	Капитан корабля «Феникс»
Гордфруа де Форсант (Gordfroua de Forcant)	?–1809	Офицер
Жан-Мари Деспио (Jean-Marie Despiau)	?–1824	Личный врач Нгуен Аня. Прибыл в Кохинхину из Макао в 1795 г.
Жан-Мари Дэйо (Jean-Marie Dayot)	1759–1809	Морской офицер. Занимался гидрографическими работами
Лоран-Андрэ Бариси	1769–1802	Капитан корабля «л'Армид». Поступил на службу в 1793 г.

(Laurent-André Barisy)		
Джон Кроуфорд	1783–1868	Шотландский врач (работал вместе с французами)

Приложение 2

Замечания Шеньо о Нижней Кохинхине
(составлено по: [Veillot 1868])

Таблица 1. Экспорт

Бивни слона	Имеются в Лаосе и Камбодже. Цены в зависимости от качества. Два бивня весом в один пикюль стоят 40 пиастров.
Гуммигут	Его привозят из Камбоджи. Цена изменчива. Применяется при изготовлении лаков.
Кардамон	Цена различная, в зависимости от качества, от 150 до 200 пиастров за 1 пикюль.
Сушеная рыба	Так же.
Плавники акулы	Так же.
Шкуры слона	Китайцы делают желе и бульон.
Кости слона и буйвола	Обменивают на вазы.
Тямская ткань	Это ткань из хлопка, сделанная дикарями.
Камбоджийская ткань	Шелковые товары, которые мало экспортируются.

Таблица 2. Импорт

Шелковые товары	Китайцы привозят сатин, шелковую ткань, ткань с изображением цветов.
Фарфор, чай	
Бумага	Белая, обойная, с цветами, цветная, позолоченная для совершения обрядов.
Сухие и засахаренные фрукты	Кохинхинцы любят полакомиться.

Таблица 3. Экспорт продовольственных товаров

Корица	Различного качества. Первого качества продается дороже золота.
Перец	С этой культуры берут огромные налоги. Цены различны.
Арека	Цена на ареку падает. В настоящее время 1 пикюль стоит 2 пиастра (1 пикюль равен 0,5 кг)
Хлопок-сырец	Немного. 1 пикюль стоит 7 пиастров

Шелк (волокно)	В зависимости от качества от 3 до 4 пиастров за 1 ливр и 20 унций
Сахар	Цены различные. От 3 до 4 пиастров за пиккуль
Сушёная рыба	Ею торгуют китайцы

Список литературы

- Берзин Э.О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1966.
- Новая история Вьетнама. М.: Наука, 1980.
- Огнетов И.А. Восстание Тэйшонов во Вьетнаме. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
- Рябинин А.Л. Рождение империи Нгуенов. М.: Наука, 1988.
- Cadière L. Les volontaires de Gia-Long. Documents relatifs à l'époque de Gia-long [Волонтёры Зя-лонга. Документы, относящиеся ко времени Зя-лонга // Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient [Бюллетень Французской школы Дальнего Востока]. Paris, 1912. (На франц. яз.)
- Dương Trung Quốc. «Xưa và Nay» năm thứ XVIII [Зыонг Чунг Куок. «Прошлое и настоящее», восемнадцатый год издания] // Xưa và Nay [Прошлое и настоящее]. 2011. № 375. (На вьет. яз.)
- Le Thanh Khoi. Le Vietnam: histoire et civilization [Вьетнам: история и цивилизация]. Paris: Editions de Minuit, 1955. (На франц. яз.)
- Manguin P-Y. Les Nguyên, Macau et les Portugais [Нгуены, Макао и португальцы]. Paris: Editions de Minuit, 1984. (На франц. яз.)
- Mantienne F. Monseigneur Pigneau de Béhaine [Монсеньёр Пиньо де Беэн]. Paris: Editions Eglises d'Asie, 1999. (На франц. яз.)
- Maybon Ch. Histoire moderne du pays d'Annam (1592–1820) [Современная история Аннама]. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1919. (На франц. яз.)
- Nguyễn Thé Anh. Le Viet-Nam entre confucianisme et modernité [Вьетнам между конфуцианством и современностью]. Paris: L'Harmattan, 1993. (На франц. яз.)
- Phạm Văn Sơn. Vua Gia Long giao thiệp với Pháp và Mỹ [Фам Ван Шон. Контакты правителя Зя-лонга с Францией и США] // Xưa và Nay [Прошлое и настоящее]. 2007. № 288.
- Salles A. J.-B. Chaigneau et sa famille (Le Mémoire sur la Cochinchine de Jean Baptiste Chaigneau [compte-rendu]) [Шенью и его семья («Воспоминания о Кохинхине» Жана-Батиста Шенью [рецензия])] // Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient [Бюллетень Французской школы Дальнего Востока]. Année 1923. (На франц. яз.)
- Taboulet G. La geste française en Indochine. Histoire par les texts de la France en Indochine des origines à 1914 [Французский жест в Индокитае. История Франции в Индокитае от истоков до 1914 г.в текстах]. Т 1. Paris: 1955–1956. (На франц. яз.)
- Veuillot E. La Cochinchine et le Tonkin [Кохинхина и Тонкин]. Paris: Lib Catholique Bruxelles Paris, 1868. (На франц. яз.)

References

- Berzin, E.O. (1966) *Katolicheskaya Tserkov v Yugo-Vostochnoy Asii* [Catholic Church in Southeast Asia]. M: Nauka. (In Russian)
- Cadiere, L. (1912) Les volontaires de Gia-Long. Documents relatifs a l'epoque de Gia-Long [Gia-Long volunteers. Documents relating to the time of Gia-Long]. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* [Bulletin of the French School of the Far East]. (In French)
- Dương Trung Quốc (2011). «Xưa và Nay» năm thứ XVIII [“Past and Present”, eighteenth year of publication]. *Xưa và Nay* [Past and Present], tháng 3. (In Vietnamese)
- Le Thanh Khoi (1955). *Le Vietnam: histoire et civilization* [Vietnam: history and civilization]. Paris: Editions de Minuit.
- Manguin P-Y. (1984) *Les Nguyên, Macau et les Portugais* [The Nguyên, Macau and the Portuguese]. Paris: White Lotus Press. (In French)

- Mantienne F. (1999). Monseigneur Pigneau de Béhaine [Monsignor Pigneau de Behaine]. Paris: Editions Eglises d'Asie. (In French)
- Maybon Ch. (1919) *Histoire moderne du pays d'Annam (1952–1820)* [Modern history of the country of Annam (1952–1820)]. Paris: Plon-Nourrit et Cie. (In French)
- Novaya istoria Vietnama [New history of Vietnam] (1980). M: Nauka. (In Russian)
- Nguyen The Anh (1993). *Le Viet-Nam entre confucianisme et modernité* [Viet-Nam between Confucianism and modernity]. Paris: Editions L'Harmattan. (In French)
- Oggenov, I.A. (1960) *Vosstanie Tayshonov vo Vietname* [Taishon uprising in Vietnam]. M.: Izdatelstvo vostochnoi literatury. (In Russian)
- Pham Van Son (2007). Vua Gia Long giao thiep voi Phap va My [Contacts of the prince Gia Long with France and the USA]. *Xua va Nay* [Past and Present], July, 288. (In Vietnamese)
- Ryabinin, A.L. (1988) *Rogdenie imperii Nguyenov* [The Birth of the Nguyen Empire]. M.: Nauka. (In Russian)
- Salles, A. (1923) J.-B. Chaigneau et sa famille. Le Memoire sur la Cochinchine de Jean Baptiste Chaigneau [compte-rendu] [J.-B. Chaigneau and his family. Memoir on Cochinchina by Jean Baptiste Chaigneau [review]. *Bulletin de l'Ecole francaise d'Extreme-Orient* [Bulletin of the French School of the Far East]. Année 1923. (In French)
- Taboulet, G. (1955–1956) *La geste francaise en Indochine. Histoire par les texts de la France en Indochine des origines a 1914* [The French gesture in Indochina. History by the texts of France in Indochina from the origins to 1914]. T 1. Paris. (In French)
- Veuillot, E. (1868) *La Cochinchine et le Tonkin* [Cochinchina and Tonkin]. Paris: Lib Catholique Bruxelles. (In French)

DOI: 10.54631/VS.2023.72-472934

РАННИЙ ПАЛЕОЛИТ ВЬЕТНАМА И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ¹А. В. Кандыба²

Аннотация. В статье рассматривается открытие в центральной части Вьетнама комплекса раннепалеолитических стоянок с бифасиальной индустрией. Вьетнам представляет собой один из уникальных регионов Юго-Восточной Азии с точки зрения расселения древних популяций людей, эволюции их культуры и развития самого человека, благодаря своему географическому соседству на севере с Южным Китаем. В период существования Сундаланда он мог служить одной из транзитных территорий миграций древних гоминин. В провинции Зялай в районе г. Анкхе Российско-Вьетнамской экспедицией открыто более тридцати раннепалеолитических стоянок с галечно-отщепной индустрией и бифасиально обработанными орудиями типа ручных рубил. По тектитам, обнаруженным в культуросодержащем слое вместе с бифасами и галечными орудиями, с использованием метода $40\text{K}/38\text{Ar}$ было получено две даты: 806 ± 22 тыс. лет и 782 ± 20 тыс. лет назад. Эти даты свидетельствуют о том, что раннепалеолитическая индустрия, открытая во Вьетнаме, существовала одновременно с индустрией в котловине Байсэ на юге Китая. Также на территории Индонезии, Малайзии, Таиланда, Филиппин обнаружено несколько местонахождений с бифасиально обработанными изделиями и стратифицированных объектов со сходными технологическими характеристиками первичного расщепления, относящихся к данному периоду.

Ключевые слова: Юго-Восточная Азия, Вьетнам, ранний палеолит, бифасиальные индустрии, абсолютное датирование

Для цитирования: Кандыба А. В. Ранний палеолит Вьетнама и Юго-Восточной Азии // Вьетнамские исследования. 2023. Т. 7. № 2 S. С. 32–40.

EARLY PALEOLITHIC OF VIETNAM AND SOUTHEAST ASIA³A.V. Kandyba⁴

Abstract. The article considers the discovery of a complex of Early Paleolithic sites with a bifacial industry in the central part of Vietnam. Vietnam is one of the unique regions of Southeast Asia, in terms of the settlement of ancient populations of people, the evolution of their culture and the development of man himself, due to its geographical proximity to South China in the north, and during the existence of Sundaland, could serve as one of the transit territories migrations of ancient hominins. In the Gia Lai province in the area of the city of An Khe, the Russian-Vietnamese expedition discovered more than thirty Early Paleolithic sites with pebble-flake industry and bifacially worked tools such as hand axes. According to the tektites found in the cultural layer together with bifaces and pebble tools, two dates were obtained using the $40\text{K}/38\text{Ar}$ method: 806

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 23-28-00014 «Палеолит Вьетнама в контексте изучения каменного века Юго-Восточной Азии».

² Кандыба Александр Викторович, к. и. н., с. н. с., Институт археологии и этнографии СО РАН. ORCID: 0000-0003-0985-9121. E-mail: arhkandyba@gmail.com

³ The study was supported by the Russian Science Foundation, project No. 23-28-00014 "Paleolithic of Vietnam in the context of the study of the Stone Age of Southeast Asia."

⁴ Kandyba Alexander V., Ph.D. (History), Senior Researcher, Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. ORCID: 0000-0003-0985-9121. E-mail: arhkandyba@gmail.com

± 22 thousand years ago and 782 ± 20 thousand years ago. These dates indicate that the Early Paleolithic industry discovered in Vietnam existed simultaneously with the industry in the Baise Basin in southern China. Also on the territory of Southeast Asia, several sites with bifacially processed objects and stratified objects with similar technological characteristics of primary splitting dating back to this period were found.

Keywords: Southeast Asia, Vietnam, Early Paleolithic, bifacial industries, absolute dating.

For citation: Kandyba A.V. (2023) Early paleolithic of Vietnam and Southeast Asia. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, 7 (2 S): 32–40.

Введение

Проблема заселения Евразии и освоённость территории древними гомининами всегда оставалась актуальной для научной среды. И территория Юго-Восточной Азии не являлась исключением. Туда на поиски следов пребывания человека в палеолите отправлялись многие исследователи, среди них Г. Х. Р фон Кеннигсвальд [Koennigswald 1936; Koennigswald, Gosh 1973], Х. Р. ван Геекерен [Van Heekeren 1955; 1972], Р. П. Соейоно [Soejono 1961], Г. Д. Бартстра [Bartstra 1978; 1982; 1984; 1992], которые активно изучали подъёмные комплексы Индонезии на предмет существования или отсутствия ашельских традиций на основании анализа форм бифасиально обработанных изделий, а также на основании определения типологического ряда каменных индустрий. Такие попытки осмысления экспонированных артефактов с островов Индонезии — Суматра (Батурайджа), Ява (Патжитан, Сангиран), Сулавеси (Канбенгиан) — предпринимались позднее и другими исследователями [Forestier 2007; Keates, Bartstra 2001; Sémah et al. 2014]. Несмотря на предварительную оценку возраста сангиранских комплексов в 800 тыс. лет [Mishra et al. 2010], и после проведённых раскопочных работ на одном из сангиранских стратифицированных объектов Нгебунг-2, в результате которых в стратифицированном состоянии были обнаружены чопперы, сколы, часть которых были определены как «кливеры», а абсолютный возраст был определен 0,86–0,88 млн. л.н. [Simanjuntak et al. 2010], исследователи рассматривали патжитанские и сангиранские коллекции в рамках научной парадигмы ашельской волны заселения территории Юго-Восточной Азии. Собранные каменные изделия демонстрировали своеобразный типологический ряд, в который входили чопперы, чоппинги, а также бифасиально обработанные изделия, названные ручными рубилами, и были выделены ещё в первой половине XX века [Movius 1944; 1948; 1949]. Х. Мовиусом также отмечался низкий процент бифасов в индустрии, являющийся типологическим маркером для данных археологических материалов. Не углубляясь в дискуссию о линии Мовиуса, следует отметить, что исследователь верно определил отличие каменных индустрий Юго-Восточной и Восточной Азии от палеолитических комплексов остальной части Евразии и Африки [Movius 1956; 1958]. Позднее ряд авторов признают, что, в сравнении с очевидными ашельскими типами изделий, такими как бифасы, кливеры и орудия типа пик, археологический материал Индонезии остаётся исключительно азиатским (индонезийским) с довольно архаичной морфологией [Simanjuntak, Forestier 2008; 2009; Brumm, Moore 2012].

Материалы исследования

За последние 30 лет на территории Юго-Восточной Азии было открыто более 200 различных местонахождений как с поверхностным залеганием артефактов, так и в стратифицированном состоянии. Наиболее массовый и датированный археологический материал был обнаружен на территории Южного Китая (каменные индустрии *байсэ*) и Центрального Вьетнама (каменная индустрия *анкхе*). Последний археологический район был обнаружен сравнительно недавно. За пять лет исследований (2015–2020) в районе г. Анкхе раннепалеолитических местонахождений с бифасами получено около 2500 каменных изделий, из которых 2000 экземпляров происходят из культуросодержащих горизонтов и более 500

артефактов собрано на поверхности. Весь этот археологический материал относится к раннему палеолиту и образует единую гомогенную индустрию, в которой отчётливо прослеживается однообразие в первичном расщеплении, в подготовке и оформлении маркерных изделий. Вся каменная индустрия в этом районе представляет собой единое целое, хорошо выраженный технико-типологический комплекс как с оценки первичного расщепления, так и с приёмами вторичного оформления каменных орудий и их типологической классификации. Особое место в этой индустрии занимают двусторонне обработанные изделия типа бифасов и типа пик. В связи с тем, что такая индустрия открыта во Вьетнаме впервые, она получила название по г. Анкхе [Деревянко и др. 2018].

Все каменные изделия из поверхностных сборов и извлечённые из культуросодержащих горизонтов раннепалеолитических местонахождений, открытых и исследуемых в бассейне р. Ба, можно разделить на восемь основных типов. Это нуклеусы, бифасы (орудия с двусторонней обработкой), орудия типа пик, орудия с намеренно выделенным острием в виде носика (шипа), скребки высокой формы, скребла различной модификации, рубящие орудия типа чопперов и чоппингов, зубчатые и выемчатые изделия. Для изготовления каменных изделий древним человеком на всех местонахождениях р. Ба использовалось одно и то же сырьё — крупнозернистый жильный кварц, кварциты представлены совсем мало. Одним из возможных источников данного сырья является гора Дат, по склонам которой, благодаря дефляции и пролювиально-коллювиальным процессам, крупные отдельности сырья поступали в долину реки и постепенно окатывались. Кварцитовые гальки и валуны использовались для изготовления нуклеусов и орудий. Немало исходного сырья было невысокого качества. Внутри заготовок было много трещин и включений крупных зерен, что препятствовало расщеплению. Об этом свидетельствует и большое количество галек со следами апробации, а также множество плохо диагностируемых обломков. Для получения сколов-заготовок использовались простые монофронтальные нуклеусы с минимальной подготовкой одной или двух площадок. Преобладает поперечная ориентация скалывания. Практически нет сильно сработанных нуклеусов, на большинстве ядрищ можно проследить лишь одну серию первичных снятий. Очень мало радиальных ядрищ. Сколы, как потенциальные заготовки, играли второстепенную роль. Об этом свидетельствуют и отщепы, извлечённые из культуросодержащих горизонтов, которые не подверглись в дальнейшем вторичной обработке. В целом, эту индустрию можно назвать галечной, подавляющее большинство орудий сделано из галек, только отдельные скребла и зубчатые и выемчатые орудия небольших размеров оформлены на сколах. Среди орудий преобладают орудия типа пик, изделия с выделенным острием-носиком и чопперовидные и чоппинговидные инструменты. Реже встречаются скребла и выемчатые изделия. Специфической особенностью этой индустрии можно определить двусторонне обработанные орудия (бифасы).

Исходя из факта залегания артефактов *in situ* в коре выветривания и латеритовых суглинках и основываясь на технико-типологических характеристиках каменной индустрии, имеющей архаичный облик как в технике первичного расщепления, так и во вторичной обработке орудий, можно утверждать, что технокомплекс *анкхе*, несомненно, относится к раннему палеолиту. Вместе с каменными орудиями в культурном слое обнаружено около 300 экз. тектитов — расплавленных и застывших стекловидных образований, возникших в результате удара метеоритов о твёрдую поверхность. Два образца тектитов (один со стоянки Года, второй со стоянки Роктынг 1) были переданы в лабораторию изотопной геохимии и геохронологии Института геологии рудных месторождений, петрографии, минералогии и геохимии РАН (г. Москва) для определения их абсолютного возраста, где в результате проведённых исследований возраст культуросодержащего слоя местонахождения Года определен в 806 ± 22 тыс. л.н. (лабораторный № 15962), а местонахождения Роктынг 1 — в

782 ± 20 тыс. л.н. (лабораторный № 15963) [Деревянко и др. 2018]. Эти данные подтверждаются исследованиями австралийского тектитового поля, определяющими средний возраст данного события около 788.1 ± 2.8 тыс. лет назад [Jourdan et al. 2019].

Освоенность бассейна р. Ба древними гомининами подтверждает проведённая в марте 2020 г. археологическая разведка в районе Футиен, в 50 км к юго-западу от г. Анкхе. На левом берегу притока р. Азун был обнаружен комплекс местонахождений (Киньпэнг 1, 2, Чурунг, Футиен 1, 15) как в экспонированном, так и стратифицированном состоянии. С каменной индустрией *анкхе* данный комплекс памятников сближает сходная геоморфологическая позиция, единая сырьевая база, наличие общих типов артефактов (простые параллельные нуклеусы, чопперы, поперечные скребла, орудия типа пик, бифасиальные изделия) [Гладышев и др. 2020]. Систематических широкомасштабных раскопочных работ на данных объектах не проводилось, но по предварительным геоморфологическим наблюдениям комплекс памятников расположен на нижнечетвертичной террасе р. Азун, возраст которой определяется от 1,5 млн до 780 тыс. лет назад, что в комплексе с технико-типологическими характеристиками археологической коллекции позволяет относить обнаруженные памятники района Футиен к раннепалеолитической каменной индустрии *анкхе*. В то же время отсутствие тектитов и латеритовых образований в стратифицированных местонахождениях может указывать на более древний возраст каменной индустрии долины р. Азун.

Как уже упоминалось в предыдущих публикациях, наибольшее сходство по технико-типологическим характеристикам и определению абсолютного возраста (около 800 тыс. лет назад) каменная индустрия *анкхе* находит с китайскими археологическими материалами плато Байсэ [Деревянко 2018; Деревянко и др. 2018]. Это признаётся и китайскими исследователями [Lin, Xie 2019]. Бифасиально обработанные изделия, чопперы и чоппинги различных модификаций, обнаруженные в стратифицированном положении, возраст которых также определён по тектитам [Hou Yamei et al. 2000; Lycett, Norton 2010], определяют уникальный облик раннего палеолита Юго-Восточной и Восточной Азии [Се Гуанмао и др. 2003; Xie, Bodin 2007]. Несмотря на то, что некоторые исследователи относят данную каменную индустрию к ашельской [Zhang et al. 2010], археологический материал Байсэ отличается от классических ашельских форм по технико-морфологическим характеристикам, не говоря уже о большом хронологическом диапазоне, разделяющем данные технокомплексы [Деревянко 2019].

Следует отметить, что ареал распространения раннепалеолитических индустрий недавно дополнился открытием группы из более 60 местонахождений в долине реки Наньцзян в провинции Гуандун Южного Китая [Xie et al. 2019]. Открытая каменная индустрия была зафиксирована в экспонированном и стратифицированном состоянии, и на основании геоморфологической позиции исследованного памятника Модаошань и технико-типологических характеристик артефактов в сравнении с технокомплексами *анкхе* и *байсэ* возраст самой древней стадии заселения был определен в 600–800 тыс. лет назад [Там же].

Заключение

Обнаруженные каменные индустрии представляют собой раннепалеолитическую бифасиальную линию развития, зародившуюся на местной основе, т.е. конвергентно. Продолжающиеся археологические исследования в других местах этого обширного региона также дополняют картину обитания древних гоминин на рубеже нижнего и среднего плейстоцена. Несомненную близость археологического материала к южнокитайским и вьетнамским коллекциям демонстрирует стоянка Саодин на севере Таиланда [Zeitoun et al. 2012]. Причём авторы исследования, отмечая присутствие бифасиальной технологии и схожего технико-типологического ряда, также находят самобытные черты

раннепалеолитических каменных индустрий на территории Юго-Восточной Азии, отличающиеся от классических ашельских индустрий [Там же]. На Филиппинских островах обнаружение бифасиальных орудий было единичным (местонахождения Хулуга, пещера Илле), все они носили подъёмный характер [Dizon, Pavlik 2010]. Бифасы со стоянки Арубо 1 с острова Лузон, залегающие в полупогребённом состоянии [Pawlik 2004], демонстрируют морфологическое сходство с бифасиальными изделиями *анкхе* и *байсе* [Pawlik 2019]. Обнаружение стратифицированного раннепалеолитического памятника Калинга на севере острова Лузон возрастом более 700 тыс. лет назад позволили удревнить границу первоначального заселения филиппинского архипелага до начала среднего плейстоцена [Indicco et al. 2018]. Обнаружение в культурном слое тектита, идентичного по своему минеральному составу с австралийскими [Там же], существенно хронологически сближает каменную индустрию Калинга с материковыми раннепалеолитическими технокомплексами. Каменные артефакты представлены в основном мелкими отщепами с утилизационной ретушью, использование которых подтверждается наличием костей носорога со следами разделки [Там же]. А. Павлик отмечает, что система расщепления и сырьевая база едины для комплексов Арубо 1 и Калинга [Pawlik 2019]. Отсутствие бифасиальных орудий на памятнике Калинга может быть следствием узкой специализации памятника (место разделки туши носорога). Также данный тип изделий не был обнаружен в бассейне реки Соа на острове Флорес, памятниках Воло Сеге и Мата Менге возрастом около 1 млн лет [Brumm et al. 2010]. Обращает на себя внимание наличие орудия типа пик, обнаруженное на стоянке Воло Сеге [Brumm & Moore 2012], морфологически близкое подобным орудиям каменных индустрий *анкхе* и *байсе*. Всё вышесказанное позволяет сделать предположение о существовании обширной зоны обитания древних гоминин со сходными технико-типологическими характеристиками каменных индустрий на рубеже нижнего и среднего плейстоцена на территории Юго-Восточной Азии.

Список литературы

- Гладышев С. А., Кандыба А. В., Дервянко А. П., Нгуен За Дой, Нгуен Кхак Шу, Ле Хай Данг, Карпова С. О. Археологические разведки в провинции Залай во Вьетнаме в 2020 году // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. XXVI. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАНТ, 2020. С. 58–67.
- Дервянко А. П. Ашельская и бифасиальная индустрия в Африке и Азии: Левант, Аравия, Иран, Индия, Вьетнам и островная часть Юго-Восточной Азии // Три глобальные миграции человека в Евразии. Т. III. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2018.
- Дервянко А. П. Ашельская и бифасиальная индустрия в Китае, Корее, Монголии, Казахстане, Туркменистане, Узбекистане и на Кавказе // Три глобальные миграции человека в Евразии. Т. IV. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН. 2019.
- Дервянко А. П., Кандыба А. В., Нгуен Кхак Шу, Гладышев С. А., Нгуен За Дой, Лебедев В. А., Чеха А. М., Рыбалко А. Г., Харевич В. М., Цыбанков А. А. Открытие бифасиальной индустрии во Вьетнаме // Археология, этнография и антропология Евразии. 2018. № 3 (46). С. 3–21.
- Bartstra G.J. The Patjitan culture: A preliminary report on new research // Early Paleolithic in South and East Asia. The Hague: Mouton, 1978. P. 29–35.
- Bartstra G.J. Homo erectus erectus: The search for his artefacts // Current Anthropology. 1982. Vol. 3 (23). P. 318–320.
- Bartstra G.J. Dating the Pacitanian: Some thoughts // Courier Forschungs institut Senckenberg. 1984. Vol. 69. P. 253–258.
- Bartstra G.J. Pacitan and Sangiran, and Java Man's tools // Man and His Culture: A Resurgence. New Delhi: Books and Books, 1992. P. 93–103.
- Brumm A.A., Jensen G., van den Bergh G.D., Morwood M.J., Kurniawan I., Aziz F., Storey M. Hominins on Flores, Indonesia, by one million years ago // Nature. 2010. Vol. 464. P. 748–752.

- Brumm A.A., Moore M.W.M. Biface distributions and the Movius Line: A Southeast Asian perspective // *Australian Archaeology*. 2012. Vol. 1 (74). P. 34–46.
- Dizon E., Pawlik A.F. The Lower Palaeolithic record in the Philippines // *Quaternary International*. 2010. Vol. 223–224. P. 444–450.
- Forestier H. Les éclats du passé préhistorique de Sumatra: une longue histoire des techniques [Осколки доисторического прошлого Суматры: долгая история техник] // *Archipel*. 2007. Vol. 1 (74). P. 15–44. (На франц. яз.)
- Hou Y., Potts R., Yuan B., Guo Z., Deino A., Wang W., Clark J., Xie G., Huang W. Mid-Pleistocene Acheulean-like Stone Technology of the Bose Basin, South China // *Science*. 2000. Vol. 287. Iss. 5458. P. 1622–1626.
- Ingicco T., van der Bergh G.D., Jago-on C., Bahain J.-J., Chacón M.G., Amano N., Forestier H., King C., Manalo K., Nomade S., Pereira A., Reyes M.C., Sémah A.-M., Shao Q., Voinchet P., Falguères C., Albers P.C.H., Lising M., Lyras G., Yurnaldi D., Rochette P., Bautista A., de Vo J. Earliest known hominin activity in the Philippines by 709 thousand years ago // *Nature*. 2018. Vol. 557. P. 233–237.
- Jourdan F., Nomade S., Wingate M., Eroglu E., Deino A. Ultraprecise age and formation temperature of the Australasian tektites constrained by $^{40}\text{Ar}/^{39}\text{Ar}$ analyses // *Meteoritics & Planetary Science*. 2019. Vol. 54. Iss. 10. P. 2573–2591.
- Keates S.G., Bartstra G.J. Observations on Cabengian and Pacitanian artefacts from the island Southeast Asia // *Quartär*. 2001. Vol. 51/52. P. 9–32.
- Koenigswald von G.H.R. Early Palaeolithic stone implements from Java // *Bull. Raffles Museum*. Singapore: Straits Settlements. 1936. Series B, № 1. P. 52–60.
- Koenigswald von G.H.R., Gosh, A.K. Stone implements from the Trinil Beds of Sangiran, central Java // *Koninklijk Nederlands Akademie van Wetenschappen*. 1973. Proceedings Series B 76 (№ 1). P. 1–34.
- Lin Q., Xie G.M. A comparative study of palaeolithic industries between Bose (Guangxi) and An Khe // *International Symposium: The An Khe Paleolithic Industry within the Context of Bifacial Industries from ASIA*. An Khe. 2019. P. 166–167.
- Lycett S.J., Norton C.J. A demographic model for Palaeolithic technological evolution: The case of East Asia and the Movius Line // *Quaternary International*. 2010. Vol. 211. P. 55–65.
- Mishra Sh., Gaillard C., Helter Ch., Moigne A.M., Simanjuntak T. India and Java: Contrasting Records, Intimate Connections // *Quaternary Intern.* 2010. Vol. 223/224. P. 265–270.
- Movius H.L. Early Man and Pleistocene Stratigraphy in Southern and Eastern Asia // *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Cambridge. 1944. Vol. 19. № 3. P. 389–399.
- Movius H.L. The Lower Paleolithic Cultures of Southern and Eastern Asia // *Tran. Amer. Phil. Soc.* New Ser. 1948. Vol. 4 (38). P. 330–420.
- Movius H.L. New Paleolithic Cultures of Southern and Eastern Asia. Philadelphia, 1949.
- Movius H.L. New Paleolithic sites, near Ting-T'sun in the Fen River, Shansi province, North China // *Quaternaria*. 1956. Vol. 3. P. 13–26.
- Movius H.L. Southern and Eastern Asia: Conclusions / Ed. by F. Ikawa-Smith // *Early Paleolithic in South and East Asia*. The Hague: Mouton. 1958. P. 351–355.
- Pawlik A.F. The Palaeolithic site of Arubo 1 in Central Luzon, Philippines // *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistoric Association*. 2004. Vol. 24. P. 3–12.
- Pawlik A.F. Update on the Early Palaeolithic in the Philippines // *International Symposium: The An Khe Paleolithic Industry within the Context of Bifacial Industries from ASIA*. An Khe. 2019. P. 170–171.
- Sémah F., Simanjuntak H.T., Dizon B., Sémah A.M. Insular Southeast Asia in the Lower Paleolithic // *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York: Springer, 2014. P. 3904–3918.
- Simanjuntak H.T., Forestier H. Handaxe in Indonesia. A question on the Movius Line // *Human Evolution*. 2008. Vol. 1–2 (23). P. 97–107.
- Simanjuntak H.T., Forestier H. Once upon a time in South Sumatra: the Acheulean stone tools of the Ogan River? // *Proceedings of the International Seminar on Sharing our Archaeological Heritage*, Penang, Malaysia. Penang: Warisan Johor. 2009. P. 233–241.
- Simanjuntak H.T., Sémah F., Gaillard C. The Palaeolithic in Indonesia: Nature and chronology // *Quaternary International*. 2010. Vol. 223–224. P. 418–421.

Soejono R.P. Preliminary notes on new finds of Lower Palaeolithic implements from Indonesia // Asian Perspectives. 1961. Vol. 5. P. 217–232.

Van Heekeren H.R. New investigations on the Lower Palaeolithic Patjitanian culture in Java // Bulletin of the Archaeological Service of the Republic of Indonesia. 1955. Vol 1. P. 1–12.

Van Heekeren H.R. The Stone Age of Indonesia. Verhandelingen van het koninklijk, instituutvoor Tull, Land-enVolkenkunde 61. Hague: Martinus Nijhoof, 1972.

Xie G.M., Bodin E. Les industries Paléolithiques du bassin de Bose (Chine du Sud) // L'Anthropologie. 2007. Vol. 111. P. 182–206.

Xie G.M., Lin Q., Li D. Bifacial industry in Nanjiang basin, South China // International Symposium: The An Khe Paleolithic Industry within the Context of Bifacial Industries from ASIA. An Khe. 2019. P. 144–147.

Zeitoun V., Forestier H., Auetrakulvit P., Khaokhiew C., Rasse M., Davtian G., Winayalai C., Tiamtinkrit C. Discovery of a prehistoric site at Sao Din (Nanoi, Nan province, Northern Thailand): Stone tools and new geological insights // Comptes Rendus Palevol. 2012. Vol. 11. Iss. 8. P. 575–580.

Zhang P., Huang W., Wang W. Acheulean handaxes from Fengshudao, Bose sites of south China // Quaternary International. 2010. Vol. 223–224. P. 440–443.

References

Bartstra, G.J. (1978) The Patjitan culture: A preliminary report on new research, in: *Early Paleolithic in South and East Asia*. The Hague: Mouton, 1978. P. 29–35.

Bartstra, G.J. (1982) Homo erectus erectus: The search for his artefacts. *Current Anthropology*, 23(3): 318–320.

Bartstra, G.J. (1984) Dating the Pacitanian: Some thoughts. *Courier Forschungs institut Senckenberg*, 69: 253–258.

Bartstra, G.J. (1992) Pacitan and Sangiran, and Java Man's tools, in: *Man and His Culture: A Resurgence*. New Delhi: Books and Books. P. 93–103.

Brumm, A., Jensen, G., van den Bergh, G.D., Morwood, M.J., Kurniawan, I., Aziz F., Storey, M. (2010) Hominins on Flores, Indonesia, by one million years ago. *Nature*, 464: 748–752.

Brumm A.A., Moore M.W.M. (2012) Biface distributions and the Movius Line: A Southeast Asian perspective. *Australian Archaeology*, 1 (74): 34–46.

Derevyanko, A.P. (2018) Ashel'skaya i bifasial'naya industriya v Afrike i Azii: Levant, Araviya, Iran, Indiya, V'etnam i ostrovnaya chast' Yugo-Vostochnoi Azii [Acheulean and bifacial industry in Africa and Asia: the Levant, Arabia, Iran, India, Vietnam and insular Southeast Asia], in: *Tri global'nye migratsii cheloveka v Evrazii [Three Global Human Migrations in Eurasia]*. T. 3. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN. (In Russian)

Derevyanko, A.P. (2019) Ashel'skaya i bifasial'naya industriya v Kitae, Koree, Mongolii, Kazakhstane, Turkmenistane, Uzbekistane i na Kavkaze [Acheulean and bifacial industry in China, Korea, Mongolia, Kazakhstan, Turkmenistan, Uzbekistan and the Caucasus], in: *Tri global'nye migratsii cheloveka v Evrazii [Three Global Human Migrations in Eurasia]*. T. 4. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN. (In Russian)

Derevyanko, A.P., Kandyba, A.V., Nguyen Khac Su, Gladyshev, S.A., Nguyen Gia Doi, Lebedev, V.A., Chekha, A.M., Rybalko, A.G., Kharevich, V.M., Tsybankov, A.A. (2018) Otkrytie bifasial'noi industrii vo Vietname [The discovery of bifacial industry in Vietnam]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii [Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia]*, 3 (46): 3–21. (In Russian)

Dizon, E., Pawlik, A.F. (2010) The Lower Palaeolithic record in the Philippines. *Quaternary International*, 223–224: 444–450.

Forestier, H. (2007) Les éclats du passé préhistorique de Sumatra: une longue histoire des techniques [Shards from Sumatra's prehistoric past: a long history of techniques]. *Archipel*, 1 (74): 15–44. (In French)

Gladyshev, S.A., Kandyba, A.V., Derevyanko, A.P., Nguyen Gia Doi, Nguyen Khac Su, Le Hai Dang, Karpova, S.O. (2020) Arkheologicheskie razvedki v provintsii Zalai vo V'etname v 2020 godu [Archaeological surveys in Gia Lai Province in Vietnam in 2020], in: *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii [Problems of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Neighboring Territories]*. XXVI: 58–67. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN. (In Russian)

- Hou, Y., Potts, R., Yuan, B., Guo, Z., Deino, A., Wang, W., Clark, J., Xie, G., Huang, W. (2000) Mid-Pleistocene Acheulean-like Stone Technology of the Bose Basin, South China. *Science*, 287 (5458): 1622–1626.
- Ingicco, T., van der Bergh, G.D., Jago-on, C., Bahain, J.-J., Chacón, M.G., Amano, N., Forestier, H., King, C., Manalo, K., Nomade, S., Pereira, A., Reyes, M.C., Sémah, A.-M., Shao, Q., Voinchet, P., Falguères, C., Albers, P.C.H., Lising, M., Lyras, G., Yurnaldi, D., Rochette, P., Bautista, A., de Vo J. (2018) Earliest known hominin activity in the Philippines by 709 thousand years ago. *Nature*, 557 :233–237.
- Jourdan, F., Nomade, S., Wingate, M., Eroglu, E., Deino, A. (2019) Ultraprecise age and formation temperature of the Australasian tektites constrained by $^{40}\text{Ar}/^{39}\text{Ar}$ analyses. *Meteoritics & Planetary Science*, 54 (10): 2573–2591.
- Keates, S.G., Bartstra, G.J. (2001) Observations on Cabengian and Pacitanian artefacts from the island Southeast Asia. *Quartär*, 51–52: 9–32.
- Koenigswald von, G.H.R. (1936) Early Palaeolithic stone implements from Java. *Bull. Raffles Museum, Singapore, Straits Settlements*, Series B, 1: 52–60.
- Koenigswald von, G.H.R., Gosh, A.K. (1973) Stone implements from the Trinil Beds of Sangiran, central Java. *Koninklijk Nederlands Akademie van Wetenschappen. Proceedings Series B*, 76 (1): 1–34.
- Lin, Q., Xie, G.M. (2019) A comparative study of palaeolithic industries between Bose (Guangxi) and An Khe, in: *International Symposium: The An Khe Paleolithic Industry within the Context of Bifacial Industries from ASIA, An Khe*. P. 166–167.
- Lycett, S.J., Norton, C.J. (2010) A demographic model for Palaeolithic technological evolution: The case of East Asia and the Movius Line. *Quaternary International*, 211: 55–65.
- Mishra, Sh., Gaillard, C., Helter, Ch., Moigne, A.M., Simanjuntak, T. (2010) India and Java: Contrasting Records, Intimate Connections. *Quaternary Intern*, 223–224: 265–270.
- Movius, H.L. (1944) Early Man and Pleistocene Stratigraphy in Southern and Eastern Asia. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Cambridge*, 19 (3): 389–399. (In English).
- Movius, H.L. (1948) The Lower Paleolithic Cultures of Southern and Eastern Asia. *Tran. Amer. Phil. Soc. New Ser.*, 4 (38): 330–420.
- Movius, H.L. (1949) *New Paleolithic Cultures of Southern and Eastern Asia*. Philadelphia.
- Movius H.L. (1956) New Paleolithic sites, near Ting-T`sun in the Fen River, Shansi province, North China. *Quaternaria*, 3: 13–26.
- Movius H.L. (1958) *Southern and Eastern Asia: Conclusions, Early Paleolithic in South and East Asia*. The Hague: Mouton. P. 351–355.
- Pawlik, A.F. (2004) The Palaeolithic site of Arubo 1 in Central Luzon, Philippines. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistoric Association*, 24: 3–12.
- Pawlik, A.F. (2019) Update on the Early Palaeolithic in the Philippines, in: *International Symposium: The An Khe Paleolithic Industry within the Context of Bifacial Industries from ASIA, An Khe*. P. 170–171.
- Sémah, F., Simanjuntak, H. T., Dizon, B., Sémah, A. M. Insular Southeast Asia in the Lower Paleolithic, in: *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York: Springer. P. 3904–3918.
- Simanjuntak, H.T., Forestier, H. (2008). Handaxe in Indonesia, A question on the Movius Line. *Human Evolution*, 1–2 (23): 97–107.
- Simanjuntak, H.T., Forestier, H. (2009). Once upon a time in South Sumatra: the Acheulean stone tools of the Ogan River? in: *Proceedings of the International Seminar on Sharing our Archaeological Heritage, Penang, Malaysia*. Penang: Warisan Johor: 233–241.
- Simanjuntak, H. T., Sémah, F., Gaillard, C. (2010). The Palaeolithic in Indonesia: Nature and chronology. *Quaternary International*, 223–224: 418–421.
- Soejono, R.P. (1961) Preliminary notes on new finds of Lower Palaeolithic implements from Indonesia. *Asian Perspectives*, 5: 217–232.
- Van Heekeren, H.R. (1955) New investigations on the Lower Palaeolithic Patjitanian culture in Java. *Bulletin of the Archaeological Service of the Republic of Indonesia*, 1: 1–12.
- Van Heekeren, H.R. (1972) *The Stone Age of Indonesia*. Verhandelingen van het koninklijk, instituutvoor Tall-, Land- en Volkenkunde 61. Hague: Martinus Nijhoof.

Xie, G.M., Bodin, E. (2007) Les industries Paléolithiques du bassin de Bose (Chine du Sud) [The Paleolithic industries of the Bose basin (South China)]. *L'Anthropologie*, 111: 182–206. (In French).

Xie, G.M., Lin, Q., Li, D. (2019) Bifacial industry in Nanjiang basin, South China, in: *International Symposium: The An Khe Paleolithic Industry within the Context of Bifacial Industries from ASIA, An Khe*. P. 144–147.

Zeitoun, V., Forestier, H., Auetrakulvit, P., Khaokhiew, C., Rasse, M., Davtian, G., Winayalai, C., Tiamtinkrit, C. (2012) Discovery of a prehistoric site at Sao Din (Nanai, Nan province, Northern Thailand): Stone tools and new geological insights. *Comptes Rendus Palevol.*, 11 (8): 575–580.

Zhang, P., Huang, W., Wang, W. (2010) Acheulean handaxes from Fengshudao, Bose sites of south China. *Quaternary International*, 223–224: 440–443.

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

DOI: 10.54631/VS.2023.72-91031

BLEUS DE HUÊ: СИНЕ-БЕЛЫЕ СОСУДЫ ДЛЯ ВИНА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ КОБАЛЬТОВОЙ КЕРАМИКИ ВЬЕТНАМА

А. С. Легостаева¹

Аннотация. К одному из наиболее значимых типов вьетнамских керамических изделий относятся сосуды, украшенные в технике подглазурной росписи кобальтом, которые известны под названием Bleus de Huê. В статье приводится краткая история появления во Вьетнаме сине-белых изделий, обозначаются периоды расцвета и наиболее широкого распространения данного вида искусства, а также затрагиваются темы формирования местных центров производства керамики и экспорта китайского фарфора на вьетнамский рынок. На примере данных сосудов выявляется типология основных функциональных форм, варианты художественного оформления и символика декора изделий XVIII – начала XX в.

Актуальность статьи определена отсутствием исследований на данную тему в русскоязычной литературе.

Ключевые слова: Вьетнам, кобальтовая керамика, китайский экспортный фарфор, морские торговые пути, кораблекрушения, Хойанский клад, фарфор «по образцу», династия Нгуенов, символика, декор

Для цитирования: Легостаева А.С. Bleus de Huê: сине-белые сосуды для вина в контексте истории кобальтовой керамики Вьетнама // Вьетнамские исследования. 2023. Т.7. № 2 S. С.41–57.

BLEUS DE HUÊ: BLUE-AND-WHITE WINE BOTTLES IN THE CONTEXT OF VIETNAMESE COBALT CERAMICS HISTORY

A.S. Legostaeva²

Abstract. One of the most significant types of Vietnamese ceramics are the vessels decorated in the technique of underglazecobalt painting, known as Bleus de Huê. The article provides a brief history of the appearance of blue-and-white pottery in Vietnam, identifies the heyday and the most widespread distribution

¹ Легостаева Альбина Сергеевна, с. н. с. Отдела искусства народов Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Океании, Государственный музей Востока. ORCID:0000-0001-7611-2904. E-mail:albinalegostaeva@yandex.ru

² Legostaeva Albina S., Senior Researcher, Department of Far East, Southeast Asia and Oceania Art, The State Museum of Oriental Art. ORCID:0000-0001-7611-2904. E-mail:albinalegostaeva@yandex.ru

of this type of art and the formation of local centers for the production of ceramics and the export of Chinese porcelain to the Vietnamese market.

On the example of these wine bottles, the typology of the main functional forms, variants of artistic design and the symbolism of the decoration of products of the XVIII – early XX centuries are revealed. The relevance of the article is determined by the lack of research on this topic in the Russian-language literature.

Keywords: Vietnam, blue-and-white ceramics, Chinese export porcelain, maritime trade routes, ceramics cargoes of shipwrecks, Hoi An Hoard, ordered patterned porcelain, Nguyen dynasty, symbolism, decorative design

For citation: Legostaeva, A.S. (2023) Bleus de Huê: blue-and-white wine bottles in the context of Vietnamese cobalt ceramics history. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, 7 (2 S): 41–57.

Введение

Вьетнамские сине-белые керамические изделия, выполненные в технике подглазурной росписи кобальтом, до сих пор остаются, пожалуй, одной из наименее изученных тем в данной области искусства. Лишь в последние три десятилетия (за исключением немногочисленных публикаций XX в.) появляются специальные исследования, посвящённые истории этого вида керамики: изготовлению в стране первых кобальтовых изделий и ввозу экспортного китайского фарфора.

Можно выделить два важных этапа их наиболее широкого распространения: XIV–XVI вв. и XVIII – начало XX в. Принято считать, что первые сине-белые изделия местного изготовления появились во Вьетнаме не ранее середины XIV в. Мнения ученых расходятся. Одни считают началом производства середину или вторую половину XIV в., другие – первые десятилетия XV в. Для более точных датировок в настоящее время недостаточно археологических данных и других исследований. Отсутствие пристального внимания к ранним произведениям в прошлом было вызвано несколькими факторами, среди которых их оценка как весьма китаизированных изделий, «производных от китайских аналогов, описываемых “как аннамские или продукты умиротворенного юга Китая”» [Guy 1997: 12; Brown 2008].

Интересно, что открытие местной кобальтовой керамики и последовавший за этим знаменательным событием всплеск научного интереса к ней во многом связан с достижениями морской археологии конца XX в.³ Так, в 1990-х годах у островов Кулаотям, недалеко от Хойана, было поднято судно, затонувшее в конце XV – начале XVI в. с большим грузом сине-белых изделий на борту. Безусловно, это не единичный случай историко-археологического анализа грузов судоходных жертв морских катастроф. Кораблекрушения в водах Юго-Восточной Азии были нередки⁴. Однако столь значительное количество керамических

³ В данном случае считаю уместным применить общераспространённый термин, хотя ряд профильных научных институций не связывают его с работой подводных экспедиций, которые часто выставляют свои находки на аукционах. Критики придерживаются мнения, что «если поднятые со дна артефакты в конечном итоге продаются, это нельзя назвать морской археологией» [Flecker 2009: 35].

⁴ Так, в 1986 г. у островов Козао близ Вунгтау был поднят корабль с грузом сине-белой китайской керамики XVII в., иллюстрирующей историю китайско-голландской торговли данного периода. Кобальтовые изделия с этого корабля имели бесспорное китайское происхождение и отличительные особенности экспортного фарфора, предназначенного для Европы, отразившиеся в формах сосудов, декоре и пр. Подробнее см.: [Flecker 1992; Jörg, Flecker 2001]. Тема морской археологии и кораблекрушений в Юго-Восточной Азии освещена достаточно широко и разнообразно в научном мире, в каталогах музеев, галерей и аукционных домов. Ей часто посвящаются выставки со звучными названиями – «Затонувшие сокровища», «Поднятые из глубин» и т.п.

изделий одного временного промежутка⁵ позволило более детально квалифицировать перевозимую керамику и вычленил из всей партии изделия, отличающиеся по своим характеристикам от продукции китайских, японских, тямских и тайских мастеров, созданной в тот же период.

История одного из крупных подводных археологических открытий началась в 1990-х годах, когда в сети местных рыбаков стали попадать керамические черепки. К 1995 г. рост числа попавших к торговцам изделий и осознание их ценности вызвали ажиотаж на «черном рынке», позже предметы искусства появились на антикварных рынках Сингапура, Гонконга и других стран, вплоть до США. Хойан наводнили арт-дилеры, платившие за незаконный промысел, что привело к вандализму, нанесшему серьезный ущерб затонувшему грузу: так, мародеры, стремясь «выбить» из насыпей обломков целые предметы, прочесывали дно металлическими граблями. После задержания в аэропорту Дананга партии контрабандной посуды властям удалось проследить путь до предполагаемого места кораблекрушения. Работа международной экспедиции (1997–1999), возглавляемой британским морским археологом Менсуном Боундом из Оксфордского университета, в которой приняло участие более 120 человек (археологи, водолазы, фотографы, художники и пр.), проводилась в сложных условиях на глубоководье с использованием новаторских методов, под охраной вьетнамского флота [Fay 2000; Bound 2001]. После завершения глубоководных работ, последующей обработки и классификации груза часть произведений (10%) была распределена по музеям Вьетнама, уникальные экспонаты хранятся в Историческом музее Ханоя и в других коллекциях⁶.

Керамика центра Тюдау

Исследование знаменитого Хойанского клада и переприбытия, пожалуй, не менее знаменитой вазы с пионами с росписью *хоалам* («синие цветы») (рис. 1) из стамбульского музея Топкапы, датируемой 1450 г. (т. е. тем же периодом), но долгое время считавшейся работой китайского гончара⁷, открыли миру керамику Тюдау (*gốm Chu Đậu*) из провинции

⁵ В литературе в основном приводятся данные о 240–244 тыс. поднятых артефактов, из которых 150 тыс. неповрежденных произведений [Fay 2003], можно найти также менее достоверные сведения о количестве предметов, похищенных до начала работы официальной экспедиции (от 50 до 70 тыс. предметов).

⁶ Крупные мировые музеи (Британский музей, художественные музеи Бирмингема, Сиэтла, Портленда, Сан-Диего, Музей азиатского искусства Сан-Франциско и др.) также получили возможность пополнить свои коллекции, став участниками торгов аукционного дома Butterfield's в Сан-Франциско в 2000 г. К примеру, Британскому музею удалось приобрести на аукционе около 50 произведений, в том числе эффектный кувшин в форме дракона (см. каталог коллекции [Harrison-Hall 2002: 8]). Возможно, на решение о продаже большей части коллекции повлиял коммерческий успех публичных торгов 1992 г., где был представлен «груз Вунгтау» (аукцион Christie's в Амстердаме). Однако акция 2000 г. стала беспрецедентной. Несмотря на выбор менее престижного аукционного дома, в сравнении с Drouot, Christie's или Sotheby's, вьетнамское правительство впервые вышло на аукционную продажу своих товаров в США. Более того, поскольку Butterfield's на тот момент принадлежала компания eBay Inc., вьетнамская коллекция стала «первой в истории онлайн-продажей произведений искусства такого масштаба, возраста и ценности» [Fay 2000]. Часть вырученных от продажи на аукционе средств была выделена на изучение коллекции и самого керамического центра. Подробнее см.: [Ysaguirre et al. 2000].

⁷ История вазы, сочетающая цепь случайных событий, ряд лингвистических ошибок и научных открытий, хорошо изучена. «Трудности перевода» иероглифической надписи на плечах вазы, вызвавшие дискуссии на тему гендерной принадлежности мастера-ремесленника (мог ли он быть женщиной?), тем не менее привлекли внимание учёных к уезду Намшат, откуда автор вазы был родом. Одним из толчков для проведения поисков, приведших к работе археологов, послужило письмо японского дипломата, отправленное им в 1980 г. местным властям провинции (в то время Хайхын), в котором он хотел узнать больше о загадочном гончаре [Brown 2008, 1977: 19, 2007–1; Krah 1986: 527]. Этой теме посвящён также трёхсерийный документальный фильм, снятый VTV World и размещённый на сайте Американского общества керамики [McDonald 2020].



Рис. 1. Ваза из музея-дворца Топкапы в Стамбуле. Вьетнам, печи Тюдюу. 1450 г. *Источник:* <https://nguyenhadesign.wordpress.com/2013/06/27/chiec-binh-gom-chu-dau-o-bao-tang-topkapi-sarayi>

Хайзыонг, производство которой продолжалось с XIV до конца XVI в., когда печи были разрушены во время военных действий. Благодаря археологическим раскопкам 1980-х годов удалось установить локации 14 печей для обжига в уезде Намшань и в других местах Северного Вьетнама⁸, где (также как в Центральном и Южном Китае) находятся богатые залежи каолина и полевого шпата – необходимого сырья для производства керамики.

Резонанс, вызванный раскопками в дельте Красной реки и достижениями морской археологии, вывел изучение проблемы на новый уровень, заставив пересмотреть роль Вьетнама как в изготовлении кобальтовых изделий, порой не уступающих образцам династии Мин, так и в более широком вопросе вовлечённости страны в международный торговый обмен в указанный период.

Декор сине-белых изделий Тюдюу выдает сильное влияние керамики династии Юань, в связи с чем возникновение производства часто связывают с переселением во Вьетнам китайских гонимых. Украшенные изначально преимущественно растительным орнаментом (листья лотоса, пионы, хризантемы, бамбук), ряд элементов которого перешел в кобальтовые сосуды из более раннего типа вьетнамских изделий с росписью подглазурной железной краской либо мотивами в виде облаков и волн, а также зооморфными элементами, к концу XIV – началу XV в. изделия имеют уже более сложный декор. Богатство форм керамики Тюдюу (рис. 2) впечатляет: это разнообразные вазы, чаши на ножках и блюда, кенди и сосуды для воды в форме двойной тыквы (прообразы более поздних изделий), кувшины в виде зооморфных и антропоморфных фигур, коробочки и горшки с крышками и многое другое.

Сосуды в форме животных (рис. 3), пожалуй, наиболее наглядно отражают художественные особенности и самобытность вьетнамской керамики. Эксперт по искусству Азии аукционного дома Butterfield's Хенри Кляйнхенц также отмечает оригинальность чашек в форме попугаев и изысканный дизайн кувшинов с носиком в виде головы птицы [Fay 2003], т. е. именно те отличительные особенности изделий Тюдюу, которым нет точных аналогов в китайском искусстве.

В отличие от китайских изделий того времени, вьетнамская кобальтовая керамика имела характерный сероватый оттенок тулова и «шоколадное дно»⁹ – технологические особенности, ставшие одним из её атрибуционных признаков при визуальном осмотре. Яркость и чистота цвета были связаны с использованием кобальтового пигмента разного происхождения. «Мусульманский синий», поступающий по Шелковому пути из Персии, давал более насыщенный и глубокий цвет, но в силу его высокой стоимости мастера чаще использовали как более доступный тёмный, серовато-голубых и коричневатых оттенков

⁸ Сине-белые изделия XV в. были найдены также при раскопках Тханглонга в Ламкине (провинция Тханьхоа), однако характер декора и другие особенности не позволяют пока сделать окончательный вывод, что это изделия вьетнамских печей, а не продукция, имеющая китайское происхождение.

⁹Наличие неглазурованных колец коричневатого цвета на основании отмечает переход от использования печных опор (приёма, характерного для XIV в.) к непосредственной укладке сосудов в печи во время обжига [Bùi 2001, 148].

юньнаньский материал из южного Китая либо сочетали обе разновидности в одном изделии, в частности, для усиления художественного эффекта.

Качество произведений было разным. Гончары провинции Хайзыонг производили как простые бытовые предметы посуды для внутреннего рынка, так и изысканно украшенную продукцию, предназначенную преимущественно на экспорт. Это время учёные единодушно называют пиком вьетнамского сине-белого производства.



Рис. 2. Керамика Тюдау XV в. в экспозиции Исторического музея Ханоя.
Фото из открытых источников



Рис. 3. Кувшин в форме феникса из собрания Метрополитен-музея в Нью-Йорке. Вьетнам, печи Тюдау. XV-XVI вв.
Фото с официального сайта музея (Public domain)

К XV в. кобальтовая керамика уже приобрела большую популярность за пределами региона, в частности, она высоко ценилась в странах мусульманского мира, позднее «этот вихрь синего и белого пронёсся по странам Евразии, став мировым товаром» [Yu-wen Weng 2016: 72]. Китайское вторжение 1407–1427 гг. во Вьетнам в период правления династии Мин и запрет Минов на торговлю Китая с внешним миром в связи с большими расходами на армию – те два фактора, которые послужили мощным толчком как для дальнейшего развития вьетнамского производства кобальтовой продукции, так и для расширения торговли и экономических связей, позволив вьетнамским мастерам с успехом заменить монополиста на рынке экспортной керамики до конца XVI в.¹⁰ В немалой степени этому способствовал и контроль Дайвьета над морскими торговыми путями вдоль побережья, установившийся после завоевания Тямпы армией Ле Тхань-тонга в 1471 г. Керамика Вьетнама того периода встречается по всей Азии, большая часть шла в Индонезию, страны Ближнего Востока и Восточной Африки¹¹. Мари-Франс Дюпузат, рассматривая место вьетнамской керамики в малайском мире, пишет, что сначала она импортировалась для удовлетворения торгового спроса на имитацию определённых образцов китайской керамики, которые больше не были доступны, но позже из-за востребованности некоторых типов изделий уже в силу собственной ценности. Более того, в некоторых случаях вьетнамская керамика производилась по

¹⁰ На основании анализа керамического груза из различных кораблекрушений в ЮВА между 1368 и 1430 г. видно, что доля китайской керамики упала со 100% до примерно 30–40%, а к 1487 г. – до менее 5% [Lim Tse Siang 2018: 8; Brown 2004: 52; Yew Seng Tai 2011].

¹¹ Фрагменты сине-белых, аналогичных Тюдау, изделий XIV–XVI вв. были найдены при раскопках в Египте, вдоль побережья Персидского залива, в Индонезии, Малайзии, Брунее, на Филиппинах (Ngo The Bach 2014: 5; Guu 1997; Diem 1997), в Омане [Bing Zhao, Colomban 2015: 58–59]. На Рюкю (Япония) вьетнамские кобальтовые сосуды, выполненные в технике «небрежной кисти», пользовались большим спросом, многие из них обладали статусом семейных реликвий и стали частью известных коллекций. Так, тип чаши на высокой ножке ценился в чайной церемонии как образец *ваби* [Brown 2008; Honda, Shimazu 1993: 88].

конкретным заказам, как это было в XV в. с уникальными сине-белыми настенными изразцами для государства Маджапахит на Яве [Duroizat 2013: 105], для декоративного оформления зданий, в первую очередь, мечетей [Guu 1988–1989; Sakai 2008].

К концу XVI в. Китай вновь безоговорочно лидирует на внешнем рынке, следствием чего стало не только резкое сокращение вьетнамского экспорта, но и увеличение доли китайского фарфора внутри страны. Некоторое снижение качества вьетнамской керамики, а затем и разрушение печей для обжига в дельте Красной реки, в частности, Тюдау, Нгой и других, приводят к упадку производства сине-белых изделий, которые с тех пор производит Батчанг, чья керамика широко известна и в наши дни.

«Bleus de Huê», вопросы терминологии

Однако образцы Батчанга данного типа не выдерживали конкуренции с продукцией Цзиндэчжэнь и других печей провинции Цзянси. В истории сине-белой керамики страны наступает новый важный этап – появление произведений, известных как «синяя (глазурь) из Хюэ» («Bleus de Huê», *đồ sứ men lam Huế*). Термин впервые был введен в оборот в 1909 г. французом Луи Шошо¹² для обозначения изделий с подглазурной кобальтовой росписью, увиденных им в Хюэ [Chochod 1943: 241]. Он писал, что можно выделить две категории фарфора, подходящих под это определение. К одной из них относятся продукты местного производства, изготовленные в окрестностях столицы Аннама в период с 1802 по 1884 г., к другой – произведённые в Китае специально для вьетнамского рынка. Вскоре термин стали употреблять для выделения всего кобальтового фарфора Китая XVIII–XX вв., предназначенного для ввоза во Вьетнам.

В настоящее время данный термин подвергнут справедливой критике многими исследователями, которые отмечают его несоответствие географическим границам, а также неточные хронологические рамки. Так, один из наиболее авторитетных исследователей керамики Вьетнама и Китая Филипп Чыонг отмечает, что данная продукция никогда не производилась возле г. Хюэ или в других центрах страны. Своего фарфора во Вьетнаме (за исключением текущего периода) не производили, он поставлялся только из Китая¹³ [Truong 2009]. Существует также мнение, что отечественные версии *Bleus de Huê* создавали во Вьетнаме во времена *Минь-манга* (1820–1841) и *Тхьеу-чи* (1841–1847), однако они не пользовались большой популярностью [*Bleu de Hue*]. Здесь, по-видимому, не совсем точно отражена еще одна бытующая версия об импорте заготовок изделий извне с последующей росписью местными мастерами во Вьетнаме¹⁴. Другой автор, Нгуен Фи Хоань, также отмечая,

¹² Chochod Louis (Louis Simon Fortuné Frédéric, 1877–1957) – преподаватель иностранных языков в Ханое, куратор службы народного просвещения в Индокитае (1925). Автор ряда публикаций, посвящённых Индокитаю.

¹³ Филипп Чыонг предлагает также оставить термин «фарфор» применимым лишь к китайским изделиям и отказаться от термина «синий», чтобы избежать путаницы с вьетнамской кобальтовой керамикой, поскольку в дворцовых интерьерах XIX в. присутствовали и «крупномеры» из Батчанга, в печах которого пытались воспроизводить образцы сине-белого фарфора периода Ле – Чинь с соответствующей маркировкой [Truong 2016]. Кроме того, *Кхай-динь* заказывал из Китая и полихромный фарфор, а *Бао-дай* выписывал северский фарфор из Франции, см. видеозапись лекции «*Đồ Sứ Ký Kiếu, the Chinese Porcelains made for the Vietnamese Courts from the 17th Century to the Early 20th Century*» профессора Чан Дык Ань Шона, автора работ «*Blue and White porcelain of Hue – Some Academic Exchanges*», «*Sino-Vietnamese Porcelain in the Nguyen Period*» и др., прочитанной им в Гамбургском университете 14.02.2021.

¹⁴ Так, еще в 1914 г. Л. Кадьер отмечал обилие ошибочных представлений о «*Bleus de Huê*» [Cadière 1914: 9]. Возможно, одним из них стала версия о ввозе «полуфабрикатов» из Европы, начавшаяся с публикации Л. Дюмутье, где тот анализирует четыре предмета из сервиза с маркировкой «*Spode/3466*», предположив, что они изготовлены в 1770-х годах на английской фабрике «*Spode*» (Стоук-он-Трент, Стаффордшир), а расписывали и добавляли эру правления императора уже местные мастера во Вьетнаме [Dumoutier 1914: 47]. Филипп Чыонг

что во Вьетнаме до XIX в. изделия изготавливали из фаянса, поскольку фарфор не производили в силу, очевидно, недостатка опыта и незнания технологии, считает, что с наступлением эпохи Нгуенов начинает появляться продукция «из хорошего фарфора, украшенная глазурью цвета индиго, которую называют “синей глазурью Хюэ”» [Нгуен Фи Хоань 1982: 73]. Интересно, что автор, рассматривая технологические и орнаментальные несоответствия нового вида с традиционными образцами фаянсовых изделий Батчанга (рис. 4, 4а), Кимма или Нгокха, восторгаясь прозрачностью и легкостью нового вида изделий и изяществом декора, делает парадоксальные выводы, что за исключением стихотворных строк, выполненных на *номе*, и девизов правления, «нет ничего, что придавало бы этим произведениям национальный характер», при этом, однако, отрицая возможность их китайского происхождения (из провинции Цзянси) [Там же].



Рис. 4



Рис. 4а

Сосуды для вина. Вьетнам, Батчанг. XIX в.

Из книги «Vietnamese ceramics in the Museum of Vietnamese History Ho Chi Minh city» (Collective, 1998, p. 131)

В настоящее время уже не вызывает сомнений тот факт, что первоначальные партии фарфора были изготовлены в Цзиндэчжэне по заказу правителей Вьетнама. Желая окружать себя статусными и дорогими предметами, среди которых высококачественный фарфор занимал важное место, вьетнамские правители передавали заказы через дипломатические миссии, а также отправляли посланников в китайские керамические центры. Следует отметить, что дизайн подобных изделий изначально был разработан вьетнамскими мастерами, они создавали эскизы, определяли форму и декор, которые не всегда присутствовали в китайском фарфоре. Подобные требования разрабатывались организованно, силами объединения художников (Họa tượng cục) [Nguyễn-Long 2013: 198]. Постепенно южно-китайские печные комплексы, оценив перспективный рынок, сами наращивали объемы производства, хорошо ориентируясь в предпочтениях иносемных заказчиков. В XIX в. в связи с резким увеличением спроса кобальтовую экспортную продукцию изготавливали также в

уточняет, что сервиз был в числе даров, поднесенных *Минь-мангу* одной из миссий, но поскольку император предпочитал французские товары, считая английские ниже качеством, он принимал подобные дары в небольших количествах [Tguong 2007]. Возможно, подобное отношение (без пиетета) к английскому белому фарфору и явилось причиной нанесения росписи для «улучшения» пустого белого фона или поздних дополнений в декоре. Поскольку подобная практика продолжилась и при *Тхьеу-чи*, возникла версия о закупках вьетнамскими императорами партий «заготовок» в Европе. Чан Дык Ань Шон считает, что Дюмутье использует предложенный Шошо термин для обозначения фарфора европейского происхождения, т.е. вкладывает в него совсем иной смысл [Trần Đức Anh Sơn 2018: 96].

провинциях Фуцзянь и Гуандун, однако их изделия по качеству фарфора и тонкости декора уступала изделиям из Цзянси.

На неточность термина *Bleus de Huế* указывает также и тот факт, что первые заказы были сделаны еще в 1700-е годы правителями-*тьюа* дома Чинь для своих дворцов в Дангнгоай, на севере страны. Некоторые исследователи разделяют продукцию Чиней для себя и их заказ для собственно правителей Ле, от имени которых они выступали [Truong 2009]. На юг, в Дангчонг, китайский фарфор первым стал выписывать Нгуен Фук Тю. Во времена Тэйшонов были привезены предметы для интерьеров дворца императора *Куанг-чунга* в Фусуане. И лишь после прихода к власти династии Нгуен (1802–1945), когда Фусуан был официально переименован в г. Хюэ, термин стал наконец географически более точным, но не отражающим ситуацию в целом, поскольку в XIX в. ценители китайского фарфора проживали на всей территории страны, посуда с кобальтовой росписью становится предметом коллекционирования, ею владели многие, от знатных чиновников до обеспеченных горожан. Однако в г. Хюэ XIX в. сине-белые изделия получили, пожалуй, наиболее широкое хождение, их бытование отражено в дневниках путешественников, на старых фотографиях и прочих маркерах эпохи. Более того, фарфор стал одним из популярных материалов в орнаментике фасадов и интерьеров дворцов. Так, в мемориальных комплексах вдоль берегов Ароматной реки можно встретить интересные сочетания фрагментов кобальтовой посуды, стекла, эмалей в декоративных полосах обрамления или сложных фигурных композициях (рис. 5, 5а).



Рис. 5



Рис. 5а

Фрагменты кобальтовых изделий как часть архитектурного декора. Мемориальные комплексы близ Хюэ. Вьетнам. XIX – начало XX в. Фото автора 2005, 2008 гг.

Кобальтовый фарфор «по заказу», классификация

В настоящее время более жизнеспособным оказалось определение *đồ sứ ký kiểu* (ĐSKK) – фарфор «по заказу/образцу», т. е. сделанный по вьетнамским эскизам. Данные изделия хронологически делятся на несколько групп. К первой относится фарфор периода восстановленной династии Поздних Ле (1533–1788), подразделённый на изделия для правителей-*тьюа* дома Чинь и имеющий маркировку 內府侍中 (*Nội phủ thị trung*), 內府侍右 (*Nội phủ thị hữu*), 內府侍東 (*Nội phủ thị đông*), 內府侍南 (*Nội phủ thị nam*), 內府侍北 (*Nội phủ thị bắc*), 內府侍兌 (*Nội phủ thị đoài*), 慶春侍左 (*Khánh xuân thị tả*) (рис. 6), а также изделия, заказанные для южновьетнамского правителя Нгуен Фук Тю (годы правления – 1691–1725) с



Рис. 6. Фарфор периода Ле – Чинь с маркой *Khánh xuân thị tả* из коллекции Исторического музея Ханоя. *Источник:* <https://baotanglichsu.vn/vi/Articles/3101/19234/nhung-con-rong-lai.html>

маркой 清玩 (*thanh ngoạn*). Специальную маркировку, от определения места назначения посуды до девизов правления в XIX в., наносили на доньшко сосудов. Со времён фарфора Ле – Чинь распространена характерная марка 內府 (*nội phủ*, «внутренняя резиденция»). В XVIII в. существовал строгий запрет на использование посуды с подобной маркировкой за пределами резиденции, однако та же марка часто встречается на изделиях XIX – начала XX в. (рис. 7, 7а). По мнению учёных, китайские мастера могли и не знать, что это личный знак Чиней, и считали его типичным в целом для вьетнамских правителей. Тем более к концу XIX в. к маркировке фарфора подходили уже не так строго.



Рис. 7



Рис. 7а

Стопка для вина с маркировкой 內府 (*nội phủ*) на дне. Вьетнам. Конец XIX – начало XX в.
Из собрания Государственного музея Востока (ГМВ) (Москва)

К следующей группе принадлежат изделия периода Тэйшонов. По мнению Филиппа Чыонга, правитель *Куанг-чунг* не заказывал фарфор в Китае, но использовал большое количество изделий из резиденции Чиней, захваченных в Тханглонге в 1786 г. и перевезённых им на юг. Тот же фарфор затем «перешёл» *Зя-лонгу* после захвата Фусуана у Тэйшонов. Однако в целом фарфор времени Тэйшонов отличался невысоким качеством. Его отличительной особенностью являются стихотворные строки на изделиях, написанные иероглифами на номе.

К изделиям династии Нгуенов относят произведения «дворцового» фарфора с маркировкой 日 (*nhật*, «солнце») или печатями «эры правления» (*niên chế*) императоров *Зя-лонга*, *Минь-манга*, *Тхьеу-чи*, *Ты-дыка*, *Кхай-диня*. К примеру, *Thiệu trị niên chế* («сделано в эру правления *Тхьеу-чи*»). Декор посуды *đồ sứ ngự dụng*, предназначенной для пользования императором, был строго регламентированным и включал наиболее распространённые орнаментальные мотивы, например: группа *ты линь*, свернувшийся дракон, вписанный в медальоны на чашах, и пр.

В следующей категории можно выделить *đồ sứ quan dụng* – «фарфор по заказу», созданный для нужд аристократии и чиновников, а также *đồ sứ dân dụng* – для прочих состоятельных жителей, тех, кто мог себе позволить подобный заказ. Такие изделия стали весьма многочисленными, их производили в частных печах Китая и не ограничивали строгими требованиями к декору, за исключением запрета изображать императорскую символику: «четырёх священных животных» или пятикоготного дракона. Орнаментальные мотивы

частных заказов включали стихотворные строки или написание имен заказчиков, а также узнаваемые изображения реальных пейзажей и архитектурных памятников страны: буддийского храма Тхиенму, горного перевала Хайван и др.

К последней группе относят фарфор, преподносимый правителями Китая в качестве посольских даров вьетнамским данническим миссиям, приезжающим в Пекин. Подобные изделия закономерно имели устойчивые, характерные для китайского искусства формы и декор, более узкое хождение и марку, ограниченную годом их производства.

Сосуды для вина: функционал, формы, декор

Среди многочисленных кобальтовых изделий выделяются сосуды для вина. На практике функционал таких бутылочек несколько шире: в них могли наливать и другие жидкости, в частности, более крепкие алкогольные напитки, хранить лекарственные снадобья, использовать при сервировке стола, как кувшинчики для розовой воды. В более позднее время применяли в качестве вазы для одного цветка либо изящной веточки (рис. 8).

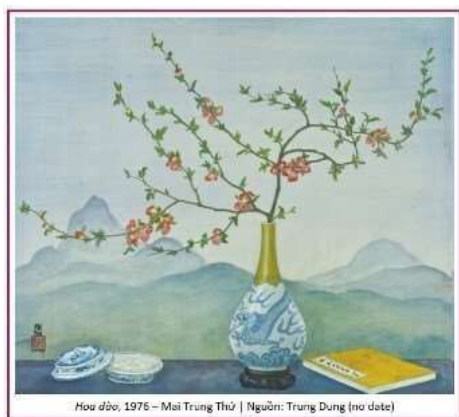


Рис. 8. Май Чунг Тхы. Персиковый цвет. 1976.

Источник: <https://tamdiepblog.wordpress.com/2021/11/24/hoi-hoa-viet-nam-the-ky-20-bai-3-bo-tu-sang-lien-nghiem-phai/>

При кажущемся типовом разнообразии данных сосудов их разделяют всего на две группы с несколькими вариациями. К первому типу относятся сосуды грушевидной формы с длинным узким горлом. Среди вариантов – некоторые отклонения от «классической» формы: её изменение в месте перехода выпуклого тулова в горло, искажение пропорций, кривизна горла, его разноразмерная длина и варианты от прямого до расширяющегося в верхней части наподобие раструба, наличие небольшого рельефного пояса в верхней части сосуда и небольшой полый ножки.

Ко второму типу относятся бутылочки в форме двойной тыквы (рис. 9)¹⁵. Все вышеперечисленное применимо и к данному типу.

Рис. 9. Вазочка в форме тыквы-горлянки. Вьетнам. XIX в.?

Источник: <http://elopedelart.canalblog.com/archives/2010/11/06/19531883.html>

Кроме того, горло сосудов могло иметь обрамление в виде тонкого металлического колечка либо более широкой накладки, служащей для защиты горла от сколов и/или в качестве основы для крепления цепочки с пробкой. Такие ободки стали особенно популярны в конце XIX в. и украшали многие изделия, помимо бутылочек: горло ваз, края широких блюд и т.п.

В росписи сосудов можно выделить несколько основных изобразительных мотивов, как правило, насыщенных благопожелательной символикой. К самым распространённым традиционно относятся изображения священных животных из группы ты линь: преимущественно драконов и фениксов, реже единорога. На фарфоре времен



¹⁵ На основании изучения мировых музейных коллекций и сайтов аукционных домов можно сделать вывод о доминанте именно грушевидной формы сосудов, в то время как форма двойной тыквы встречается в указанный период гораздо реже (или же сохранилось меньше подобных изделий). Однако она была распространена в Средние века, а также популярна у современных мастеров Батчанга.

Ле – Чинь, подлинных образцов которого сохранилось не так много, изображали дракона в паре именно с единорогом (рис. 6), позднее – с фениксом. Устойчивая популярность дракона и феникса объясняется их важной ролью в системе космологических представлений вьетов. Со временем эти мифические существа заняли центральное место в государственной символике, олицетворяя пару «император – императрица». Закономерно, что их изображения, обладающие к тому же мощной охранительной магией, появляются на многих произведениях декоративно-прикладного искусства в покоях императора и на женской половине дворцов.

Так, «свернувшийся дракон» (рис. 10) представляет первопредка вьетов в окружении стилизованных волн или облаков. Данный мотив демонстрирует способности дракона к превращениям. Кроме того, его свитое в кольцо туловище, которое



Рис. 10. Сосуд с изображением дракона среди облаков
Вьетнам. Конец XIX в. – начало XX в.
Из собрания ГМВ (Москва)

вписано в круг, – знак полной гармонии мира и совершенства правящего режима [Терехов 2010: 629]. Другой наиболее часто встречающийся во вьетнамском изобразительном и декоративно-прикладном искусстве мотив – «пара драконов, играющих с пламенеющей жемчужиной» (рис. 11).

Рис. 11. Сосуд с изображением драконов,
играющих с пламенеющей жемчужиной
Вьетнам. Конец XIX в.
Из собрания ГМВ (Москва)



Феникс часто изображается в полете (рис. 12), с перевязанным ленточкой свитком или шкатулкой с книгами в клюве (символ учёности и успешной карьеры чиновника) либо со стилизованным иероглифом 壽 (thọ, долголетие). Также его показывают стоящим на скале, среди цветов пиона (мир и процветание, богатство) или хризантем (этим выражается пожелание высшего ранга для чиновника) или же в вариантах композиции «Танцующий феникс» (рис. 13).



Рис. 12. Сосуд с изображением
летающего феникса
Вьетнам. Вторая половина XIX в.
Из собрания ГМВ (Москва)



Рис. 13. Сосуд с изображением феникса
Вьетнам. Конец XIX в. – начало XX в.
Из собрания ГМВ (Москва)



Рис. 14. Сосуд с пейзажными мотивами.
Вьетнам, Батчанг (?). 1970-е гг.
Из собрания ГМВ

К символично-благопожелательным росписям относятся также изображения даосских бессмертных старцев Фук-Лук-Тхо (рис. 6) из «звездной триады» *там да* (счастье, карьера, долголетие), жанров «цветы-птицы» и «горы-воды» (рис. 14), мотивов «три друга холодной зимы», «четыре времени года», обозначаемых символическим присутствием соответствующих каждому сезону животного и растения. В пейзажные композиции гармонично вписывали жанровые сценки, часто дополненные подходящими строками литературных произведений, отражающими моменты любования природой поэтами или учёными, а также включали одинокие фигурки представителей главных профессий: рыболова, лесоруба и др.

Сосуды в форме двойной тыквы-горлянки усиливали благопожелательную символику за счёт приписываемых этому плоду магических свойств. Подобный кувшинчик часто можно видеть в руках скульптурных образов бодхисаттвы милосердия Куанам (Гуаньинь) или храмовых служителей. В данном контексте (как емкость для хранения лекарств или же эликсира бессмертия) он является пожеланием здоровья и долголетия. В группе предметов *бат бао* («восьми сокровищ») тыква-горлянка символизирует достаток и богатство.

Сосуды для вина являются одной из наиболее многочисленных групп сине-белого фарфора. Сочетающие утилитарные функции и эстетику, усиленную символикой благопожеланий изобразительного ряда, они стали незаменимы в быту, а также в качестве культовой утвари, их традиционно можно видеть на алтарных столах в храмах и общинных домах. Неслучайно современные мастера продолжают изготавливать кобальтовые кувшинчики, расписывая их как традиционными орнаментальными мотивами, так и расширяя круг сюжетов и образов, рожденных фантазией творцов конца XX – начала XXI в. (рис. 15).

Рис. 15. Сосуд с изображением феникса.
Вьетнам, Батчанг (?). 1970-е гг.
Из собрания ГМВ



Конец XX – начало XXI в. – наступление третьего этапа наиболее широкого хождения кобальтовой продукции в стране, заполнившей свободную нишу после прекращения массовых закупок фарфора в Китае. В настоящее время главными производителями сине-белой посуды во Вьетнаме стали Батчанг, Лайтхьеу (провинция Биньзыонг), а также восстановленный центр Тюдау. Кроме того, на антикварных рынках по-прежнему можно купить реплики и подделки *Bleus de Huế*, большая часть которых, по мнению Ф. Чыонга, в 1990-х годах для удовлетворения туристического спроса заказывалась торговцами опять же в Китае [Truong 2016].

Заключение

В исследовании *Bleus de Huế* до сих пор много белых пятен. Так, даже датировка завершения производства вызывает дискуссии исследователей. Одни называют причиной прекращения создания экспортного фарфора Синьхайскую революцию, свергнувшую

династию Цин, т.е. 1911–1912 гг., другие считают, что поставки во Вьетнам из Китая продолжались до 1940-х годов.

Очевидно только то, что на протяжении нескольких веков Вьетнам активно импортировал китайский фарфор. В конце XX в. страна снова выходит на экспортный рынок, продавая за рубеж свою керамику, в том числе и сине-белые изделия.

Кобальтовая керамика Вьетнама отражает целую эпоху в истории страны, удивительным образом сочетая и революционный прорыв в развитии производства XIV–XV вв., и различные инновации, и активизацию международной торговли, и несколько парадоксальную ситуацию, которая, как популярный мотив «свернувшегося дракона», демонстрирует определённую закольцованность событий: если в XIV–XVI вв. активный процесс создания вьетнамской керамики «на заказ» по китайским образцам привёл к усовершенствованию технологий вьетнамской керамики, осознанию её собственной ценности и успеху на внешнем рынке, то обратный процесс – создание китайского фарфора для Вьетнама в XVIII – начале XX в. согласно местным, строго регламентированным требованиям – приводит к новому витку популярности сине-белой посуды, давшей впоследствии толчок дальнейшему развитию в стране уже местных керамических центров. Несомненно, подобная форма международных культурных влияний и адаптаций, какими бы причинами она ни была вызвана, привела к развитию сине-белой керамики, к обогащению ее форм и орнаментальных мотивов, способствуя популярности этого вида искусства и его высокой оценке как в стране, так и за её пределами.

Список литературы

- Нгуен Фи Хоань*. Искусство Вьетнама. М.: Прогресс, 1982.
- Терехов А.Э.* Лун // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 6 (дополнительный): Искусство. М.: Восточная литература, 2010. С. 626–630.
- Bing Zhao, Colomban Ph.* La céramique vietnamienne exhumée sur les sites portuaires de l’océan Indien: quel critères d’identification? [Вьетнамская керамика, обнаруженная в портах Индийского океана: каковы критерии идентификации?] // Arts du Vietnam – Nouvelles Approches [Искусство Вьетнама – новые подходы]. Publisher: Presses Universitaires de Rennes, 2015. P. 57–66. (На франц. яз.)
- Bleu de Hue*. URL: <https://www.gotheborg.com/glossary/bleudehue.shtml> (дата обращения: 29.06.2022).
- Bound M.* Aspects of the Hoi An Wreck: Dishes, Bottles, Statuettes and Chronology // Taoci, Revue Annuelle de la Société Française d’Étude de la Céramique Orientale. Paris, 2001. P. 95–103.
- Brown G.R.* Vietnamese blue & white stonewares of the 14th–16th centuries: Glen R. Brown discusses the early trading of stoneware through the islands of Southeast Asia // Ceramics Technical. 2008. May 1. № 26. P. 3–8. Published 23 Aug. 2022. URL: <https://www.thefreelibrary.com/Vietnamese+blue+%26+white+stonewares+of+the+14th-16th+centuries%3a+Glen...-a0216897141>
- Brown R.M.* History of shipwreck excavation in Southeast Asia // The Belitung wreck: sunken treasures from Tang China. Seabed Explorations New Zealand Ltd., New Zealand, 2004. P. 42–55. URL: https://www.iseas.edu.sg/wp-content/uploads/2016/05/02_brown_040to055.pdf
- Brown R.M.* Inscription by Ms. Bui thi Hy? Possible biography for a most unusual lady // Southeast Asian Ceramics Museum, Bangkok University. Vol. IV. Nr 6. November-December 2007. URL: https://museum.bu.ac.th/Newsletter/SEACM_V4_no6.pdf
- Brown R.M.* The Ceramics of South-East Asia: their dating and Identification; Oxford in Asia Studies in Ceramics. Kuala Lumpur; Oxford University Press, 1977.
- Bùi M.T.* Basic characteristics of Vietnamese blue and white // Gốm Hoa Lam Việt Nam [Vietnamese blue & white ceramics]. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội, 2001. P. 137–161.

Cadière L. Plan de recherches pour «Les Amis du Vieux Hué» (1) [План исследований для «Друзей Старого Хюэ» (1)] // Bulletin des Amis du Vieux Hué [Бюллетень друзей Старого Хюэ]. Hanoi. Janvier-March 1914. No.1. P. 1–12. (На франц. яз.)

Chochod L. Les bleus de Hué et la céramique en Annam (jusqu'en 1909) Синяя глазурь из Хюэ и аннамская керамика (до 1909 г.) // Hué la Mystérieuse [Таинственный Хюэ]. Paris: Mercure de France, 1943. P. 241. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3352784d.texteImage.html>. (На франц. яз.)

Diem A. Vietnamese Blue and White Wares Found in the Philippines; late 14th–16th Centuries // L. Gotuaco L., Tan R.C., Diem A.I. Chinese and Vietnamese Blue and White Wares Found in the Philippines. Makati City: Bookmark, 1997. P. 183–201.

Diem A. Vietnamese Ceramics from the Pandanan Shipwreck Excavation in the Philippines // Taoci 2: Revue Annuelle de la Societe Francaise d'Etude de la Ceramique Orientale. 2001. No. 2 (December). P. 87–93.

Dumoutier L. Sur quelques porcelaines européennes décorées sous Minh Mang (1) [О некоторых произведениях европейского фарфора, украшенных при Минь-манге] // Bulletin des Amis du Vieux Hué [Бюллетень друзей Старого Хюэ]. 1914. No.1. P. 47–50. (На франц. яз.)

Dupoizat M.-F. Vietnamese Ceramics in the Malay World // Archipel. 2013. Vol. 85. P. 105–115.

Fay K. Hoi An Hoard. Part One – The Excavation // Things Asian. Oct 19, 2000. URL: <http://thingsasian.com/story/hoi-hoard-part-one-excavation>

Fay K. Hoi An Hoard. Part Two – The Collection // Things Asian. Feb 14, 2003. URL: <http://thingsasian.com/story/hoi-hoard-part-two-collection>

Flecker M. Excavation of an oriental vessel of c. 1690 off Con Dao, Vietnam // International Journal of Nautical Archaeology. 1992. Vol. 21(3). P. 221–244.

Flecker M. Maritime Archaeology in Southeast Asia // Southeast Asian Ceramics: New Light on Old Pottery. Singapore: Southeast Asian Ceramic Society; Editions Didier Millet, 2009. P. 34–47.

Guy J. The Vietnamese Wall Tiles of Majapahit // Transactions of the Oriental Ceramics Society. London: The Oriental Ceramic Society, 1988–1989. Vol. 53. P. 27–46.

Guy J. Vietnamese Ceramics and Cultural Identity // Stevenson J., Guy J. Vietnamese Ceramics: A Separate Tradition. Chicago: Art Media Resources, 1997.

Harrison-Hall J. Vietnamese Ceramics in the British Museum. // Apollo. November 2002. P. 3–11.

Honda H., Shimazu N. Vietnamese and Chinese Ceramics Used in the Japanese Tea Ceremony (The Asia Collection). Oxford University Press, 1993.

Hubert J.-F. Les «bleus de Hué» [«Синяя глазурь из Хюэ»] // Arts du Vietnam. La fleur du pêcheur et l'oiseau d'azur [Искусство Вьетнама. Персиковый цвет и лазурная птица]. Tournai: La Renaissance du Livre, 2002. P. 111–115. (На франц. яз.)

Jörg Ch.J.A., Flecker M. Porcelain from the Vung Tau Wreck: the Hallstrom excavation. Singapore: Distributed by Oriental Art, 2001.

Krahl R. Chinese Ceramics in the Topkapi Saray Museum. Istanbul: A Complete Catalogue (3 Volumes). London: Sotheby's Publications, 1986.

Lim Tse Siang. Chinese Ceramics in Southeast Asia // Encyclopedia of Global Archaeology. Cham: Springer International Publishing, 2018.

McDonald L. The hidden history of Vietnamese ceramics. August 12, 2020. URL: <https://ceramics.org/ceramic-tech-today/ceramic-video/video-the-hidden-history-of-vietnamese-ceramics>

Ngo The Bach. Vietnamese Ceramics in Asian Maritime Trade between 14th and 17th centuries. 2014. P. 1–13. URL: <http://www.themua.org/collections/files/original/b98d8a201efea351e39a06542d74cfe2.pdf>

Nguyễn-Long K. Arts of Việt Nam 1009–1945. Hà Nội: Thế Giới Publishers, 2013.

Sakai T. Yinni Zhaowa de Yuenan zhuang shi cizhuan chu tan (1) [Предварительное исследование вьетнамских украшенных плиток, найденных на Яве, Индонезия] // Guoli Taiwan daxue Meishu shi yanjiu jikan [Тайда журнал истории искусств]. Sept. 2008. No. 25. P. 131–170. URL: http://ntur.lib.ntu.edu.tw/bitstream/246246/281796/1/0025_200809_4.pdf. (На кит.яз.)

Trần Đức Anh Sơn. Đồ Sứ Ký Kiều: The Chinese Porcelains Made for The Vietnamese Courts from the 17th Century to the early 20th century // East Asian Studies. 2018. T. 37. № 1. P. 93–147. URL: <file:///C:/Users/User1/Downloads/03.%20%EC%A9%90%EB%93%9D%EC%95%88%EC%86%90.pdf>

Truong Ph. Definition du «Bleu de Hue» [Определение «синей глазури из Хьюэ»]. 30 Septembre 2009. URL: <http://carnetdephilippe.canalblog.com/archives/2009/09/30/15263217.html>. (На франц. яз.)

Truong Ph. Đồ sứ ký kiều thời chúa Trịnh: Kỳ cuối: Đồ sứ Nội Phủ Thị... Giả [Фарфор, подписанный в стиле правителей Чинь: Последний период: поддельный...фарфор ной фу тхи...] // Cổ vật Tinh hoa [Элитные предметы старины]. 06.10.2016. URL: <http://covattinhhoa.vn/news/detail/868/do-su-ky-kieu-thoi-chua-trinh-ky-cuoi-ky-cuoi-do-su-noi-phu-thi-gia.cvth>. (На вьет. яз.)

Truong Ph. Les tasses SPODE à décor rajouté sous Minh Mang [1] [Чашки SPODE с дополнительным декором под эпоху Минь-манга]. 20 Octobre 2007. URL: <http://carnetdephilippe.canalblog.com/archives/2007/10/20/6607747.html>. (На франц. яз.)

Yew Seng Tai. Ming Gap and the Revival of Commercial Production of Blue and White Porcelain in China // Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association. Additional Papers from the Hanoi Conference and Others. 2011. Vol. 31. P. 85–92. URL: <https://journals.lib.washington.edu/index.php/BIPPA/issue/view/934>

Ysaguirre J., Silverman Ch., Paffrath S. Treasures from the Hoi An Hoard: Important Vietnamese Ceramics from a Late 15th/early 16th Century Cargo. T. 1. San Francisco and Los Angeles: CA: Butterfield's, 2000.

Yu-wen Weng. Lanbai huiying yuancang mingdai qinghua cizhan [Сияющие оттенки синего и белого: сине-белые фарфоровые изделия династии Мин в коллекции Национального дворца-музея] // Gugong wenwu yuekan [Бюллетень Национального дворца-музея китайского искусства]. No. 394. January 2016. S. 72–83. (На кит. яз.).

References

Bing Zhao, Colombar, Ph. (2015) La céramique vietnamienne exhumée sur les sites portuaires de l'océan Indien: quel critères d'identification? [Vietnamese ceramics unearthed from port sites in the Indian Ocean: what identification criteria?]. *Arts du Vietnam – Nouvelles Approches* [Arts of Vietnam – New Approaches]. Publisher: Presses Universitaires de Rennes. P. 57–66. (In French)

Bleu de Hue. Retrieved on June 29, 2022 from URL: <https://www.gotheborg.com/glossary/bleudehue.shtml>

Bound, M. (2001) Aspects of the Hoi An Wreck: Dishes, bottles, Statuettes and Chronology, in: *Taoci, Revue Annuelle de la Société Française d'Étude de la Céramique Orientale*. Paris. P. 95–103.

Brown, G.R. (2008) Vietnamese blue & white stonewares of the 14th–16th centuries: Glen R. Brown discusses the early trading of stoneware through the islands of Southeast Asia. *Ceramics Technical*, May 1, (26): 3–8. Published 23 Aug. 2022. URL: <https://www.thefreelibrary.com/Vietnamese+blue+%26+white+stonewares+of+the+14th-16th+centuries%3a+Glen...-a0216897141>

Brown, R.M. (1977) *The Ceramics of South-East Asia: their Dating and Identification*; Oxford in Asia Studies in Ceramics. Kuala Lumpur. Oxford University Press.

Brown, R.M. (2004) History of shipwreck excavation in Southeast Asia, in: *The Belitung wreck: sunken treasures from Tang China*. Seabed Explorations New Zealand Ltd., New Zealand. P. 42–55. URL: https://www.iseas.edu.sg/wp-content/uploads/2016/05/02_brown_040to055.pdf

Brown, R.M. (2007) Inscription by Ms. Bui thi Hy? Possible biography for a most unusual lady. *Southeast Asian Ceramics Museum, Bangkok University*. Vol. IV, No. 6, November-December. URL: https://museum.bu.ac.th/Newsletter/SEACM_V4_no6.pdf

Bùi, M.T. (2001) Basic characteristics of Vietnamese blue and white, in: *Gốm Hoa Lam Việt Nam* [Vietnamese blue & white ceramics]. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội. P. 137–161.

- Cadiere, L. (1914) Plan de recherches pour “Les Amis du Vieux Huê” (1) [Research plan for “Friends of Old Huê”]. *Bulletin des Amis du Vieux Huê* [Bulletin of the Friends of Old Huê]. Janvier-March, 1: 1–2. Hanoi. (In French)
- Chochod L. (1943) Les bleus de Huét la céramique en Annam (jusqu'en 1909) [The blues of Hué and ceramics in Annam (until 1909)], in: *Huê la Mystérieuse* [Mysterious Hué]. Paris: Mercure de France. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3352784d.texteImage.html>. (In French)
- Diem, A. (1997) Vietnamese Blue and White Wares Found in the Philippines: late 14th–16th Centuries, in: Gotuaco, L., Tan, R.C., Diem, A.I. *Chinese and Vietnamese Blue and White Wares Found in the Philippines*. Makati City: Bookmark. P. 183–201.
- Diem, A. (2001) Vietnamese Ceramics from the Pandanan Shipwreck Excavation in the Philippines. *Taoci 2: Revue Annuelle de la Société Française d'Etude de la Céramique Orientale*, 2 (December), p. 87–93.
- Dumoutier, L. (1914) Sur quelques porcelaines européennes décorées sous Minh Mang (1) [On some European porcelain decorated under Minh Mang]. *Bulletin des Amis du Vieux Huê* [Bulletin of the Friends of Old Huê], 1: 47–50. (In French).
- Dupoizat, M.-F. (2013) Vietnamese Ceramics in the Malay World. *Archipel*, 85: 105–115.
- Fay, K. (2000) Hoi An Hoard. Part One – The Excavation. *Things Asian*, Oct. 19. URL: <http://thingsasian.com/story/hoi-hoard-part-one-excavation>
- Fay, K. (2003) Hoi An Hoard. Part Two – The Collection. *Things Asian*, Feb 14. URL: <http://thingsasian.com/story/hoi-hoard-part-two-collection>
- Flecker, M. (1992) Excavation of an oriental vessel of c. 1690 off Con Dao, Vietnam. *International Journal of Nautical Archaeology*, 21 (3): 221–244.
- Flecker, M. (2009) Maritime Archaeology in Southeast Asia, in: *Southeast Asian Ceramics: New Light on Old Pottery*. Singapore: Southeast Asian Ceramic Society, Editions Didier Millet. P. 34–47.
- Guy, J. (1988–1989) *The Vietnamese Wall Tiles of Majapahit*. *Transactions of the Oriental Ceramics Society*. London: The Oriental Ceramic Society, 53: 27–46.
- Guy, J. (1997) Vietnamese Ceramics and Cultural Identity, in: Stevenson, J., Guy, J. *Vietnamese Ceramics: A Separate Tradition*. Chicago: Art Media Resources.
- Harrison-Hall, J. (2002) Vietnamese Ceramics in the British Museum. *Apollo*, November, p. 3–11. (In English).
- Honda, H., Shimazu, N. (1993) *Vietnamese and Chinese Ceramics Used in the Japanese Tea Ceremony (The Asia Collection)*. Oxford University Press.
- Hubert, J.-F. (2002) Les “bleus de Huê” [The “blues of Huê”], in:., in: *Arts du Vietnam. La fleur du pecher et l'oiseau d'azur* [Arts of Vietnam. The peach blossom and the azure bird]. Tournai: La Renaissance du Livre. P. 111–115. (In French).
- Jörg, Ch. J.A., Flecker, M. (2001) *Porcelain from the Vung Tau Wreck: the Hallstrom excavation*. Singapore: Distributed by Oriental Art.
- Krahl, R. (1986) *Chinese Ceramics in the Topkapi Saray Museum, Istanbul: A Complete Catalogue* (3 Volumes). London. Sotheby's Publications.
- Lim Tse Siang (2018). Chinese Ceramics in Southeast Asia, in: *Encyclopedia of Global Archaeology*. Cham: Springer International Publishing.
- McDonald, L. (2020) The hidden history of Vietnamese ceramics. August 12. URL: <https://ceramics.org/ceramic-tech-today/ceramic-video/video-the-hidden-history-of-vietnamese-ceramics>
- Ngo The Bach (2014). *Vietnamese Ceramics in Asian Maritime Trade between 14th and 17th centuries*. P. 1-13. URL: <http://www.themua.org/collections/files/original/b98d8a201efea351e39a06542d74cfe2.pdf>
- Nguyen Phi Hoanh (1982). *Iskusstvo Vietnam* [Art of Vietnam]. M.: Progress. (In Russian).
- Nguyen-Long, K. (2013) *Arts of Việt Nam 1009–1945*. Ha Noi: Thế Giới Publishers.
- Sakai, T. (2008) Yinni Zhaowa de Yuenan zhuang shi cizhuan chu tan (1) [Preliminary Study of Vietnamese Decorated Tiles Found in Java, Indonesia (1)]. *Guoli Taiwan da xue Meishu shi yanjiu jikan* [Taida

Journal of Art History], September, 25: 131–170. URL: http://ntur.lib.ntu.edu.tw/bitstream/246246/281796/1/0025_200809_4.pdf. (In Chinese)

Terekhov, A.E. (2010) Lun [Lun], in: *Duhovnaya kul'tura Kitaya: enciklopediya: v 5 t. [Spiritual culture of China, encyclopedia in 5 volumes]*. T. 6 (dopolnitel'nyj): Iskusstvo. M.: Vostochnaya literature. S. 626–630. (In Russian)

Trần Đức Anh Sơn (2018). Đồ Sứ Ký Kiểu: The Chinese Porcelains Made for The Vietnamese Courts from the 17th Century to the early 20th century // *East Asian Studies*, 37 (1): 93–147. URL: <file:///C:/Users/User1/Downloads/03.%20%EC%A9%90%EB%93%9D%EC%95%88%EC%86%90.pdf>

Truong, Ph. (2007) *Les tasses SPODE a décor rajoute sous Minh Mang* (1) [SPODE cups with decoration added under Minh Mang (1)]. 20 Octobre. URL: <http://carnetdephilippe.canalblog.com/archives/2007/10/20/6607747.html>. (In French)

Truong, Ph. (2009) *Définition du “Bleu de Huê”* [Definition of “Bleu de Huê”]. 30 Septembre. URL: <http://carnetdephilippe.canalblog.com/archives/2009/09/30/15263217.html>. (In French)

Truong, Ph. (2016) *Đồ sứ ký kiểu thời chúa Trịnh: Kỳ cuối: Đồ sứ Nội Phủ Thị... Giả* [Porcelain signed in the Trịnh lord's style: The last period: Fake...Noi Phu Thi porcelain]. Octobre 6. URL: <http://covattinhhoa.vn/news/detail/868/do-su-ky-kieu-thoi-chua-trinh-ky-cuoi-ky-cuoi-do-su-noi-phu-thi-gia.cvth>. (In Vietnamese)

Yew Seng Tai (2011). Ming Gap and the Revival of Commercial Production of Blue and White Porcelain in China. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association. Additional Papers from the Hanoi Conference and Others*, 31: 85–92. URL: <https://journals.lib.washington.edu/index.php/BIPPA/issue/view/934>

Ysaguirre, J., Silverman, Ch., Paffrath, S. (2000) *Treasures from the Hoi An Hoard: Important Vietnamese Ceramics from a Late 15th/early 16th Century Cargo*. T. 1. San Francisco and Los Angeles, CA: Butterfields'.

Yu-wen Weng (2016). Lanbai huiying yuancang mingdai qinghua cizhan [Radiating Hues of Blue and White: Ming Dynasty Blue-and-White Porcelains in the National Palace Museum Collection]. *Gugong wenwu yuekan* [The National Palace Museum Monthly of Chinese Art]. Janvier, Сергеевна 394: 72–83. (In Chinese)

DOI: 10.54631/VS.2023.72-473405

СВЯЩЕННЫЕ КНИГИ КАОДАЙ: ТЕМАТИКА, СТРУКТУРА, ИДЕОЛОГИЯ

А. Ш. Шарипов¹

Аннотация. Данная статья имеет целью познакомить русскоязычного читателя с основными книгами каодаистской доктрины, полученными, по убеждениям самих каодаистов, напрямую от духов во время медиумических сеансов и опубликованными в первые годы существования движения в Тэйнинне. В текстах изложены принципы новой религии, предписания об организации общин, о жизни мирян и монахов, всевозможные наставления по теории и практике каодаизма. После представления структуры и содержания каждого сборника приводится пример текста в авторском переводе с социокультурными комментариями и указанием на интертекстуальные связи там, где их удалось обнаружить.

Ключевые слова: каодаизм, новые религии, Южный Вьетнам, медиумические откровения, религиозный синкретизм.

Для цитирования: Шарипов А.Ш. Священные книги Каодай: тематика, структура, идеология // Вьетнамские исследования. 2023. Т. 7. № 2 S. С. 58–73.

HOLY SCRIPTURES OF CAO DAI: THEMES, SCTRUCTURE, IDEOLOGIES

A.S. Sharipov²

Abstract. This article aims to introduce some basic caodaist texts, which – as caodaists believe – have been dictated by the spirits directly to the mediums of Cao Dai clergy and were published within first years of this new religion's operations in Tay Ninh. The texts describe core principles of caodaism, provide instructions for creating religious communes, reflections on mundane and monastic life, and various lessons on theory and practice of caodaism. For each book there is an outline of its structure and content, followed by one or few examples of texts in author's translation with socio-cultural comments and intertextual highlights.

Keywords: Caodaism, new religions, Southern Vietnam, spirit possession, religious syncretism.

For citation: Sharipov A.S. (2023). Holy scriptures of Cao Dai: themes, structure, ideologies. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, 7 (2 S): 58–73.

Введение

Каодаизм – религиозное движение, возникшее в Южном Вьетнаме в 20-е годы XX в., существующее до сих пор и имеющее последователей в нескольких странах мира. Исследование цельной и разработанной доктрины, церковной организации и религиозной

¹ Шарипов Алишер Шавкатович, к. филол. н, н. с., Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург. E-mail: aligrapher@gmail.com

² Sharipov Alisher Sh., Ph.D., Researcher, the Institute for Linguistic Studies RAS, St.Petersburg. E-mail: aligrapher@gmail.com

практики каодаизма может пролить свет как на развитие религиозных традиций во Вьетнаме, так и на общие принципы формирования новых религий.

В статьях и монографиях, посвящённых каодаизму, интерес исследователей направлен главным образом на социально-экономический и политический аспекты этого религиозного движения и на его роль в истории Южного Вьетнама. Так, Жереми Жамс указывает, что в то время, как многие ученые объясняют исторические процессы колониального периода 1920-х годов факторами партийной борьбы и международной *realpolitik*, не следует упускать из поля внимания влиятельные религиозные движения, такие как, в частности, каодаизм, ставший символом эмансипации вьетнамской нации и позже значительной военно-политической силой, динамически менявшей свою лояльность правящим режимам в 1930-50-е годы [Jammes 2016]. Милленаристский характер каодаизма, о котором упоминает Жамс, подробно описан в работе Мануэля Саркисянса, который ставит религию Каодай в один ряд со сходными религиозными движениями на Филиппинах, в Индонезии, Таиланде и других странах Юго-Восточной Азии, где новые религии возникали в качестве инструментов борьбы с колониальными властями, претендуя на спасение избранных верующих в момент мирового апокалипсиса. Восставая под флагами национального освобождения, милленаристские культы, как правило, заявляли о своём потенциале по спасению всего человечества или, как минимум, избранных последователей культа [Sarkisyanz 1984]. В то время как ранняя история и политэкономический контекст возникновения каодаизма освящается в исследованиях В. Оливера, М. Горбона и Дж. Вернера [Oliver 1976; Gorbon 1948; Werner 1981], Жанет Хоскинс сосредоточила свой интерес на изучении современных каодаистов Калифорнии, проводя исторические параллели от основателей движения к До Ван Ли, одному из современных носителей традиции, а также делаясь подробностями своего собственного религиозного опыта после обращения в веру Каодай [Hoskins 2011]. Весомый вклад в изучение каодаизма внесли отечественные исследователи, в частности, С. А. Благов, комплексно проанализировавший роль каодаизма и буддизма Хоахао в политических процессах во Вьетнаме в первой половине 20 в. [Благов 1991], и В. Н. Колотов, показавший на основе многочисленных исторических документов, как лидеры и последователи новой религии активно участвовали в военной и экономической истории страны [Колотов 2001].

Безусловно, все исследователи каодаизма так или иначе уделяют внимание изложению базовых доктринальных положений и принципов новой религии, упоминая, в том числе, священные тексты, составленные на основе медиумических откровений служителей храмов Каодай. Однако само содержание этих книг оставалось до сих пор малоисследованным. В данной статье автор предлагает подробнее рассмотреть доктринальные аспекты каодаизма на основании анализа священных текстов, их происхождения, тематики, структуры и идеологических особенностей. Одной из задач этой работы является перевод текстов на русский язык, что само по себе представляет некоторый новый материал для российских вьетнамоведов.

Слово *каодаизм* происходит от китайско-вьетнамского понятия *Sao Đài*³ (Высокая Башня, Престол), что означает место, где обитает Бог или, как его еще называют каодаисты, Высшее существо, Высшая реальность, Творец мира. В доктрине каодаизма постулируется тождественность природы Высшего существа и человеческой души, на чём и основана возможность прямого контакта между ними, который реализуется служителем-медиумом во время церемонии. Каодаистский символ Бога – *Thánh Mẫu* (каодаисты еще называют его *Thiên*

³ Понятие «Као Дай» встречается в народной религии вьетнамцев, в частности, в гимнах вьетнамского культа Святых Матерей. См. например: [Tôn Thất Bình 1998: 21].

Nhãn) – изображение глаза в треугольнике, в ореоле лучей⁴. Его можно увидеть на всех каодаистских алтарях. Полное название учения – *Đài Đạo Tam Kỳ Phổ Độ* (Третий Великий путь спасения) – указывает на универсальный характер каодаизма, поскольку всем людям Земли, независимо от их национальности, предлагается следовать этим путем. Каодаистская доктрина предполагает синкретическое сочетание буддийских, конфуцианских, даосских и отчасти католических элементов. Как и большинство новых религий, каодаизм претендует на открытие людям окончательной, полной и единственно верной для нашего времени истины. Идеологи этого учения полагали, что до сих пор людям не хватало согласия по причине множественности религий, в которых превратно истолковывались божественные откровения. Третий Великий путь спасения предлагает людям учение, позволяющее получать божественные указания напрямую от Верховного существа, создателя и вершителя судеб мира, который устами служителей-медиумов диктует свою волю верующим.

Движение было основано в Сайгоне в узком кругу вьетнамских чиновников, служивших во французской колониальной администрации. Основатель учения Нго Ван Тиеу некоторое время получал божественные откровения, при этом ему являлось видение Священного глаза в треугольнике. Впоследствии он собрал вокруг себя группу последователей, которые впервые вместе слушали наставления Высшего существа в Рождественскую ночь 1925 г.

Вскоре после своего возникновения каодаизм получил очень широкое распространение в Южном Вьетнаме (Кохинхине): к 1930 г. более 500 тыс. крестьян были обращены в новую религию. В это время в стране сложилась очень напряженная политическая ситуация. Среди вьетнамского населения росли националистические настроения и недовольство французским колониальным режимом. Социально-экономическое положение крестьян становилось все хуже. Возникнув и распространившись среди крестьянства и интеллигенции, каодаизм сыграл важную роль в истории Южного Вьетнама XX в., повлияв как на идеологию, так и на политические процессы в стране [Werner 1981: 5]. Таким образом, несмотря на то, что каодаизм сложился на традиционно имманентной основе, катализатором для его возникновения, по-видимому, послужили указанные трансцендентные факторы политико-экономического характера.

Доктрина и практика каодаизма

Джейн Вернер полагает, что доктринально и в религиозной практике каодаизм может быть охарактеризован как даосский по своей природе. В пантеон его входят многие даосские божества и бессмертные, а также будды, лидеры мировых религий и некоторые европейские деятели [Werner 1981: 6]. Основные разновидности духовных существ, которым поклоняются каодаисты, – это Святые (*thánh*), Бессмертные (*tiên*), Будды (*Phật*), Духи (*thần*). Божество самого высокого ранга – Нгок Хоанг Тхыонг Де (Яшмовый император)⁵. Он считается творцом мира, владыкой Вселенной. Интересно отметить, что роль Яшмового Императора в каодаизме сильно отличается от его предшествующей позиции в пантеоне вьетнамского даосизма и народных религий. Так, будучи верховным божеством культа Святых Матерей, он никогда не воплощался в теле медиума, в то время как это делали все остальные божества пантеона культа

⁴ Глаз в треугольнике в ореоле лучей – древний символ. В частности, он фигурирует как один из масонских символов под названием «Лучезарная дельта» («Всевидящее око») и изображён на купюре номиналом в один доллар США.

⁵ Нгок Хоанг (*кит.* Юй Хуан) – персонаж китайской мифологии, правитель даосского рая, верховное божество даосизма.

Матерей⁶. Таким образом, Нгок Хоанг играл роль отдыхающего божества, которое не вмешивается в дела мира. В каодаизме же Яшмовый Император становится активным божеством; именно он – источник большей части наставлений, полученных медиумами во время церемоний. Помимо Нгок Хоанга, каодаисты почитают трёх святых – Будду, Конфуция и Лао-цзы, хотя, в отличие от Яшмового Императора, эти святые никогда не воплощаются. Прочие божества пантеона являют собой довольно пёструю картину. Это Ли Тхай Бать (Ли Бо, китайский поэт танской эпохи, бессмертный), Куан Ам Бо Тат (бодхисаттва Гуаньинь, или Авалокитешвара, имеющая во Вьетнаме облик женщины), Дух Куан Тхань Де Куан – китайский бог войны, Дух Кхыонг Тхай Конг (Повелитель Духов), Чан Хынг Дао – вьетнамский полководец, победитель монголов, женщина-будда Диеу Чи Ким Мау, почитаемая каодаистами как Святая Мать, Иисус Христос, который иногда воплощается и становится источником священных изречений, Жанна д'Арк, Виктор Гюго, Лев Толстой и пр. Последователи каодаизма считают, что в наиболее выдающихся личностях прошлого нашла наиболее яркое выражение Душа Вселенной, поэтому они достойны быть объектами поклонения и наставниками [Благов 1991: 173].

Религиозная практика каодаизма была, по всей видимости, заимствована из древних вьетнамских ритуалов призывания духов (*кау тиен*). Верующие как бы участвуют в общении с сакральными силами, персонифицированными в Бессмертных, Буддах, Святых и Духах пантеона, с помощью ритуального специалиста – медиума, одержимого духом и записывающего сообщения духа специальным инструментом (*кэ*) на песке или кистью на бумаге. Поэтому не вызывают удивления авторитет и популярность каодаизма. В их основе лежит не только синкретическая направленность учения, но и способность представителей новой религии контактировать напрямую с сакральной сферой способами, с древних времен известным вьетнамцам и другим народам Юго-Восточной Азии и Китая.

В отличие от большинства новых религий, которые, как правило, концентрируются вокруг определённых личностей и лишь после их смерти начинают складываться в некое подобие иерархической системы на основании связей между учителями и учениками, каодаистская церковь изначально имела очень жёсткую иерархическую организацию, сходную с католическим клиром⁷, но с привнесением даосских элементов. Функции и значение каждого священнического чина строго определены в каодаистских Новом кодексе и Религиозной конституции (эти тексты будут рассмотрены ниже). Религиозные ранги составляют две основные группы – Кыу Чунг Дай (Храм девяти уровней небесной иерархии⁸) и Хиеп Тхиен Дай (Храм небесного единения), каждая имеет собственное отдельное здание в головном храмовом комплексе в провинции Тэиньинь и в других крупных каодаистских храмах. Кыу Чунг Дай – это девять рангов священников, подчиняющихся *зютонгу* – старшему священнику. Хиеп Тхиен Дай объединяет профессиональных служителей-медиумов под начальством *хофана* – главного медиума.

⁶ Культ Матерей (Тхо Мау), или культ Четыре Дворцов – синкретический культ вьетнамской народной религии, оформившийся на основе древних шаманских практик под сильным влиянием даосизма.

⁷ В этом каодаизм отчасти подобен бразильской системе умбанда, состоящей из африканских и индуистских элементов и организованной по католической модели. Жрецы умбанда тоже входят в состояние одержимости и воплощают духов предков, проповедуя и прорицая от их имени.

⁸ Даосская мифология содержит представление об иерархии девяти небесных уровней, населенных бессмертными.

Каодаистский канон

В канонических текстах каодаизма изложены догматика, принципы организации каодаистской церкви, правила проведения религиозных церемоний, символика и терминология, этические предписания, руководства к ежедневным молитвам и пр. Каодаистские священные писания не включают никаких классических текстов предшествующих религий и целиком основаны на записях откровений, полученных медиумами во время сеансов одержимости божествами каодаистского пантеона.

Основной корпус каодаистской доктрины представлен семью книгами. Они составлены на материале медиумических сеансов, проходивших в 20-е и 30-е годы XX в. в Тэйнине и Сайгоне. Это *Тхань Нгон Хиен Туен* (Собрание священных изречений), где рассказывается о происхождении каодаизма, организации церкви, целях, эсхатологии новой религии; *Тан Люат* (Новый кодекс), составленный в конце 1920-х годов и содержащий предписания для религиозных лидеров и верующих, обязательства адептов и наказания за их нарушение; *Тхе Люат* (Правила мирской жизни), также составленные в конце 1920-х годов; *Тинь Тхат* (досл. Дом чистоты; Правила монастырской жизни); *Фан Тянь Чуен* (Религиозная конституция), где говорится об организации каодаистской церковной иерархии; *Нги Динь* (Восемь заповедей), описывающие функции служителей и запрещающие создание сект; *Дао Люат* (Религиозный закон), где говорится о том, как создавать новые церкви.

Кроме указанных семи, существуют другие, более поздние тексты разного объема, также составленные по материалам медиумических сеансов, чаще всего представляющие собой дословный пересказ речи медиума и содержащие поучения, рекомендации, проповеди.

Рассмотрим структуру и стилевые особенности нескольких каодаистских книг, которые составляют основу учения и дают вполне исчерпывающее представление о различных типах текстов, фигурирующих в этом учении.

*Тхань Нгон Хиен Туен – Собрание священных изречений*⁹

Это первая и самая большая по объему книга священных изречений Каодай, состоящая из двух частей.

В предисловии описываются беды современного общества, в котором люди ориентированы только на материальное, враждуют и воюют друг с другом. Людям не хватает взаимопонимания и ценностных ориентиров, поэтому Высшее существо приходит на помощь миру и проповедует новое учение.

Первая часть книги представляет собой хронологически упорядоченный перечень тематических поучений, полученных от лица Яшмового Императора, или Каодай, через медиума во время сеансов, проводившихся с Рождества 1925 г. до июля 1927 г. Поучения различны по объему и каждое из них включает имплицитно или эксплицитно поставленный вопрос и ответ на конкретную тему. Иногда в поучениях чередуются стихотворный и прозаический стили.

Вторая часть книги организована в виде 86 уроков (полученных на сеансах в 1926–1935 гг.), каждый из которых посвящён определённой теме. В отличие от первой части, где вещает только Яшмовый Император, здесь встречаются поучения и других персонажей пантеона – Ли Бо, бодхисаттвы Гуаньинь, Виктора Гюго и пр.

Тематика поучений самая разнообразная: о смысле понятий *инь* и *ян*, о природе Бессмертных, Будд и Духов, об иерархии каодаистской церкви, о том, как исполнять

⁹ Подробнее см.: [Thánh Ngôn... 1972].

ритуальную музыку, почему не следует употреблять алкоголь, о необходимости борьбы с подхалимством, правила изготовления амулетов и пр. Есть несколько любопытных поучений на французском языке, обращённых, по-видимому, к франкоязычной супружеской чете. В таких поучениях высказываются мысли об упадке христианства – религии угнетателей, и необходимости принятия новой объединяющей религии Каодай.

Приведём некоторые примеры¹⁰.

Предисловие

Добродетель Божественного Яшмового Императора не позволила ему спокойно созерцать, как человеческая жизнь погрязает в пороке, поэтому он использовал присущие ему полномочия и послал [людям] кэ¹¹ для проповеди Учения; уже более года вычерчиваются знаки драгоценных изречений. Но поскольку смысл высоких слов не может быть понятен простым смертным и поучение такими словами не имело бы никакого действия, Божественный пользуется национальным языком¹², чтобы [нам] проще было понять.

[Thánh ngôn... 1972: 4].

3 января 1926 г.

Об Автоматическом письме

Яшмовый Император пишет от имени Великого Каодай, проповедует Религию Юга.

Держание кэ – держание кисти.

Держание кэ или держание кисти следует осуществлять, соединив дух и сердце вместе, только тогда из души появляется Истинный Дух¹³ чтобы предстать перед Отцом¹⁴ и выслушать его поучения.

Когда удерживают (кэ или кисть), рука следует словам Истинного Духа и записывает их, туманно, словно ребёнок, сочиняющий небылицы.

Что такое Истинный Дух?

Это двойственная сущность из плоти и духа, священных плоти и духа. Когда находишься в обычном теле, очень трудно освободиться от тела, брренное тело тянет вниз.

Этот Истинный Дух, которым обладали все Святые, Бессмертные и Будды, является бесконечно таинственным, он совершенно неистребим. Истинный Дух того, кто занимается совершенствованием, находясь ещё в брнном теле, может, словно полностью овладев учением,

¹⁰ В основной части статьи представлены авторские переводы отрывков из разных сборников изречений с комментариями в ссылках, после чего в заключении предложен совокупный анализ.

¹¹ Кэ – стило, которым пишут по песку. Используется медиумами в даосских ритуалах.

¹² Национальное письмо, или *куокнгы* – латинизированное письмо, постепенно вытеснившее китайскую иероглифику и национальную письменность *тыном* к началу XX в.

¹³ По даосским представлениям, дух-*шэнь* – это главное в теле человека, его «хозяин». Различали дух истинный и изначальный (*чжэнь шэнь* и *юань шэнь*), обычный и познаваемый (*фань шэнь* и *ши шэнь*). *Юань шэнь* – это частица прежде небесного света в человеке. Чтобы пестовать дух, нужно сначала накопить его. Для этого существуют специальные психотехники, основывающиеся на очищении сердца – остановке мыслей и отказе от желаний.

¹⁴ Здесь и далее в текстах каодаистского канона во вьетнамском варианте используется слово *Thầy*, которое дословно переводится как «учитель», «наставник», «вышестоящее лицо», «отец» (в этом значении *thầy* иногда употребляется в деревенских семьях или в отдалённых регионах Вьетнама).

освободиться от тела в момент смерти и путешествовать в небесах. Лишь тогда этот Истинный Дух достоин предстать перед Отцом.

Если держащий кэ находится в бессознательном состоянии, Истинный Дух полностью освобождается от тела. Тогда Отец приказывает ему писать знаки, и он чертит, следуя его указаниям; Отец называет имя знака, а тело держит кэ и пишет, если называет имя знака неправильно, он этого не терпит: Отец должен писать снова и ругает его, бестолкового, за то, что неправильно понял.

Что касается держания кисти, когда приходит Отец, он оставляет Духа ребенка на мгновение в неопределённости, чтобы Дух появился и мог слушать наставления Отца, а рука ребёнка следовала бы указаниям и писала, это одна часть ребенка и одна часть Отца соединились вместе, тогда лишь глубоко осмысляются триграммы неба и земли (мужской и женской силы), постигается суть всего живого.

Перед держанием кэ или держанием кисти следует надеть чистую одежду, вымыться самому, и только тогда можно предстать перед Драгоценным Дворцом и начать действовать, не допуская небрежности и не нарушая этикета. Когда держишь кэ, следует держать ум в совершенной чистоте, не позволяя ему касаться мирских предметов. Рука, держащая кэ, должна быть окурена фимиамом, сердце очищено¹⁵, затем следует позволить чистоте тела выйти наружу из плоти и послужить для проповеди наставлений. Следует иметь чистый и устремлённый дух, чтобы осуществлять чудесное и таинственное, следует долго поститься, тогда достигнешь чистого и устремлённого духа; нужно вырабатывать волю и характер Святых, Небожителей и Будд, тогда с помощью кэ сможешь проповедовать Учение всем живым существам. Тот, кто держит кэ или кисть, словно Главнокомандующий Отца, доносит послания Учения до всего человечества. Не думайте, дети, что дело кэ и кисти – это обычное дело.

Поэтому, когда держишь кисть следует ждать приказа Отца, а потом выполнять его.

[Thánh ngôn... 1972: 30].

20 февраля 1926 г.

Яшмовый Император пишет от имени Великого Каодай, проповедует Религию Юга

*Когда во Дворце Учения расцветают новые цветы,
Разные ветви составляют один дом¹⁶.
Когда все объединяются в совершенствовании добродетели,
Все, укрепив намерение, с верным сердцем приходят ко Мне.*

*Разве легко постичь источник Бессмертных и Душу Дао?
И триграммы Неба и Земли нелегко постичь¹⁷,*

¹⁵ Иными словами, следует полностью избавить ум от мыслей и сердце от желаний. Тогда достигается особое психофизическое состояние, открывающее в человеке особые возможности.

¹⁶ То есть исчезают доктринальные различия.

¹⁷ Земля и Небо олицетворяют в даосизме основную концептуальную пару *инь* и *ян*, представляющую собой бинарную оппозицию природных сущностей и процессов – женское/мужское, холод/жар, зима/лето,

*Практика выхода из тела существовала с древнейших времен¹⁸,
А нынче повсюду душу держат внутри тела¹⁹.*

*Следует искать доброе и постоянно сеять семена Дао²⁰,
Постоянно изменять зло и искоренять причины страданий.
Если в обители скорби²¹ кто-то захочет всего этого избежать,
То наступит ли для него момент просветления?*

[Thánh ngôn... 1972: 32].

8 июня 1926 г.

Поучение на французском языке для двух французских граждан, присутствующих на сеансе.

Яшмовый Император пишет от имени Великого Каодай, проповедует Религию Юга.

О представители счастливой расы, Я удовлетворю ваше любопытство. Люди, знаете ли вы, откуда вы пришли?

Среди всех земных созданий на сегодняшний день вы наиболее благословенны; Я приравниваю вас почти к самому себе по уровню духовного развития и мудрости. У вас есть всё, чтобы осознавать своё положение в Космосе.

Христос пришёл среди вас. Он дал свою священную кровь для вашего спасения. Почему же вы отошли от Него в течение почти двух тысяч лет Его отсутствия? Вы молитесь Его Новому Завету без понимания его. Вы сделали слабым смысл Его великого учения. Человечество страдает от прихотей всех этих фальшивых учителей. Если бы только они смогли последовать за своим Учителем той же дорогой на Голгофу!

Самый драгоценный престол во всем мире – престол первых истинных учеников. Это учение вместо того, чтобы нести мир и гармонию людям, принесло только распри и войны.

Вот почему сам Я пришел, чтобы принести вам мир, который был обещан вам. Только тогда Христос сможет вернуться. Вы можете узнать и понять ещё многое от моих учеников.

Прощайте.

[Thánh ngôn... 1972: 57].

сырость/сухость, сжатие/раскрытие и т. п. Согласно даосским представлениям, взаимодействие и взаимопревращение *инь-ян* лежат в основе всех процессов, происходящих в природе, человеке и социуме.

¹⁸ Имеется в виду даосская психотехника выхода духа (*шэнь*) из тела по каналу *чжунмай* с целью путешествия в иных мирах и приобретения новых знаний. Требуется многолетняя тренировка под руководством опытного мастера и доступна только тем, кто достиг высоких результатов в стяжении добродетели-дэ. По-видимому, эта практика происходит из шаманских ритуальных путешествий в верхний и нижний миры, совершаемых в экстатическом состоянии.

¹⁹ То есть древняя практика почти или полностью утрачена.

²⁰ *Дао* – центральное понятие даосизма, всеобщее начало, закон и путь развития мира. *Дао* нельзя выразить словами, оно безличностно, не имеет временных и пространственных границ, но постижимо с помощью даосской практики.

²¹ Имеется в виду земной мир, который по буддийским представлениям является миром страданий. Буддийское понятие «обитель скорби» может быть сопоставлено с христианским «земная юдоль».

2 декабря 1926 г.

Ли Бо

Наши Отец велел мне прийти и упорядочить работу нашей церкви. С этого момента вы должны следовать правилу: не допускается никакого ухаживания между мужчинами и женщинами внутри храма. Мужчины должны занимать восточную часть храма, а женщины западную, отдельно друг от друга. Никакого ухаживания; а также не допускается никаких разговоров между лицами противоположного пола в храме, за исключением мужа и жены, брата и сестры, или если у беседующих есть два свидетеля – один мужчина, другой – женщина. На кухне мужчины и женщины могут работать вместе, но когда блюда подаются на стол – мужчинам и женщинам следует подавать отдельно.

[Thánh ngôn... 1972: 131].

Тан Люат – Новый кодекс²²

Это наиболее авторитетная и обязательная для верующих книга учения, своеобразный катехизис. Иногда в *Тань Нгон Хиен Туен* упоминается, что готовится некий Новый кодекс, который послужит адептам в качестве руководства по всем вопросам. В отличие от Первой книги, *Тхан Люат* имеет очень четкую структуру, разбит на 8 глав (32 параграфа), в конце его приводятся два дополнительных текста, которые могут фигурировать как самостоятельные тексты, – *Тхе Люат* (Правила мирской жизни) и *Тинь Тхат* (Дом чистоты, Правила монастырской жизни).

Первая глава – Иерархия религиозных должностей (подробная 9-ранговая система).

Вторая глава – О последователях учения (при каких условиях можно вступить в ряды Каодай, условия монашеской и мирской жизни и пр.)

Третья глава – Основание религиозных общин.

Четвёртая глава – Пять запретов (не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не употреблять алкоголь, не лгать).

Пятая глава – Четыре правила (подчиняться наставлениям вышестоящих, не превозносить собственные таланты, быть аккуратным в денежных делах, быть искренним в словах и мыслях).

Шестая глава – Об образовании.

Седьмая глава – Санкции (о нарушителях религиозных установлений и степенях наказания).

Восьмая глава – Об опубликовании дополнений к Кодексу.

Пример из предисловия:

Цель Великой Религии (т.е. каодаизма) состоит в соединении трёх ветвей Единого Учения – конфуцианства, буддизма и даосизма. Поэтому в исповедании каодаизма мы

²² Подробнее см.: [Tân Luật... 1972].

должны следовать трём основам и пяти добродетелям²³, трём руководствам и пяти запретам²⁴, соединять три драгоценности и пять первоэлементов²⁵.

[Tân Luật 1972: 3].

Пример из основного текста:

Параграф 16. В любой местности, где проживает более 500 верующих каодаистов, должна быть организована община с храмом, который управляется религиозным чиновником.

Параграф 17. Община может быть организована только с разрешения и властью Его Преосвященства (Giao Tong).

Параграф 18. Члены общины должны беспрекословно подчиняться приказам и наставлениям Руководителя общины.

Параграф 19. Дважды в месяц, в новолуние и в полнолуние, верующие должны собираться в храме своей местности, чтобы участвовать в церемонии и слушать проповедь. Исключения возможны для тех, кто отсутствует по делам.

Параграф 20. Священнослужитель местного храма должен проводить четыре ежедневных церемонии – в час Ти (полдень), час Нго (полночь), час Мао (6 утра) и час Зау (6 вечера). Перед началом церемонии следует позвонить в колокольчик. Верующие могут принимать или не принимать участие в церемонии в зависимости от их желания.

[Tân Luật 1972: 11].

Тхе Люат – Правила мирской жизни

Тхе люат – это 24 параграфа, регулирующие жизнь мирян (все основные события жизненного цикла – свадьба, рождения ребенка, смерть, несчастные случаи и пр. – должны находиться в полном ведении руководителя общины).

Пример из текста:

Параграф 1. Все, кто следует путем религиозного учения единого Отца, должны относиться друг к другу как дети одного отца. Они должны любить и уважать друг друга, быть честными друг с другом, помогать друг другу как в религиозной, так и в светской жизни.

Параграф 2. Вступивший на путь должен забыть все враждебные помыслы, которые он имел до этого; следует избегать ревности, соревновательности в отношениях и судебных тяжб, быть терпеливыми и дружелюбными друг с другом. В случае разногласий верующие должны доверить разрешение дела главе прихода.

²³ Конфуцианство подчеркивает важность трёх основ человеческих отношений: государь – подданные, отец – сын, муж – жена и пять добродетелей человека: гуманность, долг, справедливость, вежливость, мудрость.

²⁴ Три буддийских сокровища – Будда, Дхарма (учение буддизма) и Сангха (буддийская община); пять запретов: не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не пьянствовать.

²⁵ Даосизм предписывает достижение микро- и макрокосмической гармонии трёх составляющих – Неба, Земли и человека, а также подчеркивает важную роль в космологическом процессе пяти первоэлементов (у син) – воды, дерева, огня, земли и металла, которые соотносятся с пятью цветами, пятью звуками, пятью вкусами и т.п.

Параграф 3. Следует соблюдать три основы (*tam sang*) и пять добродетелей (*ngũ thiệp*), которые являются источником человеческих взаимоотношений; мужчина должен соблюдать сыновнюю почтительность, верность, высокую нравственность, умеренность; женщина должна подчиняться отцу, мужу и сыновьям, следить за своими делами, словами, внешностью и поведением.

Параграф 6. Брак – очень важное событие в жизни человека. Супруга следует выбирать среди представителей своей веры, либо с условием, что он/она вскоре обратится в эту веру.

Параграф 9. С момента опубликования Нового кодекса верующим запрещается иметь наложниц. В случае вдовства позволено жениться заново. Если жена не может иметь детей, Наставник может разрешить мужу взять вторую жену, но только если первая жена даст согласие на свадьбу.

Параграф 17. Приношения для усопшего не должны содержать мяса; гораздо больше пользы для души усопшего будет от вегетарианских приношений. Ритуалы и музыка не запрещены, но только такие, которые предписаны Новым кодексом.

Параграф 20. С момента опубликования Нового кодекса верующие не должны работать в сферах, связанных с убийством живых существ или нарушающих моральные нормы. Запрещается публиковать непристойные тексты, торговать алкоголем, спиртом и опиумом.

Параграф 23. Если кто-то постоянно нарушает Кодекс, ведёт себя неподобающе, что приводит к формированию плохой кармы, то его следует отлучить от церкви.

[Tân Luật 1972: 35].

Тинь Тхат – Дом чистоты, Правила монастырской жизни

Сборник содержит 8 правил с описанием условия вхождения и пребывания в каодаистском монастыре и ряд запретов, касающихся общения с внешним миром во время пребывания в монастыре.

Пример из текста:

Параграф 1. Верующие, которые полностью исполнили свои общественные обязанности и практиковали вегетарианскую диету в течение шести месяцев, могут быть допущены в монастырь для практики созерцания и аскетизма.

Параграф 2. Чтобы войти в монастырь, кандидат должен быть рекомендован двумя преуспевающими в практике учения единоверцами.

Параграф 3. Запрещаются любые устные или письменные сообщения с людьми из внешнего мира. Исключение составляет общение с родителями и близкими родственниками с дозволения настоятеля монастыря.

Параграф 4. Людям из внешнего мира запрещается входить в монастырь, даже если они являются священниками каодаистской церкви, верующими или родственниками находящегося в монастыре.

Параграф 6. Человек, принятый в монастырь, должен отказаться от жевания бетеля, курения и принятия какой-либо пищи, кроме той, что подается в монастыре.

Параграф 8. Верующие в монастыре должны подчиняться приказам главы монастыря и строго следовать правилам эзотерической практики.

[Tân Luật 1972: 35].

Фап Тянь Чуен – Религиозная конституция

В шести главах божественные откровения, продиктованные Яшмовым Императором, сопровождаются комментарием и иногда диалогом с ним хофапа (старшего медиума).

Пример из текста:

Глава 1. Власть Его Преосвященства (Зяотонга).

Божественное откровение: Его Преосвященство – старший из моих детей.

Комментарий: Его Преосвященство уполномочен Отцом следить за сохранением его религии в мире. Независимо от возраста Его Преосвященство руководит детьми Отца. Духовная власть решила, что порядок вещей должен быть таким. Священнический совет (хойтхань) делится на две части: Кыу Чунг Дай и Хиен Тхиен Дай. Но хофap, старший в доме Хиен Тхиен Дай, является в материальном мире младшим братом зяотонга, хотя в духовном отношении они могут быть равны.

Божественное откровение: Он (зяотонг) наделен полномочием представлять меня для руководства моими детьми на духовном пути и в мирской жизни.

Комментарий: Священник обладает такими же, как Отец, возможностями для проповеди учения последователям. Он связан со всеми из них, руководит каждым из них и следит, чтобы никто из них не нарушал божественного закона. Он принуждает всех учеников Отца вести себя строго в соответствии с предписаниями Нового кодекса. Поэтому никто из последователей, каким бы статусом в иерархии церкви он не обладал, не может в случае нарушения предписаний рассчитывать на снисходительное отношение со стороны Его Преосвященства. Защита виновного ученика приводит к потере им высокого статуса в Небесном Царстве, провоцирует зависть среди верующих и снижает авторитет учения.

Его Преосвященство должен защищать и поддерживать верующих, которые терпят лишения в жизни, и членов Священнического совета, испытывающих тяготы воздержания, которого требует их статус. Поскольку он замещает Отца на земле, то его задачей является превратить жизнь, полную страданий²⁶, в счастливую жизнь. Это является его главной задачей.

Божественное откровение: Он (Его Преосвященство) имеет контроль над телами, но не имеет контроля над душами.

Комментарий: Сказанное о теле относится к материальному в человеке, которое является его мирской частью. Сказанное о душе относится к духовной части человека. В предыдущем речении было сказано, что Его Преосвященство имеет право руководить детьми Отца в мирской жизни и на их духовном пути. Таким образом, Отец дал ясно понять, что речь идет о руководстве детьми на пути познания Истины, данной Отцом, и в мирской жизни, которая порождена этой Истиной. Но не было речи о контроле над единством души и тела. Следует выяснить, в чем разница значений слов Путь и Часть, и попытаться понять эту разницу.

Вопрос хофапа: Согласно Христианскому Евангелию, которое дал Отец²⁷, Его Преосвященство имел полную власть над душами и телами. Благодаря этой расширенной власти Христианство достигло значительного материального влияния. Сегодня Отец

²⁶ Реминисценция из ключевых буддийских представлений. Первая из Четырех Благородных истин буддизма гласит, что жизнь есть страдание.

²⁷ Имеется в виду все тот же Thầu, Каодай, Верховное божество, которое в облике Христа явило людям учение Нового Завета.

ограничивает власть Его Преосвященства: он имеет контроль только над физической частью человека, поэтому, мне кажется, что у него может оказаться недостаточно авторитета, чтобы проповедовать и обращать людей в новую веру.

Ответ Отца (со смехом): Это была ошибка с моей стороны, поскольку я тогда воплотился в физическое тело. В результате получилось, что человеческое существо с одинаковой властью над телами и душами заняло мой престол, взяло в свои руки Высшие силы и злоупотребило ими, сделав людей рабами чувственного тела. К тому же драгоценная власть, которую из любви к человеку я дал вам, оказалась обоюдоострым мечом и вызвала раздор среди людей. Сегодня я явился не для того, чтобы забрать у вас эту власть, а чтобы устранить её смертельный эффект. Лучший способ борьбы со злом – разделить её на две части так, чтобы не позволять одному человеку быть диктатором. Если один человек имеет контроль над мирским и духовным одновременно, то в его руках неизбежно окажется законодательная и исполнительная власть. Как только обе эти власти будут находиться в руках одного человека, людям трудно будет избежать давления. Если бы я дал Его Преосвященству полную власть над душами и телами, что же тогда осталось бы делать совету Хиеп Тхиен Дай? Кыу Чунг Дай отвечает за мирское, а Хиеп Тхиен Дай – за духовное. Без духовного у мирского нет прав, а без мирского у духовного нет силы. Сила и право должны действовать в союзе с целью воссоздания мира. Это хороший путь для вас, чтобы вы, в единстве и помогая друг другу, следовали моему Учению и не превращали его в банальное профаническое учение.

Божественное откровение: Он может духовно общаться с тридцатью шестью небесами, тремя тысячами миров, шестьюдесятью семью планетами и десятью судилищами ада, чтобы просить об очищении ваших душ.

Комментарий: Когда Отец говорит «просить об очищении», он имеет в виду, что только Его Преосвященство может просить. А Верховный божественный совет решает, даровать очищение или нет. Как может он духовно общаться с тридцатью шестью небесами, тремя тысячами миров, шестьюдесятью семью планетами и десятью судилищами ада? Он должен отправиться в Хиеп Тхиен Дай, чтобы использовать чудесные силы медиумического письма. Вот что сказано об этом: «Хиеп Тхиен Дай – единственное место, где Его Преосвященство общается с тридцатью шестью небесами, тремя тысячами миров, шестьюдесятью семью планетами и десятью судилищами ада, чтобы просить о помиловании человеческих душ». Таким образом, с эзотерической точки зрения Его Преосвященство не имеет силы. Даже его обращения в Верховный божественный совет должны идти через Хиеп Тхиен Дай, который служит посредником между Его Преосвященством и высшими силами: Духами, Святыми, Бессмертными и Буддами.

[Luật Pháp 2012: 56].

Таковы основные типы каодаистских религиозных сочинений.

Как видно из примеров, «Собрание священных изречений» в основном содержит разъяснение смысла доктринальных понятий и практик, в нем содержатся и этические наставления, но воспринимаются они, скорее, как поучения, а не приказы. Иной характер имеет Новый кодекс и прилагающиеся к нему «Правила мирской жизни» и «Правила монастырской жизни». Новый кодекс больше напоминает юридический документ – жесткие правила, предписывающие подчинение религиозным лидерам и следование заповедям, нарушителя которых ожидает суд. Стиль книги крайне авторитарен, все положения, изложенные в «Тан Люат» строятся на двух наиболее частотных словах – «следует» (phải) и «запрещается» (cấm). В стилистическом отношении своеобразным промежуточным

вариантом выступает Религиозная конституция, где приводятся тексты откровений из Нового кодекса, а потом дается поясняющий их комментарий составителя, так что откровения из приказов превращаются в обоснованные рекомендации.

С точки зрения теории речевых актов Дж. Остина [Остин 1986: 122], пропозиции с такими побудительными перформативами (*phải, sám*) сами по себе являются действиями. Успешность или неуспешность этих действий зависит от авторитета говорящего и разделённых социокультурных установок лидеров и последователей культа, что было реализовано в каодаизме за счет специфики авторства текстов, продиктованных духами на медиумических сеансах, и задействовании привычных для вьетнамцев традиционных религиозных концепций [Шарипов 2022: 155–157]. Ещё одним фактором, усиливающим перформативную силу откровений, можно считать тот факт, что верховное божество называет себя *thầy*, что отражено в переводе как «отец», а в повседневном языке означает также «учитель», «мастер». Этот вокатив имеет высочайший авторитет в дейкисической системе вьетнамского языка, применяясь ко всем преподавателям-мужчинам, буддийским монахам и служителям культов, независимо от их возраста. В словах наставника не принято сомневаться.

Следует отметить две метаязыковые особенности производства сакрального знания в каодаизме. *Во-первых*, это передача сообщений верховного божества и его представителей через медиумов, которые и по сей день выступают трансляторами стратегического знания от духов мёртвых потомкам, а в случае новой религии ещё и смещают авторство текстов в сферу сверхъестественного, обеспечивая лидерам культа алиби отсутствия личных интересов по отношению к содержанию изречений. *Во-вторых*, в предисловии к «Собранию священных изречений» дух заявляет, что для записи текстов он выбрал *куокнгы*, латинизированное письмо, значительно расширившее доступ к этим текстам, поскольку овладеть фонетическим письмом значительно проще, чем иероглификой.

Другой эпистемологической стратегией идеологов каодаизма можно считать своеобразную «перезагрузку» традиционных религиозных учений Вьетнама. Как сказано в Новом кодексе, «цель великой религии состоит в соединении трёх ветвей Единого учения – конфуцианства, буддизма и даосизма», о которых в другом сборнике говорится, что «разные ветви составляют единый дом». Так, социальные процессы и способы их регулирования зачастую описываются в даосских терминах взаимодействия неба и земли, маркирующих натурфилософскую пару *инь-ян*, взаимопревращение которых обеспечивает жизненные процессы в природе, обществе и в самом человеке. Несмотря на то, что *дао* невыразимо словами, предлагаемые в откровениях способы практики позволяют приблизиться к его постижению. Остановка мыслей и отказ от желаний (названный очищением сердца в поучении о «держании кэ») способствуют накоплению и укреплению изначального духа «*юань шэнь*» и, в конечном итоге, достижению особого психофизического состояния, открывающего в человеке особые возможности. В стихотворном поучении упоминается и метод выхода из тела, при котором дух *шэнь* выводится по каналу *чжунмай* для путешествия в иных мирах с целью обретения знаний, однако слова «душу теперь держат внутри тела» означают, что этот метод теперь не практикуется. В том же фрагменте проповедь даосских истин увязана с призывом к «искоренению страданий» в «обители скорби», что отсылает уже к буддийской доктрине. Буддийские понятия включены в тексты каодаизма под видом трех сокровищ (Будда, Дхарма, Сангха); пяти запретов (не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не пьянствовать), диетических предписаний. Элементы конфуцианской идеологии репрезентируются в текстах Каодай тремя основами человеческих отношений (государь – подданный, отец – сын, муж – жена) и пятью добродетелями (гуманность, долг, справедливость, вежливость, мудрость).

В ряде откровений Собрания священных изречений и Религиозной конституции верховное божество ассоциирует себя с христианским Богом, возлагая ответственность на современные проблемы веры либо на самих верующих и фальшивых учителей, искаживших исходную религию, либо на самого себя, совершившего ошибку, воплотившись в физическом теле. Конструирование образа каодаистского верховного существа происходит таким образом, что он не представляет себя как другого, нового и лучшего, по сравнению со старыми, Бога, но как исправляющего свои ошибки единого и неизменного предвечного Бога, который раньше воплощался в разных религиозных лидерах и выдающихся личностях. В этом догматическом ключе каодаизм выглядит наследником христианской истории богоявления людям, давая не просто Новый, но Самый Новый Завет – Третий великий путь спасения.

Список литературы

- Благов С.А. Синкретические религии и крестьянская политика. Введение в изучение каодаизма и буддизма Хоа Хао // Локальные и синкретические культы. М.: Наука, 1991. С. 163–188.
- Колотов В.Н. Сайгонские режимы 1945–1963. СПб.: ИД СПбГУ, 2001.
- Остин Д. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып 17. М.: Прогресс, 1989. С. 122–129.
- Шарунов А. Под диктовку мертвых. Репрезентации власти в текстах южновьетнамского культа Каодай // Государство, религия, церковь. 2022. № 2. С. 146–171.
- Gorbon M. Histoire de Caodaïsme [История каодаизма]. Paris: Dervy, 1949. (На франц. яз.)
- Hoskins J. Diaspora as Religious Doctrine: An “Apostle of Vietnamese Nationalism” Journal of Vietnamese Studies. 2011. Vol. 6. No. 1. P. 43–86.
- Jammes J. Caodaism in Times of War: Spirits of Struggle and Struggle of Spirits // Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia. 2016. № 1 (31). P. 247–294.
- Luật Pháp Cao Đài. Kết Tập Luật Đạo [Законы Каодай. Сборник законов дао]. 2012. (E-book). URL: https://www.daotam.info/books/pdf/pdf2/LuatPhap_CAO-DAI.pdf
- Oliver V. Cao Dai Spiritism. A Study of Religion in Vietnamese Society. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Sarkisyanz M. On the Place of Caodaism, Culturally and Politically // Journal of Asian History. 1984. № 2 (18). P. 174–188.
- Tân Luật [Новый кодекс]. Thủ Đức: Nhà in Trung Tâm Giáo Hóa Thiếu Nhi, 1972.
- Thánh Ngôn Hiệp Tuyển [Собрание священных изречений]. Thủ Đức: Nhà in Trung Tâm Giáo Hóa Thiếu Nhi, 1972.
- Tôn Thất Bình. Hát Châu Văn ở Huế [Тон Тхат Бинь. Гимны служения духам в Хюэ] // Văn Hóa Dân Gian [Народная культура]. 1998. № 1.
- Werner J.S. Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Dai in Vietnam. New Haven: Yale University, 1981.

References

- Austin J. (1989) Slovo kak dejstvie [How to Do Things with Words]. *Novoe v zarubezhnoj lingvistike* [New in Foreign Linguistics], vyp 17. M.: Progress. P. 122–129.
- Blagov, S. (1991) Synkreticheskie religii i krestianskaya politika. Vvedenie v izuchenie kaodaizma i buddizma Hoa Hao [Syncretic religions and peasant politics. Introduction into studies of caodaism and Hoa Hao Buddhism], in: *Lokálne i sinkreticheskie kulty* [Local and Syncretic Cults]. M.: Nauka. (In Russian)
- Gorbon, M. (1948) *Histoire de Caodaïsme* [The History of Caodaism]. Paris. (In French)
- Hoskins, J. (2011) Diaspora as Religious Doctrine: An “Apostle of Vietnamese Nationalism”. *California Journal of Vietnamese Studies*, 6, (1): 43–86.
- Jammes, J. (2016) Caodaism in Times of War: Spirits of Struggle and Struggle of Spirits. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 31 (1).
- Kolotov, V.N. (2001) *Saigonskie rezhimy 1945–1963* [Saigonian Regimes in 1945–1963]. SPb.: ID SPbGU. (In Russian)

- Luật Pháp Cao Đài. Kết Tập Luật Đạo (2012). [Laws of Cao Dai. Collection of Tao Laws] (E-book). URL: https://www.daotam.info/books/pdf/pdf2/LuatPhap_CAO-DAI.pdf. (In Vietnamese)
- Oliver, V. (1976) *Cao Dai Spiritism. A Study of Religion in Vietnamese Society*. Leiden: E. J. Brill.
- Sarkisyanz, M. (1984) On the Place of Caodaism, Culturally and Politically. *Journal of Asian History*, 18 (2).
- Sharipov, A. (2022) Pod diktovku mertvykh. Representatsii vlasti v kultah yuzhno-vietnamskogo kulta Kaodai [To the dictation of the dead: Representations of power in the scriptures of South-Vietnamien cult of Cao Dai]. *State, Religion, Church*, 2. (In Russian)
- Tân Luật [The New Law] (1972). Thủ Đức: Nhà in Trung Tâm Giáo Hóa Thiếu Nhi. (In Vietnamese)
- Thánh Ngôn Hiệp Tuyển [Collection of Holy Sayings] (1972). Thủ Đức: Nhà in Trung Tâm Giáo Hóa Thiếu Nhi. (In Vietnamese)
- Tôn Thất Bình (1998). Hát Châu Văn ở Huế [Ton That Binh. Hymns of Service to the Spirits in Huế]. *Văn Hóa Dân Gian* [Folk Culture], 1.
- Werner, J.S. (1981) *Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Dai in Vietnam*. New Haven.

ФИЛОЛОГИЯ

DOI: 10.54631/VS.2023.72-473607

КЛАССИЧЕСКАЯ ВЬЕТНАМСКАЯ ПОЭЗИЯ ЭПОХИ ЛИ – ЧАН

К. Ю. Леонов¹

Аннотация. Принципиальным вопросом анализа развития вьетнамской культуры и даже цивилизации является ее неразрывная феноменологическая связь с китайским искусством, литературой, философской мыслью. В настоящей работе обсуждается связь и влияние китайской поэзии, главным образом, времен китайских династий Тан и Сун, на все аспекты рождения и развития вьетнамского стихосложения. В статье также представлены анализ отдельных вьетнамских стихов как органической составляющей общей дальневосточной просодической традиции и поиск того нового, что вьетнамские авторы сумели в нее внести.

Ключевые слова: Вьетнам, поэзия, рифма, метр (в стихосложении), традиция, шедевр

Для цитирования: Леонов К. Ю. Классическая вьетнамская поэзия эпохи Ли – Чан // Вьетнамские исследования. 2023. Т. 7. № 2 S. С. 74–135.

CLASSIC VIETNAMESE POETRY OF THE LY-TRAN EPOCH

K.Yu. Leonov²

Abstract. The core problem of the Vietnamese culture and in some sense civilization, is its historical bond with the phenomena of the Chinese art, script and thought. The present work discusses the interconnection or influence of the classical Chinese poetry – mostly of the Tan and Song era – on the rime, prosody and most of all metrology of the Vietnamese verse of the period. The time when this genre was born, developed and matured and its rules shaped in full accordance with the classical model. Specifics of this process is the main content of the first part of this paper. The second is the analyses of some Vietnamese masterpieces in the context of the classical poetic tradition.

Keywords: Vietnam, poetry, Ly-Tran, rime, metrology, tradition, masterpiece

For citation: Leonov K. Yu. (2023) Classic Vietnamese poetry of the Li-TRAN epoch. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, 7 (2 S): 74–135.

¹ Леонов Кирилл Юрьевич, к. и. н., независимый исследователь. E-mail: kirill.ladvn@gmail.com.

² Leonov Kirill Yu., Ph.D. (History), Independent Researcher. E-mail: kirill.ladvn@gmail.com

Некоторые общие замечания³

Прежде всего, что такое «эпоха Ли – Чан»? Сам собирательный термин «Ли – Чан» сформировался давно. Так, в своем предисловии 1497 г. к антологии вьетнамских стихов им уже широко пользуется составивший этот сборник учёный-книжник Хоанг Дык Лыонг [TVLT-1: 16]. Многие исследователи, например, современный вьетнамский ученый Нгуен Хюэ Ти, рассматривают его как относящийся ко всему раннему средневековью, то есть ко времени правления династий Нго (939–967), Динь (968–980), Ранние Ле (980–1009), Поздние Ли (1009–1225), Чан (1225–1400) и Хо (1400–1407) [Nguyễn Huệ Chi 1977: 49]. Другими словами, «эпоха Ли – Чан» – это императорский Вьетнам до минского завоевания. С таким подходом вполне можно согласиться. О стихах, созданных в это весьма продолжительное (X–XIV вв.) историческое время, написано на удивление мало, в том числе на вьетнамском языке. Обобщающих или теоретических работ по данной теме нет вовсе. Существующие современные исследования, по сути, продолжают классическую традицию каталогизации, поиска, атрибуции, уточнения биографий авторов, то есть всего того, чем и занимались составители поэтических сборников начиная с первой половины XV в., времени, когда для вьетнамских интеллектуалов и монархии стала очевидной необходимостью формирования исторического, политического и культурного фундамента империи, всё больше приобретающей характер моноэтнического государства. Интересно, что и работа в этих направлениях была поручена одним и тем же людям. Так, например, составителем первой поэтической антологии «Việt am thi tập» оказался Фан Фу Тиен, один из первых и основных авторов главной вьетнамской исторической хроники «Đại Việt sử ký toàn thư» («Полное собрание исторических записок Дайвьета»).

Недостаток внимания к стихам раннего средневековья может вызвать недоумение по нескольким причинам. *Во-первых*, именно корпус этих стихов (в рамках данного исследования говоря «стихи», мы всегда подразумеваем исключительно произведения в жанре 詩 *thi*, вьет. *thi*) так или иначе просто в силу хронологии лежит в фундаменте того, что сегодня обозначается расплывчатым, по ряду объективных причин, термином «вьетнамская литература». Сложности, с которыми сталкиваются исследователи при попытке определить содержание и стратегические особенности понятий «вьетнамская мысль», «вьетнамская культура» и, дополним, «вьетнамская литература» коротко, но точно описаны А. В. Никитиным и В. В. Зайцевым [Зайцев, Никитин 1996: 6–8]. Мы с удовольствием отсылаем заинтересованного читателя к этой работе.

Во-вторых, стихов этих сохранилось настолько много (на три увесистых тома издания «Thơ văn Lý Trần» (TVLT), где собрано около девятисот больших и малых произведений), что их можно было бы исследовать любыми, в том числе и статистическими, методами.

В-третьих, будучи написаны на вэньяне/ханвьете⁴, они не устаревали, по крайней мере, в смысле понимания текста и оставались легкодоступными для образованной части вьетнамского общества вплоть до начала XX в.⁵ Вэньянь и для средневекового книжника, и

³ Эта работа была задумана исключительно как текстологический опыт. Выходить за эти рамки я не планировал, поскольку не являюсь ни литературоведом, ни тем более специалистом по китайской литературе. Однако в процессе чтения вьетнамских средневековых стихов возникли некоторые замечания, соображения и обобщения, с которыми я счёл уместным познакомить читателя. Что касается обобщений, то, чем они шире, тем менее я склонен на них настаивать.

⁴ Все рассуждения о взаимоотношении и даже самом существовании (одного из двух) этих языков оставлены за рамками настоящего исследования.

⁵ Европейцу, с трудом читающему тексты трёхсотлетней или около того давности (в зависимости от языка), такая ситуация может представляться уникальной. Но это не так. Явление не универсальное, но часто

для интеллектуала Нового времени оказывается языком, «который не родной, но – родней», как характеризовал Бродский немецкий Марины Цветаевой в эссе «Об одном стихотворении» (о цветаевском «Новогоднее»). Там же он отмечал, что «детская привязанность к языку завершается для взрослого человека преклонением перед поэзией (как формой высшей зрелости данного языка)» [Бродский 2015: 205]. Похоже, вполне универсальная формула. Во всяком случае, актуальная для китаизированных культур Дальнего Востока.

Всё так, но попытаемся объяснить сложившуюся ситуацию.

Та самая «образованная часть общества» никогда не была до конца уверена (это относится и к узкому кругу современных исследователей, для которых чтение стихов остается доступным в оригинале) в самостоятельной художественной ценности этих стихов. Говорить, а тем более писать об этом, считая их вторичными по отношению к танской и сунской поэзии, изначально было не принято. Собственно говоря, в рамках нашей темы разделение корпуса китайских стихов по династическому признаку можно счесть условностью, тем более что периодизация литературы, основанная на исторических процессах и явлениях, а не на внутренних свойствах самой литературы, выглядит явным анахронизмом. То, что стихи танской и сунской эпох имеют много общего, было понятно всегда, а современные исследования, опирающиеся на лексические базы данных корпуса поэзии, наглядно продемонстрировали полное соответствие лексики произведений этих двух эпох: стихи Тан и Сун – это единая ветвь филогенетического дерева китайской поэзии [Yu Lili, Liang Lin 2015: 13–14]. Результаты подобного, несколько пренебрежительного отношения не замедлили сказаться: и на современную национальную поэзию «оказывают влияние» танские поэты [Nguyễn Xuân Diện, Trần Văn Toàn 1998], а вовсе не национальные времен Ли – Чан (ситуация, конечно же, противоестественная), писавшие в похожем ключе и, как мы постараемся продемонстрировать в дальнейшем, подчас не уступающие китайским классикам в мастерстве. Это тем более удивительно, если принять во внимание, что среди вьетнамских поэтов нет ни одного, в современном понимании этого рода деятельности, профессионала. Поэтами оказываются, как правило, высокого ранга чиновники или даже императоры. И их репутация как поэтов не подкреплена необычной биографией (например, как у Ли Бо) или многочисленными историческими анекдотами, как у экстравагантного танского поэта Цзя Дао (779–843).

Политические, идеологические, лингвистические и культурные процессы, которые сформировали вьетнамскую государственность, вьетнамский этнос и в определённом смысле вьетнамский национализм, оформлялись и набирали силу начиная с XV в. во многом как реакция на минское вторжение. Даже не столько на вторжение, сколько на непродуманную экономическую и социальную политику минской администрации в Северном Вьетнаме, исключившую, и похоже навсегда, даже теоретическую возможность мирной интеграции этой области в состав китайской империи [Федорин 2014: 27–29; Деопик 1994: 182–186]. Одним из следствий такого обстоятельства (в ракурсе нашей темы) стало то, что решительно настроенные государственные идеологи, начиная с тех времен и вплоть до сегодняшнего дня, часто пытались рассматривать стихотворение как политический памфлет. Или в лучшем случае погружались в поиск самобытности, «вьетнамскости» национальной литературы. Этого компонента в поэзии Ли – Чан попросту не существовало. Поэты той эпохи, несмотря на войны с Юанями, бесконечные пограничные стычки, споры за горные районы (по

встречающееся. Например, персидские стихи далеких IX–X вв. не представляют сложности для понимания у современных иранцев. Более того, написанные за последние пятьсот лет стихи, при условии анонимности и отсутствия исторических аллюзий, невозможно датировать. Подробно об этом см.: [Brown 1999: 2].

большому счёту ни тем, ни другим не нужные), не вдохновлялись и не подпитывались ресентиментом, а лозунги типа «отечество в опасности» ещё не вошли в моду. Другими словами, поэзия интересующей нас эпохи оставалась лирикой.

Средневековые стихи на современный вьетнамский необходимо переводить и, более того, снабжать обширным справочным аппаратом. Собственно, это также справедливо и в отношении восприятия китайской классической культуры в современном Китае. Связь между ними в реальности носит поверхностный характер. А в общественном сознании, в том числе китайском, эта связь сильно преувеличена⁶. Учтём и то, что как конструкция средневековая литература вообще – и поэзия в первую очередь – перегружена (во всяком случае, если смотреть на нее с берегов Атлантики) системой формальных правил, без хорошего знания которых адекватное восприятие стихов просто невозможно. Излишне говорить, что современному читателю они неизвестны. Ему, ценящему прежде всего творческую смелость, чужд сам «код» средневековой вербальной культуры, это «безудержное прорастание формы за пределы идеи», по выражению Йохана Хёйзинги [Хёйзинга 1995: 251]. То есть именно то, что китайскими знатоками осознается как смысловая глубина и многозначность.

Наконец, то, о чем точно и изящно сказал Салман Рушди в эссе, посвященном современной индийской литературе, лучшие представители которой, за редким исключением, пишут на языке своих бывших «поработителей»: ...the ironical proposition that India's best writing since independence may have been done in the language of the departed imperialists is simply too much for some folks to bear. It ought not to be true, and so must not be permitted⁷. Так или иначе современное национальное вьетнамское литературоведение вынужденно обслуживает именно это положение, а в большинстве исследований присутствует нередуцируемый идеологический компонент.

Место стихов Ли - Чан в системе классической просодии Дальнего Востока

История формирования корпуса стихов Ли – Чан относительно непротиворечива и хорошо изучена. Этому способствовало то обстоятельство, что она, точно также как и процесс создания исторической хронологии, строго линейна и представляет собой растянувшийся на века ряд последовательных редакций одной и той же книги. Желающих (владеющих вьетнамским или китайским языками) отсылаем к многочисленным средневековым и современным предисловиям к последовательным изданиям сборников стихов Ли – Чан, которые собраны в предисловии к первому тому TVLT. Уточним всё же, что предлагаемая каноническая схема научной критике, как таковой, никогда не подвергалась, и многие её детали ещё могут быть существенно уточнены. Это касается и авторства отдельных произведений, и времени их создания, тем более что самые ранние сохранившиеся ксилографы собраний стихов Ли – Чан датируются лишь началом XVIII в.⁸ Краткая история вопроса

⁶ Это достаточно очевидное соображение все-таки подкрепим авторитетом академика В.М. Алексеева. См., например: [Чистые... мелодии 2020: 310–312].

⁷ «...определённую иронию, заключающуюся в том, что лучшая в Индии литература с момента завоевания независимости создана на языке убравшихся восвояси империалистов, некоторые просто не в состоянии вынести. Это просто не должно быть правдой и, соответственно, не должно быть разрешено» Цит. по: [Rushdie 1997].

⁸ Тут в качестве иллюстрации будет уместно вспомнить историю, случившуюся с творческим наследием заметного позднетанского поэта Инь Яофаня. Оказалось, что значительная часть стихов, автором которых он считался более тысячи лет, на самом деле была создана в эпохи Юань и Мин и была ему «приписана» минскими редакторами. Подробно об этом эпизоде и практике подделок и фальсификаций см.: [Owen 2006: 39–40]. Очевидно, что в стране, где традиция литературной критики менее развита, подобные истории, скорее всего, ещё будут происходить.

такова: работу по собиранию стихов и аранжировке будущих компиляций начал знаменитый историограф Фан Фу Тиен сразу после окончания минской оккупации, ещё во время правления основателя династии императора Ле Тхай-то (1418–1433), продолжил учёный-конфуцианец и ветеран войны с Минами Тю Са и в 1459 г. завершил чиновник и поэт Ли Ты Тан, после чего книга была вырезана на досках и напечатана. Это издание было утрачено, но в 1729 г. «восстановлено», и сегодня мы имеем три первые из первоначально имевшихся шести главы этого воссозданного издания (подробнее об этом см.: [Nguyễn Huệ Chi 1977; Trần Văn Giáp 1990: 26–30]). Механизм «восстановления», строго говоря, неизвестен, и нам остается верить в добросовестность редакторов и издателей. Тем более что такие признанные корифеи, как Чан Ван Зяп и вслед за ним Нгуен Хюэ Ти, считают, хотя и не приводят убедительных доводов, что это новое издание в точности воспроизводит «Việt âm thi tập» Фан Фу Тиена [Nguyễn Huệ Chi 1977: 65]. Собственно, источниковедческие вопросы не являются принципиальными для нашего исследования, тем более что при составлении TVLT было использовано, как указали авторы, тридцать сочинений, из которых ни одно составители антологии не рассматривают в качестве приоритетного [TVLT-1: 161]. Для нас существенно то, что аутентичность подавляющего большинства произведений, вошедших в антологию, сомнений не вызывает, чего не скажешь об их «качестве» как художественных произведений. Попытка обосновать это утверждение с эстетических позиций (мы помним замечание академика Алексеева о том, что иностранец вообще не имеет права отбирать в антологию то, что ему нравится) выглядела бы слишком самонадеянно. Посмотрим на ситуацию иначе, методологически. Начиная с танской эпохи и далее по нарастающей сочинение стихов демонстрирует принадлежность к определённому социуму, становится существенной составляющей общественной жизни образованных слоев общества, в том числе вьетнамского. Формально сочинять стихи было необходимо только на экзаменах, да и то не во все исторические эпохи. Но на практике каждый грамотный, будь то чиновник любого уровня, военный в походе, отшельник в горной хижине, сельский учитель, – все предавались этому занятию с детских лет и до глубокой старости. Удивительно, но на Дальнем Востоке не нашлось своего Горация, чтобы предостеречь: «Кто не держал ни мяча, ни диска, не бегал, не прыгал, тот не пойдет состязаться, чтоб стать посмешищем людям. Только стихи сочиняет любой, не боясь неумения» [Гораций 1970: 392–394]. О том, что неумелый поэт может «насмешить», пишет в нескольких местах в своей «Поэтике» Аристотель. А вот китайский или вьетнамский автор мог, с точки зрения читателей и критики, оказываться лучше или хуже, но не мог в их глазах выглядеть смешным. Интересный феномен. Всё это естественным образом приводило к появлению астрономического количества и поэтических произведений, и самих поэтов. Другими словами, нет серьёзных оснований называть «стихами» всё из того, что мы имеем сегодня на руках [Owen 2006: 25]. Это всё равно что называть «прозой» все сочинения на школьных выпускных экзаменах по русскому языку и литературе. Для уяснения «литературного веса» необходима процедура и фильтры, которую прошли китайские произведения, получившие статус шедевров. Например, от танской эпохи сохранилось более 40 тыс. стихотворений-*шэ*, принадлежащих перу 2510 авторов [Lee, Wong 2012]. А признанных поэтов из них не более двух десятков. Безусловных мастеров – в пределах одного. А непререкаемой классикой признаются триста произведений, отобранных в 1763 г. для «Тан ши сань бай шоу» («Триста танских стихотворений»). Естественно, нелепо безоговорочно следовать за китайской филологической традицией и отделять эти триста непреодолимым барьером от всего остального. Но это уже совершенно другая тема. В отношении же поэзии Ли – Чан критическая работа ещё не проделана. Нет даже формальной метрической и жанровой классификации, обязательной в китайских классических антологиях. Из корпуса стихов не исключены,

например, как в Китае в случае с творчеством танского Ван Фаньчжи, простонародные, полуфольклорные сочинения. А качество стихов (сочтём такое выражение уместным в исследовательских целях) современные специалисты продолжают оценивать, исходя из «исторического веса», известности, «встроенности» поэтов в парадигму «отцов основателей» вьетнамского государства. Тут в экзаменационных сочинениях не писали: «Нет-нет, да и возникает страшное подозрение: а что если и среди наших высокочтимых предков попадались попросту дураки?» [Два ларца... 2007]. А вот очевидным примером отсутствия внимания к более чем достойному автору может служить отношение к творчеству Чан Нгуен Дана (1325–1390): практически полное забвение на фоне его несколько двусмысленной биографии. Современных исследований о его творчестве нет. Исключение – небольшая журнальная статья [Nguyễn Hoàng Thân 2007]. И то в ней главным образом рассматривается его влияние на «личность и мировоззрение» важных для исторической и литературной традиции, но куда менее талантливых авторов. Правда, стоит заметить, что попытки дать развернутую и объективную, если такое вообще возможно, оценку творчеству вьетнамских поэтов наталкиваются на существенное и объективное препятствие: максимальное число произведений одного автора в TVLT составляет два-три десятка. Этого явно недостаточно. Для сравнения, творческое наследие Бо Цзюйи насчитывает более трёх тысяч стихотворений или 187 964 иероглифа [Lee, Wong 2012]. Для лучшего понимания – примерно столько же слов в романе Толстого «Война и мир».

Как представляется (теоретизирующие построения на эту тему должны существовать, но мне они неизвестны), формирование (в контексте отбора) любой национальной литературы имеет два различных, но вполне очевидных механизма. Первый, характерный для «больших» языков, предполагает критическое отношение к тексту⁹ и отбор из большого объема произведений того, что в будущем сформирует «классику»¹⁰; второй, актуальный для «малых», предлагает объявить классикой всё имеющееся в наличии. Удивительным образом Вьетнам двигался или, скорее, топтался на месте особым третьим способом: количество средневековых поэтических произведений велико, однако актуальный «отбор в классику» так и не осуществлён. Эта аномалия, конечно, в первую очередь вызвана смещением всей литературной парадигмы от *вэньяня* к *куокнги*. Наиболее активная фаза этого тектонического сдвига пришлась, как мы знаем, на вторую половину XIX в., на время, когда с подъёмом национализма во всём мире и в Азии, в частности, шли процессы формирования классической и даже «канонической» литературы (Нгуен Зу во Вьетнаме, Рисаль на Филиппинах, Тагор в Индии и т.п.).

Позволим себе одно общее замечание, которое поможет уточнить место «ли –чанских» стихов во вьетнамской литературе. Если рассматривать языковую ситуацию в средневековом Вьетнаме как двуязычие, а именно так трактует её современная наука (см., например: [Phạm Văn Khoái 1997]), создать сколько-нибудь целостную картину не получается. Правильный и продуктивный путь – признание феномена диглоссии. Принципиальное различие следующее: при ситуации двуязычия два языка функционируют параллельно и имеют определённый набор общих функций; при диглоссии функции сосуществующих языков взаимно дополняют друг друга, никогда не пересекаясь. Как правило, эти два языка бывают книжным (высоким) и

⁹ Уже средневековая китайская литературная критика не щадит буквально никого. Ли Паньлун (1514–1570), составивший *Тан ши сюань*, писал о Ли Бо, что в некоторых стихах (семисловные *гуши*) «первейший гений попросту дурачит слух людской» [Чистые... мелодии 2020: 11].

¹⁰ Канон китайской классической средневековой поэзии окончательно сформировался при династии Мин, при династии Юань стал безальтернативной догмой и в таком качестве зафиксирован в современных китайских школьных и университетских учебниках.

некнижным (разговорным) и могут казаться тем, кто ими пользуется, разными формами (кодифицированной и нет) одного языка. Пример такого рода – церковно-славянский и русский разговорный языки. Нам уже приходилось высказываться на данную тему [Леонов 2007], а теоретические аспекты этого явления подробно разобраны в «Истории русского литературного языка» [Успенский 2002: 23–28].

Все видовые признаки средневекового китайского стиха, безусловно, характерны и для творчества поэтов Ли – Чан. А именно, это рифма в окончании строк, которая задается в 1-й или 2-й строке (рифмуются 1, 2, 4, 6, 8 либо 2, 4, 6 и 8-я строки); равностопность строк (в Китае – доминирующая; во Вьетнаме – единственная форма, количественно преобладают стихи с пяти- (короткой) и семисловной (длинной) строкой, уставные стихи *люйши* (вьет. *luật thi*) – формы доминирующие и в китайской поэзии); короткие стихотворения в один куплет – оборванные строки *цзюэцзюй* (вьет. *tuỳết cú*)¹¹; грамматические и смысловые параллелизмы в соседних строках; колометрический ритм и цезура перед тремя последними знаками в строке, что делает первую половину короче в пятисловной строке и длиннее в семисловной¹²; отсутствует такое явление, как перенос смысла из одной строки в другую (энджамбент)¹³, то есть синтаксическая единица (их может быть и две, и даже три) всегда заключена в одну строку; стихи написаны чаще всего катренами, октавами или парными строками («Немцы с давних времен привыкли к рифме; стихотворцу она облегчает его работу, сводя её к наивному подсчету слогов» [Гёте: 10.02.2023]). В стихах эпохи Ли – Чан полностью отсутствует личное местоимение «я» (кит. 我 *wo*; 吾 *wu*; вьет. *ngã, ngô*) и, таким образом, лирический герой. Это безусловно предоставляющее читателю дополнительную свободу восприятия обстоятельство становится характерной чертой китайской лирики начиная с эпохи Тан [Cai Zong-gi 2008: 164]¹⁴. Очевидно, надлежащее чередование музыкальных тонов (для части читателей возможность насладиться ритмической эвфонией было главным при чтении стихов) тоже соблюдено, но по современным словарям оно не всегда реконструируется. Это вполне понятно, имея в виду фонетическую эволюцию языка за последние шесть-семь столетий. И это не только проблема современного вьетнамского читателя. Оригинальная рифма танских и сунских стихов точно так же с трудом прослеживается при прочтении их на современных диалектах китайского языка – пекинском, кантонском и пр. То есть, современному читателю звучание стиха, несмотря на возможность механической реконструкции, практически недоступно. Вопрос о состоятельности фонологических ретроспектив, в том числе и на базе синтетического материала, остается актуальным [Norman 1988: 53].

Точно так же трудно с уверенностью определить, на какой словарь рифм ориентировались поэты Ли – Чан. На суйский *Цеюнь*, увидевший свет в 601 г.? На его многочисленные улучшенные и дополненные танские редакции? Или уже на сунский *Гуанюнь*? Поскольку принято считать, что рифмы *Цеюня* представляют собой компромисс

¹¹ Широко распространённая в средневековом Вьетнаме и одна из наиболее универсальных форм поэтического творчества. Сравним, например, с историей персидских четверостиший *рубайи*, завоевавших исключительную популярность во всех странах Ближнего и Среднего Востока.

¹² При тщательном рассмотрении семантическая структура строки оказывается несколько более сложной. Подробнее см., например: [Cai Zong-gi 2008: 104].

¹³ Строго говоря, это явление всегда говорит о некотором стилистическом «примитивизме». Например, явление переноса в малороссийских народных песнях «если встречается, указывает на книжность и польское влияние» [Потебня 1976: 236].

¹⁴ Исключение из этого правила, где «я» свободно употреблялось, это сознательно стилизованные стихи в жанре *гу ти ши* («стихи древнего стиля»). Например, в цикле «Впечатления от встреченного» и других стихах Чэнь Цзыана (661–702).

между северной и южной произносительной нормой¹⁵ и, кроме того, являясь результатом диахронических компромиссов, вовсе не отражают произносительную норму эпохи [Norman 1988: 41; Kwong 2009: 200], и уж тем более что ни один диалект не мог содержать все зафиксированные в словаре рифмы, он вполне мог быть использован и вьетнамскими авторами. Впрочем, ориентиром могли служить и более поздние издания такого рода. Определённо на эту тему можно утверждать только то, что непосредственно во Вьетнаме словари рифм национального языка никогда не составлялись. И именно из-за отсутствия зафиксированной (а без словаря рифм это просто невозможно сделать) вьетнамской национальной просодии стихи Ли – Чан, скорее всего, стоит рассматривать как составную часть классической дальневосточной словесности. Тем более что исследователи, читавшие и китайские, и вьетнамские стихи, отмечают близость китайской и вьетнамской рифмы [Зинин 1997: 101–102]. Впрочем, даже предпоследнее слово на эту тему ещё не сказано¹⁶. И всё же хотелось бы заметить, что само появление просодических словарей и справочников, чьё главное назначение очевидно утилитарное – обучение стихосложению, возможно, говорит о том, что стихи создаются уже на мертвом языке. Так, когда в живой, разговорной латыни Раннего Средневековья было утрачено составлявшее основу античной просодии различие долготы и краткости слогов, стали появляться базирующиеся на классических примерах словари для обучения стихосложению.

То же самое, в смысле близости к китайской традиции, можно сказать и о жанровой вариативности стихов Ли – Чан. В антологии доминируют произведения жанров «реки и горы» (*шанишуй*)¹⁷, «поля и сады» (буколики, *гуанюань*), «древний ветер» (*гуфэн*), «уносясь мыслями в прошлое» (*хуайгу*). Интересно, что все вьетнамские сочинения, написанные в этом последнем из перечисленных жанре, посвящены эпизодам из китайской истории, которая для автора эпохи Ли – Чан выступала в качестве мировой¹⁸. А вот столь популярные у танских поэтов темы любви, женской красоты, развлечений при императорском дворе, то есть то, что принято называть дворцовой поэзией *гун ти ши* (вьет. *cung thé thi*), полностью отсутствуют. Не писали вьетнамские авторы и в жанре «пограничной поэзии» (кит. *бянь сай ши пай*, вьет. *biên tác thi phái*). Видимо, вопреки современным историко-психологическим реконструкциям,

¹⁵ Единственное нам известное явление подобного рода – это современная попытка создания межславянского языка – славянского эсперанто. Суть в том, что кодификация проводится на базе уже существующих языков и предваряет, как правило, длительный этап формирования и использования складывающейся в определённых исторических условиях системы.

¹⁶ Например, в корпусе стихов Ли – Чан может присутствовать некоторое количество произведений, написанных в стиле *гу ти ши* («стихи древнего стиля»), вовсе не предполагающего соблюдения чёткого тонового рисунка. Тут необходим специальный тщательный анализ.

¹⁷ Заметим, что пейзажная лирика, а это именно она, на европейских языках появляется гораздо позже. В средневековой поэзии пейзаж может выступать лишь как дополнение, иллюстрация чувств, переживаний и пр. То же самое в живописи.

¹⁸ Интересно, что самая знаменитая стихотворная строка во вьетнамской литературе из программного, известного каждому вьетнамскому школьнику, написанного (возможно) в 1077 г. в жанре «уносясь мыслями в прошлое» стихотворения-возвращения, приписываемого Ли Тхыонг Киету: «Горами и реками Южной Державы владеют (живут, находятся) императоры Юга» (вьет. *Nam Quốc sơn hà Nam đế cư*) почти дословно воспроизводит строчку танского поэта Лю Юйси из стихотворения «По дороге в Цзинчжоу уношусь мыслями в прошлое»: «Горы и реки Южной Державы – владение прежних императоров». У Лю Юйси речь идет об императорах династии Поздняя Лян (555–587) эпохи Южных и Северных династий. Текстуальных различий три: вместо *son хуэп* (горы и реки) у Ли Тхыонг Киета синонимичное *son hà*; вместо *cư* (прежние) – *Nam* (южные, ради этой замены всё и затеялось); вместо *kì* (ставить столицу) нейтральное *cư* (находиться, скорее всего неточность, вызванная похожим звучанием иероглифов).

проблемы пограничья, что северного, что южного, не особенно интересовали вьетнамскую общественность XI–XIV вв.

Интересна ситуация с употреблением вина, которое ведёт не к физическому раскрепощению (европейский, в частности, вполне сформировавшийся к XVI–XVII вв. русский обычай) [Костомаров 1860: 134–135], а к высвобождению духа и, как следствие, творческой активности. В китайских стихах есть две очевидно разные ситуации: в первой пьют одну-две чарки, встречаясь или прощаясь с друзьями, по случаю праздника, загрузив, как Ли Цинчжао (1084–1151); во второй – это безудержное пьянство и, как например, у Ли Бо знаменитые танцы с тенью под луной, которые (луна и тень) являются и собутыльниками классика. У вьетнамских авторов вина в стихах тоже много, но это исключительно первый вариант. Нет во вьетнамских стихах тревоги, грусти, боли разлуки, столь характерных для танских и особенно сунских произведений. А вот обилие снега, льда, зимы и холода «личанская» поэзия, как это ни удивительно, унаследовала. Стихи почти всегда оказываются впечатлением от движения: вертикального – подъём на башню, гору, к заброшенной буддийской пагоде, даосскому скиту, или горизонтального – плавание в лодке, поход к другу. Если же автор статичен, то течёт река, клубятся туманы и тучи, столбиками уходят к небесам дымы деревенских хижин.

Кажется, есть и ещё один секрет, понять который помогает живопись, которая «...постепенно приучила нас видеть красоту во всем. Но в историческом освоении красоты её учились видеть понемногу, поначалу не всюду и не везде, а лишь в отмеченных местах и моментах. Около храмов, на вершинах холмов, в часы рассвета и заката» [Раппапорт 2004: 51]. Тексты стихов часто отсылают нас (иногда прямо называя имя) к творчеству Ван Вэя, Тао Юаньмина, Ду Фу, Ли Бо, уже более позднего Су Ши и некоторых других. Популярность танских поэтов, вероятно, объясняется и вполне практическими причинами: известно, что вплоть до последних дней существования цинской монархии на государственных экзаменах продолжало существовать требование составлять стихи «в танской манере» [Yu 2002]. Возможно, что подобное требование существовало и при Ли, и при Чан. Как результат, мы видим хорошее знакомство вьетнамских поэтов Раннего Средневековья с образцами танской словесности. При этом по всем структурным параметрам стихи Ли – Чан близки, точнее, просто неотличимы от произведений сунской эпохи. Это касается названий стихотворений, размера, тем, словоупотребления, возможных настроений, образности, характерного холистического взгляда на мир – собственно, всего того, из чего и «конструируется» литературное произведение. И речь здесь не о попытках обнаружить «влияния», «подражания», «заимствования», что составляет плоть и кровь европейского литературоведения. Такой подход просто невозможен потому (это не более чем ощущение, конечно), что китайские, а с ними и вьетнамские средневековые поэты существуют в некоем подобном вечности гомогенном пространстве-времени, где все – современники.

На доминирующую роль танской поэзии, которая выступает как синоним китайской, прямо указывает в своем предисловии Хоанг Дык Лыонг: «[Я], Дык Лыонг, в знании стихов, опираюсь только на танских поэтов. И как же тогда разобраться с поколениями поэтов Ли – Чан»? И далее, после сетований по поводу сохранности рукописей и общего состояния книжного дела в стране, Лыонг продолжает: «О Боже! Да как же так могло получиться, что в просвещённой стране, государственность которой насчитывает тысячелетия, нет книг, на которые можно бы было опереться?! Дошло до того, что приходится обращаться к [стихам] поколений танских поэтов! Разве же это не стыдоба?!» [TVLT-1: 16]. К сетованию Хоанг Дык Лыонга стоит относиться серьезно. Это вовсе не дежурная «фигура речи» или условная формула. В мире конфуцианской традиции создание книг, литературы – это одна из самых

серьезных задач государства, и вьетнамский учёный действительно испытывает самый настоящий стыд¹⁹.

Интересно, что длина строки стихов Ли – Чан на протяжении XI–XIII вв. постепенно эволюционировала от пяти- к семисловной точно так же, как в Китае. С той разницей, что в Китае семисловные стихотворные строки количественно преобладают уже с VIII в. Пятисловный же строй стихотворения продолжал жить во многом из-за того, что именно так требовалось писать стихи на государственных экзаменах. Как и большинство авторов в Китае, например, Бо Цзюйи, Ли Бо, многие поэты эпохи Ли – Чан, в том числе один из безусловно лучших, император Чан Нян-тонг, в своём творчестве пользовались и пятисловной, и семисловной строкой.

Именно длина строк в сочетании с цезурой и большей или меньшей паузой в конце строк формирует систему стихосложения, которую в отношении поэзии Дальнего Востока мы можем называть метром. Пожалуй, вьетнамских поэтов сближает с танскими и их очевидная религиозность. Это редко эксплицитно выражено в стихах, но с очевидностью «чувствуется». Как, скажем, пантеизм у Тютчева, или Ахматовой, или танского Чэнь Цзыана в его «Впечатлениях от встреченного». А Су Дунпо в стихотворении «Провожая [наставника] Цань-ляо (Безымянное Начало)» подвел итог: «Поэзия и религия не противоречат друг другу». И действительно, как только произведение оказывается бессюжетным (а именно таково подавляющее большинство и танских, и ли-чанских стихотворений), так в них может быть усмотрена религиозная «составляющая» [Owen 2006: 89–91]. Особенно легко, как это часто и происходит в литературоведческих исследованиях, вести речь о «даосских мотивах», что вполне объяснимо, так как склонный в определённом смысле к философскому и мировоззренческому релятивизму даосизм оказывается, несмотря на подробно разработанную мифологию, обширный пантеон фей и бессмертных, наиболее «бессюжетным» религиозным учением и легко «встраивается» в лирику. Лучший пример – лирика Ли Бо. При этом между «стихами с настроением» и действительно религиозными, доктринальными сочинениями в плане использования специфической лексики и особой образности пролегает совершенно непроницаемая граница.

Естественно, невозможно разграничить средневековые стихи двух стран и исходя из их грамматического строя. В китайском и вьетнамском языках, во всех их формах и диалектах, во все эпохи существительные, стоящие перед глаголом, являются подлежащими; а стоящие после – дополнениями. Разумеется, такой порядок сохраняется и в произведениях на ханвьете (если по традиции допустить существование такого языка)²⁰ и формирует единый грамматический код «вьетнамских» и китайских средневековых стихотворений. Кроме того, стихи Ли – Чан также, по аналогии с китайскими, практически не содержат служебных слов [Яхонтов 1976: 66–75]. «Содержательно», и это самое неожиданное, стихи Ли – Чан с незначительными оговорками тоже воспроизводят китайские.

¹⁹ К моменту составления лянским (южнокитайская династия Лян, 502–557) наследным принцем Сяо Туном (501–531) авторитетной, хорошо известной и вьетнамским книжникам средневековой антологии «Вэнь сюань» («Избранные произведения изящной словесности») положение о том, что составление книг является делом государственной важности, уже стало общим местом.

²⁰ В рамках данного исследования я даже бегло не собираюсь останавливаться на этой большой и сложной теме. Но одно замечание всё-таки необходимо. Ханвьет в период до появления национального литературного языка (вьетнамского) выступал в функции литературного языка. Однако далеко не факт, что утверждение: «ханвьет являлся вьетнамским литературным языком в определённый исторический период» будет правильным. Подобно тому, как латынь выступала в функции литературного языка у немцев и французов, но не являлась при этом французским или немецким литературным языком.

Как уже было отмечено, основной массив стихов можно отнести к «пейзажной лирике». При этом нет ни одного с описанием тайфуна или мощного сезонного ливня, других явлений природы, характерных для влажных тропиков Вьетнама. Почему? Ответ прост: эти темы не входят в круг привычных и не только не звучат в классических стихах, но и с точки зрения традиции не являются достойным предметом поэтического описания. Все многочисленные столицы древних китайских империй (возможно, кроме Ханчжоу) находились далеко от побережья, и для тайфуна, никогда не достигавшего их стен, просто не было выработано «нужных» слов и рифм. Зато зимний пейзаж, снегопады, замерзающие озера и прочее личанские стихотворцы изображают с завидной регулярностью. Это кажущееся противоречие было несколько своеобразно объяснено современным вьетнамским ученым-культурологом и популяризатором Хыу Нгоком, который приписал полное отсутствие стихов в эпоху Ли – Чан об одном из безусловных символов Вьетнама – очевидно поражающем воображение заливе Халонг – его удалённостью от политического центра государства [Huu Ngoc 2005: 45]²¹. Версия не слишком убедительная. Достаточно сказать, что основной центр буддизма той эпохи – огромный кластер монастырей и пагод на горе Йенты, где монархи и двор были частыми гостями, находится всего в пятидесяти километрах от залива и в ста – от «политического центра». Однако интересно, что первая, по крайней мере из известных нам, попытка такого рода была сделана только в Новейшее время. Носителям классической культуры отсутствие «местного колорита», очевидно, представлялось вполне естественным и комментария не требовало. Ну а своеобразными рубриками для *шаньшуй ши*, конечно же, как и для китайских стихов, выступают времена года. На эту тему, в том числе на русском языке, написано предостаточно. Сохраняется и справедливо отмеченный одним из первых переводчиков китайской классики и её внимательным критиком Артуром Уэйли акцент: «The poet tends to exhibit himself in a romantic light; in fact, to recommend himself as a lover. The Chinese poet has a tendency different but analogous. He recommends himself not as a lover, but as a friend»²². Или, как рельефнее выразался уже зрелый (!) Бродский, «девяносто процентов лучшей лирики написано post coitum» [Бродский 2015: 64]. Стоит ли говорить, что средневековым вьетнамским и китайским авторам было далеко до этих цифр.

Методы и задачи исследования

Это исследование в некоторой степени отчёт о проделанной работе. Были прочитаны все «светские» стихи эпохи Ли – Чан. Это около двух третей (точные цифры тут вряд ли необходимы) имеющихся в антологии текстов (всего их чуть больше девятисот). «За кадром» остались надписи на стенах, по большей части монастырских и к стихам в любом случае не относящихся, и откровенно «буддийские стихи», безусловно умозрительного характера и резко выделяющиеся на фоне количественно доминирующих светских произведений. На это, возможно, первым, обратил внимание Ле Куи Дон в предисловии к своей редакции антологии – «Полное собрание национальной поэзии» [TVLT-1: 21]. Не желая смешивать стихи-*гатхи* со «светскими» произведениями и следуя в этом классической китайской филологической традиции, он выделил их в отдельную группу и поместил в конце сборника. Такое решение выглядит вполне логичным ещё и потому, что стихи-*гатхи* буддийских патриархов и

²¹ Интересно отметить, что автором первых лирических зарисовок о Халонге является знаменитый император-реформатор Ле Тхань-тонг (1460–1497). Именно он первым в стране озабочился строительством национальной культуры. И в контексте этого процесса стало возможным появление новых реалий и в литературе.

²² «Поэт (европейский. – К.Л.) обычно пытается представить себя в романтическом свете; по сути, отрекомендоваться в качестве воздыхателя. У китайского поэта цель иная. Он хочет отрекомендоваться в качестве друга» [Waley 1918].

наставников трудно считать авторскими [Owen 2006: 92–93]. Это – записанное учениками отражение их взглядов, проповедей, учения. С авторской поэзией данные сочинения сближает только форма. Отметим, что китайская светская литературная традиция в отношении буддийских стихотворных сочинений была настроена весьма скептически [Там же: 91–93]. Заставили отказаться от исследования этой части текстов и труднопреодолимые «технические» сложности, наконец. Знаток и вэньяня, и буддийской классики, один из самых авторитетных вьетнамских ученых-классиковедов XX в. монах-буддист Тхьеу Тьёу «чистосердечно признавался», что, например, в сочинении буддийского толка Khoa hu lục (традиция приписывает эту книгу кисти императора Чан Тхай-тонга) «много мест такой невероятной глубины, что переводчик не в состоянии вынести о них суждения» [Phan Văn Các 2002]. Объективные сложности при интерпретации буддийских текстов были отмечены и переводчиками стихотворений-*gath* на русский язык [Зайцев, Никитин 1996: 23–24].

Кроме того, мы почти обошли вниманием составляющие особый традиционный жанр стихи, написанные друзьями по случаю назначения коллеги, чаще высокопоставленного, на новую должность или при встрече и расставании друзей. Ничего интересного для нашей темы в них нет²³. Тут возможно стоит вспомнить, что в составе трёх сотен (точнее трёхсот двадцати) канонических танских произведений таких стихотворений много, десятки. Их художественные достоинства в большинстве случаев, вероятно, тоже опираются исключительно на авторитет традиции.

Итак, предметом нашего анализа стала «лирика». Хотелось решить *три* основные задачи.

Первая: выяснить, существует ли в стихах Ли – Чан сугубо национальный вьетнамский компонент? Конкретнее, имеют ли место жанровые, стилистические, лексические или любые другие отличия от классических китайских стихов? Подробности далее, а пока ограничимся чётким ответом – «нет». Собственно, этот вывод удивления не вызывает и полностью соответствует общепринятым представлениям о поэзии той эпохи. Тут мы оставляем за скобками интересный и важный вопрос: как и на каком языке читались-звучали стихи Ли – Чан. Реконструкций, именно применительно к стихам, на этот счет не существует. И имея в виду и то обстоятельство, что многие танские стихи наилучшим (из современных диалектов) образом рифмуются на кантонском, и определённую фонетическую близость последнего вьетнамскому языку, будет логично выдвинуть предположение (в самом общем виде, естественно), что стихи Ли – Чан «звучали» на «чём-то», генетически близком кантонскому диалекту. Здесь хотелось бы привести крайне интересное замечание авторитетного вьетнамского филолога XX в. Данг Тхай Мая, высказанное им в статье «Некоторые очень личные замечания об одной эпохе развития культуры», предваряющей издание TVLT: «Мне хотелось бы поделиться одним наблюдением относительно использования китайских слов в стихах эпохи Ли – Чан в XII в. Во многих стихотворениях этого периода мы видим некоторое количество слов, которые редко можно встретить в стихах классической китайской древности до эпохи Тан. Эти слова не отличаются остроумной изысканностью дворцового стиля, но относятся к южным диалектизмам. Эти диалектизмы, если мои догадки верны, проникли в стихи, возможно, через комментарии Чжу Си к классическим текстам... который имел привычку, комментируя классику, широко использовать лексикон своих родных мест» [TVLT-1: 39].

²³ Для самих участников (и авторов стихов!) эти встречи и расставания, по сути, остаются совершенно незначительными событиями. Написанные при этих обстоятельствах стихи оказываются пустой формальностью, подобно обязательному рукопожатию.

Вторая, основная: определить или хотя бы попытаться определить, какова и существует ли вообще самостоятельная художественная ценность стихов Ли – Чан. Подробности далее, а пока – безусловное «да».

Третья, сопутствующая: помочь наполнить содержанием и отчасти скорректировать привычные, сложившиеся уже чуть ли не в чжоуском Китае представления по рассматриваемой теме, веско изложенные И. С. Смирновым: «Высочайшего уровня письменная культура Китая – литература, сочинения по истории и философии – достигала сопредельных народов и внушала им закономерное уважение» [Светлый источник 1989: 461].

Как уже было отмечено, судить, а тем более обосновывать суждение о «качестве» стихов крайне сложно. Все составители антологий, от Фан Фу Тиена до Ле Куи Дона, поступая в строгом соответствии с классической традицией, не предлагают нам собственной оценки художественных достоинств того или иного произведения. Но если в Китае об отношении составителя к автору можно было судить хотя бы по косвенному признаку, а именно по количеству отобранных для антологии стихов, то во Вьетнаме и такой анализ затруднен, так как, судя по многочисленным заявлениям редакторов, в антологию включали просто всё имеющееся. В том числе и из-за этого был выбран формальный (в самом расширительном смысле) метод: во всём объёме стихотворного текста мы, в духе Аристотеля, имагинистов и имажистов начала XX в.²⁴, обратили внимание на несколько десятков метафор, образов, тропов, фразеологизмов-чэнной и некоторые другие литературные приемы и способы косвенного или образного выражения смысла, которые показались нам художественно значимыми, и попытались проверить их на «оригинальность» и самостоятельность, то есть отделить традиционные от авторских. Логика достаточно прозрачная, хотя эпистемологически это, очевидно, имеет в себе более чем отчётливые зияния. Дело в том, что каждый полученный при помощи электронных баз данных отрицательный («образ не найден») результат может быть в будущем, при расширении базы, пересмотрен и даже опровергнут. То есть однозначно настаивать на «оригинальности» вьетнамского автора в каждом отдельном случае невозможно. В пользу же предложенного метода говорит следующее: авторам, созданных в эпоху Ли – Чан стихов вряд ли был доступен весь массив произведений, накопленных к тому времени в Китае. Скорее всего, читали только основное, «знаменитое», классику. То есть именно то, что на сегодня уже в электронных базах содержится. Двигаться в таком (анализ метафор) направлении подталкивает в том числе и богатство материала, если будет позволена такая тавтология, иероглифическая конденсация образов в тексте (характерное для стихов отсутствие грамматического «компонента» как бы «притирает» значимые слова друг к другу, создает между ними дополнительное семантическое напряжение), и сложившаяся практика перевода китайских стихов: следовать не только (и не столько) лексикографическим значениям того или иного знака, но и толкованию случаев его употребления.

Если будет позволительно такое сравнение: китайские стихи, во всяком случае пейзажная лирика, это со многими оговорками, конечно, аналог русского романса. Речь не идет о музыке, стихи *шан* были первым жанром, который предусматривал декламацию или прочтение «глазами». Присмотримся: максимально обобщённый до тривиальности пейзаж, который должен быть оживлён индивидуальным воображением, и нужно «найти приём, с

²⁴ «Но особенно важно быть искусным в метафорах, так как только одного этого нельзя позаимствовать у других, и эта способность служит признаком таланта» (Аристотель, обсуждая достоинства поэтической речи в своей «Поэтике»). «Образ – это броня строки», «Поэт работает словом, беромым только в образном значении», как писали Есенин и Мариенгоф в Декларации имагинистов 1919 г. А Эзра Паунд, один из основателей и столпов европейского имажизма, подчёркивал похожее использования «образа» в модернистских поэтических структурах начала XX в. и классической китайской поэзии. Подробнее см.: [Малявин: 10.02.2023].

помощью которого бедное изображение самой своей схематичностью сможет компенсировать недостижимое богатство натуры» [Раппапорт 2004: 41]. Ну или примерно так, как описал образцовое для практикующего даоса восприятие действительности Марсель Гране: «Для того чтобы восприятие оставалось чистым нужно, чтобы оно, оставаясь *рассеянным*, направлялось не на подробности вещей, а на целостность» [Гране 2004: 358]. В попытке объяснить, о чём идет речь, взглянем на колористические полотна Ли Бо: «Парус-сиротка далеко маячит в лазурных пустотах... Исчез!»²⁵ (как тут не вспомнить «парус одинокий» М. Ю. Лермонтова); Ду Му: «Зелёные горы едва различимы, реки в дальнем далеке»²⁶; строчки из *цзюэцзюй* Ду Фу: «Птицы кажутся белее [на фоне] бирюзовых вод, [на фоне] зеленых гор цветы хотят разгореться пламенем». Отмеченное французским синологом «рассеянное восприятие» действительности пользующимися иероглифическим письмом поэтами отражается в переводах на европейские языки, авторы которых вынужденно жертвуют точностью в попытке передать смысл. Это естественным образом приводит к своего рода парадоксу: перевод некоего стихотворения может быть точно и профессионально выполнен двумя разными переводчиками, но при этом читатель никогда не поймёт по переводам, что в основе лежит одно и то же произведение. Алгоритм прочтения читателем-китайцем, а он заложен в самой ткани стихотворения, точно такой же, но там работу переводчика выполняет сам читатель. Ну или часть её, поскольку кое-что – уточнение смыслов, объяснение метафор, выявление цитат – уже давно сделано критикой. Эта же работа по взаимному «опылению» велась и в рамках многочисленных «содружеств» поэтов, без которых не обходилась ни одна эпоха. Именно из-за особенностей традиционного стихосложения поэтам было необходимо творческое общение и даже дружба с себе подобными. В еле уловимом пунктире смыслов кто-то не менее талантливый, назовем это так, должен был увидеть что-то своё и написать стихотворение-отклик. Стихи писались не только для того, чтобы их понимали, но и чтобы их интерпретировали, развивали, продолжали размышлять. Так становились знаменитыми. Ли Бо был необходим Ду Фу, и наоборот. Поэты образуют пары, триады, содружества и т.п. (подробно об этом см.: [Смирнов 2000: 236–282; Owen 2006: 28]). Интересно отметить, что это явление можно заметить и во Вьетнаме. Для рассматриваемой эпохи в первую очередь это круг поэтов, сложившийся вокруг крупного политика и выдающегося литератора конца XIV в. Чан Нгуен Дана. Такой подход не чужд и европейской традиции и может считаться универсальным. Например, так: «Что касается литературы и философии, то тут чтение служит исходным материалом для написания комментариев. Философы полагают, что прочесть чужой философский текст можно только одним способом – написать о нём свой философский текст. Для художника, наверное, аналогичным действием будет создание собственной реплики» [Раппапорт 2004: 259]. Или, как говорил Уитмен (любимая цитата литературоведов уже в XIX в.), «Великая поэзия возможна только при наличии великих читателей». Или, уже стихами: «Ослепительна и безмерна, как быстро заря убила бы меня, если бы не мог я сам сейчас и всегда излучать зарю» [Whitman]. В подобном же смысле высказывался Гёте и многие другие. Средневековые вьетнамские интеллектуалы вполне это обстоятельство осознавали. Вот, например, мысль уже упомянутого авторитетного вьетнамского книжника Нгуен Дык Лыонга: «Только поэт может понять красоту [чужого] стихотворения» [TVLT-1: 16]. Здесь он говорит не о «поэте» в нашем современном понимании слова, а о хорошо подготовленном, образованном читателе, который (вспомним реалии эпохи) и сам по определению обязательно

²⁵ «[Стоя на] башне “Желтых Журавлей”, провожаю Мэн Хаоженья в Гуанлин» (перевод В.М. Алексеева) [300 Tang Poems № 268].

²⁶ «Посылаю Хань Чо, судьбе в Янчжоу» [300 Tang Poems № 292].

пишет. Парадигму прочтения китайского стихотворения в жанре пейзажной лирики, хотя и на другом материале, точно описал А. А. Потебня: «Слушающий может гораздо лучше говорящего понимать, что скрыто за словом, и читатель может лучше самого поэта постигать идею его произведения. Сущность, сила такого произведения не в том, что разумел под ним автор, а в том, как оно действует на читателя» [Потебня 1976: 181]²⁷. Вполне вероятно, появившись сейчас хрестоматийные «Ночью на пристани у Моста Кленов» Чжан Цзи или «Гусли» Ли

Шанъяна, на них просто не обратили бы внимания. Европейскому читателю, а вполне возможно и любому другому, трудно понять, чем эти стихи отличаются от соседних²⁸. Разве тем, что переводчику, при желании, – раздолье. По законам жанра, поэт должен был успеть стать «классиком» при жизни, совершенно непонятное, повторимся, европейскому читателю явление, для которого достоинства пьес Шекспира, лиризм Петрарки и т. п. были ясны и в момент их создания, и точно так же сегодня. Литературный фон не требовался и не требуется.

Возможно, объяснить этот «китайский» феномен будет проще, взяв в союзники живопись²⁹. Совершенно очевидно, что если мы на помойке заметим полотна Ива Кляйна, то примем их не более чем за «рулон выкинутых обоев» (метафора А. Раппапорта [Раппапорт 2004: 104]). А искусством их делает наше и художника знание о фресках Джотто в капелле Скровеньи и о 1001 синем шаре Ива Кляйна над Парижем в 1957 г. То есть именно фон –

уходящие в глубь времён и смыслов, клубящиеся в сознании зрителя колористические метаморфозы. Кажется, корифеи китайской культуры уловили прелесть этой игры раньше европейцев. Су Дунпо в «Написано к картине Вана, писемоводителя из Яньлина, на которой изображена цветущая ветка» утверждает, что «одним мазком красным» возможно отобразить всё многообразие и оттенки весны. И не то же ли самое, не изменив ни слова, можно сказать про классические (Тан – Сун) китайские стихи? Мнение современного авторитетного ученого

Цай Цзунци практически обобщает позицию китайского литературоведения: «In a Tang regulated verse, forty or fifty-six words could do so much only because most of those words had accrued so much evocative power in the long poetic tradition before the Tang. Thanks to their repeated and innovative use during the millennium preceding it, many words and collocations had become imbued with various feelings and thoughts and could evoke touching scenes of history or fiction in the mind of the informed reader»³⁰. Как любил повторять Борхес: «Каждое слово – это стихотворение».

И еще одно обстоятельство, которое, если его не отнести к разряду случайных, может выглядеть несколько странным: самые прославленные поэты танской эпохи – Бо Цзюйи, Ду Фу, Ли Бо – оказываются и самыми плодовитыми [Lee, Wong 2012]. Или это «объём» помогает добиться славы? Именно об этом пишет И.С. Смирнов, справедливо отмечая, «что отдельное

²⁷ Возможно, это замечание известного русского и украинского филолога XIX в. объясняет то странное воздействие, которое оказывает дальневосточная лирика на современного читателя, который её в строго логическом смысле слова вовсе не понимает.

²⁸ Классических стихов, безусловно «понятных» европейскому читателю, крайне мало. И именно они понимаются однозначно и не допускают переводческих «интерпретаций», неизбежных во всех остальных случаях. В качестве примера укажем стихотворение «Восемь пределов» танской поэтессы Ли Е (709–784) в переводе на русский язык С. А. Торопцева [Ли Е: 10.02.2023].

²⁹ Выражая, возможно, крайний взгляд на эту тему, Г. А. Ткаченко отмечает: «Декоративные по природе китайские живопись и каллиграфия уже в Средние века, особенно в эпоху Сун, слившиеся в единое с поэзией искусство (курсив мой. – К.Л.), дали непревзойденные образцы пейзажа» [Ткаченко 1999: 103–104].

³⁰ «Уставные танские стихи, насчитывающие всего сорок или пятьдесят шесть слов, говорят нам столь многое только потому, что эти слова приобрели столь много оттенков и смыслов за тысячу лет их использования до Тан. В эти слова и выражения уже заключены чувства и мысли, на которые отзывается ум подготовленного читателя» [Cai Zong-gi 2008: 163].

стихотворение за редчайшими исключениями не воспринимается и не рассматривается традиционной поэтической критикой вне поэтического цикла, даже вне всего творческого наследия поэта, а чаще и вовсе – вне собрания произведений разных поэтов, объединённых династийной хронологией, общей темой или стихотворной формой, нумерологически значимым числом или по-другому, порой достаточно произвольному признаку» [Смирнов 2006: 571–583]. Другими словами, поскольку эстетическая, «читательская» оценка затруднена, попытка формализованного анализа более чем естественна. Есть и ещё одна причина выбора метафоры в качестве базовой единицы исследования: ли-чанские поэты не могли, просто не имели права экспериментировать с рифмой, размером, просодией. Это же касается и выбора тем для стихотворений («репертуар» был строго фиксирован). Имей место подобная вольность, немедленное обвинение в «варварстве», безграмотности стало бы неизбежной наградой новатору. И это при общей дидактико-прагматической ориентации поэзии, тормозившей художественный поиск. В таких условиях слово, которое можно попробовать повернуть под новым углом, – это всё, что фактически оставалось вьетнамскому поэту.

Формирование, редактирование и бытование корпуса стихов Ли – Чан

Как уже было сказано, мы не будем подробно останавливаться на истории создания антологий вьетнамских стихов и их бытовании. Эта тема не имеет прямого отношения к рассматриваемому вопросу. Нас интересует только относительная хронология. Другое дело – целый ряд замечаний составителей и редакторов сборника касательно его содержания и авторов. Тут можно увидеть много интересного и неожиданного, не укладывающегося в рамки современного восприятия научного вьетнамского сообщества и проливающего определённый свет на некоторые аспекты создания ли-чанских стихов. Познакомимся с важными для нас замечаниями классиков.

Вот как в своём предисловии описал содержание первой антологии её составитель Фан Фу Тиен: «Всё лучшее [из написанного как] людьми Юга, так и людьми Севера, имеющее отношение к нашему государству, вместе с простонародными [произведениями], всё включил в книгу. И дал ей название “Việt âm thi tập” (VATT)» [TVLT-1: 11]. Само название антологии может быть понято двояко. Например, «Собрание стихов с вьетской рифмой» или «Собрание стихов с вьетским фонетическим строем» и т.п. с подчёркиванием национальной специфики стихов. Собственно, так всегда и звучат переводы на современный вьетнамский. Но подтверждений в пользу такой трактовки нет ни в тексте предисловия, ни в структуре самих стихов, ни в общей логике восприятия китайской культуры в стране. Точнее и правильнее – «Собрание вьетских стихов», «Собрание классических вьетских стихов». Основной смысл – собрание стихов³¹, созданных во Вьетнаме. То есть отделяя их от китайских исключительно по географическому, территориальному, административному принципу. Ну или ещё более выпукло, как формулирует современный вьетнамский автор Фам Ван Кхоай: «Сегодня способ прочтения китайских иероглифов во Вьетнаме мы называем *ханвьет* (Hán Việt), ну а в XV в. то же самое называлось *вьетам* (Việt âm) [Phạm Văn Khoái 2013].

Очень интересны упоминания о «людях Севера», то есть китайцах, приложивших руку к созданию стихов, попавших в антологию. Излишне говорить, что эта информация никогда не всплывала во вьетнамских литературоведческих исследованиях. И всё же, кто это? Что за

³¹ Собрание или сборник стихов (кит. 詩集 *shi ji*; вьет. *thi tap*) – классический термин китайского литературоведения. Но смыслы несколько разнятся. Во Вьетнаме это «собрание всего, что есть в наличии»; в Китае – сделанная по определённому принципу выборка. Подробно об этом см., например: [Owen 2006: 543–544].

люди? Предположительно, это выходцы из различных, чаще южных, китайских провинций, находившиеся на различных административных должностях в Дайвьете. Заметить этих авторов легко, в том числе и по содержанию их стихов, но об этом далее. А самое главное, TVLT, равно как и средневековые антологии, никогда не приводит никаких, даже скудных, биографических сведений об этих людях, что противоречит книжной классической традиции – подробно информировать читателя о карьере и судьбе авторов. Заметим, что подобный же подход (замалчивание информации о придворных-китайцах) демонстрируют и исторические хроники. Ну а в начале XV в., когда жил и работал Фан Фу Тиен, эта тема ещё не приобрела политического звучания. А поздние редакторы либо не обратили внимания на это замечание, либо не решились править текст, вышедший из-под кисти уважаемого учёного.

Не до конца понятно, что имел в виду Фан Фу Тиен, говоря о «простонародных произведениях». В собраниях, дошедших до наших дней и базирующихся на VATT, текстов такого рода нет. Скорее всего, это результат последующего вмешательства редакторов, решивших отделить классические стихи от простонародных произведений. Не исключено, что сделано это было уже в рамках все того же XV столетия: новая редакция антологии (составитель Нгуен Тан) вышла под названием «Собрание вновь отобранных вьетских стихов» («Tân tuyển Việt âm thi tập»).

В предисловии к этому новому собранию Нгуен Тан перечислил тех поэтов, которых счёл выдающимися. Список открывают все без исключения императоры-стихотворцы дома Чан, хотя стихи их совершенно разного уровня, и продолжают (всего шесть) известные политические деятели эпохи [TVLT-1: 13]. Так уже в Средневековье формировалась традиция оценивать не художественный уровень произведений, а «исторический» вес их авторов.

Приятным исключением из этого правила кажется чанский монарх Чан Нян-тонг. Его стихи – из самых лучших. Это замечено и современной вьетнамской критикой [Trần Thị Băng Thanh 2009: 3–14]. Тю Са (о его работе над антологией мы знаем из предисловия Нгуен Тана) дополнил сборник неучтёнными Фан Фу Тиеном стихами «южан, служивших на Севере, и северян, приезжавших в составе посольств... Всё вместе составило более семи сотен [произведений]. Поручили мне (Нгуен Тану) отредактировать [книгу]». Со всей очевидностью можно утверждать, что «южане» и «северяне» писали в рамках единой творческой парадигмы и на одном языке – вэньяне.

Несколько важных для понимания механизмов составления антологии и бытования её текста замечаний находим в «Предисловии к Составленной из лучших стихов компиляции» («Trích diễm thi tập tự») Хоанг Дык Лыонга. Он пишет: «...то, что вошло [в компиляцию], это одно-два из тысяч и сотен». Представляется, что это замечание отчасти «фигура речи», отчасти общее наблюдение. Речь не идет о конкретных произведениях, которые были известны, но оказались утерянными. И далее: «...распределил по видам, получилось шесть глав» [TVLT-1: 16]. А вот это интересно: вид (loại) означает классификацию книг по предметным рубрикам, распределение по темам массива литературных произведений. Собрание стихов в редакции работавшего в конце всё того же XV в. чиновника и автора пары десятков дошедших до нас стихотворений Хоанг Дык Лыонга не сохранилось и было восстановлено только в 1957 г. Скорее всего, именно это сочинение было первой попыткой каким-то образом классифицировать стихи Ли – Чан. В этом сочинении, состоявшем из шести глав, в первой были собраны пятисловные стихи, а в главах со второй по шестую – семисловные [Trần Văn Giáp 1990: 36]. Таким же образом составлялись и антологии танских стихов.

Книга, которую мы берём сегодня в руки, чтобы познакомиться со стихами эпохи Ли – Чан и которая во многом легла в основу современного издания TVLT, – это составленная знаменитым энциклопедистом Ле Куи Доном антология «Полное собрание национальной

поэзии» («Toàn Việt thi lục»), в которую вошли и созданные в XV столетии стихотворения. Учёный дополнил собрание существовавшими, но отсутствующими в прежних собраниях стихами и в русле традиции написал краткие биографические очерки об авторах. Образцами для составления антологии Ле Куи Дону послужили «Полное собрание стихов Тан», что лишний раз подчеркивает близость ли-чанских поэтов танским, и «Сборник стихов Сун и Юань» (*Цюань тан шилу* и *Сун-Юань шихуй* соответственно), о чём он и уведомил читателей в своем предисловии «Предварительные замечания к Полному собранию национальной поэзии». О принципах отбора стихов для антологии Ле Куи Дон рассуждал следующим образом: «Лю Дунлай, составитель «Обзора литературы Сун» (*Сун вэньцзянь*), выделил [такие] пять категорий [словесности]: содержание и стиль одинаково безукоризненны; красив только стиль; стиль, допустим, так себе, но многие полагают, что он хорош; стиль нехорош, но человек достойный и, чтобы его имя не было забыто, включаем одно-два произведения; стиль нехорош, но смысл можно позаимствовать. А нынче, получив распоряжение составить сборник стихов, последовал этому порядку». И далее: «Всё, что было собрано этими двумя господами (речь о Хоанг Дык Лонге и составителе «Собрания тщательно отобранных стихов» [«*Tinh tuyển thi tập*»] Зюонг Дык Няне – предшественниках Ле Куи Дона) и так-то было лишь малой частью (имевшегося стихотворного наследия), а нынче и от того даже половины не осталось. А всё остальное рассеяно, расплыено и разбросано. Разве возможно не опечалиться этим? Подданный нынче включил [в собрание] те [сочинения], что были [мною самим] увидены и услышаны, привёл в порядок и распределил по родам. Если находил в книжных ящиках неизвестные записи или замшелые стелы в сумрачных пещерах, снимал копии, делал эстампажи и всё приобщал» [TVLT-1: 21]. Такой метод мог вести к многочисленным ошибкам в датировке произведений. Как известно, стелы на Дальнем Востоке часто оказываются вторичными по отношению к тексту исторического нарратива, ну а в «книжных ящиках» отдельных семей вполне могли находиться и сочинения прославленных предков без достоверной атрибуции. И то, и другое явление вполне характерны для письменной культуры Вьетнама.

Первым научным в современном понимании слова изданием собрания стихов эпохи Ли – Чан стала антология TVLT, подготовленная вьетнамскими учеными в 60-х –70-х годах прошлого века, первый том которой был издан в 1977 г. До этого момента, как отметил составитель и редактор книги Нгуен Хюэ Ти, все материалы находились в крайнем беспорядке, существовало множество списков, разночтений [TVLT-1: 61–62]. Точно не установлено, сколько стихотворений было собрано к концу XV в. [TVLT-1: 64], времени, когда был завершён первый большой этап сбора и обработки литературы предшествовавшей эпохи. Собственно, книжники XV и учёные XX в. столкнулись с похожими трудностями – объём большой, порядка мало. Но это не специфическая вьетнамская «национальная» особенность, не внешние обстоятельства, вроде пресловутых «костров Минов» или политического калейдоскопа XVI в. Причина – сам алгоритм поэтического творчества на Дальнем Востоке. Ситуацию хорошо описал профессор Лу Чживэй: «...In fact, many of our poets never even cared to keep a copy of their own writing, still less to arrange it in chronological order. Occasion comes and occasion goes, so goes the poem. A great deal of our poetry is merely occasional anyway»³². Другими словами, мы сейчас систематизируем литературу, которую её создатели далеко не всегда видели предметом систематизации.

³² «...По факту, многие из наших поэтов даже не озаботились сохранить копию ими написанного стихотворения и, менее того, хранить их в хронологическом порядке. Подворачивался, а затем уходил случай: вместе с ним уходило и стихотворение. Как ни крути, значительная часть нашей поэзии создана совершенно случайно» [Lu Zhiwei 1984: 26].

Необходимо сказать несколько слов и об эволюции стиха в рассматриваемый (а это четыре столетия) период. Массив стихов в художественном смысле крайне неоднороден. Поступательное развитие, улучшение и усложнение очевидны. Поэзия времен Ли – это своего рода проба кисти. Поэзия Чан – во многих случаях высокая литература. Представляется, хотя гипотезы такого рода недорого стоят, что некоторые чанские авторы, не будь они отделены политической границей от северного соседа, могли бы побороться за место в пантеоне признанных китайских поэтов. Прежде всего, это Чан Куанг Кхай, император Чан Нян-тонг, Нгуен Ты Кхань, Чан Нгуен Дан, Нгуен Фи Кхань.

Примеры, к которым мы, наконец, переходим делятся на два типа. *Первый*, и основной, – это целые стихи или отдельные строчки, показавшиеся нам интересными в свете рассматриваемой темы. То есть фрагменты, обладающие отчётливыми художественными достоинствами. В силу особенностей китайской поэтической традиции это прежде всего все виды тропов³³. В рамках этой работы троп понимается в самом широком смысле: это суждение, высказывание, понятие, значение которого не может быть аналитически строго и однозначно определено, значение которого невозможно установить буквально. *Второй* – особенности лексики, сюжеты, персонажи, обстоятельства написания стиха и т. п., которые иллюстрируют соображения, высказанные в первой части работы.

Кроме того, в предлагаемом ниже анализе мы уделим самое пристальное внимание заглавиям стихотворений³⁴. В литературах Дальнего Востока они играют весьма существенную роль, указывая на «настроение» произведения, литературные предпочтения автора и могут выступать как своеобразный ключ к семантической и грамматической структуре стиха. То есть попросту помогают правильно стихотворение понять, помещают его в определенный контекст³⁵.

И последнее замечание: с целью предупредить возможные вопросы, понятие (термин) «стихи» в рамках этой работы используется исключительно как остенсивный.

Примеры и иллюстрации, образы и метафоры

Вторая часть представленной работы – это подборка конкретных примеров из стихов Ли – Чан, призванных проиллюстрировать соображения и замечания, высказанные в первой части. Во всех случаях последовательно указывается номер тома издания TVLT, порядковый номер стихотворения, номер страницы, название стихотворения, имя автора, годы его жизни, номера рассматриваемых в исследовании строк стихотворения, количество знаков в исследуемых строках. Мы также подготовили лапидарные биографические очерки о жизни и службе всех вьетнамских авторов отобранных стихов. Они составлены с учётом не

³³ Подробно об особенностях использования тропов в китайской литературной традиции см.: [Fuller 2017: 34–38].

³⁴ Тут необходимо помнить, что заглавие стихотворения является наиболее «подвижным» его элементом, изменяющимся от списка к списку, от издания к изданию. Да и обычай давать стихам заглавие, раскрывающее их содержание, сформировался лишь в сунскую эпоху (традиция связывает его возникновение с именем Су Дунпо). Кроме того, названия часто присваивались стихам не авторами а составителями антологий и часто спустя столетия. Именно так, в контексте сформировавшейся практики, поступают и составители TVLT, пользуясь при этом хорошо известной европейскому читателю практикой называть (безымянное) стихотворение по первым его словам, первой строке. В отношении дальневосточной лирики такой подход может создавать неправильный, иной, по сравнению с задуманным автором, контекст, что не будет способствовать правильному пониманию произведения. Соответственно, при анализе этого материала требуется определённая аккуратность.

³⁵ Название настолько важно, что в тех случаях, когда стихотворение озаглавлено «без названия» (кит. *wuti*; вьет. *vô đề*), само это обстоятельство можно рассматривать как ключ к произведению. Подробно об этом см.: [Owen 2006: 380–381].

обязательно бесспорных, а иногда и легендарных данных многочисленных современных справочных изданий, а также материалов А. Л. Федорина, подготовленных им на базе средневековых вьетнамских и китайских летописей. Этими материалами я, с любезного согласия автора, активно пользуюсь. Знакомство с жизнью авторов, пусть даже с исключительно официальной её стороной, безусловно, может способствовать лучшему пониманию их произведений. Хотим предупредить читателей-вьетнамистов: наши переводы в ряде случаев достаточно далеки от переводов на современный вьетнамский язык, имеющих в антологии (в целом выполненных на очень хорошем профессиональном уровне). В сюжетах, имеющих непосредственное отношение к исследованию, это оговаривается специально; в остальных – нет.

[TVLT] Т. 1, № 72 (с. 386). «Праздний рыбак». Зыонг Кхонг Ло³⁶.

*Без края и конца – прозрачная река, без края и конца – небеса.
Одни деревушки – в тутовых рощах, другие – в дымах.
Беспробудно спит [только] старик рыбак, никто не тревожит [его].
Протрезвел уже за полдень, лодку доверху занесло снегом.*

Строка 4: 5–7.

Лодку доверху занесло/наполнило снегом.

Эта зарисовка вполне могла бы стать первым действительно «лирическим» стихотворением в истории вьетнамской литературы. Однако уже составители антологии TVLT сомневались в возможности отнести стихотворение к произведениям эпохи Ли – Чан. А образ лодки, занесённой снегом, и вовсе заставлял усомниться во «вьетнамском происхождении» стиха. Что, впрочем, не обязательно – вьетнамские авторы настолько широко пользуются образами китайской поэзии (естественно, необходимо учитывать почти полную условность попытки соотнести произведения этой эпохи с современными государственными границами), что «снежно-ледовая» семантика не обязательно говорит о «северном» происхождении произведения, как это, например, считает современный исследователь Хоанг Тиен, который из-за строчки «Зимой стихи о белом снеге читаем нараспев» сомневается во «вьетнамскости» стихотворения [Hoàng Tiển 1995]. И тем не менее составители TVLT колебались не зря. Стихотворение, о котором идет речь, в действительности принадлежит кисти танского автора Хань Во (840–923)³⁷. Различий – два. У китайского автора оно называется «Пьяный сон» (*zui zhao*). И одним знаком (третий в 3-й строке), где вместо нейтрального «засыпать», как во «вьетнамском» варианте, в оригинале стоит акцентированное и проясняющее смысл стихотворения «пьяный сон». Замена, очевидно, случайна, так как знаки близки по звучанию (*shui* по-китайски и *thủy* по-вьетнамски). Не исключено, что в определённую эпоху они вообще

³⁶ Зыонг Кхонг Ло (?–1119) – уроженец современной провинции Намха. Его настоящее имя неизвестно. Буддийский наставник и, условно, поэт. Традиция сохранила всего два его коротких произведения. Основные (легендарные) сведения о нем содержатся в сочинении буддийского толка «Thiền uyên tập anh» [Thiền uyên... 1993: 107–109]. В исторических источниках упоминания о нём отсутствуют. Единственное исключение – хроника Ле Така «An nam chí lược», где фактически воспроизводится буддийское предание [Полное собрание...-3: 525].

³⁷ На это обстоятельство обратил внимание А. В. Никитин. Здесь и далее тексты стихов китайских поэтов, если это не оговорено специально, цитируются по источникам, собранным в цифровой библиотеке ранних китайских текстов (<https://ctext.org>) и на двух других интернет-ресурсах (<https://zh.m.wikisource.org/wiki/Wikisource:%E9%A6%96%E9%A1%B5#/search>; <http://www.kanripo.org/>).

были омонимами. Чтобы сразу не «напугать» читателя, заметим, что примеров подобного «заимствования» в антологии TVLT немного. Ну и стоит защитить честное имя Зыонг Кхонг Ло, уважаемый и популярный буддийский наставник к «плагиату», совершенно точно никакого отношения не имел. А вот «злой умысел» кого-то из средневековых редакторов, скорее всего, присутствует. Эту историю вполне можно было бы объяснить технической ошибкой, если бы не одно обстоятельство: сам Зыонг Кхонг Ло, согласно легенде, был выходцем из семьи рыбаков, и приписать создание этого стихотворения именно ему было вполне логично.

Т. 1, № 90 (с. 474). Без названия. Фан Чыонг Нгуен³⁸.

Строка 1: 1–6; строка 2: 1–7.

*[Как] обезьяна [спешит] укрыть детёныша на зелёной вершине [отвесного] утеса,
[Так] с древности скрыты-неизмеримы [думы] совершенных мудрецов.
С приходом весны поёт иволга, и набирают силу тысячи цветов,
Осень настанет, цветёт лишь хризантема; скрывается всё разноцветье.*

Метафора с обезьяной, хотя высокохудожественной её не назовешь, заслуживает внимания. Скорее всего, она вполне оригинальна. Обнаружить источник, во всяком случае, не удалось.

Т. 1, № 101 (с. 502). Без названия. Автор неизвестен.

Строка 3: 4–7.

*Безгранична [поверхность] реки ночью, [дует] холодный ветер.
Кутаюсь в одежды, мысли о вечном тревожат.
Стремительно летит время, старость настигает человека.
Дела не завершены, но кто осознаёт это.*

Есть и художественные образы, и настроение. Одно из первых действительно художественных произведений в антологии. При этом, похоже, во вьетнамский текст закралась ошибка или, во всяком случае, как выражается средневековая критика, «неподобающее» выражение. У вьетнамского автора – «старость настигает человека» (*lão thôi nhân*, кит. *лао цуй жэнь*). Между тем устойчивое выражение в китайских стихах – «приближать старость» (*цуй жэнь лао*, вьет. *thôi nhân lão*). Именно такой порядок слов находим в стихах сунских поэтов: Лю Чан (1019–1068) «Не печалюсь об уходящих годах, приближающих старость»; У Фу (1104–1183) «Ход времени приближает старость»; Чжан Юаньгань (1091–1175) «Приход и уход лет приближает старость». Кроме того, «приближать старость» могут и болезни (например, как в строке сунского поэта Кэ Миня). Конечно же, определить «виновного» в этой неточности (сам автор, редакторы или переписчики) не представляется возможным.

³⁸Фан Чыонг Нгуен (1110–1165) – настоящее имя утрачено. Сохранилась фамилия (Фан). Чыонгнгуен это название места, откуда он был выходцем. Его предки – представители одного из малых народов Южного Китая. Буддийский наставник и, условно, поэт. Основные сведения о нём содержатся в «*Thiền uyên tập anh*» [Thiền uyên... 1993: 132–134]. В исторических сочинениях не упоминается. Сохранилось два его небольших произведения.

Т. 2, № 2 (с. 21). «Провожая посла с Севера Чжан Сяньсяна». Чан Кань (император Чан Тхай-тонг)³⁹.

Строка 4: 1–7.

[Отражаясь] в стропилах, [свет] заходящей луны освещает библиотеку.

(ср. «Заходящая полная луна [отражается] в стропилах, пригрезилось, будто это светится твое лицо»).

Десять иероглифов (две строки по пять) Ду Фу (поэту в лунном свете пригрезился лик его друга Ли Бо) соответствуют семи иероглифам (одна строка) у Чан Каня. Изменение размера дает возможность предположить, что источником почти цитаты для вьетнамского императора могло послужить другое произведение, которое в свою очередь восходит к танскому классическому. Собственно «отражающийся в стропилах свет заходящей луны» – образ вполне распространённый, хотя и встречается преимущественно в уже позднесредневековых минских стихах. Вступая на достаточно зыбкую почву, можно предположить, что Чан Кань сживал с посетившем его страну высоким гостем, и, если оба были хорошо знакомы с творчеством Ду Фу, Чжан Сяньсян должен был понять, что именно о нём будет вспоминать император, уединившись в своей библиотеке.

Т. 2, № 152 (с. 412). «Веселюсь в походной ставке в Тхиенчюнг». Чан Уи Хоанг (император Чан Тхань-тонг)⁴⁰.

Строки 5, 6: 1–7.

*Как покоен [этот] пейзаж, как всё мирно [вокруг],
Одиннадцать островов бессмертных – это точно один из них.
Как сторядный шэн, поют птицы на сто голосов,
Как тысяча проворных слуг – тысяча плодов мандарина.
Беспечально светит луна, у людей [под ней] нету невзгод,
Реки несут осенние воды, поскольку настала осень.
Четыре моря⁴¹ стали прозрачными, поскольку грязь улеглась.
В этом году прогулялся лучше, чем в прежние годы гулял⁴².*

³⁹Чан Кань (император Чан Тхай-тонг) (1218–1277, правил в 1226–1258 гг.) Первый император династии Чан (1225–1400). В китайских документах его обычно называют Чан Нят Киеном. Второй сын Чан Тхья и двоюродный племянник Чан Тху До, двух лидеров дома Чан, главных организаторов оказавшегося успешным заговора, в результате которого пала династия Поздние Ли (1010–1225). Сунский Китай признал его правителем государства Аннам в 1241 г. В 1258 г. уступил престол своему старшему сыну Чан Уи Хоангу (император Чан Тхань-тонг), став Верховным императором. Впрочем, реальную власть он сохранил в своих руках вплоть до кончины в 1277 г. Один из самых известных и популярных императоров в истории Вьетнама. Основное наследие — чисто доктринальные буддийские сочинения, главное из которых «Khoa hư lục» [Trần Thái Tông 1972]. Сохранилось два его «светских» стихотворения.

⁴⁰Чан Уи Хоанг (1240–1290) – старший сын императора Чан Тхай-тонга, второй император династии Чан (Чан Тхань-тонг, формально правил в 1258–1279 гг., но фактически с 1277 и вплоть до своей кончины в 1290 г.). В китайских исторических документах известен как Чан Нят Хюен, но в сборнике стихов эпохи Юань (*Юань ши цзи ши*) фигурирует под своим подлинным именем (Чэнь Жисюань). Буддийская традиция считает его автором целого ряда не сохранившихся доктринальных сочинений. Исторические хроники эти сведения подтверждают. До наших дней дошли семь его стихотворений.

⁴¹Четыре моря – обычно под этим термином подразумевают Вселенную и так его и переводят. Но в данном стихотворении мы наблюдаем явную игру слов, когда автор, подразумевая все ту же Вселенную, обращается к номинальному значению этого выражения: «грязь осела, и вода стала чистой».

⁴²Перевод А. Л. Федорина [Полное собрание...-4: 120].

«Не знающая забот луна» (*уе вус hi/nguyêt vô sự*). Похожую строчку находим у сунского поэта Фэн Шаня (?–1094): «[И] пять лун греют, не зная забот». «Осенние воды обрамляют осеннюю природу» – идея тоже заимствована. Вот как, например, писал танский Си Инь (833–909): «Очнулся [ото сна], всепроникающие падающие [потоки] воды обрамляют природу». Или строчка сунского Кун Учжуна (1041–1097): «В Чу бирюзовые воды обрамляют природу». Стихотворение, очевидно (см. строки 7 и 8), написано после успешного завершения военной компании.

Т. 2, № 167 (с. 433). «Переправа Лыузя». Чан Куанг Кхай⁴³.

Строка 8: 1–7.

«Цветы сливы подобны снегу, отражаются в залитом солнцем потоке».

Уподобление цветущей сливы снегу – чуть ли не самое часто встречающееся сравнение в китайской поэзии. А вот так, чтобы этот «комплекс» еще бы и «освещал» некоторый объект, похоже, больше нигде не попадает. Что-то отчасти на эту тему находим лишь у Ли Бо в *юэфу* «Песня красавицы»: «Ивовый пух, падая как снег, покрывает [все вокруг будто] белая ряска» [300 Tang Poems: № 87].

Т. 2, № 168–169 (с. 434). «Нахлынувшие весенним днем чувства». Чан Куанг Кхай.

Стихов с таким названием, особенно сунской эпохи, очень много. Среди тех, кто так озаглавил свои произведения, такие корифеи, как танский Мэн Цзяо (751–814) и Ван Аньши (1021–1086).

Строфа 1, строки 2, 6: 1–7.

*«Дождь, желая напоить сливовое дерево, [должен] намочить тонкие/молодые ветви.
Двери затворив, с усердием любитель книг уселся неподвижно.*

Половина красок весны уже успела потускнеть.

О том, что в пятьдесят слабеет тело, мы сами знаем.

Вслед за полётом усталой птицы сердце [стремится] в родные края.

[Монарха] милости [подобны] морю: не сосчитать, как чешуйки у рыбы.

Всю жизнь являл отвагу, в том торный [путь к наградам].

В беспамятстве хмельном от весеннего ветра стихи читаю нараспев.

А вот строка из пятистопного уставного стихотворения сунского Чжао Пи (1143–1229):
Всё! Двери затворил любитель книг.

⁴³ Чан Куанг Кхай (1241–1294) – второй сын императора Чан Тхай-тонга. В 1258 г. получил титул Тьеуминь-дайвьонг. В 1261 г. назначен великим воителем-тхайуи, фактически первым лицом в армии Дайвьета. По состоянию на 1266 г., был верховным канцлером-тхыонгтыонг, управлял ключевой для Дайвьета XIII в. провинцией Нгеан. В 1271 г. возглавил правительство страны в качестве государственного канцлера-тыонгкуок. В 1282 г. повышен до великого наставника-тхайшии. Во время второго нападения юаньских войск в 1285 г. держал оборону в Нгеане против армий Согэту, а затем перешел в контрнаступление и нанес последнему поражение в битве при Тхыонгзыонг. Вскоре нанёс поражение и другому монгольскому полководцу – Тогану во время его отступления из Тханглонга. Прадед Чан Нгуен Дана, знаменитого деятеля конца правления династии и выдающегося поэта. Сохранилось одиннадцать его стихотворений.

Концепт «милости монарха» (кит. *en bo*; вьет. *ân bá*) наверняка интересовал вьетнамских интеллектуалов. Как могли они не обратить внимание, например, на такие строки танского Цюй Сюаня (?–896): «В сопредельные страны на десять тысяч *ли* проливаются милости [монарха]». Или, тем более, автора той же эпохи Чэнь Тао (803?–879?): «Склонились перед милостью [монарха] живущие грабежом южные варвары. Цзяочжи с ликованием приняло четыре части («Нравы царств», «Малые» и «Большие» оды, «Гимны») драгоценного *Ши цзина*». Сунский Юй Шэнь (?–1132): «Все царства милостью [монарха] шаг за шагом [приведены] к благоденствию». Не морю, как Чан Куанг Кхай, но морским волнам, что в нашем контексте практически то же самое, уподобил «милость монарха» сунский автор Ван Чжи (1135–1189): «Милости [монарха] по своей глубине в точности походят на морские волны». Не является оригинальным (хотя и исключительно редким) и сравнение «милостей» с рыбьими чешуйками. Вот строчка из сунского Чжэн Ся (1041–1119): «Милости императора, [подобно] птицам и рыбам/пернатым и чешуйчатым, проникают повсюду».

Строфа 2, строки 3, 4: 1–7.

Бледнеет свет луны, ночь на исходе.

Восточный ветер вдруг прогнал весенний холод.

Покружив в пространстве, пух с ив прилип к высокой башне.

Воспрянувший ото сна бамбук узор стремительно рисует на ограде.

Всё сущее увлажнено пролившимся с небес дождем.

Волнения души, лица румянец – все это в прошлом.

Ушла печаль благодаря вина трём чаркам.

Меч повертел в руках, в воспоминаньях еле различимы дела минувших дней.

Вот строчка сунского Ли Ши (1108–?): «Расписную башню [гинекей] вкрадчиво туманит летящий пух». А вот «прилепить» пух к башне, похоже, кроме Чанг Куанг Кхая, никто не догадался. Четвёртая строка также совершенно оригинальна.

Всё творчество Чан Куанг Кхая заслуживает самого пристального внимания специалистов и благодарного признания читателей. До него мастеров подобного уровня в стране не было.

Седьмая строка 2-й строфы – часто встречающийся мотив. Ср., например, строки Ли Шаньиня из стихотворения «Ветер с дождем»:

Всей душой жажду молодого, ароматного вина,

Утоплю печали в тысяче мер» [300 Tang Poems: № 157].

Т. 2, № 170 (с. 438). «[Рассматривая картину] “Пейзаж в Цюйтан”». Динь Кунг Виен⁴⁴.

Строка 6: 1–7

Перевод 5–8 строки.

«На белом свете найдется ль тот, кто до конца поймет [принцип] изменчивости и исчезновения?

На кончике кисти нет рта, поведать [разве сможет обо всем] от расцвета до упадка.

⁴⁴ Динь Кунг Виен (?–1294) – крупный чиновник, ездил с посольством в Китай, работал в Академии, пользовался доверием императоров Нян-тонга и Ань-тонга. Сохранилось всего одно стихотворение.

*И как не пожалеть сей край на юго-западе.
Ветра да дождь, в унылом запустенье кусок ограды».*

Интересующую нас метафору – рот на конце кисти – находим и в китайских стихах. Так, южносунский автор Чжан Цзы (1153–?) в своём семистопном уставном *ши* пишет:

*На кончике кисти есть рот, но испокон века [сообщения] не полны.
К чему утруждать [себя поиском] сокровенного знания, гнаться [за ним], не жалея сил?*

В этих строчках можно уловить антибуддийскую риторику. Но не это для нас главное. Образ, очевидно, не создан вьетнамским автором, Динь Кунг Виен лишь демонстрирует знакомство с китайской классикой. Ещё один пример – творчество также южносунского автора Ван Шипэна (1112–1171). В шестистопном с параллельными строками *ши* он пишет:

*Где это видано, чтобы на кончике/снизу кисти был рот?
Разве получится во время похорон за деньги [откупиться] от позора?*

Т. 2, № 176 (с. 456). «Поднимаясь на гору Баодай». Чан Кхам (Чан Нян-тонг)⁴⁵.

Стихи «Поднимаясь на гору» есть практически у всех поэтов, начиная с эпохи Южных и Северных династий. Произведений с подобным заглавием особенно много у танских поэтов: Сун Чживэнь (656?–712/713), Чжан Цзюлан (678–740), Ду Фу. А у таких корифеев, как Мэн Хаожань и Ли Бо, их не меньше десятка. Названия гор, на которые карабкаются авторы и которые принято указывать, естественно, различаются.

Строки 3, 5, 6, 8: 1–5.

*«Пустынный край, приют забытый, обветшалый.
Судя по погоде, весна ещё не утвердилась.
Облака в горах смешали близкое с далеким.
Тропа среди цветов [бежит] то светом, то [прячется] в тени.
[Закон для] сущего – вода с водой сольется,
Во все века [лишь] с сердцем сердце говорит.
Прислонив к перилам, расположил нефритовую флейту.
Лунный свет вновь разбудил заветные мечты».*

Одно из лучших произведений во всей антологии. По настроению и образности (ср. 3–4 строки) похоже на стихотворение Ван Вэя «С высоты наблюдаю за рекой Хан», в котором есть такие строки:

*Река течёт вне неба и земли,
Цвет гор и есть, и нет одновременно.
[300 Tang Poems: 122].*

⁴⁵ Чан Кхам (император Чан Нян-тонг) (1258–1308) – поэт и император, вступил на престол в 1279 г. Третий император династии Чан. Формально находился на престоле с 1278 по 1293 г. Реально правил страной с 1290 по 1298 г. Затем принял монашеский постриг и после ряда паломничеств к буддийским святыням обосновался в «Мекке» вьетнамского буддизма – на горе Йенты, став основателем одной из наиболее популярных школ вьетнамского чань-буддизма – Чуклам (Бамбуковый лес). Выдающийся политический и военный деятель. Автор целого ряда доктринальных сочинений. Сохранилось более двадцати лирических произведений.

И у Чан Нян-тонга, и у Ван Вэя стихи по восемь строк написаны не самым частым уставным пятисловным стихом. Но это, естественно, просто совпадение.

А вот другая и тоже похожая игра со светом Хань Хуна в стихотворении «Написал в даосском скиту Блуждающего Отшельника»:

Цвета далеких гор смешались с [погружающимися] в сумерки циньскими лесами.

Или строчка Вэнь Тинъюня из стихотворения «Переправа к югу от Личжоу»:

Крошечный островок растворяется в необъятной синеве горного неба.

[300 Tang Poems: № 219].

Есть похожая строчка и у Оуян Сю (1007–1072), тоже уставным пятисловным стихом, в стихотворении «Далекие горы»:

[Игры] цвета в горах, – не [уловить], что далеко, что близко.

Строка 4 поэта-императора «генетически» близка строкам Ли Бо из «Спускаясь с гор Чжуннань»:

Обернулся на бегущую тропу

В темно-зеленой [тени] поперёк лазурных склонов гор [300 Tang Poems: № 5].

Третья строчка в стихотворении вьетнамского монарха совершенно самостоятельна. И это, имея в виду художественность, законченность и одновременно простоту, даже удивительно. Если постараться быть абсолютно точным, то смысл ее таков: «Облака в горах находятся в таком состоянии относительно друг друга, что совершенно невозможно определить, какое из них дальше от наблюдателя, то есть поэта, какое ближе». Генетически родственную строку, в которой облака находятся в «функции дополнительности» относительно друг друга, находим только (наверное, приятное соседство даже для императора) у Ван Аньши: «Переплетающиеся бирюзовые облака в горах обнимают друг друга».

Пятая строчка тоже выглядит самостоятельно. У сунского Лю И (1198–?) есть строчка, отличающаяся только одним знаком, но с совершенно иным смыслом: «Закон для сущего: вода/реки льются/текут на восток». То, что «реки текут на восток», настолько распространённая и вполне соответствующая реальности в Китае идея и выражение, тем более присутствующее в десятках классических китайских стихов, что можно бы было предположить закравшуюся неточность в строчке Чан Нян-тонга. Этого не дает сделать следующая параллельная во всех смыслах и тоже вполне оригинальная шестая строка этого же стихотворения.

И в стихотворении Чан Нян-тонга, и в примерах из китайской классики, обращают на себя внимание колористические полотна, столь характерные для жанра. Похоже, одной из причин почти всегда удачно применяемого такого стилистического приёма оказывается умение авторов «оторвать» цвет от предмета⁴⁶, размыть его (цвета/предмета) границы, дать возможность читателю взглянуть под разными углами зрения и мысли на созданную акварель (и изолирующий, а в иных случаях и «идеографизирующий», язык в этом большое подспорье). Как у Витгенштейна в «Философских исследованиях»: «Представь, кто-то показывает на вазу и говорит: “Взгляни на эту великолепную синеву! Форма здесь не имеет значения”. Или: “Взгляни на эту великолепную форму! Здесь несуществен цвет”» [Витгенштейн: 10.02.2023]. Можно двинуться и ещё дальше. Похоже, классическая поэтическая традиция выработала сложные синтетические и при этом кочующие из одного стихотворения в другое вполне

⁴⁶ Поэтический приём, о котором здесь идет речь, не имеет ничего общего с логическими парадоксами Гунсунь Луна.

устойчивые цвета. Например, цвет «морозного зимнего утра», «прихода весны», «осеннего увядания». Европе это не свойственно. Для нас «морозное утро» не обязательно жизнерадостные Суриков и Кустодиев или пушкинское «Мороз и солнце; день чудесный». А для авторов Ли – Чан, Тан – Сун любой «приход весны» всегда светлая зелень ивы, тополя, бамбука, многократно зафиксированная в популярных классических произведениях.

Т. 2, № 177 (с. 457). «Угощаю Чжан Сяньсяна (китайский посол) новогодними блинами *чуньбин*». Чан Нян-тонг.

«Новогодние блины» в заглавии стихотворения встречаются в антологии лишь один раз. Блинчики *чуньбин* в самых разных модификациях и под разными названиями характерны и для современной вьетнамской кухни. А вот старое название блюда *xiân bính* (весенние или новогодние блины), в отличие от Китая, забыто.

Строка 3: 1–7.

Для исполнения танца [с песнями] «Ветви кудраний» надевают весенние рубахи.

«Ветви кудраний» – в соответствии с разъяснением словаря Цюань, известный с эпохи Суй – Тан танец выходцев из «западных краев». Название этот танец получил по одноимённой мелодии, под которую и исполнялся. В переводе стихотворения на вьетнамский язык речь идёт о двух последовательно исполненных танцах – «Ветви кудраний» и «Весенние одежды», хотя второй танец китайская традиция не фиксирует. Составители TVLT предполагают, что это название местного народного танца [TVLT-2: 458]. О том, что их мнение ошибочно, убедительно свидетельствует строчка из стихотворения Бо Цзюйи, которую почти дословно воспроизводит Чан Нян-тонг⁴⁷. А тут ещё и третье число третьего месяца, праздник холодной пищи, день поминовения предков, который до сих пор повсеместно отмечается и во Вьетнаме, и в Китае (об этом празднике см. [Нун Ngoc 2005: 240–241]).

Этот танец не только повсеместно исполнялся в усадьбах крупных чиновников, но и часто описывался в стихах. Например, у танского Чжан Ху. Сам танец исполнялся девушками и был достаточно раскрепощённым, если не эротическим. Одежды (они у Чжан Ху подробно описаны) были под стать [Owen 2006: 241–243].

Горкой рубинов на тарелке [лежат] новогодние постные блины.

Истари таковы обычаи древнего Аннама.

Идея стихотворения – Аннам давным-давно воспринял цивилизованные обычаи (вовсе не та, на какую намекает вьетнамский перевод: наличие самобытных вьетнамских обычаев). Собственно говоря, «вечная» тема: «Мы – область, уже с древних времен впитавшая цивилизацию, и ничем в этом плане не отличаемся от северян». А вовсе не как у танского Лю Цзуньюаня в стихотворении «Взойдя на городскую башню в Лючжоу, посылаю *цзини* четырех округов»: «Вместе прибыли в земли наносящих узор на тела племен *юэ*» [300 Tang Poems: № 203].

Уподобить блины на тарелке горке рубинов – образ занятный. И, заметим, вполне оригинальный. Хотя не исключено, что мы имеем дело с ошибкой. В китайских антологиях это выражение выглядит иначе, не «горка рубинов» (*hong yu/hồng ngọc*), а «красно-белая/красно-снежная горка» (*hong xue/hồng tuyết*). Заметим, что уподоблять то или иное блюдо драгоценностям было принято. Вот, например, строчка сунского Лу Ю (1125–1210) из

⁴⁷ На это обстоятельство обратил внимание А. В. Никитин.

стихотворения «В осеннюю пору живу за городом»: «Сваренный рис *лэйсань* (сорт) – в точности жемчужины».

Т. 2, № 184 (с. 464). «Любуюсь вечером в Тхиенчыонг». Чан Нян-тонг.

«Любование вечером» также один из любимых «сюжетов» классических авторов. Стихи с таким названием есть у танских Мэн Цзяо и Ду Му. Особенно любил эту тему (и время дня) Бо Цзюйи. У него стихов с точно таким же названием (речь, конечно, не идет о географии) более десятка.

Строка 2: 1–7.

И за деревенькой, и перед ней угасающий [свет], напоминающий дым.

Полуразмыл вечерний свет [вещей] границы.

Пастух [игрой] на дудке всё стадо в стойло возвратил.

Белые цапли, парами слетаясь, спустились на поля.

«Полуразмыл» – дословно «полунет, полуесть». Такой полуповтор, противопоставление – характерный приём автора (см. стихи Чан Нян-тонга выше). Похоже звучит семисловная строка Чжан Сюя из стихотворения «Поток [несущий] цветы персика»: «Смутно-неясно летят [над/за] мостом дымы захоластья» [300 Tang Poems: № 262]. Стихотворение танского автора восходит к известной поэме-утопии Тао Юаньмина (365–427) «Персиковый источник». Вполне вероятно, на неё же намекает и вьетнамский монарх. Область Тхиенчыонг – это родина Чан Тхай-тонга, «родовое гнездо» чанских императоров. По преданию, их предки из поколения в поколение, как и герой поэмы Тао Юаньмина, были рыбаками. Сам топоним «Тхиенчыонг» («Бесконечное небо») отсылает нас к чему-то бесконечно длящемуся, вневременному, опять-таки как в поэме.

«Полунет, полуесть» во второй строке определённо указывает не только на призрачность пейзажа, но и на его субстанциональную двойственность. Наконец, сам пейзаж в стихотворении Чан Нян-тонга – такая же пастораль. Ну и само знакомство поэта-императора с творчеством Тао Юаньмина более чем вероятно⁴⁸. Например, первая строчка его стихотворения напоминает строки одного из наиболее известных произведений Тао Юаньмина «Возвратился к полям и садам. Стихотворение первое»: «Еле различимы дальние деревеньки; клубятся над жилищами дымы». Объединяет эти два стихотворения и то, что авторы описывают свои родные края, в которые вернулись: вьетнамский монарх – на время краткого отдыха, китайский поэт – навсегда. Общие – и настроение, и манера, которая определяется устоявшимся в китайской традиции термином «естественность» (кит. *zì rán*, вьет. *tự nhiên*)⁴⁹. Тао Юаньмин прямо говорит об этом в последней строке: «Вновь обрёл [себя], возвратившись к естественности». Вьетнамский автор также следует этой установке.

Возможно, когда Чан Нян-тонг пишет дословно «полунет, полуесть» (кит. *ban vu ban you*, вьет.: *ban vô ban hữu*), он допускает неточность⁵⁰. Это выражение с точно тем же смыслом в китайских стихах выглядит всегда одинаково, но чуть иначе: «полуесть, [полу]нет». Знак

⁴⁸ Начиная с сунской эпохи критика стала считать стихи Тао Юаньмина непревзойдёнными (об этом см., например: [Swartz 2008: 124]). Наверняка эти взгляды были восприняты и во Вьетнаме.

⁴⁹ Естественность – со значением этого философского термина можно подробно ознакомиться в: [Духовная культура... 2006: 544–545]. Но, похоже, к правильному пониманию термина в контексте рассматриваемых стихов ближе всего его современная трактовка в разговорном вьетнамском языке: что-то вроде «расслабьтесь», «будьте как дома», «без протокола».

⁵⁰ На это обстоятельство обратил внимание А. В. Никитин.

«половина» употребляется только один раз, а «нет» и «есть» меняются местами. Как, например, у сунского Лю Чана (1019–1068): «[Капли] дождя, отражённые небом осенним, полуесть, [полу]нет». Или у сунского Люй Шэнчжи: «В пространстве пелена дождя и есть, и нет». Или сунского Люй Бэнь-чжуна: «На тысячи ли [разбросаны] деревеньки, то есть, то нет».

Т. 2, № 187 (с. 467). «Осенний вечер в Вулам». Чан Нян-тонг.
Точно так же, как и в предыдущем случае, вполне классическая тема.

Строки 1–4: 1–7.

*Поперек потока плывёт моста срисованное отражение,
Мазком широким луч закатный подсвечивает воду изнутри.
Тихи, безмолвны горные хребты, облетает осенняя листва.
Сырые облака, как сновиденья; колоколов далекий перезвон.*

С точки зрения европейского читателя (а иная нам практически и недоступна) это – шедевр. Сколько-нибудь близкий к тексту перевод (к чему мы всегда стремимся) первых двух строк крайне затруднителен. В национальном вьетнамском литературоведении стихотворение осталось без особого внимания. Отдельного изучения и анализа заслуживает каждая его строчка.

Первая строка оригинальна и самостоятельна. Что-то отдалённо похожее видим у Оуян Сю в стихотворении «Веселящее предместье»:

*На алое подобие смотрю
Перил, что отражаются в пруду.*

Или строчка из сунского Вэй Сяна (1033–1105):

Прибрежных ив неровные тени отражаются [в воде под] мостом.

Или, уже в теории: «[Поэт] порой даже не различает вещей в их отдельности, а усматривает только пересечение вещей, их смутные отражения друг в друге» [Два ларца 2013].

Вторая строка – красиво и оригинально. Сам образ (закатные лучи, определённым образом меняющие освещение) – редок и обычно гораздо более прямолинейен. Например, как у сунского Яо Куаня (1105–1162): «Закатные лучи подсветили склоны гор золотом и бирюзой». Или у сунского Ван Чжидао (1093–1169): «Косые лучи заходящего солнца подсветили [листья] бразении [на поверхности воды]».

Третья строка. Она почти дословно (с зеркальной относительно цезуры переменной мест синтагм) воспроизводит строку танского Цюй Лу (?–?)⁵¹: «Опадает осенняя листва; тихи, безмолвны замерзающие горы». Кроме того, четыре знака до цезуры (кит. *jì jì qián shān*, вьет. *tịch tịch thiên sơn*) почти дословно воспроизводят строки из произведений сунских поэтов. Так, у Сюй Пина (1092–?): «Покой, тишина в изгибах горных хребтов» или у Лу Ю (1125–1210): «Тишина, безмолвие в нагромождениях горных хребтов».

Четвёртая строка. Возможно, самая интересная. Точно такие же четыре знака до цезуры (кит. *shī yún rú méng*, вьет. *tháp vân như mộng*) впервые находим у того же Цюй Лу. Его строка «Сырые облака как сновиденья, [мелкие капли] дождя как пыль» приобретёт широкую известность и станет кочевать из стихотворения в стихотворение, из эпохи в эпоху. Мы встречаем её, например, у поэта конца Юань – начала Мин Лю Цзи (1311–1375): Впоследствии, уже при Мин, именно в таком виде, как у Цюй Лу, эта строчка, и всегда в качестве первой, будет частой гостьей в семисловных оборванных строках Цю Люя (?–?) и

⁵¹ Отмечено А. В. Никитиным.

Чжан Би (1425–1487) и даже в составленных из цитат стихах, как, например, у минского Цзин Юаня (?–?). Чан Нян-тонг, учитывая сходство третьей и четвертой строк, тоже, по всей видимости, был хорошо знаком с творчеством Цюй Лу, но, пользуясь образами танского поэта, творчески их переработал. Ну и два слова о самом образе. Понятие «сырые облака» в словарях отсутствует. Зато есть «сырой снег» (*shi xue*) или «смерзшийся снег» (*se xue*), «слипшиеся комья снега» в словаре *Цыюань*. Похоже, Чан Нян-тонг уподобляет именно бесформенность, аморфность снов серым, осенним тучам.

Вчитываясь в это стихотворение, начинаешь ощущать присутствие времени, его метаморфозы. Оно то ли загадочно клубится, то ли вовсе исчезает. «Листва облетает», но так и не падает на землю; звон далёкого колокола навсегда повис в воздухе, как в вечности.

Т. 2, № 188 (с. 468). «Вечерний пейзаж в Лангтяу». Чан Нян-тонг.

Также совершенно стандартное название стихотворения. Вьетнамский монарх, оставаясь «традиционалистом» по форме, наполняет свои стихи часто новаторским (насколько это вообще возможно в жёстко заданных ограничениях классической китайской поэзии) содержанием.

Как и в двух предыдущих случаях, стихов с «вечерним пейзажем» существуют десятки.

*[Очертания] древнего монастыря проступают сквозь холодный осенний туман.
Одинокая рыбацкая лодка. На закате начинает [звонить] колокол.
Воды прозрачны, покой в горах, пролетает белая чайка,
Стих ветер, облака в покое, мангры тут и там.*

Стихотворение интересно только наличием полного набора лексики, уже неоднократно использованной автором, за исключением мангровых деревьев, конечно. Видеть в них «национальный колорит» не стоит, в классической китайской поэзии они тоже присутствуют, хотя и не часто.

Т. 2, № 189–190 (с. 469). «Экспромт из уединённой хижины». Чан Нян-тонг.

А вот с таким названием других стихов найти не удалось.

Строка 4.

«Как и прежде, на облаках покоится моя постель тхиена».

Довольно странная строчка. В выражении «постель *тхиена*» похоже перепутаны местами знаки (кит. *ta chan*, вьет. *tháp thiền*)⁵². Во всяком случае, в китайских стихах, где подобное встречается, порядок обратный. Вполне вероятно, это стихотворение написано не Чан Нян-тонгом. В отличие от остальных стихов, присутствующих в разных списках, оно есть только в одном источнике. Не отличается изяществом, привычной элегичностью. Выраженная буддийская направленность позволяет думать о нарочитом «приписывании» буддийской традицией этих строчек императору. Впрочем, в пользу обратного говорит его известная увлеченность буддизмом.

Творчество Чан Нян-тонга выглядит особенно выигрышно на фоне несколько примитивных литературных опытов его старшего сына и следующего императора Чан Ань-тонга [TVLT-2: 567–583]. Похожие вещи случались и в Китае. Например, цинский Цян-лун

⁵² Отмечено А. В. Никитиным.

сделал из себя посмешище, пытаясь все 60 лет своего царствования выдавать себя за выдающегося поэта [Lu Zhiwei 1984: 32].

Т. 2, № 240 (с. 606). «После дождей приступаю к уборке в новом жилище». Буй Тонг Хоан⁵³.

Строки 3, 4: 1–7.

Прошли дожди, на ясную погоду повернуло теперь наверняка.

Сегодня с приходом утра возможно стало выйти из дверей.

Узор из диких трав [накрыл] тропинку [к дому, как] сросишься брови.

Заполненный водой квадрат пруда глядит расширенным зрачком.

И двор не подмести – вмешалась в слякоть опавшая листва.

[Почистить] захотел покосившиеся ступени, от мха слипшиеся камни [не дают].

Минута отдыха, о беззаботный миг!

Поговорил с прохожим праздным, зачем так дерзко посмеялся [он].

Из лучших в антологии. Сравним строки 5–6 со строчками Ли Бо из юэфу «Мелодия Чэньгань/Чэньчжоу(?)» [300 Tang Poems: № 43].

Перед дверью следы [твоего] неторопливого ухода

Один за другим поросли зеленым мхом,

Мхом [таким] глубоким, что невозможно разгрести,

Осенний ветер [гонит] первые опавшие листья.

Сравним с «грустное око пруда» из Ян Ваньли («Маленький пруд») [Двенадцать поэтов... 2000: 283]. Метафоры в третьей и четвертой строках, судя по всему, вполне самостоятельны.

Т. 2, № 251 (с. 621). «Пью в одиноком [путешествии] на лодке». Чан Куанг Чиеу⁵⁴.

Стихотворения с таким же названием есть у сунских авторов Лу Цзу-гао (?–?) и Ян Фана (1187–1267). При этом говорим только о названии стихов. Существует много различных вариантов бражничать в лодке («в компании», «на закате», «ночью», «зимним днем» и т.п.). Подобное времяпрепровождение – безусловная часть поэтической традиции и культуры.

Строка 3: 1–7.

Чувств человеческих приливы и отливы, (досл.: разрежение и сгущение) что дробь [непостоянного] дождя по навесу лодки.

Красивая поэтически и оригинальная строчка. На её примере можно увидеть причину, в силу которой лирические стихи так насыщены тропами. Предметом художественного осмысления оказывается внутренний мир человека, а лексика, способная его описывать, по

⁵³ Буй Тонг Хоан (?–?) – поэт, чиновник. Биографические сведения о нем полностью отсутствуют. Вполне вероятно, что это был выходец из Китая. Сохранилось три его стихотворения.

⁵⁴ Ванхюэ-вюнг Чан Куанг Чиеу (1287–1325) – сановник и поэт, внук Хынгдао-вюнга Чан Куок Туана (Чан Хынгдао). Был женат на принцессе из императорского дома. Она умерла молодой, но Чан Куанг Чиеу в брак более не вступал, удостоившись похвалы императора. О его стихах благожелательно отзывался энциклопедист XIX в. Фан Хюи Тю. Сохранилось одиннадцать его стихотворений.

определению тяготеет к метафоре. То же самое верно и в отношении часто присутствующих в стихах абстрактных понятий натурфилософии.

Т. 3, № 2 (с. 16). «Импровизирую осенним днем». Нгуен Ты Тхань⁵⁵.

Стихов с таким названием много. Наиболее известные принадлежат танскому Ду Му.

Строка 4: 1–7.

Во всех окрестных деревушках листья на деревьях пожелтели и осыпались.

Стою одиноко, западный ветер раздувает [мне] волосы.

Неотвратимо уходит время, удержать его невозможно.

Ошибки прошлого сегодня бы исправил, только бы знать [что].

Настроение присутствует. Возможно, примитивная, но все-таки лирика. Четвёртая строка вполне оригинальна.

Т. 3, № 3 (с. 17). «Жалоба кукушки». Нгуен Ты Тхань.

Стихотворение посвящено Ду Юю, мифическому правителю царства Шу, душа которого после трагической смерти превратилась в птичку [Духовная культура...-2: 452]. Тема абсолютно традиционная. Его судьбу в десятках стихов оплакали многие китайские поэты. Среди них такие корифеи, как танский Ду Му и сунский Ван Аньши.

С древних времен идут разговоры о душе императора Шу,

В царстве пернатых только её чтят все прочие птицы,

Опять прилетела, любезны ей только красоты весенние гор,

Опустевшие дворцы, селения в пелене дождя.

Несколько странное название стихотворения. Зная традицию составителей антологий придумывать заголовки, легко предположить, что он не авторский. Кроме того, составитель может таким образом помочь менее подготовленному читателю (вьетнамцу) понять смысл стихотворения отсылкой к конкретному императору царства Шу.

Сравним с четверостишьем «Весна в Цзяннани» Ду Му:

Крик иволги [слышно] на тысячи ли, зелёное оттенено красным,

[Это] на реках в селеньях, в горах в городах полощутся «винные флаги».

Четыреста восемьдесят пагод Южных Династий,

Тут и там башни и террасы в пелене дождя.

Похоже всё – весна, дождь, птицы, неторопливая жизнь сел, заброшенные дворцы, бывшее величие, настроение, наконец. Единственно, Цзяннань не Сычуань (Шу). Но в любом случае Юг, берега одной реки. Кажется, Нгуен Ты Тханю совершенно не обязательно было совершать путешествие в Сычуань, чтобы возник повод, настроение и желание написать подобное стихотворение. Достаточно было книг на столе. Большая часть вьетнамских авторов оставалась «Жюль Вернами», всю жизнь не покидавшими пределы страны.

⁵⁵ Нгуен Ты Тхань (?–?) – биографические сведения о нем отсутствуют. Всё его творчество ничем не выдает вьетнамского или каким-то образом связанного с Вьетнамом поэта. Предположительно мог быть выходцем из Китая. А это для чанского времени достаточно редкий случай. Сохранилось одиннадцать стихотворений.

Т. 3, № 4 (с. 18). «Затворничество». Нгуен Ты Тхань.

Строка 2: 1–7.

Восточный ветер не мешает расти осоке на дворе.

Стихов с таким названием существует огромное количество. В рассматриваемой строке части до и после цезуры также весьма распространены. Например (после цезуры), у танского Яо Хэ в стихотворении «Остановившись [в доме у] Ли Пиня»:

Никуда не выхожу из дома. Перед глазами только растущая осока во дворе.

Друзей, приятелей ни одного не вижу. Стихи и прозу читаю лежа – этого навалом⁵⁶.

А до цезуры, например, у поэта конца Сун – начала Юань Цзянь Моли в стихотворении «Цветы сливы»:

Восточный ветер не заставляет цветы сливы осыпаться.

Целиком же строчка Нгуен Ты Тханя оказывается вполне оригинальной.

Т. 3, № 7 (с. 20). «Грущу по [уходящей] весне». Нгуен Ты Кхань.

Строка 4: 1–7.

Дни весны [утекают] вслед за иссякнувшим ночным дождем.

Возможно, название стихотворения восходит к выражению «грустящий [по уходящей] весне цензор-юйши», где *сичунь юйши* – чиновник, ведавший уходом за цветами при дворе во времена Тан. Самостоятельный, необычный поэтический образ. И, кроме того, тот редкий случай, когда содержащая метафору строчка поддается дословному переводу.

Т. 3, № 9 (с. 22). «В лодке наблюдаю [наступление] вечера». Нгуен Ты Кхань.

Стихи с аналогичным названием есть у нескольких сунских авторов.

Строка 5: 1–7.

В душе не смешиваются потоки рек [мутной] Цзинь и [прозрачной] Вэй.

Такую же строчку находим в пятистопном стихотворении сунского Сюй Цзичжи (?–1209): «В душе не смешиваются [потоки рек прозрачной] Вэй и [мутной] Цзинь». Да-да, «порядок» рек в стихах разный. Расставить такие акценты (в квадратных скобках) позволяет, например, строчка сунского Чжао Пи (1143–1229): «Мутная Цзинь и прозрачная Вэй различаются истоками». То же самое в литературном эссе «Ода поэмам» учёного и государственного деятеля конца XVI в. Юань Хуана: «Речь поведу о грязной Цзинь, а мысленно сравню её с чистейшей Вэй» [Чистые... мелодии. 2020: 171]. Заметим, что в комментарии к переводу этого стихотворения Нгуен Ты Кханя в TVLT указано, что река Вэй мутная, а Цзинь – прозрачная [TVLT-3: 23]. Определённая неразбериха заложена традицией: в «Большом словаре китайского языка» (*Ханьюй да цыдянь*) указано: «В древности люди говорили, что Цзинь – мутная, а Вэй – прозрачная, хотя на самом деле Цзинь – прозрачная, а Вэй – мутная».

⁵⁶ Перевод А. В. Никитина.

Как уже не раз было отмечено, в этой работе мы ориентируемся на поиск новых, самостоятельных смысловых решений, реализованных при составлении стихов вьетнамскими авторами. Тем не менее в ряде случаев, как, например, в рассматриваемом, оставлены примеры противоположного свойства. Как представляется, это может помочь уточнить место поэзии Ли – Чан в системе китайской классической литературы.

Т. 3, № 10 (с. 23). «Посвящение Фам Тонг Маю». Нгуен Ты Тхань.

Единственное «политическое» стихотворение, оно же единственное, относящее автора к эпохе и Вьетнаму. При этом в разных источниках названия у него разные. Возможно, оно приписано этому автору ошибочно.

Т. 3, № 11 (с. 24). «Приход весны». Нгуен Ты Тхань.

Вполне очевидно, что это один из самых любимых и распространённых сюжетов китайской поэзии.

Строка 1: 1–7.

Ах, как распустились к концу года сливы, кружащиеся снежинки падают каплями [дождя].

Сложная в смысле богатой образности строчка. Интересно, что вьетнамские переводчики понимают эту строчку чуть иначе: «снег летит, кружась как [сухие листья]» (*bay lả tá*). Возможно, именно потому, что в отличие от автора никогда подобного явления, когда снежинки на лету успевают растаять и превратиться в капли, не видели. В принципе, перевод трёх знаков после цезуры и одного до неё (*jìn, xue piao líng*, вьет. *tận, tuyết phiêu linh*, цезура отмечена запятой) может быть и «проще»: «идёт мокрый [снег]». Это выражение часто встречается в классической поэзии. Например, у сунского Чao Дуньли (1046–1113): «Горная слива [покрыла склоны] ароматным снегом (цветами), [снего]пад прекратился». Тут интересно отметить следующее обстоятельство: соотнесение во времени природных явлений в китайской лирике весьма четко фиксируется. То есть если, как у Чao Дуньли, перестает идти снег и зацветают сливы, то так и должно быть. В нашем случае это и логике наступления весны вполне соответствует. У вьетнамского автора все иначе: цветут сливы, идёт снег. Возможно, мы видим ошибку. Знак *jìn/tận*/конец, как и в китайском стихотворении, должен быть последним в строке. И тогда строка приобретает тот же самый смысл, почти дословно повторяя вариант Чao Дуньли. Можно попробовать объяснить причину возможной ошибки следующим образом: китайское стихотворение (или, скорее, напев) написано в жанре элегии-*инь* (вьет. *ngâm*), относится к семейству *юэфу* и не является уставным. И хотя в рассматриваемой строчке видим те же семь знаков, но смысловое членение строки свободное: 3+4 в нашем случае. Вьетнамское стихотворение – уставное, требующее членения 4+3. Именно поэтому знак *tận* был каким-то образом оторван от идиомы «[снего]пад прекратился» (как в китайском стихотворении) и оказался четвертым в строке, завершая первую смысловую часть вьетнамского.

Т. 3, № 32 (с. 32). «Провожая друга в северный поход». Нгуен Ык⁵⁷.

*Ворота города оставив за спиной, [вступив под] сень деревьев,
Остановил коня и многократно гостям [своим он] кубки наполнял.
В какой-то миг печаль разлуки невыносимой стала.
[И тогда], сломав у переправы ветку ивы, [пустился] на закат.*

В контексте китайской культуры и китайской лирики подобное название стихотворения прочитывается однозначно: поход на Север для защиты страны от «варваров». В случае с Вьетнамом «северный поход» – это просто устойчивое словосочетание. Направление похода могло быть любым, кроме восточного, конечно. Ветку ивы в знак прощания ломали у моста, уезжая из китайской столицы Чанъань. Уже начиная с эпохи Хань сломанная ветка ивы становится устойчивой метафорой «прощального дара» перед долгой разлукой. Вот, например, строки Ли Бо из стихотворения «Осенней ночью в городе Лоян слушаю флейту» в переводе академика В. М. Алексеева: «Этой ночью в игре этой флейты услышал о сломленной иве... А в ком не родится при этом напеве чувство к родному краю». Все стихи Нгуен Ыка (наиболее характерный пример такого подхода в антологии) переполнены китайскими образами, отсылками к Цюй Юаню и «Лисао» (Т. 3, № 17), а в № 24 (Т. 3, с. 41) к Тао Юаньмину. Следует признать, в стихах Ли – Чан в принципе отсутствует «вьетнамская» образность. Реалии Вьетнама попросту не входят в набор образов, интересных и значимых для поэтов. Это касается в том числе и исторических реалий. Не говоря уже про псевдоисторические, легендарные, «занесённые» во вьетнамскую классическую письменную традицию Нго Ши Лиеном только в конце XV в. Объясняется это не пренебрежительным отношением к национальной истории, а исключительной устойчивостью уже сформированных поэтических метафор и художественных образов, приобретающих в китайской поэтической традиции чуть ли не архетипический характер (как в «символариуме» Флоренского или гипотетической «Всеобщей истории метафор», о которой мечтал Борхес). При этом все географические реалии в стихотворении Нгуен Ыка – вьетнамские. То есть это поэт «настоящий», местный, вьетнамский.

Т. 3, № 32 (с. 53). «Лунной ночью на горе “Странствующие Небожители” прогуливаюсь по тропинке в сосновом лесу». Тю Ван Ан⁵⁸.

⁵⁷ Нгуен Ык (?–?) – поэт и чиновник. Про этого автора известно только то, что он какое-то время служил в академии Ханлам. Сохранилось двадцать его стихотворений.

⁵⁸ Тю Ван Ан (6.X.1292–14.XII.1370) – на самом деле этого поэта звали Тю Ан, имя Тю Ван Ан он никогда не носил: оно является производным от его подлинного имени (Тю Ан) и титула (Ванчинь-конг). Один из наиболее почитаемых мыслителей, литераторов и нравственных авторитетов Вьетнама. Был одним из наиболее образованных людей своего времени, однако, по данным Ле Нгуен Чынга, от участия в конкурсах на выдвижение на должности принципиально отказывался, тем не менее имел большое количество (до 3 тысяч) учеников, многие из которых (включая таких, например, как Фам Ши Мань и Ле Ба Куат) стали лауреатами и заняли высокие посты в государственном аппарате (по сведениям из других источников, в 1314 г. он уже в возрасте 16 лет сдал экзамены на степень *тхайхокишинь*, но на государственную службу идти сначала отказался, что больше похоже на правду). В столицу был приглашён где-то в 1328 г., чтобы стать учителем наследника престола. После того как тот вступил на престол (император Чан Хиен-тонг), Тю Ан продолжил обучение нового императора, которому в то время исполнилось лишь 10 лет. Целью учителя была подготовка идеального правителя для страны, но в 1341 г. Чан Хиен-тонг неожиданно умер от болезни. В 1357 г., недовольный ситуацией, складывающейся при дворе, Тю Ан написал знаменитый «доклад о семи казнях», в котором предложил немедленно казнить семь ближайших помощников нового императора Чан Зу-тонга, обвинив их во всех грехах. Когда его письмо оставили без ответа, примерно в 1359–1360 гг. покинул столицу, отказавшись от государственной службы и вновь занялся преподавательской деятельностью. Стихи писал и на ханвьете, и на номе. Сохранилось двенадцать его

*Неспешно прогуливаюсь по [заросшей] соснами дамбе.
Заброшенная деревенька скрылась в неплотном тумане.
Отлив. [Звук] далёкой флейты над рекой.
Простор небес. Облака окутали рошу.
С гнездовой птицы взлетели в синеву.
Прохладные рыбы резвятся в изумрудных водах.
Куда запропастился музыкант?
Затихло всё в родном краю.*

В нашу подборку это, составленное из вполне шаблонных выражений, стихотворение попало не благодаря своим достоинствам. Всё дело в имени автора. Остаётся не совсем понятным, как Тю Ван Ан заслужил звание «классика»? Вся его лирика достаточно незамысловата, если не банальна. Возможно, за небольшими исключениями. Тут самое время вспомнить замечание Борхеса, что «классика – это не книга, как-то по-особому написанная, но книга, особым образом прочитанная».

Т. 3, № 39 (с. 61). «Весеннее утро». Тю Ван Ан.

Строка 6: 1–7.

В душе, как и в старом колодце, не рождаются волны.

Сам образ – уподобление души старому колодцу, вода в котором совершенно спокойна, волн нет, восходит к стихотворению танского Мэн Цзяо «Ода добродетельным жёнам»⁵⁹. Сунские поэты весьма часто этой метафорой пользовались. Например, практически точно такую же строку дважды находим у сунского Чэнь Чжао (1214–1297). В одном случае изменения косметические, вместо *tong* (вьет. *đồng* «как и») использовано *tu/như* с тем же значением. В другом – с тем же *tu*. С точки зрения грамматики вариант Тю Ван Ана вполне возможен. Его вариант с союзом/наречием *tong* в этой фразе можно найти у современных китайских поэтов, работавших в рамках классической традиции. Например, у Хуан Цинши (1914–1985).

Т. 3, № 42 (с. 65). «Начало лета». Тю Ван Ан.

Строка 8: 1–7.

Ветер шелестит [страницами] оставленной на столе истрёпанной книги.

Банальность с точки зрения европейской традиции, но тем не менее троп красивый. Образ, по всей видимости, восходит к стихотворению Бо Цзюйи «В гостях у Хуан Фу»⁶⁰. От себя Тю Ван Ан добавил эпитет «истрёпанный». С одной стороны, это дополняет образ, с другой – помогает автору «переформатировать» пятистопную строчку Бо Цзюйи в семистопную свою. Некоторые дополнительные детали также обнаруживают знакомство Тю Ван Ана с китайским классиком: в обоих стихотворениях строка про книгу – последняя;

стихотворений на ханвьете. Единственный вьетнамский ученый, в честь которого установлен отдельный алтарь в Храме Литературы в Ханое. Во многих городах страны в его честь названы улицы и школы.

⁵⁹ Наблюдение А. В. Никитина.

⁶⁰ Наблюдение А. В. Никитина.

название («Начало лета») стихотворения Тю Ван Ана совпадает с первыми строками («Первый месяц лета...») произведения китайского поэта.

Т. 3, № 61 (с. 96). [Посвящаю стихи] поминальному храму Сян Юя⁶¹ в Уцзяне». Фам Шы Мань⁶².

Сян Юй – один из самых востребованных классической литературой исторических персонажей. И стихи посвящаются именно его поминальному храму (*miao/miêu*). Стихотворения с точно таким же названием находим у авторов конца эпохи Сун – начала Юань У Лунхана (1233–1293) и Ван Цзунчэня (1239–1330).

Интерес к Сян Юю замечен и у вьетнамских авторов (см. например, стихотворение Хо Тонг Тхока «Поминальный храм Сян Юя» [TVLT-3: 69]), возможно, воспринимающих его как «южанина», т. е. «своего». Ещё раз заметим: вьетнамские авторы никакого интереса к так называемой «вьетнамской» истории и её сюжетам не испытывают. Это вызвано тем, что, с их точки зрения, существует только единая, общая, общемировая история цивилизованного мира, которая гораздо позднее будет переосмыслена как «китайская» и в Китае, и, что самое важное, во Вьетнаме. Всё в стихотворении говорит об исключительном знании автором древней истории. А строки, сложенные Сян Юем в ночь перед своей гибелью, Фам Шы Мань вообще, скорее всего, цитирует по памяти. Об этом говорит переименованная строчка (строка 7 у Фам Шы Маня) из песни Сян Юя. У Сян Юя: «[Я] силою сдвинул бы горы, [я] духом бы мир охватил!» (в переводе Р. В. Вяткина и В. С. Таскина [Сыма Цянь 1975: 152]; квадратные скобки добавлены мною, в переводе они отсутствуют). У Фам Шы Маня: «Ах сколько [я бы духом] миров охватил, горы сдвинул бы силой» [TVLT-3: 96].

Т. 3, № 63 (с. 99). «В инспекционной поездке». Фам Шы Мань.

Строка 4: 1–7.

Повернув лодку против прозрачных волн, причаливаю к каменной [пристани].

У кромки воды толпится чиновный люд, приветствуют следующего дальше сановника.

Река Ло – это граница, рубеж; [река] Тхао – место сбора [народа].

*[Прошли] времена [царства] Ванланг, [нет больше] земель [правителя из царства] Шу [Анзыонг-выонг]*⁶³.

⁶¹ Сян Юй (232–202 гг. до н.э.) – главный соперник Лю Бана (император династии Хань Гао-цзу) в борьбе за господство над Китаем после падения династии Цинь. В 202 г. до н.э. в ходе своего последнего сражения с армиями Хань в Дунчэне он покончил жизнь самоубийством, и военачальник Ван И преподнёс его голову Лю Бану. Будущий ханьский император воздал должное поверженному врагу, который сыграл важную роль в победе над Цинь: по нему был объявлен траур, его похоронили с почестями, а его родственники получили владения, титулы и право носить императорскую фамилию Лю [Сыма Цянь 1975: 154–155, 186, 410–411, примеч. 229, 231, 233].

⁶² Фам Шы Мань (1300–1377) – он же Фам До. Ученик Тю Ван Ана, который в отличие от своего учителя добился признания и высоких государственных постов. Личный друг Ле Ба Куата. Во времена правления Чан Минь-тонга (1314–1329) получил степень *тхайхокиинь*. Чиновником стал в 1323 г. Многократно упоминается в тексте «Полного собрания...». Известный поэт и литератор своего времени, автор множества стихотворений, 33 из которых сохранились в различных сборниках.

⁶³ Царства Ванланг и Аулак (основателем последнего был Анзыонг-выонг, китаец из царства Шу) располагались на территории современных южного Китая и северного Вьетнама. Их история, первоначально описанная в китайских исторических источниках, позднее была перенесена и во вьетнамские хроники. Во вьетнамской исторической традиции эти два царства рассматриваются в качестве предтеч вьетнамской государственности. Подробно об этом см. [Полное собрание...-1: 26, 111, 114–122, 115, 194–196, 201].

Упомянуты как «древность» государства Ванланг и Шу. Но, конечно, в рамках концепции «всеобщей» истории.

Т. 3, № 64 (с. 101). «Инспекционная поездка по области Тянданг». Фам Шы Мань.

Везде сохраняется конструкция «цивилизация–варвары», где Дайвьет со всех сторон окружен варварами, точно так же, как и Поднебесная; собственно, он к ней и относится, Дайвьет просто одно из китайских царств, как это бывало в эпоху Чжаньго, Троецарствия и, прежде всего, Северных и Южных династий. К тому же появляется повышенный интерес к непосредственным или ближним областям-соседям – Юньнань, оба Гуана, Сычуань, Гуйлинь – то есть к областям, которые не только лучше известны и с которыми Дайвьет связан эпизодами общей истории или даже административного деления, но и в отношении которых теоретически можно выступить в качестве гегемона.

Т. 3, № 77–80 (с. 117). «Подхватываю рифмы посла Великой Мин Юй Гуя». Фам Шы Мань.

Строка 7: 1–7.

А нынче Срединная сторонка стала управляться на основе конфуцианства.

...И всё пришло в порядок. Прозрачный намек на доминировавшее при Юань варварство. И с подтекстом (мы-то, мол, всю жизнь так управляемся...). Фам Шы Мань называет Минскую империю «Срединной сторонкой» (*чжун го фан*). По аналогии с привычной для Вьетнама «Южной сторонкой» (*нань фан*, вьет. *Nam phuong*)? Допустимо? Или это некоторая «политическая» наглость? Также отметим, Фам Шы Мань, действуя в рамках протокола и оперируя понятными китайцу терминами, называет свою страну «Аннам». И всё-таки, похоже, что в эту эпоху такое название страны не содержало, как это часто выглядит в современной исследовательской литературе, даже намека на уничижительность. Вьетнамские императоры с гордостью и достоинством принимали китайскую инвестиру, где их называли «правитель государства Аннам» (*ань нань го ван*, вьет. *An Nam quốc vương*).

Т. 3, № 84–85 (с. 123–124). «Ещё раз вторю рифмам посла Великой Мин Юй Гуя». Фам Шы Мань.

Строфа 2, строка 3: 1–7.

Разъезжали в запряженных верблюдами повозках, [приносили в жертву] молодого барашка и вино.

Так дословно. Описаны варварские, нелепые пристрастия, имевшие место при монгольской династии Юань. Тон стихотворения: вы только-только вернулись к ханьским классическим нормам жизни, а у нас на Юге эта линия и не прерывалась!

Именно об этом заключительные строки стихотворения:

Строки 7–8, 1–7.

Новая династия переменяла обычаи северных варваров,

Обычаи и музыка, [церемониальные] одежда и головные уборы восстановлены [в соответствии с правилами] ханьского этикета.

Т. 3, № 86 (с. 125). «Провожаем посла Великой Мин Юй Гуя». Фам Шы Мань.

Строка 1: 1–7.

Двум посланникам предстоит [обратный путь] далёкий на восток.

Также, как и в ряде случаев во вьетнамской главной исторической хронике «Полное собрание исторических записок Дайвьета», Китай и Вьетнам осознаются не как Юг – Север, а как Запад – Восток. Есть ли аналоги такого «пространственного видения» в Китае? Интересно, что и сегодня провинции страны, находящиеся более-менее строго к югу по отношению к Сайгону и точно строго к югу по отношению к любой другой части страны, именуются «Запад» (miền Tây).

Строки 5–6: 1–7.

*Нынче из северных пустынь докладывают о [ваших] военных победах,
А у нас на Юге все как один преуспевают на гражданской службе.*

Имеющийся перевод на вьетнамский язык («Служивые южной стороны обладают литературными талантами»⁶⁴), на наш взгляд, неточен. Речь идёт именно о ещё одном противопоставлении: у вас там война, а у нас всё как полагается. Фам Шы Мань – большой молодец: хвалит, но при этом не перестает «подкалывать» послов чуть не в каждой строчке. Но, собственно говоря, и китайский посол Юй Гуй не отстаёт.

Т. 3, № 87–88 (с. 127–127). «Прогулка в горах». Фам Шы Мань.

Строфа 3, строка 2: 1–7.

Чиновник/я подобен колоску риса в столичном зернохранилище.

Идея (в смысле уподобления чего-то большого колоску или зёрнышку риса на фоне чего-то ещё более масштабного) восходит к Чжуан-цзы⁶⁵, но мысль уподобить труды чиновника колоску риса в амбаре, возможно, пришла Фам Шы Маню в голову самостоятельно.

Т. 3, № 93–94 (с. 138–139). «О сокровенном». Ле Куат⁶⁶.

Стихов с таким названием множество. В том числе (несколько) у Ли Бо.

Строфа 1, строки 1–2: 1–7

Не тяготят казённые дела, и хвори отступили наконец⁶⁷.

Явлений непрестанное движение ласкает-успокаивает взор.

⁶⁴ «Nhân vật triều phương Nam đều có tài văn chương» [TVLT-3: 126].

⁶⁵ «Увидев себя малым среди существующего, как мог я считать себя большим? Четыре моря в пространстве между небом и землей не походят ли на впадины от камней посреди большого болота? А Срединные царства в центре четырех морей не походят ли на зернышко в большом амбаре» (перевод Л.Д. Позднеевой) [Чжуан-цзы 2005: 165].

⁶⁶ Ле Ба Куат (?–?) – крупный сановник, поэт. Уроженец провинции Тханьхоа, ученик Тю Ван Ана, продолжительное время занимал высшие должности в гражданском аппарате государства. Известен как ярый противник буддизма, который он считал «ложной ересью». Умер не позднее 1378 г. Сохранилось семь его стихотворений.

⁶⁷ Эта строчка из-за своей предельной лаконичности сложна для понимания и, соответственно, для перевода. Отметим, что вьетнамские переводчики интерпретируют её первую часть прямо противоположным образом (Công việc bộn bề («Наваливаются казенные дела» [TVLT-3: 139])).

*У моста Двух Слив позднеосенний ветер.
Разросшийся лилейник перила оттенил-обвил.*

«Не тяготят служебные дела» – дословно эта строчка выглядит так: «служебные дела подобны пуху/шерсти». К уподоблению различного рода «дел» шерсти или пуху, правда, с несколько иными коннотациями, прибегали, например, танский Лян Цзя (807–869): «В этой жизни дела мирские спутаны, как шерсть», или сунский Чжоу Банъянь (1056–1121): «Служебных дел [выполнено] будто на вырванный волос».

Четверостишие, возможно, из лучших в антологии. Удивительный объём и полифонию придают «перила». Перила чего? Хижины-домика, на пороге которого сидит автор, наблюдая «жизнь»? Моста, над или под которым завывает осенний ветер? Ответа на эти вопросы, к счастью, нет.

Строфа 2, строка 3: 1–4.

*Все эти годы мелкая суета не была мне по сердцу,
Что ни день, то мечтаю вернуться в родные края, читаю нараспев «Ничтожны,
бедны»⁶⁸.*

*В речном краю стылых небес пугаюсь наступающей старости.
Цветы магнолии вянут под непрекращающимся дождем.*

Вполне симпатичное выражение «в речном краю стылых небес» (*shui guo tian han*; вьет. *thủy quốc thiên hàn*) находим только уже у минского автора Сюй Суя. То есть в нашей системе координат эта строчка – «вклад» вьетнамского поэта. Речь идёт именно о четырех знаках. Сам по себе троп «стылые/холодные небеса» встречается достаточно часто.

Хорошее стихотворение: и лирика, и настроение. Первые две строки, – стандартная для китайской поэзии тема. Сравним, например, со строчками Ван Вэя из «Отвечаю помощнику начальника уезда Чжану».

*На склоне лет любезен лишь покой,
Дела мирские не тревожат душу.
К себе прислушался, – нет планов у меня.
Вот если бы к родным лесам вернуться...
[300 Tang Poems: № 119]*

Т. 3, № 110 (с. 160). «Дождик». Чан Нгуен Дан.

Стихов с таким названием много. Но появляется оно только у сунских авторов.

Строки 5–7: 1–7.

*«Малой Весной» в горах моросит мелкий дождик,
С горных пиков, клубясь, спускаются обрывки чёрных туч,
Заслоня солнце, напоздаёт тёмная пелена, а то вдруг просветлеет,
Гонимый ветром, то усиливаясь, то снова стихая, уныло шумит [дождь].
Сверкающие, как драгоценности, лепестки [облетающей] сливы доносят
[счастливые] вести с небес,
Нефритовыми заколками хлынули побеги бамбука, рассказывая о тайнах земли.*

⁶⁸ «Зачем, о зачем мы ничтожны, бедны» (перевод А. А. Штукина) – песня из раздела «Нравы царств» *Шицзина* (11-я из песней царства Бэй) [Шицзин 1987: 45], в которой говорится о тоске по родному краю.

*Проснулся поутру, – благовония в курильнице давно уже догорели,
Старики в деревне всё ещё медлят взяться за плуг.*

В восьмой строке речь идёт о вспашке под озимые. В пятой строке («вести с небес») – это, так сказать, сезонные вести. Очень красивый стих, из лучших. Пятая строка практически (с заменой некоторых знаков на близкие по смыслу) повторяет строку сунского поэта и классиковеда Цзоу Хао (1060–1111): «[Лепестки облетающей] сливы доставляют счастливые вести с небес». Заметим, что знакомство с сунским произведением помогает понять иначе трудно интерпретируемую строчку Чан Нгуен Дана.

Т. 3, № 116 (с. 168). «Осеннее плавание [в устье] Восточных приливов». Чан Нгуен Дан.

Это стихотворение было подробно (но несколько с иных позиций) разобрано в моей статье «”Красные скалы” Су Дунпо и “Осеннее плавание” Чан Нгуен Дана. Опыт сопоставления» [Леонов 2008]. В контексте настоящего исследования оно тоже оказывается весьма примечательным.

Строки 3–5: 1–7.

*Два старца безмолвствуют, у обоих с проседью виски,
Вместе в лодке пьем вино, следуя за Девушкой.*

*Через морские ворота/устье приливной реки тысячами струй стремительно
отступает к востоку [вода],*

В вышине бескрайнего осеннего неба возвращается одинокая птица.

Прочувствуй, но не грусти из-за изменений прошлых и нынешних.

Во время плавания то вздыхаешь от ужаса, то успокаиваешься его отсутствием.

[Река] Мило и [ущелье] Чиби [покрыто] пылью [времён].

Стремительно разверну парус, расспрошу о древности горы.

Строка 3: как это ни удивительно, но только минские поэты начинают описывать гидрографическое взаимодействие реки и моря в приливном устье. Например, Чжан Юань-кай (?–?): «На тысячи ли речной поток вторгается в морские ворота». Чан Нгуен Дан – первопроходец. То же самое можно сказать и о следующих двух строчках (4, 5): при всей внешней простоте получился красивый и, что важно для нас, оригинальный образ. Что касается «изменений прошлых и нынешних»: вечно меняющийся и переплетающийся поток бытия – это одна из центральных тем китайского и дальневосточного в целом умузрения. Своим вниманием её не обходят не только мыслители, но и поэты-лирики. Тем более что зачастую это одни и те же люди. В рассматриваемом стихотворении вьетнамский автор следует и за Су Дунпо, и за этой традицией.

Т. 3, № 128 (с. 184). «Из армии. Переживания». Чан Нгуен Дан.

Чан Нгуен Дан и здесь оригинален: стихотворение с таким же названием есть только уже у совсем позднего (цинского) автора Пэн Юйлиня.

Т. 3, № 130 (с. 186). «По дороге в Тханьхоа». Чан Нгуен Дан.

Земли Ай уже не так живописны, как в прежние времена.

Встречусь с друзьями, побеседуем о древних преданиях [времён династий] Динь и Ле.

Интересно с той точки зрения, что уже в Раннем Средневековье (конец XIV в., в случае Чан Нгуен Дана) времена Динь и Ле относили к одной эпохе – древность. А Ли (про Чан и говорить нечего) – к другой. Для Чан Нгуен Дана «времена Динь и Ле» остаются содержанием общемировой, общей с Китаем, истории и охотно используются в стихах. А вот всего того (легенды, мифы, предания и пр.), что будет вживлено в ткань национального исторического повествования позже, во второй половине XV в., Нго Ши Лиеном, для вьетнамских авторов в качестве поэтического материала, очевидно, не существует. Хотя нет никаких сомнений, что местный фольклор был им хорошо известен.

Т. 3, № 134 (с. 192). «Случайные строки». Чан Нгуен Дан.

Экспромты, «случайные строки», конечно же, писали все китайские поэты без исключения.

Строки 1–4, 6: 1–7.

По сути, отлично известно, что всё сводится к пустотности,

Пусть даже все наши надежды окажутся в этой пустотности.

[И всё же] действие является принципом, движущим Поднебесную!

В мире людском не отыщется места, где бы не [дул] весенний ветер!

Свежим чаем, отборным вином потчую постоянного гостя.

Истончившийся бамбук и чахлая слива – вот компания старика.

И, глядя в зеркало, стыжусь лишь того,

Что изо всех сил приходится преодолевать немоци и болезни, чтобы выполнять обязанности государственного мужа.

Первые три строчки, во всяком случае, для стихов, то есть в рамках нашей темы, вполне оригинальны.

Строка 4: здесь Чан Нгуен Дан обнаруживает знакомство с творчеством знаменитого сунского поэта Лу Ю (1125–1210), у которого в двух разных стихах (при этом только у него) находим почти дословно совпадающие строки: «В разгар весны не отыщется места, где бы не [дул] весенний ветер!» или «Когда приходит весна, не отыщется места, где бы не [дул] весенний ветер!». Но, следует заметить, что вьетнамский поэт придает этой строчке несколько иное умозрительное измерение.

Строка 6: эту же мысль в этих же выражениях находим у сунского Ли Хуна (1129–?): «Старая слива и истончившийся бамбук – вот наперсники преклонных/чахлых [лет]».

Т. 3, № 149 (с. 210). «Пишу, возвращаясь ночью на лодке». Чан Нгуен Дан.

Строка 1: 1–7.

По всей стране жизнь у людей, как у рыб в кипящем котле.

Похожую мысль, изложенную в таких же выражениях, находим в двух строчках семисловного уставного стихотворения сунского автора Чао Юэчжи (1059–1129): «У нас тут/в одной реке, словно у рыб и водных драконов в котле с кипятком. Я хочу куда-нибудь скрыться от этого».

Т. 3, № 152 (с. 213). «Минуя холм “Вьетский колодец”». До Ты Ви⁶⁹.

Существуют стихотворения «Любуюсь террасой “Вьетский колодец”» танского Лю Яньши (?–812) и «Холм “Вьетский колодец”» сунского Фан Синьжу (?–?).

Строка 1: 5–7.

Уныл [холм] «Вьетский колодец», цветы окрашены осенью.

Исчезающие следы ушедших событий заставляют грустить человека.

Но кто же сможет разыскать трёхлетнюю полынь?

Излечить наше мироздание от наростов и опухолей?

Стихотворение можно бы было счесть малоинтересным, если бы не крайне редкий случай использования образов вьетнамской/юэской мифологии, в данном случае – новеллы «Вьетский колодец» («Việt tỉnh truyện») из *Линьнам тить куай* («Записки об удивительном к югу от Нгулиня» [Tổng tập...1997: 146]. Кроме того, можно усомниться и во «вьетнамском» происхождении этих строк, и в авторстве самого До Ты Ви. Тем более что биографические сведения об авторе отсутствуют. В поэзии выражение «Вьетский/юэский колодец» в качестве метафоры Юга, Царства Юэ широко используются, по крайней мере, с эпохи Южных и Северных династий.

Т. 3, № 181 (с. 301). «Новогоднее». Фам Нян Кхань⁷⁰.

Писать стихи в канун нового года – традиция. Произведений с таким названием – десятки.

Строки 1–8: 1–7.

Старый Год, прощаюсь [с тобой] этой ночью.

Не сплю, жгу дотла все пять страж напролёт [мой] светильник.

Духа гнать нищеты? Что смешней чепухи, в которую исстари [верят]?

[Лучше] выпью вина, чем на ветер пускать сбереженья.

На излете зимы цветы абрикоса всё те же.

А с приходом весны ещё не исчезли сугробы.

И теперь, захмелев, пишу новогодние поздравительные открытки.

А за воротами уж рассвело, и солнце встает.

Строка 1: третий и седьмой знаки, составленные вместе – это *tạm biệt*⁷¹, известное каждому современное вьетнамское «пока», «до скорого». Сегодня даже носителями языка воспринимается как недавно возникший молодёжный полу-жаргонизм.

Строка 3: Старая китайская традиция «прогонять духа нищеты» «попала» в стихи достаточно рано, упоминание этого обычая видим уже у танских и (в изобилии) у сунских поэтов. А цзиньский Ли Юй (?–?), возможно, демонстрируя определённое «варварство», даже написал отдельное стихотворение на эту тему: «Изгнание духа нищеты» (*song qiong* вьет. *tống*

⁶⁹ До Ты Ви (微) (?–?) – поэт, чиновник. Биографические сведения отсутствуют. Возможно, что речь идет о До Ты Чие (徹, иероглифы имени очень похожи, их легко перепутать), служившем столичным градоначальником уже во времена правления династии Хо. Сохранилось два стихотворения этого автора.

⁷⁰ Фам Нян Кхань (?–?) – поэт, чиновник. Биографические сведения практически отсутствуют. Сохранилось тринадцать его стихотворений.

⁷¹ Замечание А. В. Никитина.

cùng). Однако заметим, что посмеиваться над этим обычаем никому до, да и после Фам Нян Кханя не приходило в голову.

Удивительно симпатичное стихотворение. Кроме того, что звучит совершенно современно, так ещё и практически каждая строка красива сама по себе. На поэта стоит обратить внимание: все его тринадцать стихотворений, имеющиеся в сборнике, исключительно лирические, без буддийских и, за исключением двух последних, конъюнктурно-политических коннотаций.

Писать стихи по случаю прихода нового, ухода старого (в зависимости от настроения автора) года – это традиция. В нашу подборку попало два таких стихотворения: то, под которым мы помещаем этот комментарий, и ещё одно в третьем томе, принадлежащее кисти Нгуен Фи Кханя [TVLT-3: 446]. Сравним их со стихотворением Су Дунпо с тем же названием – «Новогоднее». Совершенно не хочется перегружать эту работу китайскими стихами, но здесь мы сочли это уместным, так как на данном примере легко заметить не только текстуальные совпадения (горящий всю ночь и догорающий светильник – символ уходящего года), но и общее настроение, точнее, переходы от одного к другому, построение стихотворения, лексику и т.п. Единственное структурное отличие – сунское стихотворение написано пятисловной стопой.

*Знаешь, как наступает конец года?
В точности как уползающая в нору змея.
Полдлины чешуйчатого [тела] уже пропало,
Как воспрепятствуешь [её] желанью скрыться?
И даже если захотим привязать её за хвост
И будем стараться изо всех сил, знаем, что в этом нет толка.
Дети стараются не заснуть,
Друг с другом несём ночную стражу, веселясь до упаду.
Рассветное пение петухов ещё не зазвучало.
Не возвещают утра барабаны.
Сижу так долго, что светильник прогорел дотла.
Привстав, вижу заходящую Большую Медведицу.
В наступающем году неужели прервутся мои года?
На сердце тайная тревога о зря потерянном времени.
[Так давайте] все силы [отдадим] крайностям этой ночи,
[В наши] юные годы всё ещё можем придаваться излишествам.*

Т. 3, № 197 (с. 345). «Надпись⁷² на картине-свитке “Купание коней⁷³ танского Мин-хуана (Сюань-цзуна)”». Тю Дыонг Ань⁷⁴.

⁷² Надпись *ти ба* (вьет. *đề bài*, или, как в нашем случае, коротко *đề*) — это надпись лица, не являющегося автором (коллекционера, владельца или кого-то, кто просто видел живописное произведение); она может быть исполнена на свободном месте живописного поля, на вставке за живописью или за предыдущим *тиба* в горизонтальном свитке, на вставке над живописью в вертикальном свитке [Сычев 2014: 14].

⁷³ Переводчики этого стихотворения на современный вьетнамский язык предлагают вариант «купание коня», а не «купание коней», полагая, что речь идет об одном животном с кличкой «Сверкающий в ночи нефритовый цветок» [TVLT-3: 346]. А. В. Никитин, ссылаясь на два стихотворения Ду Фу («Небесный конь Прежнего Владыки [по имени] Нефритовый Цветок» и «Песнь о картине “Нарисованный конь”»), в которых идёт речь о двух разных лошадях с кличками «Нефритовый Цветок» и «Ночная Вспышка», считает, что и в стихотворении Тю Дыонг Аня речь идёт о двух конях. Эта версия выглядит более чем убедительно.

⁷⁴ Тю Дыонг Ань (?-?) – поэт, чиновник. Биографические сведения практически отсутствуют. Сохранилось два его стихотворения.

*[У коней] «Нефритовый Цветок» и «Ночная Вспышка» непревзойденный бег.
Их искупали и в поводу подвели к красным ступеням [императорского дворца].
Если бы любовь [Императора] к людям была подобна любви к лошадям,
Разве были бы так велики страдания народа?*

Существует несколько стихотворений на эту тему. Например, «Надпись на картине «Купание коня» юаньского автора Ян Цзая (1271–1323). В заголовках никогда не указывается имя хозяина коня, сюжет хорошо известен читателю. А вот для читателя-вьетнамца, видимо, было не лишним указать, что речь идёт о скакуне танского императора Сюань-цзуна.

В принципе, в поэзии Ли – Чан достаточно произведений, чье «вьетнамское» происхождение вызывает серьезные сомнения. Это один из этих случаев. Заставляет задуматься и само название произведения, и соответственно его тема, и звучащая в адрес властей критика. Имя автора тоже больше похоже на «китайское».

Т. 3, № 198 (с. 347). «Надпись на картине-свитке “Стайка рыб на приеме у карпа”». Тю Дыонг Ань.

Тоже известный, хотя и не слишком распространенный сюжет. Есть, например, стихотворение южносунского поэта и философа Юань Се (1144–1224) «Надпись на картине-свитке “На приеме у карпа”». Как и в случае с предыдущим произведением этого же автора, читатель-китаец хорошо знаком с фабулой. А вот вьетнамцу некоторые детали (про «стайку рыб») лучше уточнить.

Строка 4: 1–7.

*[Подобно] летящему снегу, осколкам нефрита, непрерывно [проносятся]
разнообразные [рыбы].*

Система образов вполне самостоятельная. Всё, что сказано о первом стихотворении этого автора, относится и ко второму. Тут самое время высказать следующее предположение: ни рассматриваемая антология TVLT, ни исторические хроники, описывающие эту эпоху, не приводят (и похоже, это делается намеренно) сведений о китайцах, служивших при дворах Ли и Чан. А ведь таких и, скорее всего, в достаточном количестве просто не могло не быть! Похоже, что именно про них, а таких случаев немало, сообщают, что неизвестны ни годы их жизни, ни места их рождения. Только должности, карьерный рост. И всё это при традиции просто патологического внимания именно к этим пропущенным деталям. Показательно, что именно у этих, как бы вырванных из «вьетнамского» контекста поэтов, постоянно звучит мотив тоски по родным краям (как в данном случае), обилие «северных» деталей при описании природы, «китайские» исторические и литературные аллюзии и образы. Можно допустить, что впоследствии вьетнамская традиция планомерно уничтожала все намеки на их ненациональное происхождение, что вполне соответствует нашим представлениям о взглядах на предмет высокопоставленных вьетнамских книжников позднего средневековья. Ну а стихи этих авторов продолжали фигурировать в последовательном ряду вьетнамских антологий. Стоит обратить внимание на упоминание реки Ляохэ в стихотворении. Ляошуй – это река на самом севере Китая, в Маньчжурии. Она хорошо известна в России по знаменитой песне дальневосточного казачества «За рекой Ляохэ загорались огни». Во второй строке перечислены рыбы, включая осетра, именно характерные для рек северо-востока Китая. Показателен комментарий переводчиков: они даже рыб таких не знают! Строка 5: «Рыбный

фарш делают из черного амурского леща с краснеющим хвостом, а вот варят золоточешуйчатых рыбок». Вот что сообщает по этому случаю *Шицзин*: «Лещ устал – покраснели уж перья хвоста» [Шицзин 1987: 29, 315 (примеч. 8)]. В переводе на вьетнамский – *sá mè*, толстолобик. В строке 17 упомянуто растение болотноцветник цитоллистный. К названию этого растения составители антологии дали такой комментарий: «Не знаем, как это растение называется по-вьетнамски», что вполне красноречиво говорит о его отсутствии на территории северного Вьетнама.

Попутно заметим, что тоска по вкусу рыбы из родных мест (чаще всего это окунь) – достаточно распространённый мотив в классической поэзии. Вот, например, строчка из стихотворения «Вид Чанъани осенью» танского автора Чжао Гу:

Истинную прелесть [вкуса] окуня [мне] уже не ощутить никогда.

То же самое у Ли Бо в «Осенью [на лодке] спускаюсь [к горе] Цзинмэнь»:

В этом путешествии уже не придется [лакомиться] фаршем из окуня.

Т. 3, № 199 (с. 350). «Посвящение [поток] Уси⁷⁵». Нгуен Куи Ынг⁷⁶.

Похожая история: отсутствие биографических сведений и перегруженные «китайскими» реалиями стихи. Судя по содержанию, автор наблюдал этот поток, находясь в составе китайского посольства, посещавшего Вьетнам. С этим согласились в своем комментарии и составители TVLT [TVLT-3: 351].

Т. 3, № 201–204 (с. 354–355). «Орхидеи из ущелья». Ву Тхе Чунг⁷⁷.

Тоже поэт без биографии. Его единственное сохранившееся произведение посвящено Цюй Юаню. На китайском языке и с китайской тематикой. Какое отношение оно может иметь к вьетнамской литературе? Почему, допустим, стихи Пушкина на французском языке остаются частью русской культуры? Потому что остаётся всегда связанная с Россией тема. Стихи Ли – Чан изучают в современном Вьетнаме мало и поверхностно. Не исключено, интуитивно чувствуя их относительную, а иногда и более того, инородность. А в отношении литературы этой эпохи остаются вопросы. Что мешало авторам хоть иногда, хоть где-то вставить имя из вьетнамской легенды? Это было плохим тоном? Превращало в простоватую, «деревенскую» литературу? Что-то ещё? Или это был такой «непроницаемый» мир китайской литературы, не пропускавший внутрь ничего нового, тем более «чужого»? Ну и наиболее «радикальное» предположение: многие из этих стихов написаны не «вьетнамцами», а некоторая часть – и не во Вьетнаме.

Т. 3, № 209 (с. 365). «На переправе Фудонг». Та Тхиен Хуан⁷⁸.

Строка 4: 1–5.

*Заржал железный конь, заставив затрепетать людей за десять тысяч ли...*⁷⁹

⁷⁵ Уси — река в провинции Хунань, на юго-западе уезда Циян. Скальные обрывы по её берегам за внешнее сходство получили название «лес стел» в Уси.

⁷⁶ Нгуен Куи Ынг (?–?) – биографические сведения отсутствуют. Сохранилось одно стихотворение.

⁷⁷ Ву Тхе Чунг (?–?) – биографические сведения отсутствуют. Сохранилось четыре стихотворения.

⁷⁸ Та Тхиен Хуан (?–?) – поэт, чиновник. Биографические сведения отсутствуют. Сохранилось четырнадцать стихотворений.

⁷⁹ Легенду о герое из Фудонга, «вьетнамском Илье Муромце», до трёх лет не сказавшим не слова, а затем севшим на железного коня и разгромившем всех врагов см., например [Полное собрание... 2002: 112].

Один из редчайших случаев упоминания легендарных героев. Стихотворение малоинтересное. Содержание – да, был такой славный герой.

Т. 3, № 210 (с. 366). «По случаю». Та Тхиен Хуан.

Широко распространена практика давать стихам такое заглавие. Ничем не примечательно, кроме сохранившегося комментария Фан Фу Тиена: «Составлено неподобающе». Очевидно (иначе бы такой комментарий не появился), и остальные стихи автора не вызвали восторга у знаменитого историка. Вот такие и писали о легендарных героях.

На чём конкретно основано мнение Фан Фу Тиена, судить сложно. Но знакомство образованных вьетнамцев XV в. с теорией Шэнь Юэ о «восьми болезнях» (*ба бин*), свойственных стихам, сомнений не вызывает.

Т. 3, № 226 (с. 383). «Слежу за игрой в облавные шашки». Нгуен Фи Кхань (1355?–1428?)⁸⁰.

Игра в облавные шашки, а точнее, сопутствующие размышления, часто становятся и темой стихотворения, и заглавием.

Строки 7–8: 1–7.

Всё в жизни подобно игре в облавные шашки, следует взвесить и обдумать [каждый ход],

А позиции, [в которые мы попадаем] что раньше, что теперь, и сложны, и трудны одинаково.

Строчка 7: в поэзии сравнения с шахматами или облавными шашками (контекст не всегда даёт понять, о какой именно игре идет речь) широко распространены. Вот, например, строка сунского Цай Каня (1141–?): «Многообразие дел житейских – что шахматные позиции». С вьетнамским и сунским автором солидарен и Шекспир со своим знаменитым «All the world's a stage, and all the men and women merely players»⁸¹.

Т. 3, № 228 (с. 386). «Следую за первым министром Банг Хо (Чан Нгуен Даном) в прогулке по весенней реке/горам (разные списки, по смыслу – горы)». Нгуен Фи Кхань.

Очевидно, что «прогулка» происходит во Вьетнаме. Тем не менее первая строка: «Редкие облака, солнечный день, [кружащиеся] в небе снежинки». Такая картина (солнце и снег одновременно) может наблюдаться только в высоких широтах и при изрядном морозце. Как это получается? Кто дал заголовок стихотворению? Кто приписал его Нгуен Фи Кханю? В самом стихотворении ничто не указывает ни на Вьетнам, ни на Чан Нгуен Дана, ни на Нгуен Фи Кханя.

Т. 3, № 233 (с. 393). «Деревенские радости». Нгуен Фи Кхань.

Стихов с таким названием, как это ни странно, не нашлось.

⁸⁰ Нгуен Фи Кхань (1355? – 1428?) – поэт, крупный сановник. Зять Чан Нгуен Дана и отец Нгуен Чая. Работал в аппарате династии Хо, возглавлял Школу сынов отечества. В 1407 г., во времена минской оккупации, был отправлен в Китай (по некоторым версиям, уехал добровольно), откуда уже не вернулся до самой смерти. Нгуен Фи Кхань – интересная и достаточно противоречивая фигура в истории страны. Талантливый и плодовитый поэт. Его творчество дошло до нас в большом объеме, сохранилось около восьмидесяти его стихов.

⁸¹ На эту забавную параллель обратил внимание А. В. Никитин.

Строка 5, 6: 1–7.

Погружаясь в полное безделье, [пью] досыта «весеннее мутное вино».

Судьбы дорога безбрежно широка, долг полуденный сон.

Строка 5: «Весеннее вино». Как пишут составители словаря *Цыюань*, вином с таким названием в Китае баловались, по крайней мере, со времен династии Цзинь (265–420). В классических стихах находим упоминание о нём несколько позже. Вот, например, строка из пятистопного уставного стихотворения танского Чжан Ху (?–?): «"Весеннего мутного вина" осушим несколько чарок». Согласно упомянутому словарю, *chun lao/xuan gao* – это именно название сорта или вида вина (не путать с «весенним вином» – *chun jiu/xuan tuu*). То, что Нгуен Фи Кхань хорошо ориентируется в подобных нюансах, ещё раз говорит об абсолютно полном «усвоении» вьетнамскими интеллектуалами китайской культуры.

Т. 3, № 259 (с. 430). «Провожаем [в посольство] на Север Тхайчунг-дайфу Ле Зунг Чая». Нгуен Фи Кхань.

Строка 1: 1–7.

Люди из рода Ле – соль земли вьетской.

Само по себе сильное заявление! И совершенно оригинальное.

Т. 3, № 263 (с. 436). «Деревенские впечатления. Преподношу канцлеру Банг Хо (Чан Нгуен Дану)». Нгуен Фи Кхань.

Первое стихотворение с таким названием («Деревенские впечатления») мы находим только у автора конца эпохи Юань – начала Мин Ван Ханя (?–?), то есть практически уже у современника Чан Нгуен Дана. Первенство тут не имеет значения, но то, что вьетнамский автор находился в авангарде литературного движения, вполне очевидно.

Строка 1: 1–7.

Рисовые поля на тысячи ли краснеют, как пожар.

В стихотворении речь идет о засухе и пересохшей, растрескавшейся земле. Образ необычный и оригинальный.

Т. 3, № 270 (с. 446). «В новогоднюю ночь со всеми вами за одним столом складываем рифмы, подражая старцу Ду (Ду Фу)». Нгуен Фи Кхань.

Строка 2, 4: 1–7.

В чужих краях провожаем старый год в семье Ху Тина.

Почти дотаял снег, но всё ещё кружатся снежинки на ветру.

Везде в этом мире [смена] весной зимы [заметна] по [вырастающей] во дворе траве.

Весь день напролёт, с утра и до вечера на деревьях без дела [сидят] вороны.

Всю новогоднюю ночь без перерыва всё [горит и горит] светильник,

А вино, заливая печаль, всё без счета [течёт и течёт].

Передумано все, [поседали] виски [у друзей].

На рассвете, усталость стряхнув, поспеем по делам ко двору.

Строка 2: удивительно, но подобный образ – «гонимые ветром снежинки» (*liu chu hua/lục tuyết hoa*) – встречается в классической поэзии исключительно редко, точнее, единственный раз. Вот эта строчка танского Чжан Сяо-бяо (791–873): «Снежинки, гонимые ветром, повсюду кружатся». При этом просто «снег» (*xue/tuyết*) ветер гоняет в бесчисленном количестве произведений. В очередной раз нельзя не отметить начитанность вьетнамских авторов.

Четвёртая строка, согласно комментарию составителей антологии, – аллюзия на строчку знаменитого чиновника и поэта Вэнь Тяньсяня (1236–1282) [TVLT-3: 447]. Творчество не пожелавшего служить монгольским завоевателям и по этой причине казнённого поэта, безусловно, было с симпатией воспринято во Вьетнаме: как-никак враг был общим. Но всё же замечание комментаторов остаётся только предположением, подобный образ часто встречается и в других классических стихах. Вот, например, строчка поэта конца эпохи Тан и начала Сун Чжан Би (930–?): «[Усевшись] на старое дерево, каркает замёрзшая ворона». Кроме того, можно предположить, что строчка стихотворения Нгуен Фи Кханя испорчена, и вместо «праздная ворона» (*xian ya/gian nha*), на самом деле должно, как во всех китайских стихах, стоять «замёрзшая ворона» (*han ya/hàn nha*). Тем более что, как мы видим, рифма у этих вариантов одинаковая, и при воспроизведении по памяти, на слух, два слова вполне могли быть перепутаны. Всё стихотворение – пример коллективного творчества. В собрании стихов Ли – Чан он единственный.

Т. 3, № 272 (с. 449). «Инспектор Хонгтяу, взяв мои рифмы, высказывает в стихах потаённые мысли. Прочитав их, использовав его рифмы, сложил [стихи ему] в подарок». Нгуен Фи Кхань.

Строка 3, 4: 1–7.

О крутых поворотах человеческих судеб Вы знаете не понаслышке.

В нескончаемой буре мирской суеты я такой же [утлый] челн.

Строка 3: здесь Нгуен Фи Кхань решил сказать что-то «от себя», не опираясь на классику. Похоже, звучит несколько натянуто. Но это не более чем поверхностное впечатление.

Строка 4: такое сравнение в поэтическом арсенале существует. Вот строчка сунского Чжан Лэя (1054–1114): «Я такой же утлый челн, как и все остальные люди». В китайской поэзии принято сравнивать себя именно с «утлым челном» (*pian zhou*), а не просто с ведущим к размыванию смысла «челном». Похоже, Нгуен Фи Кхань не совсем точен и в этом случае.

Т. 3, № 275 (с. 453). «Плывя по реке, подхватываю рифмы⁸² инспектора Хонгтяу». Нгуен Фи Кхань.

Строки 5, 6: 1–7.

Века отважные герои сражаются за [эту] землю.

[Пусть] горы [сопрутся как] точильный камень, а реки [станут уже чем] кушак, на веки вечные [воздвигнут] этот подвиг.

⁸² «Подхватывать рифмы» — стилистический прием, когда воспроизводится порядок рифм стихотворения, которому следуют.

Строка 5: достаточно стандартное выражение. Вот, например, строчка сунского Хун Мая (1123–1202): «С глубокой древности сражаются за земли [у] Илина⁸³».

Нгуен Фи Кхань – отец Нгуен Чая. Им написаны, если не учитывать только что высказанные сомнения, вот такие, очень похожие на программное стихотворение сына строки. И тут тоже видим знаменитые «горы и реки». Текст стихотворения Нгуен Фи Кханя восходит к тоже программному произведению ханьского Гао-ди [TVLT-3: 454].

Строки 7, 8: 1–7.

Запомните слова этого нового стихотворения. В них картина [на долгую память].

Когда-нибудь увидим [в пределах] четырех морей единый след от колеса, язык единый и общую культуру.

Вот такие «провидческие строки». Согласно примечанию составителей антологии [TVLT-3: 454], эти строки восходят к Чжунюю. Понимать смысл восьмой строки следует так: в самостоятельном государстве (Вьетнам), «четыре моря» – это именно о нём, будет унифицирована колея (как когда-то в Китае). Но здесь это исключительно символ политического единства страны, что во время написания стихотворения было предельно актуально. А вот «общая культура» и «единый язык», возможно, не только символы, но и реальное отражение факта существования разноречных племен в дельте Красной реки. Более эмоциональное и тонкое, на наш взгляд, конечно, по сравнению с знаменитым стихотворением (Nam quốc sơn hà) Ли Тхыонг Киета. Но биография Нгуен Фи Кханя и, возможно, слишком явное цитирование китайской классики не дали ему стать программным.

Похожую и одинаково грамматически оформленную строчку находим у Лю Юйси в стихотворении «На горе Западного Форта размышляю о прошлом» [300 Tang Poems 1901, № 204]: «И вот настал день [когда все в пределах] четырех морей стали одной семьей».

Т. 3, № 276 (с. 454). «Середина осени. Впечатления». Нгуен Фи Кхань.

Обозначить свое стихотворение как «впечатления» (cảm sự) – это своего рода клише. К нему прибегали практически все поэты. Не первый раз к нему прибегает и сам Нгуен Фи Кхань [TVLT-3: 436].

Строка 3: 3–7.

После дождя в пруду скопился лунный [свет].

Пруд и луна сопрягаются в китайской поэзии поистине бесконечным количеством способов. Но вот «скопился» (zhu/trĩ), что, собственно, и придаёт строчке поэтическое очарование, находим только у вьетнамского автора.

Т. 3, № 281 (с. 461). «Во время болезни вторю рифмам “Осенней ночи” инспектора Хонгтяу Нгуен Хан Аня». Нгуен Фи Кхань.

И «во время болезни вторю» – это тоже клише, которые часто можно видеть в названиях стихотворений.

Вот уже над водой разошёлся туман, гостя растаяли грёзы.

⁸³ Илин (букв. «варварский курган-мавзолей») — место захоронения древних царей царства Чу (на это обстоятельство наше внимание обратил А. В. Никитин). Здесь в древности состоялась битва между армиями царств Шу и У.

*Холодеет светильник, безмолвие, освещаются [лица] соседей.
Млечный Путь сияющий поток струит у порога.
Пожелтевшие листья под завывание ветра осыпаются повсюду.
Цветным узором пруд раскрасила осень.
[Заливший] мир ртутный [свет] луны тревожит душу.
Ну и какие болезни смогут испортить мне настроение?
Пробудился ото сна, буйной песнью сотрясаю стены.*

Получилось красиво. Но как это надо понимать? Вспомнил и записал? Написал по мотивам любимых стихов?

Случается и так, что китайские стихи помогают глубже и, самое главное, правильное понять вьетнамское произведение. И часто дело не в конкретных заимствованиях из определённых стихотворений. Просто совокупность образов, набор элементов пейзажа одинаковы и составляют единую систему, и поэтому чтение большого массива стихов (а отдельно взятая поэзия Ли – Чан такой возможности не предоставляет) облегчает восприятие каждого отдельно взятого произведения. Посмотрим на последнюю строчку Нгуен Фи Кханя, не забывая при этом о предельно конкретном характере классических стихов. Два вопроса: кто своей «буйной песней» разбудил автора? И, что даёт возможность поместить в квадратные скобки (то есть реально отсутствующее в тексте стихотворения) слова «рыбаки» и «беседка»? Вот строчки из «оборванных строк» «В беседке над рекой» сунского автора Цай Цюэ:

*Пробудился ото сна из-за раскатов безудержного хохота,
Рулады рыбацких песен под дудку посреди волн.*

Или строки знаменитого юаньского художника и каллиграфа Ни Цзяня (1301–1374) из «[На мелодию] жэнь юэ юань» («Любования полной луной»):

Какой был испугнут дивный сон тогда

Рыбацкой песней с дамбы дальней⁸⁴! (в оригинале – «с южной переправы» или «от южного брода»).

Читателям лирики Нгуен Фи Кханя вряд ли были нужны эти объяснения. Они ежедневно «видели» похожую реку, «спали» в беседке по соседству, «слушали» поутру удалые песни жизнелюбов вместе с автором.

Т. 3, № 282 (с. 463). «Конец осени». Нгуен Фи Кхань/

Стихов с таким названием существует огромное количество.

Строка 1, 2, 4: 1–7.

*В конце года стоит холодная погода, гость с лёгкостью впадает в тоску.
Так стоит ли поэту школы Цюй Юаня ещё и предаваться скорби[подобно] Цюй Юаню.
Под западным ветром у изгороди увядают хризантемы.
Во время ночного дождя [среди] озёр и гор потерявшийся гусь.
Приметы старости настигают человека, стремительно захватывая его.
Свет осени, влюбивший в себя, уходит неторопливо.
Все мечталось о высоких постах, а голова уже вот-вот поседеет.
Не лучше уж в самом деле родным местам [отдать] каждое мгновение [жизни].*

⁸⁴ Перевод С. А. Торопцева.

Красивое стихотворение, красивая (четвертая) строчка. Она пример того, как создаются стихи из «кирпичиков» традиции. Посмотрим: «ночной дождь» и «одиноким гусь» – частые соседи. Сравним, например, строки Цуй Ту в стихотворении «Одинокий гусь» [300 Tang Poems: № 166]:

*Все вместе возвращаются [гуся] из-за далекой границы,
Почему же ты [отбрасываешь] одинокую тень?
Сумерки, дождь, окликаешь кого-то.*

Вторая строчка стихотворения – трудно переводимая игра слов, связанная с прозвищем Цуй Юаня. Обыгрывать в стихах это прозвище («Речные ароматные травы») в китайской традиции было принято. Например, у Лю Чанцина есть строчка: «Зазеленели речные ароматные травы, скорбит поэт школы Цуй Юаня»⁸⁵.

Похоже, стоит сказать два слова о «госте» (кит. кэ, вьет. *khách*) из первой строчки. Он часто появляется и в китайской классике, и в стихах Ли – Чан. Как известно, в этих стихах отсутствуют личные местоимения «я», «мы». «Гость» отчасти заменяет их, отчасти предполагает любого, кто бы мог оказаться внутри описываемого пейзажа. Семантическое поле этого понятия очень велико, соответственно перевод этого знака всегда затруднён.

Т. 3, № 283 (с. 465). «Отвечаю *тхайхоку* Даокхе стихотворением “Весенние холода”». Нгуен Фи Кхань.

Строки 2, 3: 1–7.

*Весны бескрайние пределы ещё укрыты снегом.
Восточный ветер заперт на замок и силы не набрал.
К чинам и службе всё меньше интерес, [они что] ивы в пелене тумана.
Дела и мысли – все наперекос; дождём опали абрикосов[лепестки].
«Стремнины вод, высокие горы», цитра уже не звучит.
О «красных флагах, пурпурных стягах» уже перестал мечтать.
Сочувствую простому люду, разве они не такие же, как я?
В их домах, в каждой семье повсюду холод.*

Строка 2: такие тропы не часто встречаются в классической поэзии. Этот – самостоятельный. Строка 7 может быть прочитана иначе: «Сочувствую простому люду из [царства] Цуй, они такие же, как и я». Хорошее во всех смыслах стихотворение.

Т. 3, № 285 (с. 467). «Осенней ночью прощаюсь с *киемтьинем* Хонгтяу (Нгуен Хан Ань)». Нгуен Фи Кхань.

Строки 5, 6: 1–7.

*Пришла тоска, доверившись чарке, прогони ее.
Новые стихи твори и слёзы вызывай.*

Хорошо и оригинально сказано. Что-то похожее (слеза при знакомстве с новыми стихами) находим только у поздних, во всяком случае по отношению к поэтам Ли – Чан,

⁸⁵ Замечание А. В. Никитина.

авторов. Вот, например, строчка минского Хэ Уцзоу (?–?): «Что ни день, декламируя новые стихи, [утираю] потоки слёз полой [халата]».

Т. 3, № 288 (с. 471). «В подарок уважаемому Фам из Донгчиеу». Нгуен Фи Кхань.

Строка 1: 1–7.

Человек живёт в этом мире, как на постоялом дворе.

Известное выражение. Без всяких изменений находим эту строчку у поэта конца эпохи Сун – начала Юань Цю Сюя (?–?). С косметическими (знак *zhen* вместо *yi* для выражения идеи подобия) – у цзиньского Дан Хуайина (1134–1211). Ну а сама мысль о скоротечности времени и бренности человеческого существования является одной из центральных в китайской поэзии и была высказана неоднократно и в самых разных выражениях. В самом общем и часто встречающемся виде см., например, строчку сунского Сянь Ци-цзи (?–?): «Подобна краткому мгновенью жизнь человека в этом мире». Или у Гао Сыдэ (ок. 1229–1276): «Человеческая жизнь в этом мире [не более чем] путешествие⁸⁶.

Т. 3, № 289 (с. 472). «Ночной дождь на Жёлтой реке». Нгуен Фи Кхань.

*Осенний дождь на Гречишной пристани,
Барабанит по бамбуковой лодке посреди ночи,
Мерцает одинокий светильник.
Все чувства, мысли десяти [прошедших] лет.*

Красивая лирическая зарисовка. Последняя строка совершенно понятна, но трудна для более-менее близкого к тексту перевода. Сравним с легендарным стихотворением Чжан Цзи «Ночью на пристани у Моста клёнов» [300 Tang Poems: № 273]:

*Луна на исходе, каркает воронье, изрядно холодает.
Река и клёны, огни рыбацких лодок усиливают сонную меланхолию.
И вот, по ту сторону стен Гусу (Сучжоу), из обители «Холодная гора» (Ханьшань)
Полночный колокола звук доносится до лодки гостя.*

Похоже всё: ночлег, пристань, лодка, полночные (дословно) звуки, огни лодок. Ну и настроение, конечно. Означает ли это, что Нгуен Фи Кхань был знаком с творчеством Чжан Цзи? Почти наверняка да. Подражал ли? Скорее всего, нет. Вспоминал ли, когда сочинял свое стихотворение? На этот, возможно, самый интересный в контексте нашего исследования вопрос мы отвечать не беремся. Такие, как у Нгуен Фи Кханя и Чжан Цзи, подчеркнута дробные, чётко сегментированные пейзажные зарисовки являются характерным отличительным признаком дальневосточной поэзии. Искусством подобные стихи делает отсутствие дальнейших подробностей, что позволяет читателю остаться не «внутри» текста, а положиться на свое воображение. В европейской, русской литературах удачных попыток такого рода немного (всегда всё портит грамматика). Чтобы объяснить, насколько это сложная задача, приведём удачную, на китайский манер (цезура–терция) «хорошо темперированную» и всем известную зарисовку Фета:

⁸⁶ На присутствие этой мысли у Гао Сыдэ обратил внимание А. В. Никитин.

*Чудная картина,
Как ты мне родна:
Белая равнина,
Полная луна,
Свет небес высоких,
И блестящий снег,
И саней далеких
Одинокий бег.*

На китайский язык, насколько это вообще возможно, переводится «без остатка».

Т. 3, № 293 (с. 475). «Осенняя ночь». Нгуен Фи Кхань.

Строки 1, 2: 1–7.
*Новая грусть старую обиду не сможет унять.
Сплетения мыслей и чувств перемешались в ночных кошмарах.
Свет луны и безлюдье усиливает [ощущение] безнадежности.
Осень пришла, и каждую ночь не избавиться от одних и тех же чувств.*

Строчка 1: подобное встречается. Вот, например, строчка сунского Шан Хао (?–?): «Старую обиду новая грусть не сотрет».

Строчка 2: а вот тут Нгуен Фи Кхань совершенно самостоятелен, что, имея в виду обстоятельства его жизни, и не удивительно.

Т. 3, № 294 (с. 476). «Чувства, вызванные созерцанием луны в середине осени». Нгуен Фи Кхань.

Любоваться луной, конечно же, принято. В том числе и в середине осени. Вынести два этих обстоятельства в заголовок тоже вполне уместно. Так поступили юаньские Чжан Чжу (1287–1368) и У Цюянь (?–?).

*Стремительно опять на чужбине [наступила] середина осени.
Луна светла, прохладен ветер, и только я грущу.
В воспоминаньях уношусь к прежним друзьям: в мечтах и рифмах я с ними.
Душой отверженный о сколько раз слоняюсь подле южной башни.*

Стихи №№ 293 и 294 явно подкрепляют версию о том, что Нгуен Фи Кхань какое-то время действительно жил в Китае [TVLT-3: 381, прим. 5]. Его стихи, скорее всего, расположены в антологии не строго в хронологическом порядке: №№ 295, 296, 297 написаны еще во Вьетнаме. А произведения под №№ 293, 294, видимо, уже вдали от родины. В них отчетливо звучит тема «изгнанника», судьба которого похожа на участь Цюй Юаня, самого знаменитого «душой отверженного» скитальца классической литературы.

Т. 3, № 313 (с. 517). «Чувства». Данг Зунг⁸⁷.

⁸⁷ Данг Зунг (1373–1414) — сын военачальника Данг Тата, который активно помогал Чан Нгою, первому императору династии Поздние Чан, противостоять Минам. После злодейского убийства отца в 1409 г., подстроенного этим императором, перешёл на сторону его соперника в борьбе за престол Чан Куи Кхоанга, армию которого возглавлял вплоть до окончательного падения династии в 1414 г. До наших дней сохранилось

Строка 2: 1–7.

Бесконечность Вселенной умещается [только] в пьяную песню.

Китайские поэты пили, как хорошо известно, много и часто. Пели тоже много и охотно. Стихов, в которых так или иначе фигурирует «пьяная песня», огромное количество. Тем удивительнее, что замечательная и по поэтическому рисунку, и по веселому изяществу мысли строчка вьетнамского поэта не имеет аналогов. Противоположаемы здесь разряды объектов: натурфилософское «бесконечная Вселенная» и бытовое «пьяная песня» максимально далеко отстоят друг от друга, формируя не слишком характерный для рассматриваемого материала яркий «метафорический сюрприз».

Т. 3, № 327 (с. 538). «Успокоительные строки при отстранении от должности [господина] Фунга, судьи области Фук». Фам Ньы Зык⁸⁸.

Широко распространенная в классическом стихосложении формула. Из корифеев, писавших стихи с похожим заглавием, можно выделить Бо Цзюйи.

Строки 7, 8: 1–7.

Будущим поколениям также будут наследовать будущие поколения.

Эту истину Господин, думаю, понял уже давно.

Тривиальная мысль, но выражена вьетнамским автором самостоятельно.

Т. 3, № 410 (с. 731). «Пьяными виршами напугал собутыльников». Хо Нгуен Чынг⁸⁹.

Написанные «во хмелю», во время дружеской пирушки стихи – тоже вполне распространённый начиная с эпохи Тан штамп.

...[Хо Тонг Тхок] как-то за одну ночь во время пиришества [написал] сто стихотворений, выпил сто чарок вина.

храмовое «житие» (*тхантить*) Данг Зунга, написанное в 1779 г. выдающимся вьетнамским историографом Ле Куи Доном. Данг Зунг был неплохим поэтом. Рассматриваемое стихотворение входит в современную школьную программу.

⁸⁸ Фам Ньы Зык (?–?) — поэт, чиновник. Сведений о нём немного, а вот поэтическое наследие сохранилось хорошо. До наших дней дошло шестьдесят одно его стихотворение.

⁸⁹ Хо Нгуен Чынг (1374–1446), он же Ле Нгуен Чынг, Хо Чынг, в китайских источниках Ле Чынг, — старший сын первого императора династии Хо – Ле Куи Ли. Тем не менее Ле Куи Ли по тактическим соображениям сделал своим наследником не Ле Нгуен Чынга, а его младшего брата Ле Хан Тхыонга, поскольку тот был женат на принцессе из дома Чан и сам был прямым родственником династии Чан по женской линии (его мать была дочерью императора Чан Минь-тонга). После фактического прихода к власти своего отца в 1399 г. был назначен главным блюстителем нравов-*тыдо*. Решение отца о передаче престола своему младшему брату одобрил, хотя отношения между ними были напряженными. В 1407 г. был одним из командующих объединёнными вьетнамскими армиями на войне с Минами, был взят в плен и в числе прочих родственников Ле Куи Ли увезён в Китай. Был одним из немногих, кому сохранили жизнь. По некоторым данным, это было связано с тем, что он был прекрасным инженером, умел отливать пушки и даже изобрёл собственные артиллерийские орудия, обладавшие большой разрушительной силой. Длительное время занимал незначительные должности в различных учреждениях Китая, и его имя иногда появляется на страницах китайских исторических документов. Находясь в Китае, в 1438 г. составил сборник коротких историй «Сны Южного старца» (*Нам онг монг лук*), текст которого сохранился до наших дней.

Сравним, например, со строчкой сунского Чэнь Яоцзо (?–?): «В ста новых стихотворениях сто [новых] смыслов и чувств». Или сунского же Дэн Су (?–?): «Испокон века не бывало такого, чтобы в ста чарках вина [утопить] тоску». Другими словами, и «сто стихов», и «сто чарок» в классической средневековой поэзии мы видим многократно, но в одну строчку их уместил только вьетнамский автор. Из всех поэтов, чьи произведения представлены в антологии, Хо Тонг Тхок единственный, у кого есть основания претендовать на место рядом с каноническими китайскими «восемью бессмертными пьяницами». Об этом эпизоде см.: [Полное собрание... т. 4: 261]

Некоторые выводы

Массив стихов эпохи Ли – Чан в художественном смысле крайне неоднороден. В целом, хорошо просматривается поступательное художественное развитие от Ли к Чан. Анализ всего корпуса стихов позволил (в самом первом приближении, конечно) отделить «хороших» авторов от относительно менее интересных.

Можно ли рассматривать литературу этой эпохи (да и более поздних) как самостоятельную, то есть обладающую некоторыми характерными особенностями, только ей присущими чертами? Очевидно, нет. Всё – исключительно в русле дальневосточной традиции. Об этом, прежде всего, свидетельствует тот же самый, весьма стандартизированный набор поэтизмов, смысловых обертонов, культурно-философских универсалий, которые нам хорошо знакомы по китайским стихам. Другими словами, поэзия эпохи Ли – Чан не выпадает из классической китайской поэтической традиции, но и, как следствие, не расширяет ее. Так что какие-либо построения таксономического характера на тему «вьетнамские-китайские стихи» вряд ли возможны. Но! При этом уровень творчества целого ряда так называемых «вьетнамских поэтов» высок. И, вполне вероятно, если бы не политическая ситуация (собственная государственность прежде всего) и традиционное пренебрежительное отношение к «южному захолустью», некоторые из этих поэтов вполне могли получить признание и в империи. Прежде всего, это император Чан Нян-тонг, Чан Нгуен Дан, Нгуен Фи Кхань. Оценка, разумеется, вполне субъективная. Но даже при очевидных «читательских» затруднениях настоящий талант вполне можно отличить от просто хорошего знания версификации и начитанности. Хорхе Луис Борхес в одном из интервью как-то заметил, что писателю «не стоит так уж заниматься поисками отличий от своих современников; столетия через три будет видно только одно: что мы – писатели XX века, а чем мы отличаемся друг от друга, образом мысли или языком, никто, право, и не заметит». По состоянию на сегодняшний день замечание более чем справедливое в отношении поэтов Ли – Чан! Но хочется надеяться, что эту фатальность, по крайней мере, в исследованиях все-таки можно преодолеть.

Для вьетнамских средневековых интеллектуалов высшим авторитетом, безусловно, были выдающиеся танские поэты: их часто упоминают, цитируют. Но при этом поэзия Ли – Чан генетически наиболее близка (а на самом деле неотличима) сунской литературе. Это касается системы образов, словоупотребления, наиболее популярных метрических форм, названий (из которых подавляющее большинство – клише), стихотворений, наконец.

Вьетнамские стихи XI–XIV вв. остаются политически стерильными. События, связанные с внутренней жизнью государства, ни порою весьма сложные взаимоотношения с соседями, ни многочисленные военные компании не становятся темами поэтических произведений. Поэты не вспоминают ни развалины древних столиц, ни ушедшие династии. И здесь мы видим серьезное отличие от китайской традиции, где, например, мятежу Ань Лушаня и связанным с ним событиям танские поэты посвятили немало строк. Наиболее вероятные причины этого – самоцензура (напомним, что большинство авторов, чьи произведения

сохранились, были крупными чиновниками), тенденциозный первичный отбор в антологии и дальнейшее редакторское вмешательство.

Поэзия эпохи Ли – Чан, во всяком случае, некоторая её часть – хорошая литература. Она заслуживает пристального (и уж точно большего, чем сегодня) внимания и как объект научного исследования, и как источник эстетического удовольствия.

В заключение хотелось бы выразить признательность друзьям и коллегам:

А. Л. Федорину, несколько лет назад поддержавшему идею создания этого исследования; снабдившему меня ценными данными из своего архива о жизни и служебной карьере поэтов, чьё творчество здесь исследуется; давшему целый ряд практических советов, большинству из которых я с удовольствием последовал.

А. В. Никитину, оказавшему неоценимую помощь при переводе и комментировании текстов. Без этого я вряд ли бы решился опубликовать настоящее исследование.

И, безусловно, уважаемому и любимому юбиляру, Деде Витальевичу Деопику, Человеку и Учителю, сформировавшему мои взгляды на науку и сферу моих научных интересов.

Список литературы

- Бродский И. А.* Меньше единицы: Избранные эссе. СПб.: Лениздат, 2015. 512 с.
- Витгенштейн Л.* Философские исследования. URL: filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000273/st001.html (дата обращения: 10.02.2023).
- Гёте И. В.* Поэзия и правда. Из моей жизни. Ч. 4. Кн. 18. URL: <http://gete.velchel.ru/index.php?cnt=21&sub=0&part=18#> (дата обращения: 10.02.2023).
- Гораций.* Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М.: Художественная литература, 1970.
- Гране М.* Китайская мысль. М.: Республика, 2004.
- Два ларца, бирюзовый и нефритовый / пер. с кит. А. К. Секацкого. СПб.: Лимбус-Пресс, 2013.
- Двенадцать поэтов эпохи Сун. М.: Летопись, 2000.
- Деопик Д. В.* История Вьетнама. Ч. 1. М.: Изд-во Московского университета, 1994.
- Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1: Философия. М.: Вост. лит., 2006.
- Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2: Мифология и религия. М.: Вост. лит., 2007.
- Зайцев В. В., Никитин А. В.* История вьетнамской мысли в контексте традиционной культуры (вместо предисловия) // Антология традиционной вьетнамской мысли. М.: Ин-т философии РАН, 1996. С. 6–8.
- Зинин С.В.* Протест и пророчество в традиционном Китае. М.: Ин-т востоковедения РАН, 1997.
- Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа. СПб.: Типография К. Вульфа, 1860.
- Леонов К. Ю.* «Красные скалы» Су Дунпо и «Осеннее плавание» Чан Нгуен Дана. Опыт сопоставления // Традиционный Вьетнам. Вып. 3. М.: Памятники исторической мысли, 2008. С. 187–197.
- Леонов К. Ю.* Этнический состав населения Цзяо по данным Внешних анналов *Тоан Тхы* // Три четверти века. Д. В. Деопику – друзья и ученики. М.: Памятники исторической мысли, 2007. С. 101–103.
- Ли Е.* Восемь пределов. Портал «Китайская поэзия». URL: https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem_id=181 (дата обращения: 10.02.2023).
- Малявин В.* Имажизм, идеограмма и китайская поэзия. URL: <https://textarchive.ru/c-1212455.html> (дата обращения: 10.02.2023).
- 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.: Вост. лит., 2002. (Памятники письменности Востока, СХХХ, 1).

Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). Т. 3 / пер. с ханвьета К. Ю. Леонова и А. Л. Федорина при участии М. Ю. Ульянова, предисл., вступ. статья и приложения А. Л. Федорина. М.: Вост. лит., 2012. (Памятники письменности Востока, СХХХ, 3).

Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). Т. 4 / пер. с ханвьета, коммент., вступ. статья и приложения А. Л. Федорина. М.: Вост. лит., 2022. (Памятники письменности Востока, СХХХ, 4).

Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976.

Раппапорт А. Девяносто девять писем о живописи. М.: Новое литературное обозрение, 2004.

Светлый источник. Средневековая поэзия Китая, Кореи, Вьетнама. М.: Правда, 1989. 480 с.

Смирнов И. С. О китайских средневековых антологиях и о предисловиях к ним // Вестник РГГУ. 2000. Вып. IV.

Смирнов И. С. Китайская поэзия: понимание и перевод // Стих, язык, поэзия. Памяти Михаила Леоновича Гаспарова. М.: РГГУ, 2006.

Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 2. М.: Наука, 1975.

Сычев В. Л. Классическая живопись Китая в собрании Государственного музея Востока. М.: Изд-во Гос. музея Востока, 2014.

Ткаченко Г. А. Культура Китая. М.: Муравей, 1999.

Успенский Б. А. История русского литературного языка. М.: Аспект Пресс, 2002.

Федорин А. Л. Вьетнамо-китайские отношения в 1-й половине XV в. // Полное собрание исторических записок Дайвьета. Т. 5. М.: Наука–Вост. лит., 2014. С. 13–52.

Хёйзинга Й. Осень Средневековья: в 3 т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1995. 416 с.

Чжуан-цзы. СПб.: Амфора, 2005.

Чистые и ровные мелодии / пер. с кит., предисл. и коммент. В. М. Алексеева. М.: Пальмира, 2020.

Шицзин. Книга песен и гимнов / пер. с кит. А. А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987.

Яхонтов С. Е. Грамматика китайских стихов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М.: Наука, 1976. С. 66–75.

300 Tang Poems. Chen You-sheng publishing, 1901.

Brown E.G. A Literary History of Persia. Oxon: Taylor & Francis Group, 1999.

Cai Zong-gi. Pentasyllabic Shi Poetry. The «Nineteen Old Poems» // How to read Chinese Poetry. New York: Columbia University Press, 2008.

Fuller M.A. An Introduction to Chinese Poetry. Cambridge: Harvard University, 2017.

Hoàng Tiển. Bàn về một chữ trong bài thơ cổ [Хоанг Тиен. Об одном иероглифе в древнем стихотворении] // Tạp chí Hán Nôm [Журнал о произведениях на иероглифике]. 1995. № 4 (25). S. 58–59. (На вьет. яз.)

Huu Ngoc. Wandering through Vietnamese Culture. Ha Noi: The Gioi Publishers, 2005

Kwong Ch. Translating Classical Chinese Poetry into Rhymed English: A Linguistic-Aesthetic View // Translation in Japan. 2009. Vol. 22. No 1.

Lee J., Wong Tak-sum. Glimpses of Ancient China from Classical Chinese Poems // Proceedings of the International Conference on Computational Linguistics. Mumbai, 8–15 Dec. 2012. URL: <https://aclanthology.org/C12-2061.pdf>

Lê Tấn. An-nam chí lược [Ле Так. Краткое описание Аннама]. Thuận Hóa: Nxb. Thuận Hóa. Trung tâm văn hóa ngôn ngữ Đông Tây, 2001. (На вьет. яз.)

Lu Zhiwei. Five Lectures on Chinese Poetry // China Books & Periodicals (January 1, 1984).

Nguyễn Hoàng Thân. Bước đầu tìm hiểu tâm trạng Trần Nguyên Đán trước thời cuộc khủng hoảng suy tàn [Нгуен Хоанг Тхан. Первый опыт изучения душевного состояния Чан Нгуен Дана накануне кризиса и крушения] // Tạp chí Hán Nôm [Журнал о произведениях на иероглифике]. 2007. № 1 (80). S. 18–26. (На вьет. яз.)

Nguyễn Huệ Chi. Nhiệm vụ cấp bách đối với nền văn học Lý–Trần [*Нгуен Хюэ Ти*. Неотложный долг в отношении литературы эпохи Ли – Чан] // *Thơ văn Lý Trần* [Стихи и проза (времен династий) Ли и Чан]. Т. 1. Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội, 1977. Tr. 49–60.

Nguyễn Xuân Diện, Trần Văn Toàn. Bước đầu tìm hiểu ảnh hưởng của thơ Đường đối với thơ mới [*Нгуен Суан Диен, Чан Ван Тоан*. Первый опыт изучения влияния танских стихов на новую поэзию] // *Tạp chí Hán Nôm* [Журнал о произведениях на иероглифике]. 1998. № 3 (36). Tr. 46–53. (На вьет. яз.)

Norman J. «Chinese» (Cambridge Language Surveys), 1988. URL: academia.edu/34800805/Chinese_Cambridge_Language_Surveys_Jerry_Norman

Owen S. The Late Tang Chinese Poetry of the Mid-Ninth Century (827–860). Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2006.

Phạm Văn Khoái. Cách gọi «Việt âm» trong phức thể danh xưng «Việt âm thi tập» từ góc nhìn của ngữ văn học chữ Hán Việt Nam trung đại [*Фам Ван Кхоай*. Термин *вьет ам* в комплексном выражении *Вьет ам тху тат* с точки зрения ханвьетского языкознания и литературоведения средних веков] // *Tạp chí Hán Nôm* [Журнал о произведениях на иероглифике]. 2013. № 5 (120). Tr. 26–35. (На вьет. яз.)

Phạm Văn Khoái. Hán Văn Việt Nam nhìn từ góc độ song ngữ [*Фам Ван Кхоай*. Вьетнамский ханван с точки зрения двуязычия] // *Tạp chí Hán Nôm* [Журнал о произведениях на иероглифике]. 1997. № 3 (32). Tr. 17–24. (На вьет. яз.)

Phan Văn Các. Bản dịch «Khoa hư lục» của cư sĩ Thiều Chửu [*Фан Ван Как*. Перевод *Кхоа хы лук*, выполненный буддийским монахом Тхиеу Тъуу] // *Tạp chí Hán Nôm* [Журнал о произведениях на иероглифике]. 2002. № 4 (53). Tr. 51–55. (На вьет. яз.)

Rushdie S. India and world literature // *Frontline*. 1997. Vol. 14. Special Issue: The First Fifty Years. URL: <https://frontline.thehindu.com/other/article30158714.ece>

Swartz W. Pentasyllabic Shi Poetry. Landscape and Farmstead Poems // *How to read Chinese Poetry*. New York: Columbia University Press, 2008.

Thiền uyên tập anh [Собрание лучших цветов из садов созерцания]. Hà Nội: Nxb. Văn học, 1993. (На вьет. яз.)

Thơ văn Lý Trần (TVLT) [Стихи и проза времён династий Ли и Чан]: в 3 т. Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội, 1977–1989.

Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam [Полное собрание вьетнамской прозы, написанной на ханвьете. Т. 1]. Hà Nội: Nxb. Thế giới, 1997.

Trần Thái Tông. Khóa hư lục [*Чан Тхай Тонг*. Кхоа хы лук]. Sài Gòn.: Khuông Việt, 1972. (На вьет. яз.)

Trần Thị Băng Thanh. Cảm nghĩ về thơ Trần Nhân Tông [*Чан Тхи Банг Тхань*. Впечатление от стихов Чан Нян Тонга] // *Tạp chí Hán Nôm* [Журнал о произведениях на иероглифике]. 2009. № 4 (94). Tr. 3–14. (На вьет. яз.)

Trần Văn Giáp. Tìm hiểu kho sách Hán Nôm [*Чан Ван Зян*. Исследование хранилища книг на иероглифике]. Т. 2. Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội, 1990. (На вьет. яз.)

Waley A. Introduction. The Limitations of Chinese Literature // *A Hundred and Seventy Chinese Poems* / transl. by Arthur Waley. London: Constable and Co Ltd, 1918.

Whitman W. Song of Myself. URL: <https://www.poetryfoundation.org/poems/45477/song-of-myself-1892-version> (дата обращения: 10.02.2023).

Yu L., Liang Lin. On the evolution of character usage of classical Chinese poetry. Sep. 2015. URL: <http://arhiv.org/ftp/arhiv/papers/1509/1509.04556.pdf>

Yu P. Chinese Poetry and its Institutions. Los Angeles: University of California, 2002.

References

300 Tang Poems (1901). Chen You-sheng publishing.

Brodskiy, I.A. *Men'she edinicy: Izbrannye esse* [Less than one: Selected essays]. SPb.: Lenizdat, 2015. 512 s. (In Russian)

Brown, E.G. (1999) *A Literary History of Persia*. Oxon: Taylor & Francis Group.

- Cai Zong-gi (2008). Pentasyllabic *Shi* Poetry. The «Nineteen Old Poems», in: *How to read Chinese Poetry*. New York: Columbia University Press.
- Chistyie linii i rovnnye melodii [Pure and smooth melodies] (2020). Transl. from Chinese, foreword and comments by V. M. Alekseev]. M.: Palmira. (In Russian)
- Deopik, D.V. (1994) *Istoriya Vietnama* [The history of Vietnam]. Chast' 1. M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta. (In Russian)
- Dva larza, biriuzovyi i nefritovyi [Two caskets, turquoise and nephritis] (2013). Sekatskiy A.K. transl. M.: Limbus-Press. (In Russian)
- Duhovnaya kultura Kitaya. Enciclopediya. T. 1. Filosofiya [Spiritual culture of China. Encyclopaedia. T. 1. Philosophy] (2006). M.: Vostochnaya literatura. (In Russian)
- Duhovnaya kultura Kitaya. Enciclopediya. T. 2. Mifologuiya i religuiya [Spiritual culture of China. Encyclopaedia. T. 2. Mythology and Religions] (2007). M.: Vostochnaya literatura. (In Russian)
- Dvenadzat' poetov epohi Sun [Twelve poets of Song's epoch] (2000). M.: Letopis. (In Russian)
- Fedorin, A.L. (2014) *Vietnamo-kitayskiye otnosheniya v pervoy polovine XV v.* [Vietnamese-Chinese relations in the 1st half of the 15th century], in: *Polnoye sobraniye istoricheskikh zapiskov Daiviet (Dai Viet su ky toan thu)* [Complete Annals of Đại Việt (Đại Việt sử ký toàn thư)]. T. 5. M.: Vostochnaya literatura. S. 13–52. (In Russian)
- Fuller, M.A. (2017) *An Introduction to Chinese Poetry*. Cambridge: Harvard University.
- Giote, I.V. *Poeziya i pravda. Iz moej zhizni* [Poetry and Truth. From my Life.]. Ch. 4. Kn. 18. Retrieved on February 10, 2023 from URL: gete.velchel.ru/index.php?cnt=21&part=18#note-38. (In Russian)
- Goraziy (1970). *Ody. Epody. Satiry. Poslaniya* [Odes. Epodes. Satires. Messages]. M.: Hudojestvennaya literatura. (In Russian)
- Grane, M. (2004) *Kitayskaya mysl* [The Chinese Idea]. M.: Respublika. (In Russian)
- Huizinga, J. *Osen' Srednevekov'ya: v 3 t.* [Autumn of the Middle Ages: t. 1-3]. T. 1. M.: Progress – Kultura. 416 s.
- Hoàng Tiến (1995). Ban về một chữ trong bài thơ cổ [About a character in an ancient poem]. *Tạp chí Hán Nôm* [Han-Nom Journal], 4 (25): 58–59. (In Vietnamese)
- Huu Ngoc (2005). *Wandering through Vietnamese Culture*. Ha Noi: The Gioi Publishers.
- Kostomarov, N.I. (1860) *Ocherk domashnei jizni i nraovov velikorusskogo naroda* [Sketch of the home life and mores of the great Russian people]. SPb.: tipografiya K.Vul'fa.
- Kwong, Ch. (2009) Translating Classical Chinese Poetry into Rhymed English: a Linguistic-Aesthetic View. *Translation in Japan*, 22 (1).
- Lee, J., Wong Tak-sum. Glimpses of Ancient China from Classical Chinese Poems, in: *Proceedings of the International Conference on Computational Linguistics. Mumbai, 8–15 Dec. 2012*. URL: aclweb.org/antology/C12-2061.pdf
- Lê Tấn (2001). *An-nam chí lược* [Annam Brief Description]. Thuận Hóa: Nxb. Thuận Hóa. Trung tâm văn hóa ngôn ngữ Đông Tây. (In Vietnamese)
- Leonov, K.Yu. (2007) *Etnicheskiy sostav naseleniya Giao po dannym Vneshnih annalov Toan Thu* [The ethnic composition of the population of Jiao according to External Annals Toan Thu], in: *Tri chetverty veka. D.V. Deopiku – druziya i ucheniki* [Three quarters of the century. Friends and pupils – to D.V. Deopik]. M.: Pamiatniki istoricheskoi mysli. C. 101–103. (In Russian)
- Leonov, K.Yu. (2008) «Krasniye skaly Su Dunpo» i «Osenneye plavaniye» Tran Nguyen Dana. Opyt sopostavleniya [«Red Rocks» by Su Dunpo and «Autumn Swimming» by Tran Nguyen Dan. Experience of comparison]. *Tradicionnyi Vietnm* [Traditional Vietnam], vyp. 3. M.: Pamiatniki istoricheskoi mysli. S. 187–197. (In Russian)
- Lu Zhiwei (1984). Five Lectures on Chinese Poetry. *China Books & Periodicals* (January 1).
- Ly, E. *Vosem' predelov* [Eight Limits]. Retrieved on February 10, 2023 from URL: www.chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem_id=181. (In Russian)
- Maliavin, V. *Imajizm, ideogramma i kitayskaya poeziya* [Imagism, ideogram and Chinese poetry]. Retrieved on February 10, 2023 from URL: textarchiv.ru/c-1212455=pall.html. (In Russian).
- Nguyễn Hoàng Thân (2007). Bước đầu tìm hiểu tâm trạng Trần Nguyên Đán trước thời cuộc khủng hoảng suy tàn [Nguyen Hoang Than. Tran Nguyen Dang's first mental health study before the crash]. *Tạp chí Hán Nôm* [Han-Nom Journal], 1 (80): 18–26. (In Vietnamese)

- Nguyễn Huệ Chi (1977). Nhiệm vụ cấp bách đối với nền văn học Lý–Trần. [Nguyen Hue Chi. Urgent debt for literature of the Li–Tran era], in: *Thơ văn Lý Trần* [Poems and prose of the dynasties Li and Chan], T. 1. Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội. Tr. 49–60. (In Vietnamese)
- Nguyễn Xuân Diện, Trần Văn Toàn. Bước đầu tìm hiểu ảnh hưởng của thơ Đường đối với thơ mới [The first experience of studying the influence of Tang poetry on new poetry]. *Tạp chí Hán Nôm* [Han-Nom Journal], 3 (36): 46–53. (In Vietnamese)
- Norman, J. (1988) «Chinese» (*Cambridge Language Surveys*). Retrieved on February 10, 2023 from URL: academia.edu/34800805/Chinese_Cambridge_Language_Surveys_Jerry_Norman
- Owen, S. (2006) *The Late Tang Chinese Poetry of the Mid-Ninth Century (827–860)*. Cambridge and London: Harvard University Asia Center.
- Phạm Văn Khoái (1977). Cách gọi «Việt âm» trong phức thể danh xưng «Việt âm thi tập» từ góc nhìn của ngữ văn học chữ Hán Việt Nam trung đại [Pham Van Khoai. Han Van Viet Nam nhin tu goc do song ngu [The term “Viet am” in the complex expression “Viet am thi tap” in terms of Han-Viet linguistics and literature of the Middle Ages]. *Tạp chí Hán Nôm* [Han-Nom Journal], 3 (32): 17–24. (In Vietnamese)
- Phạm Văn Khoái (2013). Hán Văn Việt Nam nhìn từ góc độ song ngữ [Pham Van Khoai. Vietnamese Hanvan in terms of bilingualism]. *Tạp chí Hán Nôm* [Han-Nom Journal], 5 (120): 26–35. (In Vietnamese)
- Phan Văn Các (2002). Bản dịch «Khoa hư lục» của cư sĩ Thiều Chửu [Phan Van Cac. Translation of “Khoa hu luc” by Buddhist monk Thiều Chuu]. *Tạp chí Hán Nôm* [Han-Nom Journal], 4 (53): 51–55. (In Vietnamese)
- Polnoye sobraniye istoricheskikh zapisok Daiviet (Dai Viet su ky toan thu) [Complete Annals of Đại Việt (Đại Việt sử ký toàn thư)] (2002). T. 1. M.: Vostochnaya literatura. (In Russian)
- Polnoye sobraniye istoricheskikh zapisok Daiviet (Dai Viet su ky toan thu) [Complete Annals of Đại Việt (Đại Việt sử ký toàn thư)] (2012). T. 3. M.: Vostochnaya literatura. (In Russian)
- Polnoye sobraniye istoricheskikh zapisok Daiviet (Dai Viet su ky toan thu) [Complete Annals of Đại Việt (Đại Việt sử ký toàn thư)] (2022). T. 4. M.: Vostochnaya literatura. (In Russian)
- Potebnia, A.A. (1976) *Estetika i Poetika* [Aestheticism and Poetics]. M.: Iskusstvo. (In Russian)
- Rappaport, A. (2004) *Devianosto deviat' pisem o jivopisi* [99 letters about Painting]. M.: Novoye literaturnoye obozreniye. (In Russian)
- Rushdie, S. (1997) India and world literature. *Frontline*, 14. Special Issue: The First Fifty Years. URL: <https://frontline.thehindu.com/other/article30158714.ece>
- Shijing. Kniga pesen i gimnov [Shijing. Song and Hymn Book]. (1987). A.A. Shtukin trans. M.: Hudojestvennaya literatura. (In Russian)
- Smirnov, I.S. (2000) O kitayskikh srednevekovykh antologiyah i o predisloviyah k nim [Chinese Medieval Anthologies and the Forewords]. *Vestnik RGGU* [Messenger of the RSHU]. Vyp. IV. (In Russian)
- Smimov, I.S. (2006) Kitayskaya poeziya: ponimaniye i perevod [Chinese poetry: understanding and translation], in: *Stih, yazyk, poeziya. Pamyati Mihaila Leonovicha Gasparova* [Verse, language, poetry. Memory of Mikhail Leonovich Gasparov]. M.: RGGU. (In Russian)
- Svetlyi istochnik. Srednevekovaya poeziya Kitaya, Korei, Vietnam [Light source. Medieval poetry of China, Korea, Vietnam] (1989). M.: Pravda. (In Russian)
- Swartz, W. (2008) Pentasyllabic Shi Poetry. Landscape and Farmstead Poems, in: *How to read Chinese Poetry*. New York: Columbia University Press.
- Sychev, V.L. (2014) Klassicheskaya jivopis' Kitaya v sobranii Gosudarstvennogo muziya Vostoka [Classical painting of China in the collection of the State Museum of Oriental Art]. M.: Izd-vo Gosudarstvennogo muzeya Vostoka. (In Russian)
- Syma Tsian (1975). *Istoricheskiye zapiski* [Sima Qian. Records of the Grand Historian]. T. 2. M.: Nauka. (In Russian)
- Thiền uyên tập anh (1993) [Collection of the finest flowers from the contemplation gardens]. Hà Nội: Nxb. Văn học. (In Vietnamese)
- Thơ văn Lý Trần (TVLT) [Poems and prose from the Li and Chan dynasties] (1977–1989). T. 1–3. Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội.
- Tkachenko, G.A. (1999) *Kul'tura Kitaya* [The Culture of China]. M.: Muravey. (In Russian)

- Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam [The complete collection of Vietnamese prose written in Han-Viet] (1997). T. 1. Hà Nội: Nxb. Thế giới. (In Vietnamese)
- Trần Thái Tông (1972). *Khóa hư lục* [Tran Thai Tong. *Khoa hu luc*]. Sài Gòn.: Khuông Việt.
- Trần Thị Băng Thanh (2009). Cảm nghĩ về thơ Trần Nhân Tông [Tran Thi Bang Thanh. Impressions of Tran Nhan Tong's poems]. *Tạp chí Hán Nôm* [Han-Nom Journal], 4 (94): 3–14. (In Vietnamese)
- Trần Văn Giáp (1990). Tìm hiểu kho sách Hán Nôm [Exploring the repository of books on hieroglyphics]. T. 2. Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội. (In Vietnamese)
- Uspenskiy, B.A. (2002) *Istoriya russkogo literaturnogo yazyka* [The history of Russian literary language]. M.: Aspect Press. (In Russian)
- Vitguenstein, L. *Filosofskie issledovaniya* [Philosophical investigations]. Retrieved on February 10, 2023 from URL: filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000273/st001.html
- Waley, A. (1918) Introduction. The Limitations of Chinese Literature, in: *A Hundred and Seventy Chinese Poems*. Translated by A. Waley. London: Constable and Company LTD.
- Whitman, W. Song of Myself. Retrieved on February 10, 2023 from URL: poetryfoundation.org/poems/45477/song-of-myself-1892-version
- Yahontov, S.E. (1976). *Grammatika kitayskih stihov* [Chinese Poetry Grammar], in: *Teoreticheskiye problemy izucheniya literatur Dal'nego Vostoka* [Theoretical Problems of Studying the Literature of the Far East]. M.: Nauka. S. 66–75. (In Russian)
- Yu, L., Liang Lin. On the evolution of character usage of classical Chinese poetry. Retrieved on February 10, 2023 from URL: Arhiv.org/ftp/arhiv/papers/1509/1509.04556.pdf
- Yu, P. (2002) *Chinese Poetry and its Institutions*. Los Angeles: University of California.
- Zaytsev, V.V., Nikitin, A.V. (1996) *Istoriya vietnamskoi mysli v kontekste traditsionnoi kul'tury (vmesto predisloviya)* [History of Vietnamese thought in the context of traditional culture (instead of the foreword), in: *Antologiya traditsionnoi vietnamskoi mysli* [Anthology of traditional Vietnamese thought]. M.: Institut Filosofii RAN. S. 6–8. (In Russian)
- Zinin, S.V. (1997) *Protest i prorochestvo v traditsionnom Kitaye* [Protest and prophecy in traditional China]. M.: Institut vostokovedeniya RAN. (In Russian)
- Zhuangzi. (2005). SPb.: Amphora. (In Russian)

DOI: 10.54631/VS.2023.72-474680

ОБРАЗ ЖУРАВЛЯ ВО ВЬЕТНАМСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Е. Ю. Кнорозова¹

Аннотация. Образ журавля (аиста) связан с древнейшими представлениями, получил распространение у разных народов. Это один из символов вьетнамской культуры – священная птица Лак, изображения которой присутствуют на бронзовых барабанах, напоминает журавля. Во Вьетнаме и поныне в храмах стоят скульптуры, изображающие черепаху, на панцире которой стоит птица Лак. Образ журавля был использован буддизмом. Одинокий журавль в конфуцианстве – намёк на крупного сановника, неудовлетворённого своей судьбой, возможно, вышедшего в отставку и потому склонного к даосизму. Журавли (особенно белые) считаются птицами, на которых летают даосские бессмертные. В стихах Нгуен Чая упоминается жёлтый журавль.

Ключевые слова: Вьетнам, культура, журавль, аист, символ, предание, даосизм

Для цитирования: Кнорозова Е.Ю. Образ журавля во вьетнамской традиционной культуре // Вьетнамские исследования. 2023. Т. 7. № 2 S. С. 136–145.

THE IMAGE OF THE CRANE IN VIETNAMESE TRADITIONAL CULTURE

E.Yu. Knorozova²

Abstract. The image of the crane (stork) is associated with the most ancient ideas, has spread among different peoples. This is one of the symbols of Vietnamese culture, the sacred bird Lak, whose images are present on the bronze drums, resembles a crane. In Vietnam, there are still sculptures in temples depicting a turtle with a Lac bird on its shell. The image of the crane was used by Buddhism. A lonely crane in Confucianism is a hint of a major dignitary dissatisfied with his fate, perhaps retired and therefore inclined to Taoism. Cranes (especially white ones) are considered to be the birds on which the Taoist immortals fly. Nguyen Trai's poems mention the yellow crane.

Keywords: Vietnam, culture, crane, stork, symbol, legend, Taoism

For citation: Knorozova E.Yu. (2023) The image of the crane in Vietnamese traditional culture. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, 7 (2 S): 136–145.

¹ Кнорозова Екатерина Юрьевна, к. филол. н., научный сотрудник, Отдел литератур стран Азии и Африки Библиотеки академии наук, доцент, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург. E-mail: knorozova@yandex.ru

² Knorozova Ekaterina Yu., Ph.D. (Philology), Researcher, Department of Oriental Languages Publications, the Library of the Russian Academy of Sciences; Associate Professor of the Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia. E-mail: knorozova@yandex.ru

Введение

Вьетнамское слово *con séu* переводится как «журавль»; *con cò* – белая хохлатая цапля, аист; это общее название ряда птиц отряда голенастых. Слово *con hạc* в «Новом большом вьетнамско-русском словаре» переводится как «журавль, аист» [НБВРС: 1022].

Журавли относятся к семейству птиц отряда журавлеобразных (Gruiformes), это птицы с длинными ногами и длинной шеей, в высоту могут достигать 150 см. В полёте, как и аисты, вытягивают ноги и шею. Аисты (Ciconia) – род птиц из отряда голенастых. Журавли широко представлены на всех континентах, кроме Антарктиды и Южной Америки, они оставили значительный след в культуре многих народов в различные исторические эпохи. В народной культуре разных народов аист – одна из наиболее почитаемых птиц. Название птицы – аист – тесно связано с древнейшим индоевропейским культом семьи и во всех вариантах сближено с названием прямых родственников, с рождением и воспитанием детей [Константинов, Лебедев, Маловичко 2000: 35].

Образ журавля во Вьетнаме

В странах дальневосточного культурного ареала журавль считается символом долголетия, его изображения часто соседствуют с другими символами долгой жизни – сосной, черепахой. Как отмечает Б. Л. Рифтин, хэ «журавль» часто ошибочно переводится как «аист». В китайской мифологии это птица, связанная со светлым началом *ян*, питается субстанцией огня, металла, поэтому в 7 лет с ним происходят «малые изменения», в 16 – «большие изменения», в 160-летнем возрасте изменения завершаются, тело становится белым и чистым, а крик может быть услышан небом. Журавлю-хэ приписывается исключительное долголетие. Белый журавль (*байхэ*) в возрасте 1000 лет становится сине-зеленым (*цанхэ*), а еще через тысячу лет – чёрно-красным (*сюаньхэ*). Считалось, что белые журавли искусны в танцах, а чёрно-красные тонко чувствуют музыку. В легендах упоминаются еще и жёлтые, и изредка красные журавли. С начала нашей эры журавли-хэ (особенно белые) стали считаться птицами, на которых летают бессмертные-сянь [Духовная культура 2007: 672].

Похожее место в индийской мифологии занимает птица Гаруда. На склонах горы Меру находилась обитель богов и страна «блаженного народа», куда из земного мира живыми могли попасть некоторые прославленные герои, *риши*, их доставляла туда священная птица Гаруда (Симург в Шахнамэ Фирдоуси) [Запорожченко 2014: 101–102].

Фетишем плодородия во многих первобытных обрядах вегетации была птица. Так, изначально Вишну был птицей плодородия. Ведийские поэты-жрецы восприняли птичий облик Вишну как признак солнечного бога, а не бога плодородия [Дандекар 2002: 79]. Роль птицы как важного мифологического символа и, по-видимому, важного тотема несомненна, это же подтверждается и данными археологии, где птица – один из основных символов в археологии царства Вьет, да и вообще вьетов от Сычуани до нижнего течения Янцзы на востоке и до Вьетнама на юге [Лаптев 2006 : 445].

Не вызывает сомнения факт существования у вьетов на территории Северного Вьетнама птицы-тотема, жизнь которой была связана с заливными полями (цапля?) [Полная... история Вьетнама 2014: 242]. Одним из тотемов лаквьетов являлась так называемая птица Лак, которая обычно идентифицируется с цаплей, аистом или дроздом-пересмешником³ [Там же:

³ Дрозд-пересмешник (*Aethiopsar cristatellus*) относится к стайным, перелетным птицам [Мухлинов 1977: 178]).

245]. Во Вьетнаме и поныне в храмах стоят скульптуры, изображающие черепаху, на панцире которой стоит птица Лак, напоминающая журавля.

Говоря об образах, занимавших ключевое положение в донгшонской религии, Д. В. Деопик упоминает процессию воинов в шлемах с перьями и летящего аиста (цаплю). Аист – священная птица донгшонцев и всех народов, воспринявших верования лаквьетов [Деопик 2002: 114]. На орнаменте лицевой части донгшонских бронзовых барабанов типа I, принадлежащих лаквьетам, имеется орнамент в виде расположенных равномерно по окружности изображений птицы Лак: поочередно 18 раз в полёте и 18 раз в статичном положении [Полная... история Вьетнама 2014: 245].

На донгшонских барабанах изображалась не одна порода птиц. Некоторые птицы напоминают летящего журавля (аиста, цаплю), другие имеют большой изогнутый клюв и короткие лапы. Как отмечает Д. В. Деопик, среди школ, возникших под влиянием донгшонского искусства, в намвьетской школе (государство Намвьет существовало на территории современных китайских провинций Гуанси и Гуандун) дольше всего сохранялись изображения летящего аиста и процессии воинов, причём применительно к первому шло постепенное замещение образом другой птицы [Деопик 2002: 117].

С изображениями птиц связаны и изображения боевых кораблей на бронзовых барабанах. Эта связь прослеживается как по конструкции корабля, так и по внешнему облику его команды, члены которой явно ассоциируются с людьми-птицами [Полная... история Вьетнама 2014: 673].

Как отмечают исследователи, изучавшие протоиндийскую (харрапскую) цивилизацию (III–II тыс. до н. э.), на протоиндийских печатях и оттисках встречаются стилизованные изображения летящих птиц. Птица символизирует в широком смысле звёздное небо [Кнорозов 2022: 274]. В изображениях священного корабля великой богини могут присутствовать птицы, как, например, в следующем описании: «...судно с одинаково поднятым носом и кормой на высоту мачт... На корме два весла. Справа и слева от мачт две птицы (головой к носу и корме) с большим туловищем и коротким заострённым хвостом» [Кнорозов 2022: 306].

В магических ритуалах, противопоставляющих сухость и влажность (водные праздники), распространённых на обширной географической территории, простиравшейся от бассейна Янцзы до острова Тимор, и охватывающих огромный временной промежуток, также присутствует образ птицы. Как отмечает Э. Поре-Масперо, эти ритуалы ведут свое начало самое позднее с III в. до н.э., наиболее ранней даты первой книги, упоминающей о «лодках-птицах», но ещё вероятнее – с VI в. до н.э., и они достаточно распространены и в наши дни. Водные праздники являются одновременно и церемониями изгнания, и церемониями заступничества. Народы, устраивавшие эти праздники, делились на две тотемистические группы – группа птиц и сухости и группа крокодилов или змей, которые, во всем противопоставляясь друг другу, должны были объединиться в браке. Усложняла церемонии идея о противостоянии лодок, уподоблённых тотемам [Поре-Масперо 2007: 424–425].

Образ журавля был использован буддизмом. Так, словами «журавлиный лес» (*хэлин*) называется буддийский монастырь, роща при монастыре. Роща, где по преданию умер Будда Шакьямуни, называлась «Белые журавли», в тот день эта роща была вся в белом цвете, словно стоя белых журавлей.

Одиноким журавль в конфуцианстве – намёк на крупного сановника, недовольного своей судьбой, возможно, вышедшего в отставку и потому склонного к даосизму. Например, в стихотворении Тао Юаньмина (365–427) «Подражание древнему» рассказывается о

посещении поэтом благородного ученого, оставившего службу и живущего уединённо. Там есть такие строки:

*...А ученому ясно, зачем я его навещаю.
Сразу цинь он берет, для меня ударяет по струнам.
Первой песне своей – «Журавлем расстающимся» – тронул...*
(Пер. Л. Эйдлина [Классическая поэзия...1977: 220]).

Тю Ван Ан (1292–1370), известный вьетнамский поэт, наставник, прославившийся своей принципиальностью и добродетелью, подал прошение на высочайшее имя с просьбой казнить семерых чиновников, замешанных в преступлениях. Когда правитель этим пренебрёг, вышел в отставку и жил уединённо в горах. Чан Нгуен Дан (1325–1390) посвятил ему стихотворение, в котором присутствует образ журавля:

*...Белые облака громоздятся десятью тысячами слоев. Горная калитка закрыта.
На коричневых тропах много развилок, а конь мой уже утомлён.
Ароматные пологи уже не изумляют, одинокий журавль ропщет...*
[Кнорозова 2009: 259]

«Горная калитка закрыта...» – символ отшельника, ушедшего в горы. «На коричневых тропах...» – образ из поэзии Ли Бо (701–762), символизирует столичную жизнь, трудности карьеры и сдачи экзаменов.

Журавлиной долиной может называться место, где живут небожители. Так, корейский поэт Ли Инно (1152–1220) написал «Долину журавлей в горах Чирисан» по мотивам «Персикового источника» Тао Юаньмина [Классическая поэзия...1977: 413, 865].

В даосизме журавль-хэ – птица, на которой летают небожители, символ долголетия, опытности, верности; может символизировать даосского бессмертного.

Символика и мифология «магического полета» выходят за рамки шаманизма и даже предшествуют ему: они принадлежат идеологии магии в целом и играют главную роль во многих магиико-религиозных системах [Элиаде 1987: 366–367]. Возможно, что мифологема птица-душа – экстатический полет, существовала уже в палеолитическую эпоху [Запорожченко 2014: 99]. Даосы разработали и систематизировали техники и идеологию доисторического китайского шаманизма. Шаманские корни магического полета в Китае прослеживаются отчётливо, выражения «учёный в перьях» или «хозяин в перьях» относятся к даосскому жречеству [Элиаде 1987: 349].

Это находило отражение и в литературе. Так, известный китайский поэт Су Дунпо (1037–1101), сосланный в Ханчжоу, увидел на реке журавля, кружившего над его лодкой. Ночью ему явился во сне праведник в одеянье из перьев [Нгуен Зы 1974: 216].

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 всё равно ничего не было видно; лишь в небе летал и кружился, как в пляске, чёрный журавль. Вскоре правителя постигло бедствие [Там же: 89–98].

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 надевал одежду из перьев и сидел на спине этого журавля [Son cu tap thuât 1997: 375].

В одном из преданий повествуется о Ту Уене, женившемся на небожительнице. Когда их сын вырос, прилетели два журавля, супруги сели на них и отправились на небо [Сказки и предания 2021: 155–158].

По одной из версий предания о Тхиен-и Ана, богиня после брака с китайским принцем вернулась на родину и стала просвещать местных жителей, обучая их искусствам и техническим навыкам. Когда ее работа была выполнена, она вернулась на небо на «священном журавле» [Стейн 2007: 207].

В стихотворении «Сон в горах» из «Поэтического собрания Ык Чая» Нгуен Чай упоминает о сходстве луны и воды:

*Внутри пещеры Тханьхы бамбуковый лес из тысячи стволов,
Водопад низвергает свои воды (как) холодное зеркало.
Прошлой ночью луна ясно виднелась на небе, напоминала воду.
Во сне садился верхом на жёлтого журавля и поднимался к алтарю небожителей.*
(Пер. Е. Кнорозовой по: [Nguyễn Trãi 1977: 358]).

Пещерой Тханьхы (кит. Цинсюй, «Чистая пустота») называлось имение Чан Нгуен Дана на горе Коншон, где он поселился, выйдя в отставку. Чан Нгуен Дан, член императорской семьи Чан (1225–1400), родной внук четвёртого императора этой династии Чан Ань-тонга (правил в 1293–1314 гг.), крупный чиновник, поэт, математик, астроном, был дедом Нгуен Чая по матери. Как отмечает Р. Стейн, имя «Чистая пустота» является одновременно названием первого Неба-Пещеры (дунтянь). Но эта «Чистая пустота», обозначающая первое знаменитое райское место, представляет собой также выражение, характеризующее состояние ума при совершённой 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 [Стейн 2007: 184–185].

С луной связан выход в мистический мир: во сне Нгуен Чай садится на желтого журавля и поднимается к алтарю небожителей. Возможно, здесь можно усмотреть даосские мотивы.

Жёлтый журавль упоминается в известном стихотворении китайского поэта Цуй Хао (?–754 г.) «На башне Жёлтого Аиста»:

*Тот, что жил прежде, уже, взгромоздившись на белую тучу, исчез...
В этой земле бесплодно осталась Жёлтого Аиста башня.
Жёлтый тот Аист однажды исчез и более не возвратится;
Белые тучи уж тысячу лет напрасно идут да идут.
Чистые струи одна за другою в Ханьянских деревьях видны;
Травы пахучие густо растут здесь среди островка Попугая.
Солнце уж к вечеру... Стены родные – где они, где, скажи?..
Волны в тумане на этой реке в грусть меня повергают.*
(Пер. В.М. Алексеева [Классическая поэзия... 1977: 247–248]).

Башня Жёлтого Аиста (Хуанхэлоу) – башня на западной окраине г. Учан на берегу Янцзы. Согласно старинной легенде, там жил некий Син, который держал винную лавку. Каждый день к нему приходил старик и пил вино, но не расплачивался, ибо не имел денег. Так продолжалось полгода. Однажды старик взял мандариновую корку и нарисовал на стене аиста. Аист танцевал на стене и веселил гостей. Благодаря этому в лавку набивалось много народу, и хозяин разбогател. Прошло десять лет, и однажды вновь появился старик, заиграл на флейте, и аист сошёл со стены. Старик сел на аиста и улетел в небо, а благодарный Син построил в

память о нем башню Жёлтого Аиста. В стихотворении упоминается местность Ханьян, расположенная напротив Учана, и островок Попугая к юго-западу от Учана [Там же: 846].

Башня Жёлтого Журавля неоднократно упоминается и в стихах других поэтов дальневосточного культурного региона. Например, корейский поэт Ким Гуён (1338–1384) написал стихотворение «Учан»:

*Под башней Желтого Журавля речная кипит волна.
Дверных занавесок ряды вдоль реки – сколько тысяч домов!
Тоска одолела! Собрать бы деньжат да в складчину выпить вина.
Уже весна, и гора Дабешань солнцем искоса озарена.*
(Пер. В. Тихомирова [Там же: 420]).

Журавль и даосские мотивы присутствуют и в стихотворении Нгуен Чая «Прогулка – 2» из того собрания:

*В книгах небожителей содержатся старинные рецепты поддержания жизни.
Голоден – ешь корни сосны, вкушай солнечный свет.
Тысячи стволов бамбука преграждают дорогу обычному человеку.
Мирская суета не достигает уединённое прибежище в горах.
На нефритовой лестнице курлычет журавль, в окне косые лучи опускающейся луны.
Варю выловленную рыбу, положив весло на песчаную отмель.
Только лишь стараюсь постичь ветер и луну внутри сосуда-ху
в форме тыквы-горлянки.
Из года в год не трачу лишних денег.*
(Пер. Е. Кнорозовой по: [Nguyễn Trãi 1977: 366]).

Тыква-горлянка ху символизирует таинственный мир, скрытый в ней самой. В Китае пять островов бессмертных (самый знаменитый Пэнлай), закрытые совершенные миры, плавающие в море, представлялись в виде сосудов в форме тыквы-горлянки. Каждый остров поддерживали три гигантских черепахи.

Нефритовая лестница, яшмовые ступени ассоциируются в поэзии стран дальневосточного культурного региона с дворцом Яшмового владыки. Одно из известных стихотворений, связанных с этой темой, написано Ли Бо («Тоска у яшмовых ступеней»):

*Ступени из яшмы давно от росы холодны.
Как влажен чулок мой! Как осени ночи длинны!
Вернувшись домой, опускаю я полог хрустальный,
И вижу – сквозь полог – сияние бледной луны*
(Пер. А. Гитовича. [Классическая поэзия... 1977: 266]).

Журавль также является символом природного начала, уединённого места. Это отражено в стихах Нгуен Чая из «Собрания на родном языке»:

*Пагода наша в густой тени.
Озеро синью напоено;
Цапли на озере, журавли,
И с ними я заодно.*
...
*Пиршество лилий, рябь на пруду,
Луна внимает стихам над ним.
Здесь обезьяны, здесь журавли,*

И здесь не рады гостям другим.

(Пер. В. Микушевича [Там же: 517–518]).

Журавль и аист встречаются в произведениях вьетнамского фольклора. Так, в сказке «Аист, павлин и попугай» отмечается ум и свободолюбие аиста [Сказки и предания 2021: 105–106]. Во Вьетнаме получил распространение рассказ из «Панчатантры», в котором повествуется о жившей в пруду черепахе и двух её друзьях-гусях. Наступала засуха, птицы решили отправиться в другой водоем. Черепаха попросила взять ее с собой. Она ухватила зубами за середину палки, а гуси взялись за палку клювами с обеих сторон и полетели. Однако в пути, услышав удивлённые крики людей, черепаха задала вопрос гусям, разжала пасть и упала на землю [Панчатантра 1958: 99–100]. Во вьетнамской версии гуси были заменены аистами.

По словам вьетнамских учёных, во главе всех водных божеств страны Ванланг стоял великий государь Белый Журавль Трёх Рек (Tam giang Bạch hạc đại vương), в народе его обычно называли Тхань Хак – Святейший Журавль. Существует много преданий, в которых говорится, что Белого Журавля Трёх Рек звали Тхо Лень – Владыка земли. Тхо Лень вместе со своим братом-близнецом Тхатъ Кханем – Владыкой камня помогал духу горы Танвиен бороться с врагами [Văn hóa... 1986: 100]. В истории о соперничестве этих двух духов рассказывается следующее:

«Некогда китайский наместник Ли Чанмин (VII в. – *Е.К.*) в месте слияния трёх рек соорудил храм. В переднем приделе он решил установить статую духа-охранителя государства и повелел мастерам приступить к работе. Когда статуя была почти готова, Ли Чанмин 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 Тхатъ Кханем – Владыкой камня. Ли Чанмин попросил их показать свои волшебные умения – наиболее искусный займёт место на алтаре. Только он кончил говорить, как Тхатъ Кхань единым прыжком перемахнул реку, но, к своему неудовольствию, уже увидел там Владыку земли. Владыка камня опять прыгнул на другой берег, но Тхо Лень и тут его опередил. Наместник признал, что Владыка земли более искусен, и место на алтаре по праву принадлежит ему» [Lý Tế Xuyên 1960: 59–60].

У вьетнамцев дух земли соотносится с деревом. Как отмечает Ж. Пшилуски, часто в центре рисовых полей можно заметить земляной холм с большим деревом, под которым возведен кирпичный алтарь. Окрестные жители приносят туда дары. Это жилище духа земли *тхотхан* [Пшилуски 2007: 387]. В рассказе «История дерева-оборотня» из «Описания удивительного земель, расположенных к югу от гор» (*Линь нам тьить куай*) Ву Куиня и Киеу Фу (XV в.) гнездо белого журавля находилось на вершине старого дерева, превратившегося в оборотня и вредившего людям:

«Давным-давно в землях Фонгтяу росло большое сандаловое дерево высотой в тысячу с лишним *жэней*⁴. Никто не знал, на сколько тысяч *чыонгов*⁵ простирались его густые ветки и листья. Наверху было гнездо журавля, поэтому эти земли назывались Батъхак – Белый журавль. Прошло много лет – сколько именно никто не знает. Это дерево высохло и стало оборотнем,

⁴ *Жэнь* — китайская мера длины в семь или восемь *чи* (1 *чи* равен 0,32 м).

⁵ Один *чыонг* равен 320 см.

отличавшимся дерзким поведением, который мог по своей прихоти убить или помиловать встретившегося человека.

С помощью чудесных приемов Киньзыонг-выонг одолел его. Продолжая менять обличья, оборотень слегка утихомирился. Однако сегодня он был здесь, а завтра в другом месте, какой облик захочется ему принять в следующий раз, нельзя было и предугадать. К тому же оборотень постоянно ел людей. Тогда воздвигли кумирню и воздавали ему всяческие почести. В конце каждого года в тридцатый день двенадцатого лунного месяца приходилось приносить ему в жертву одного человека, только после этого оборотень успокаивался и вел себя мирно, а жители получали временную передышку. Между собой люди называли его дух Сыонг Куонг – Неистовый дух. Юго-западные земли граничили с государством Михау – государством Макак. Правитель приказал варварам-ман из Бало (сейчас это Зиентяу) ловить лаоцзы⁶ из Шаньюаня и приносить их в жертву оборотню. Повторяясь из года в год, это стало постоянным.

Цинь Ши-хуан (правление 221–209 гг. до н.э. – Е.К.) приказал Жэнь Сяо встать во главе Лонгсуена. Сяо изменил порочный порядок и запретил приносить в жертву живых людей. Дух разгневался и тайно убил его. Впоследствии оборотня стали почитать еще больше. При Динь Тиен-хоанге (правление 968–979 гг. – Е.К.) появился сведущий в заклинаниях и талисманах даос по имени Сюй Вэньмоу, уроженец Севера. Ему было уже далеко за сорок и отличался он высоконравственным поведением. Сюй Вэньмоу много странствовал, хорошо знал все варварские наречья и овладел приемами под названием “золотое тело, бронзовые зубы”. Когда он прибыл в нашу страну, ему уже исполнилось восемьдесят лет. С помощью этого наставника [Динь] Тиен-хоанг упразднил неприятную ритуальную практику...» [Кнорозова 2009: 175–176].

Рассказы об уничтожении духа дерева встречаются и у других народов. Так, Р. Стейн отмечает, что в китайских текстах у народов Юга и Юго-Востока Китая, касающихся колдунов, часто встречается рассказ о битве между молнией и старым деревом. Дерево оказалось расколото, и из него вышла женщина в красной одежде, с распущенными волосами. Она погибла в сражении, это был дух дерева *тинь* [Стейн 2007: 225].

Заключение

Образ журавля (аиста) связан с древнейшими представлениями, получил распространение у разных народов. Это один из символов вьетнамской культуры, вероятно, та самая священная птица донгшонцев, изображения которой присутствуют на бронзовых барабанах и связаны с сакральным числом восемнадцать. Буддизм и особенно даосизм восприняли и использовали образ журавля.

Список литературы

- Дандекар Р.Н. От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. М.: Восточная литература, 2002.
- Деопик Д.В. Вьетнам. История, традиция, современность. М.: Восточная литература, 2002.
- Духовная культура Китая: энциклопедия : в 5 т. Т. 2: Мифология. М.: Восточная литература, 2007.
- Запорожченко А.В. Основные элементы индоиранской мифологической традиции. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2014.
- Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М.: Художественная литература, 1977.
- Кнорозов Ю.В. Формальное описание протоиндийских надписей // Избранные труды. СПб.: МАЭ РАН, 2022.

⁶Лаоцзы — название народности, живущей на юго-западе Китая.

- Кнорозова Е.Ю. Странствия в бесконечном. Вьетнамская традиционная проза малых форм. СПб.: БАН; Альфарет, 2009.
- Константинов В.М., Лебедев И.Г., Маловичко Л.В. Птицы в фольклоре: в мифах, легендах, народных названиях. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2000.
- Лантев С.В. Предыстория и история народов Вьет: археология нижнего Янцзы и юго-восточного Китая периода от раннего неолита до раннего железного века. Т. 1. М.: МГУЛ, 2006.
- Мухлинов А.И. Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. М.: Наука, 1977.
- Нгуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном. М.: Художественная литература, 1974.
- Новый большой вьетнамско-русский словарь (НБВРС): в 2 т. Т. 1. М.: Восточная литература, 2012.
- Панчатантра. М.: Изд-во АН СССР, 1958.
- Полная академическая история Вьетнама. Т. 1. М.: Авторская книга, 2014.
- Поре-Масперо Э. Аграрные обряды камбоджийцев // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб.: Наука, 2007. С. 403–425.
- Пишлуски Ж. Заметки о культе деревьев в Тонкине // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб.: Наука, 2007. С. 385–402.
- Сказки и предания Вьетнама. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021.
- Стейн Р. Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона // Миниатюрные сады стран дальневосточного культурного региона. СПб.: Наука, 2007. С. 116–268.
- Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза. М.: Ладомир, 1987.
- Lý Tế Xuyên. Việt điện u linh. Hà-nội: NXB Văn hóa [Ли Те Сюен. О потусторонних силах Вьетского царства. Ханой: изд-во «Культура»]. 1960.
- Nguyễn Trãi. Toàn tập. Hà nội: NXB Khoa học xã hội [Нгуен Чай. Полное собр. соч. Ханой: изд-во «Общественные науки»], 1977.
- Sơn cư tập thuật [Сборник рассказов о проживающих в горах] // Tổng tập tiểu thuyết chữ hán Việt Nam [Полное собрание вьетнамских повестей на ханвьете]. Т. 2. Hà Nội: NXB Thế giới, 1997. Tr. 331–392.
- Văn hóa dân gian vùng đất tổ. Vĩnh Phú: NXB Sở văn hóa và thông tin [Культура простого народа земли предков. Виньфу: изд-во Управления культуры и информации], 1986.

References

- Dandekar, R.N. (2002) *Ot ved k induizmu. Evol'ucioniruyuschaya mifologiya* [From the Vedas to Hinduism. Evolving mythology]. M.: Vostochnaya literatura. (In Russian)
- Deopik, D.V. (2002) *Vietnam: istoria, tradicii, sovremennost'* [Vietnam. History, traditions, modernity]. M.: Vostochnaya literatura. (In Russian)
- Duhovnaya kul'tura Kitaya. T. 2. Mifologuiya [Spiritual culture of China. Vol. 2. Mythology] (2007). M.: Vostochnaya literatura. (In Russian)
- Eliade, M. (1987). *Shamanizm i arhaicheskiye tehniki ekstaza* [Shamanism and archaic ecstasy techniques]. M.: Ladomir. (In Russian)
- Klassicheskaya poeziya Indii, Kitaya, Korei, Vietnama, Japonii [Classical poetry of India, China, Korea, Vietnam, Japan] (1977). M.: Hudojestvennaya literatura. (In Russian)
- Knorozov, Yu.V. (2022). Formal'noye opisanye protoindiyskih nadpisey [Formal description of proto-Indian inscriptions], in: *Izbrannye trudy* [Selected Works]. SPb.: MAE RAN. (In Russian)
- Knorozova, E.Yu. (2009). *Stranstviya v beskonechnom. Vьетнамская традиционная проза* [Wanderings in the infinite. Vietnamese traditional prose small forms]. SPb.: BAN, Al'faret. (In Russian).
- Konstantinov, V.M., Lebedev, I.G., Malovichko, L.V. (2000). *Pticy v fol'klore: v mifah, legendah, narodnyh skszaniyah* [Birds in folklore: in myths, legends, folk names]. Stavropol': Izd-vo SGU. (In Russian)

- Laptev, S.V. (2006) *Predystoriya i istoriya narodov Viet: arheologiya nujnogo Yanzi i yugovostochnogo Kitaya perioda ot rannego neolita do rannego zheleznogo veka* [Prehistory and History of the Viet Peoples: Archeology of the Lower Yangtze and Southeast China from the Early Neolithic to the Early Iron Age]. T. 1. M.: MGUL. (In Russian)
- Lý Tế Xuyên (1960). *Việt điện u linh* [Ly Te Xuyen. About the otherworldly forces of the Vietnamese kingdom]. Hà-nội: NXB Văn hóa. (In Vietnamese)
- Muhlinov, A.I. (1977) *Proiskhojdeniye i ranniye etapy etnicheskoj istorii vietnamskogo naroda* [Origin and early stages of the ethnic history of the Vietnamese people]. M.: Nauka. (In Russian)
- Nguyen Du (1974). *Prostrannye zapisi rasskazov ob udivitel'nom* [Lengthy records of stories about the amazing]. M.: Hudojestvennaya literature. (In Russian).
- Nguyễn Trãi (1977). *Toàn tập* [Nguyen Trai. Complete works]. Hà nội: NXB Khoa học xã hội. (In Vietnamese)
- Novyj bol'shoj v'etnamsko-russkij slovar' [New large Vietnamese-Russian dictionary] (2012). T. 1. M.: Vostochnaya literature.
- Panchatantra (1958). M.: Izd-vo Akademii nauk. (In Russian)
- Polnaya akademicheskaya istoriya Vietnama [Complete Academic History of Vietnam]. (2014). T. 1. M.: Avtorskaya kniga. (In Russian)
- Pore-Maspero, E. (2007). Agrarnye obriady kambodjiycev [Agrarian rituals of the Cambodians], in: *Miniatiurnye sady stran dal'nevostochnogo kulturnogo regiona* [Miniature gardens of the countries of the Far Eastern cultural region]. SPb.: Nauka. S. 403–425. (In Russian)
- Pshiluski, J. (2007). Zametki o kul'te derev'ev v Tonkine [Notes on the cult of trees in Tonkin], in: *Miniatiurnye sady stran dal'nevostochnogo kulturnogo regiona* [Miniature gardens of the countries of the Far Eastern cultural region]. SPb.: Nauka. S. 385–402. (In Russian)
- Skazki i predaniya Vietnama (2021). [Tales and legends of Vietnam]. M.: Dom VShE. (In Russian)
- Son cu tap thuật [Collection of stories about people living in the mountains], in: *Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam Son cu tap thuật* [Complete collection of Vietnamese stories in Han Viet] (1997). T. 2. Hà Nội: NXB Thế giới. (In Vietnamese)
- Stein, R. (2007). Miniatiurnye sady stran dal'nevostochnogo kulturnogo regiona [Miniature gardens of the countries of the Far Eastern cultural region], in: *Miniatiurnye sady stran dal'nevostochnogo kulturnogo regiona* [Miniature gardens of the countries of the Far Eastern cultural region]. SPb.: Nauka. S. 116–268. (In Russian)
- Văn hóa dân gian vùng đất tổ [Folklore of the ancestral land] (1986). Vĩnh Phú: NXB Sở văn hóa và thông tin. (In Vietnamese)
- Zaporozhenko, A.V. (2007). *Osnovnye elementy indoiranskoi mifologicheskoi tradicii* [Main elements of the Indo-Iranian mythological tradition]. Novosibirsk: Izd-vo NGPU. (In Russian)

DOI: 10.54631/VS.2023.2-475371

ИСТОРИЯ НГУЕН ЧАЯ И НГУЕН ТХИ ЛО В РАССКАЗЕ НГУЕН ХЮИ ТХИЕПА «НГУЕН ТХИ ЛО»

Т. Н. Филимонова¹

Аннотация. Статья посвящена истории отношений великого вьетнамского государственного деятеля и литератора Нгуен Чая (1380–1442) и одной из его наложниц по имени Нгуен Тхи Ло, той роли, которую Нгуен Тхи Ло сыграла в жизни Нгуен Чая, а также интерпретации образа Нгуен Чая в рассказе. Во Вьетнаме история этой любви широко известна, она живет в преданиях, зафиксирована в исторической и художественной литературе, отражена в театральных пьесах и т. д. Именно с ней связана трагическая смерть Нгуен Чая и Нгуен Тхи Ло.

Основываясь на подлинных исторических событиях с участием подлинных исторических личностей, писатель в своих литературных фантазиях делает основной упор на непонимание окружающих и одиночество крупной исторической личности, а также слабость художника, каким был Нгуен Чай, перед рациональной природой политика.

Ключевые слова: Вьетнам, рассказы Нгуен Хюи Тхиепа, Нгуен Чай, Нгуен Тхи Ло

Для цитирования: *Филимонова Т. Н.* История Нгуен Чая и Нгуен Тхи Ло в рассказе Нгуен Хюи Тхиепа «Нгуен Тхи Ло» // Вьетнамские исследования. 2023. Т. 7. № 2 S. С. 146–153.

THE HISTORY OF NGUYEN TRAI AND NGUYEN THI LO IN THE STORY BY NGUYEN HUY THIEP «NGUYEN THI LO»

T.N. Filimonova²

Abstract. The paper is dedicated to the love story of Nguyen Trai (1380–1442), the famous Vietnamese statesman and poet, and Nguyen Thi Lo, one of his concubines, and the interpretation of their love in the story by Nguyen Huy Thiep. This story is very well known in Vietnam due to the both lovers' tragic death.

Basing on the truly historical events and historical heroes the author in his literary fantasies emphasized Nguyen Trai's solitude and his weakness as a poet in comparison with rational nature of politicians.

Keywords: Vietnam, stories by Nguyen Huy Thiep, Nguyen Trai, Nguyen Thi Lo

For citation: Filimonova T.N. (2023) The history of Nguyen Trai and Nguyen Thi Lo in the story by Nguyen Huy Thiep "Nguyen Thi Lo". *Russian Journal of Vietnamese Studies*, 7 (2 S): 146–153.

¹ Филимонова Татьяна Николаевна, к. филол. н, доцент, Институт стран Азии и Африки МГУ. ORCID: 0000-0001-7136-3173. E-mail: glasha.48@mail.ru

² Filimonova Tatyana N., Ph.D. (Philology), Assistant Professor, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University. ORCID: 0000-0001-7136-3173. E-mail: glasha.48@mail.ru

Введение

Рассказ «Нгуен Тхи Ло» («Nguyễn Thị Lộ») известного вьетнамского писателя Нгуен Хюи Тхиепа (1950–2021) – это, прежде всего, повествование о любви между великим вьетнамским государственным деятелем, военачальником, дипломатом, а также поэтом и прозаиком Нгуен Чаем (1380–1442) и одной из его наложниц Нгуен Тхи Ло (?–1442), точнее говоря, об их встрече и роли Нгуен Тхи Ло в его жизни. Во Вьетнаме история этой любви широко известна, она живет в преданиях, зафиксирована в исторической и художественной литературе, отражена в пьесах театра *тео*, *кайлыонг* и разговорной драмы, а также в кинодокументалистике и т. д. Именно с этой историей связана трагическая смерть как Нгуен Чая, так и самой Нгуен Тхи Ло.

Жизнь Нгуен Чая с разной степенью подробностей отражена во многих самых разных работах на вьетнамском языке. Кратко о ней можно сказать следующее. Он родился в 1380 г. в пров. Хадонг (сейчас территория Ханоя). Его отцом был Нгуен Ынг Лонг (1355?–1428?), выходец из простолюдинов, который в 1374 г. успешно сдал конкурсные экзамены. Мать Нгуен Чая была одной из дочерей члена императорской семьи и крупного чиновника при династии Чан Чан Нгуен Дана, которая обучалась у Нгуен Ынг Лонга. Молодые люди полюбили друг друга и с согласия Чан Нгуен Дана поженились. Одним из их сыновей был Нгуен Чай. Однако из-за неравного брака отца Нгуен Чая не брали на чиновничью службу. После смерти тестя в 1390 г. Нгуен Ынг Лонг изменил имя на Нгуен Фи Кхань. Когда к власти пришел Хо Куи Ли (1336–1407?, правил в 1400–1401 гг.), Нгуен Фи Кхань был допущен к службе. В 1400 г. конкурсные экзамены сдал и его сын Нгуен Чай, который также начал служить династии Хо. В 1407 г. династия Хо пала под натиском завоевателей китайской династии Мин, и Нгуен Фи Кханя принудили отправиться в Китай. Нгуен Чай и его младший брат, как почтительные сыновья, последовали за ним, но отец велел Нгуен Чаю вернуться, чтобы помогать освобождению страны. Однако Нгуен Чай был схвачен китайцами и посажен в тюрьму. В 1417 или 1418 г. ему удалось бежать, после чего он оказался в Ламшоне, где присоединился к восставшим под предводительством Ле Лоя, будущего основателя новой вьетнамской династии Поздние Ле (1428–1789). Став соратником и помощником Ле Лоя, в течение десяти лет он написал ныне утерянное произведение «Тактика умиротворения китайцев» («Bình Ngô sách»), а также от имени Ле Лоя целый ряд других дошедших до нас произведений, в том числе и знаменитое «Воззвание по случаю умиротворения китайцев» («Bình Ngô đại cáo», 1428). При новом императоре Ле Тхай-то (Ле Лое) из-за противоречий внутри императорского двора положение Нгуен Чая осложнилось, более того, он даже на некоторое время был заключен в тюрьму, но особенно оно ухудшилось после смерти императора и восшествия на престол его преемника – императора Ле Тхай-тонга. Не видя понимания со стороны молодого и неопытного правителя, Нгуен Чай решил удалиться от дел и поселился в Коншоне, родовом имении своего деда по матери. Однако в 1434 г. молодой император вновь призвал его на службу, которая в 1442 г. завершилась трагедией, о которой чуть ниже.

Про Нгуен Тхи Ло достоверных сведений крайне мало, а главное – в том, что известно, множество разночтений³, поскольку, как правило, все они основаны на преданиях, устных и часто неподтверждённых источниках, в которых трудно отделить правду от вымысла, иногда фантастического. Так, считается, что она была родом из деревни Хай Хо (нынешнее название Хой) в провинции Тхайбинь. Её отец Нгуен Винь, потомственный конфуцианский учёный, занимался преподаванием и врачеванием, а мать искусно ткала циновки из сыти, которыми

³Сведения о Нгуен Тхи Ло взяты из [Nguyễn Ngọc Hiên 2005: 109–128].

славилась деревня, и сама продавала их на рынках. По одному из преданий, однажды именно по дороге на рынок она и родила дочку. Якобы отец, вдохновившись этим фактом, решил дать дочери имя Ло, что по-китайски значит «путь, дорога». Видя любознательность и способности дочери, уже в шесть лет отец разрешил ей учиться в своей школе. К восьми-деяти годам Нгуен Тхи Ло прекрасно знала Четверокнижие и Пятикнижие, историю Китая и своей страны, хорошо сочиняла стихи как на китайском, так и на вьетнамском. Кроме того, она интересовалась врачеванием и изготовлением лекарств, а также традиционной китайской нумерологией. После смерти родителей ей в молодом возрасте пришлось перебраться к родственникам в столицу Тханглонг, где она занялась плетением и продажей циновок.

Есть ничем не подтверждённое предположение, что именно за свою образованность Нгуен Тхи Ло была приглашена в императорский дворец самим Ле Лоем, уже императором Ле Тхай-то, для занятий с дворцовыми детьми, жёнами и наложницами. Таким образом, император Ле Тхай-тонг знал её с детства, потому что она была и его гувернанткой. Тогда не стоит удивляться, что позднее в свое правление, когда она уже стала наложницей Нгуен Чая, он решил пригласить её во дворец в качестве *ngři lể học sĩ* – чиновницы при дворе, отвечающей за образование. Последний факт отражен в летописях и не подлежит сомнению.

Когда Нгуен Чай и Нгуен Тхи Ло встретились и поженились, точно не известно. Но известно, что в 1442 г. император Ле Тхай-тонг, возвращаясь из поездки в Хайзыонг, заехал в Коншон, в имение Нгуен Чая, где встретил Нгуен Тхи Ло, удалившуюся вслед за мужем от дел, и решил взять с собой в столицу, поскольку испытывал к ней большую симпатию. По дороге он остановился на ночёвку и неожиданно умер. Нгуен Тхи Ло обвинили в том, что это она отравила императора, выполняя коварный замысел Нгуен Чая. В результате Нгуен Тхи Ло была казнена (по одной из версий, покончила жизнь самоубийством), а Нгуен Чай подвергся ещё более суровому наказанию – он был казнён вместе с представителями трёх поколений своего рода.

В «Полном собрании исторических записок Дайвьета» об этой истории говорится следующее: «Двадцать седьмой день (1 сентября). Император отправился с инспекцией на восток, чтобы произвести смотр войск в крепости Тьилинь. Нгуен Чай пригласил императора по дороге заехать в монастырь Коншон на родине Нгуен Чая. <...> «Восьмая луна. Четвертый день (7 сентября). Император, возвращаясь, добрался до парка (деревьев) личжи в уезде Зядинь, вдруг его поразил злой недуг, и он опочил. До этого император полюбил жену начальника-*тхыатъи* (академии Ханлам) Нгуен Чая – Нгуен Тхи Ло за прекрасный облик и литературные таланты, призвал к себе, назначил учёным-*хокиши* по церемониям и этикету, днем и ночью держал в услужении. Когда после инспекции на восток император прибыл в парк [деревьев] личжи [в общине] Дайлай на реке Тхиендык, то вместе с Нгуен Тхи Ло не спал всю ночь и опочил. Чиновники сохранили это в тайне.

Шестой день (9 сентября). Прибыли в столицу, глубокой ночью вошли во дворец и только тогда объявили траур. Все говорили, что это Нгуен Тхи Ло убила императора» [Полное собрание... 2014: 232–233]. После чего последовала казнь супругов.

Это произошло в 1442 г., а в 1464 г. при императоре Ле Тхань-тонге Нгуен Чай был реабилитирован, а вместе с ним и Нгуен Тхи Ло. В Ханое (район Тханьчи) даже есть храм, где раз в год, в 16-й день 8-й луны по лунному календарю, поклоняются её духу, а в г. Хошимине – улица, названная в её честь. Однако о реальных обстоятельствах смерти императора Ле Тхай-тонга, также как и о причастности к ней Нгуен Чая и Нгуен Тхи Ло, неизвестно до сих пор.

Версия истории в рассказе Нгуен Хюи Тхиэпа

В своём рассказе Нгуен Хюи Тхиеп, как всегда в своих исторических произведениях, посвящённых подлинным историческим личностям и событиям, фантазирует на тему любви между Нгуен Чаем и Нгуен Тхи Ло. Это даёт ему возможность по-своему рисовать образы великого Нгуен Чая и его возлюбленной, попутно рассуждая и на другие темы.

Например, в народных преданиях, зафиксированных и в письменных источниках, живёт история первой встречи Нгуен Чая и Нгуен Тхи Ло. Они различаются друг от друга деталями, например, в каком конкретно месте произошла встреча или в какое время. Но суть их следующая. Однажды Нгуен Чай встретил симпатичную девушку, продающую циновки у дороги, по виду не простолюдинку. Она ему приглянулась и, желая познакомиться, он обратился к ней с импровизированным четверостишием на вьетнамском языке следующего содержания (в разных источниках стихи тоже могут незначительно отличаться друг от друга и даже содержать меньшее количество строк):

- À ở đâu ta bán chiếu gon?
- Chẳng hay chiếu ấy hết hay còn?
- Xuân xanh nay độ bao nhiêu tuổi?
- Đã có chồng chưa? Được mấy con?
- Откуда ты, красавица, продающая циновки из сыти?
- И есть ли они ещё у тебя или кончились?
- Сколько тебе в твою молодую пору лет?
- И есть ли у тебя муж и сколько детей?

На что девушка ответила ему также импровизированным следующим четверостишием:

- Tôi ở Hải Hồ bán chiếu gon
- Can chi ông hỏi hết hay còn
- Xuân xanh mới độ hai mươi tuổi
- Đã có chồng đâu, hỏi mấy con!

Я сама из Хайхо.

А зачем вы спрашиваете, есть ли они ещё или кончились?

Мне только двадцать лет.

И нет у меня никакого мужа, а тем более детей!

[Như Hiền 2005: 112–113].

Само по себе это стихотворение, имеющее форму четырёхстрочного семисложника (если оно действительно сочинено Нгуен Тхи Ло), свидетельствует о том, что девушка, то есть Нгуен Тхи Ло, была знакома с основами китайского стихосложения, использовавшегося во Вьетнаме, и даже с правилами коллективного сочинительства стихов. В данном случае имеется в виду обмен стихотворными посланиями между двумя собеседниками (вьет. *xướng họa*), когда первый участник диалога обращается ко второму в стихотворной форме (*xướng*), а второй ему отвечает (*họa*), причём в том же стихотворном размере. В традиционном Вьетнаме эта поэтическая забава была широко распространена среди образованных вьетнамцев наряду с некоторыми другими формами коллективного сочинительства, впрочем, пришедшими в страну вместе с китайской системой образования и конкурсными экзаменами, на которых

конкурсанты должны были в обязательном порядке демонстрировать своё умение сочинять стихи, параллельную прозу и т. п.

В народной памяти именно так произошло знакомство Нгуен Чая и Нгуен Тхи Ло. По рассказу же Нгуен Чай встречается с Нгуен Тхи Ло случайно одним осенним днём в придорожной харчевне, при этом она уже служит при дворе. И эта встреча меняет его жизнь: «На мгновение сердце его остановилось. Прежний человек в нём умер. Но через мгновение он вернулся к жизни и начал превращаться в другого человека» (с. 446)⁴. Встреча потрясает его, хотя он и не знает ещё, что «судьбы их связаны воедино», связаны самым Создателем. Как говорит писатель: «Но где-то далеко-далеко в бескрайнем космосе в этот момент улыбался Создатель» (с. 48). Дальнейшее общение и достоинства Нгуен Тхи Ло, которая понимает величие Нгуен Чая и в то же время его неуверенность в себе, внутреннюю незащищенность, приводят к настоящей любви и, в конце концов, к браку. Такова общая канва этого короткого (всего 14 страниц) рассказа.

Нгуен Чай показан Нгуен Хюи Тхиепом уже умудрённым жизнью человеком, важным государственным мужем, пережившим много как взлетов, так и падений, и, хотя он занимает при дворе высокое положение, признания и понимания так и не находит: «У него почти не было друзей, не было родственных ему душ» (с. 450). Или: «Нгуен рано, ещё в детстве, понял свою чужеродность толпе. Он чувствовал себя словно картофель среди батата, словно арахис в кунжуте. Он был сделан из другого материала и одинок даже с себе подобными» (с. 453). Или: «Он был одинок в этой жизни, подобно планете или неожиданному ветерку» (с. 455).

В рассказе, когда в харчевне Нгуен Чай обращает внимание на Нгуен Тхи Ло, ему кажется, что он её знает, но перебрав в памяти события своей жизни, так и не может вспомнить, где и когда её встречал: «Где? Когда? Нгуен напряг память... Вероятно, очень давно. Когда ещё находился в утробе матери, он видел это лицо. Воспоминания проносились в его голове, подобно молнии. Но он ничего не припоминал. Такого лица не было. Дом у реки... Угол Южной крепости, маленький шалаш... Долгий путь в лесу... Первая встреча с Ле Лоем... Ночи у светильника, когда он писал “Бинь Нго шать”... Торжественная клятва в Ламшоне... Трудные военные походы... Проводы китайского военачальника Ван Туна... Первый пир во дворце Киньтхиен... Дни, проведённые в заточении... Нет, такого лица не было» (с. 447).

Взгляд Нгуен Чая постоянно устремляется в сторону Нгуен Тхи Ло, и наконец он подходит к ней знакомиться. Её имя ни о чём ему не говорит, но ему кажется, что от Нгуен Тхи Ло исходит какой-то «чудесный свет». Придя впервые к ней в гости, он понимает, что она не похожа на других женщин, прежде всего, свободой от «общественных предрассудков и обычных светских правил», то есть не похожа своей естественностью. Среди прочего о ней говорится: «Она не была скована образованием или добродетельностью, так же как не была стеснена своим нижним бельем. Она была чиста, спокойна и тверда» (с. 449). Во время разговора он не перестает удивляться её «необычному уму», потому что она думает и рассуждает как бы в унисон с ним, более того, помогая ему понять себя.

Вначале Нгуен Тхи Ло не очень хорошо понимает, что Нгуен Чай пытается найти в ней, и просто «ценит его, как человек ценит редкое животное, например, уникального носорога с двумя бивнями». Но в результате к ней приходит осознание, что к ней его привела «безнадёжная любовь к человеку, благородная, великодушная и одновременно основанная на

⁴ Все цитаты из произведений Нгуен Хюи Тхиепа даются по: [Nguyễn Huy Thiệp 2003]. В круглых скобках указаны страницы.

его жизненном опыте» (с. 457), а ещё неуверенность в себе и одиночество. От этого одиночества она его и спасает.

Общение с Нгуен Тхи Ло помогает Нгуен Чаю многое понять, в том числе и в самом себе: «После встречи с Нгуен Тхи Ло Нгуен стал жить напряжённее и строже. Он пересмотрел всего себя и нашёл много слабостей и в жизни духа, и в организации своей жизни вообще. Только сейчас он смог наконец понять сущность тех событий, которые произошли с ним и со всей династией» (с. 454).

Мы узнаём о Нгуен Чае как о государственном деятеле и мыслителе, каким его видит писатель. В рассказе говорится: «Раньше, составляя “Тактику умиротворения китайцев” для государя-усмирителя Ле Лоя, он выдвинул идеи человеколюбия и справедливости (nhân nghĩa). Он считал их плотью и кровью народа, основой отношений между людьми. Он весь был устремлен к абсолюту. Однако именно его взгляды оказались однобоки и, более того, утопичны. Ле Лой был более трезв, он увидел, что Нгуен попал в западню собственных идей. Ле Лой знал, что эти идеи подходят для начала, как знамя, но они неконкретны, их трудно

претворять в жизнь. Более того, подобное знамя хорошо только тогда, когда народ материально бедствует. Ле Лой оказался более велик, чем Нгуен Чай, потому что был большим реалистом по отношению к жизни. Нгуен с его врожденным богатым воображением рисовал себе коллективные трагедии, в то время как Ле Лой твердо знал, что существуют только трагедии личные, трагедии каждого человека в отдельности, и не иначе. Нгуен верил в массы, а Ле Лой верил в то, что только исключительная личность может заставить “бродить” историю. Ле Лой хорошо понимал, что Нгуен может созидать и разрушать, но он не может удерживать ситуацию. Чтобы удерживать ситуацию, требуется редкостная, даже гениальная глупость»

(с. 450). Иными словами, гуманистические, человеколюбивые взгляды Нгуен Чаа были непрактичны и утопичны, что он и сам понял, понял и «...испугался своих иллюзорных мечтаний. Нгуен понимал все трудности осуществления *дао*. Беда в том, что это всего лишь неопределённое слово. Именно от этого происходят все неприятности. Сам Конфуций считал, что человек служит чиновником, чтобы выполнять долг, а не осуществлять *дао*» (с. 454–455).

С подобным противопоставлением политика и поэта мы встречаемся у писателя в рассказе «Золото и огонь» (Vàng lửa), где, с одной стороны, император Зя-лонг (1762–1820), а с другой, – великий поэт Нгуен Зу (1765–1820). В рассказе через рассуждения вымышленного героя, французского миссионера Перье, писатель дает нам понять, что такие люди, как Нгуен Зу, не должны заниматься государственными делами, потому что они, хотя и любят свой народ, ничего не смыслят в политике. Например: «Нгуен Зу принимал близко к сердцу страдания каждого отдельного человека, но не мог понять трагедии своего народа» (с. 212). Имеется в виду его отсталость и нищенское существование. Или: «Он (Нгуен Зу) не ставил себя выше народа, не получал больше, чем народ, иными словами, он совершенно ничего не понимал в политике... Его любовь к народу была маленькой, не способной кого-либо спасти» (с. 213). Зя-лонг же, изменив вектор развития вьетнамской истории от Китая в сторону Запада, обладал «любовью большой», «любовью политика», которая заключается не только в том, «чтобы сделать добро для отдельного человека», но и в том, чтобы привести в движение все общество.

Действие рассказа «Нгуен Тхи Ло» происходит во времена правления императора Ле Тхай-тонга, и вот как писатель характеризует это время и императорский двор: «Нельзя сказать, что в правление императора Ле Тхай-тонга Нгуен Чаю жилось спокойно. Молодой император рано получил власть, не имел жизненного опыта и любил одну лесть. Ле Нган, Ле Шат, Ле Ван Линь, Ле Хи ... все были бывшими бродягами, управлявшими страной с помощью интриг, а не исходя из *дао* и закона. К тому же собравшиеся вокруг мерзавцы, вроде Лыонг

Данга и Ха Данг Дака, своей лостью способствовали безграничному росту честолюбия правителя. Дворцовая аристократия всего лишь во втором поколении по образу жизни была ещё совершенно деревенской и не обладала соответствующей духовной жизнью, не отличая правду от лжи, истинное от мнимого. Более того, не сформировалось осознание необходимости строить управление, опираясь на конфуцианские устои (*kỳ cương*), *dao* и справедливость (*đạo nghĩa*). Двор был похож на сборище разбойников, где-то разводили костер, где-то варили рис, где-то сражались на мечах, а указы писались для развлечения. Лица государственных мужей отличались полной неподвижностью, выражавшей крайний застой политического духа. Молодёжь же, на лицах которой читалось всякое отсутствие образования, жаждала лишь наслаждений.

Нгуен жил тихо. То в Коншоне, то в столице, но нигде он не чувствовал себя спокойно. Хотя в душе у него все бурлило, он старался избегать ситуаций, где нужно было проявлять себя. Ведь со всех сторон его поджидали стрелы враждебной зависти» (с. 456).

Понятно, что в таком окружении Нгуен Чай чувствовал себя одиноко.

А вот как видит Нгуен Чая Нгуен Тхи Ло: «Он был художником (*nhà duy mỹ*), прежде всего художником. Мораль художника опасна и чревата страданиями, но она глубока и честна, и определёнno в тысячу раз дороже наглой морали, идущей от ума, которая свойственна порядку толпы» (с. 450). Поэтому «Нгуен Тхи Ло ясно осознавала ценность Нгуен Чая как человека. Она чувствовала все его душевные терзания. Она знала, что он, неистово и одновременно безнадежно, далеко опережает мировоззрение своих современников» (с. 456).

В публицистике Нгуен Хюи Тхиепа есть статья под названием «Дороги литературы» («*Con đường văn học*»), написанная ещё в 1992 г. В ней мы находим слова, очень созвучные видению Нгуен Тхи Ло Нгуен Чая как незаурядного человека. Вот они: «Одиночество, одиночество, всё большее одиночество – вот путь святых (*thánh nhân*). Они преследуют свои безнадежные идеи, не обращая внимания на понимание или отсутствие понимания со стороны других. Они всегда устремлены вперед» (с. 744). То есть, как Нгуен Чай, «далеко опережают мировоззрение своих современников».

Интересно, что во Вьетнаме существует и хорошо известно предание, также имеющее некоторые расхождения, которое по-своему объясняет ту роковую роль, которую Нгуен Тхи Ло сыграла в жизни Нгуен Чая. По этому преданию, Нгуен Тхи Ло была воплощением змеи, мстившей роду Нгуен Чая. Однажды ночью отцу Нгуен Чая Нгуен Фи Кханю (самому Нгуен Чаю) во сне явилась женщина с детьми, которая слёзно умоляла его не начинать на следующее утро работы в саду, чтобы дать ей возможность перебраться на другое место. Но когда Нгуен Фи Кхань встал, ученики сказали ему, что уже обработали сад. Во время работы им попалась змея, которой они отрубили хвост да ещё раздавили несколько змеиных яиц. Через некоторое время, когда Нгуен Фи Кхань (сам Нгуен Чай) читал книгу, на балку дома неожиданно выползла змея с отрубленным и кровоточащим хвостом. С хвоста на книгу упала капля крови, прямо на иероглиф *đại* 大, схожий с иероглифом *đời* 代, то есть «поколение» (или иероглиф *tộc* 族, то есть «род»), и кровь просочилась через три страницы. Тогда Нгуен Фи Кхань (Нгуен Чай) понял, что это – плохое знамение, что беда ждёт три поколения его рода⁵. По преданию Нгуен Тхи Ло и была той самой змеей. Убив императора, она свалила вину на Нгуен Чая и, вновь обернувшись змеей, исчезла в водоеме. В результате смерть пришла не только к нему, но и к трём поколениям его потомков, поскольку, как говорится в предании, кровь просочилась через три страницы.

⁵ См., например, биографический очерк: [Trúc Khê 1953: 128–129].

Если предание о первой встрече героев никак не отражено в рассказе Нгуен Хюи Тхиэпа, то второе присутствует в виде одной фразы, правда, не в основном тексте, а в отрывке из первого варианта, не вошедшем в него. Отрывок в целом посвящён Нгуен Тхи Ло: «У неё были большие глаза, смуглая кожа и большой рот. Она сдерживала в себе страсть и похоть. Наверняка до Нгуена она любила и испытывала страх. Нгуену нравился её смех, смелая и в то же время изысканная манера поведения. В прошлой жизни она была змеей, с сухой кожей и очень ядовитой» (с. 708). Кстати, среди вьетнамских суеверий есть такое: «Если у женщины большой рот, жди разорения дома» (Đàn bà miệng rộng tan hoang nhà cửa). Видимо, этот первоначальный отрывок в результате не совпал с концепцией образа Нгуен Тхи Ло в окончательном варианте рассказа. Хотя, по рассказу, у Нгуен Чая было предчувствие, что связь с Нгуен Тхи Ло сулит ему беду.

Главный герой рассказа – Нгуен Чай, это очевидно из текста, а назван рассказ именем Нгуен Тхи Ло. Видимо, сделано это автором не без умысла. Нгуен Чай запечатлён в момент счастья, счастья от встречи с человеком, который его понимает. Но читатель, по крайней мере, вьетнамский хорошо знает, что скоро это счастье обернется трагедией. И это значительно усиливает эмоциональное воздействие на читателя, вызванное тем, что и как написал автор.

Заключение

Уникальность человеческой судьбы и величие Нгуен Чая писатель подчёркивает в конце рассказа фразой: «За эти 500 лет ни у одного человека не было такой странной судьбы, как у него» (с. 458). В целом же этим рассказом писатель хотел выразить, что, во-первых, великий человек часто одинок, потому что опережает свое время, и, во-вторых, что поэт – не политик, у него другая система ценностей, жизненных ориентиров, и его художническая натура, полная любви к людям, непременно терпит поражение перед рациональной природой политика, для которого «цель оправдывает средства».

Выражаю искреннюю благодарность д-ру ист. наук А. Л. Федорину за ценные исправления и подсказки.

Список литературы

Полное собрание исторических записок Дайвьета. М.: Наука – Восточная литература, 2014. Т. 5 / пер. с ханвьета, коммент., вступ. статья и прил. А.Л. Федорина. (Памятники письменности Востока. СХХХ, 5).

Nguyễn Huy Thiệp. Truyện ngắn [Нгуен Хюи Тхиэп. Рассказы]. Тр. Hồ Chí Minh: Nxb. Trẻ, 2003. (На вьет. яз.)

Nguyễn Ngọc Hiền. Nữ sĩ Việt Nam [Нгуен Нгок Хиен. Образованные женщины Вьетнама]. Тр. Hồ Chí Minh: Nxb. Thanh niên, 2005. (На вьет. яз.)

Trúc Khê. Nguyễn Trãi [Чук Кхе. Нгуен Чай]. Hà Nội: Trúc Khê thư xã xuất bản, 1953. (На вьет. яз.)

References

Nguyễn Huy Thiệp (2003). *Truyện ngắn* [Nguyen Huy Thiep. Short stories]. Tp. Hồ Chí Minh: Nxb. Trẻ. (In Vietnamese)

Nguyễn Ngọc Hiền (2005). *Nữ sĩ Việt Nam* [Nguyen Ngoc Hien. The educated women of Vietnam]. Tp. Hồ Chí Minh: Nxb. Thanh niên. (In Vietnamese)

Polnoe sobranie istoricheskikh zapisok Daiviet [The complete collection of Daiviet's historical chronicals] (2014). T. 5. M.: Nauka – Vostochnaya literatura. (In Russian)

Trúc Khê (1953). *Nguyễn Trãi* [Truc Khe. Nguyen Trai]. Hà Nội: Trúc Khê thư xã xuất bản. (In Vietnamese)

DOI: 10.54631/VS.2023.72-475521

ГАСТРОНОМИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ВЬЕТНАМА В ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ

Е. И. Тюменева¹, Нгуен Тхань Ха²

Аннотация. Еда, которая ранее рассматривалась просто как способ удовлетворения потребности в пище, всё больше изучается как одна из важных частей повседневной жизни людей различных культур. Традиции питания являются объектом культурологических исследований в рамках изучения культуры повседневности. В статье рассматривается традиционное вьетнамское застолье как феномен культуры, нашедший своё отражение в пословицах и поговорках, в образной и афористичной форме доносящих до нас социально-культурные формы поведения людей: обряды, ритуалы, церемонии.

Ключевые слова: Вьетнам, традиции питания, повседневность, гастрономическая культура, пословицы и поговорки.

Для цитирования: Тюменева Е.И., Нгуен Тхань Ха. Гастрономическая культура Вьетнама в пословицах и поговорках // Вьетнамские исследования. 2023. Т. 7. № 2 S. С. 154–161.

GASTRONOMIC CULTURE OF VIETNAM IN PROVERBS AND SAYINGS

E.I. Tyumeneva³, Nguyen Thanh Ha⁴

Abstract. Food, which was previously considered simply as a resources to meet the basic need, is increasingly being studied as one of the most important parts of the daily lives of people from different cultures. Food traditions are the object of cultural studies and are considered within the framework of the study of the culture of everyday life. The article considers the traditional Vietnamese feast as a phenomenon of culture, reflected in proverbs and sayings, in a figurative and aphoristic form conveying to us the socio-cultural forms of human behavior: rites, rituals, ceremonies.

Keywords: Vietnam, food traditions, everyday life, gastronomic culture, proverbs and sayings.

For citation: Tyumeneva E.I., Nguyen Thanh Ha (2023). Gastronomic culture of Vietnam in proverbs and sayings. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, 7 (2 S): 154–161.

¹ Тюменева Елена Ивановна, к. и. н., профессор Высших курсов иностранных языков Министерства иностранных дел Российской Федерации. E-mail: lien805nro@gmail.com.

² Нгуен Тхань Ха, к. филол. н., преподаватель, Университет Йерсена, Вьетнам. E-mail: nguyen.thanh.ha910@gmail.com.

³ Tyumeneva Elena I., Ph.D. (History), Professor, Higher Courses of Foreign Languages of Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation. E-mail: lien805nro@gmail.com

⁴ Nguyen Thanh Ha, Ph.D. (Philology), Lecturer, Yersin Da Lat University, Vietnam. E-mail: nguyen.thanh.ha910@gmail.com

Введение

Термин «гастрономическая культура» часто трактуется как национальная кулинарная традиция приготовления блюд, характерных для питания людей, проживающих в определённой местности. В широком смысле слова в гастрономическую культуру входят правила столового этикета, модели поведения за столом, способы подачи блюд и все остальное, что можно назвать культурой принятия пищи.

Вьетнамская кухня как феномен существует на различных уровнях. Можно говорить о национальных традициях вьетнамцев, но при этом важно учитывать, что существует специфика исторических районов (Север – Центр – Юг) и более того – каждого города и каждой деревни. Гастрономические обычаи страны в целом и каждой её части в отдельности берут своё начало в исторических и культурных традициях, влияют на поведение, чувства и мысли каждого вьетnamца.

В советском и российском вьетнамоведении эта тема получила своё освещение в работах таких авторов, как Н. И. Никулин [Никулин 2008], А. Лескинен [Лескинен 1996], С. Е. Глазунова [Глазунова 2009]. Из работ вьетнамских исследователей следует выделить труды Дао Зуи Аня [Đào Duy Anh 1961], Ле Ван Хао [Lê Văn Hào], Чан Нгок Тхема [Trần Ngọc Thêm 1999]. Значительное количество пословиц и поговорок о еде содержится в кандидатской диссертации Нгуен Тхань Ха [Нгуен Тхань Ха 2016].

Узнать о культуре, эстетических взглядах человека, жизни семьи, месте проживания, быте людей в реальном обществе в определённое время можно, изучая традиции вьетнамского застолья и их отражение в пословицах и поговорках. Фразеология, сформировавшаяся вокруг вьетнамских гастрономических традиций, раскрывает многие грани национальной культуры, помогает понять особенности национального характера вьетнамцев.

Исследование и результаты

Вьетnamцы говорят **có thực mới vực được đạo**, букв. «когда есть еда, тогда и мораль высока» («соловья баснями не кормят»). Глагол **ăn** (есть, принимать пищу) входит в компонентный состав многих вьетнамских слов: **ăn uống** есть+пить = кушать, **ăn ở** есть+жить = вести себя (в обществе), **ăn mặc** есть+надевать = одеваться, **ăn nói** есть+говорить = высказываться, **ăn chơi** есть+играть = развлекаться, **ăn học** есть+учиться = обучаться, **ăn tiêu** есть+тратить = расходовать, **ăn nằm** есть+лежать = жить, **ăn cắp** есть + держать в руке = воровать, **ăn trộm** есть + красть = воровать и т.д.

Существуют устойчивые словосочетания, в которых единицей измерения считается время, затрачиваемое на еду или выращивание сельскохозяйственных культур: **giập bã trầu** (устаревший фразеологизм) *разжевать бетель* значит пару минут; **chín nồi cơm** *сварить кастрюлю риса* значит минут 20–30, а обозначать период до года можно словами **hai mùa lúa** *два сезона риса* [Trần Ngọc Thêm 1999: 187].

Вьетнамская гастрономическая культура веками формировалась вокруг основной сельскохозяйственной культуры – риса. Рис составляет важную часть повседневного питания. Об этом говорят многие вьетнамские пословицы и поговорки: **người sống về gạo, cá bạo về nước**, букв. «человек живет рисом, сильная рыба водой»; **cơm tẻ mẹ ruột**, букв. «обычный рис – родная мать»; **đói thì thèm thịt thèm xôi, hễ no cơm tẻ thì thôi mọi đường**, букв. «(если) голоден, хочешь мясо, клейкий рис, как только сыт обычным рисом, ничего не хочешь».

На втором месте в структуре питания вьетнамцев стоят овощи: **đói ăn rau, đau uống thuốc**, букв. «голоден – ешь овощи, болен – принимай лекарство»; **ăn cơm không rau như nhà giàu chết không kèn trống**, букв. «есть рис без овощей все равно, что богатому умереть без труб и барабанов».

На третьем месте – морские и речные продукты: **muốn ăn cá phải thả câu**, букв. «хочешь есть рыбу, надо забросить удочку» («без труда не выловишь и рыбку из пруда»). Из рыбы сделан и специфический вьетнамский продукт **nước mắm**, рыбный соус, который присутствует во всех вьетнамских трапезах. На последнем месте – мясо. Особое простое блюдо **thịt chó**, мясо собак: **sống ở trên đời ăn miếng dồi chó, chết xuống âm phủ biết có hay không**, букв. «пока живешь на белом свете – ешь собачью кровяную колбасу, неизвестно, есть ли она в загробном мире» [Trần Ngọc Thêm 1999: 188–190].

Питание играет важную роль в жизни человека. Неслучайно в народе есть много выражений, которые подчеркивают роль питания в повседневной жизни: **dân dĩ thực vi thiên** (dân coi ăn là trời), букв. «народ считает еду священной» («для народа еда – во главе угла»); **không ăn thì mẽ cũng chết**, букв. «без еды и рисовый грибок умирает».

Традиции вьетнамского застолья выполняют несколько функций, которые делятся на регулятивную, нормативную, ценностно ориентационную, дисциплинирующую и др., где наиболее важными являются регуляция системы питания и маркирование социального и культурного статуса индивида. То есть гастрономическая культура поддерживает существующий порядок (регулятивная функция) и подтверждает социальную структуру.

Рассмотрим некоторые символы и правила вьетнамского застолья и их отражение во фразеологии.

Первое – поднос (mâm). Регулятивная функция подноса прослеживается и в том, что он является единицей расчёта при приёме гостей (обычно 6 человек) [Словарь, т. 2: 177]. Как правило вьетнамская семья собиралась вокруг подноса, на котором находились предназначенные для приёма пищи блюда. В богатой семье использовали медный поднос, в бедной семье – деревянный. Также могли подавать еду и на круглой, плоской, плотной плетенке из бамбука. Во время еды все члены семьи рассаживаются согласно определённой традиции и говорят о жизни, делятся своими заботами, младшие выслушивают советы старших. Говоря о подносе как символе традиционного застолья, вьетнамцы употребляют поговорку **mâm cao cổ đầy**, букв. «высокий поднос, обильное угощение» («стол ломится от угощений», «тир горой»). В пословице **ăn một mâm nằm một chiếu**, букв. «есть с одного подноса, спать на одной циновке», поднос выступает аналогом русского «пуда соли» и маркирует близкие, братские отношения между людьми, не связанными кровными узами. Слово **mâm son** означает поднос, покрытый красным лаком. Такие подносы встречались лишь в домах богатых вьетнамцев. Поэтому понятна его нормативная функция в пословице **đũa mốc lại chùi mâm son**, букв. «тянуться заплесневелыми палочками к красному лакированному подносу» («со свиным рылом да в калашный ряд»). Здесь прослеживается разница в социальном статусе, например, когда человек из низов хочет взять в жены девушку из аристократической семьи.

В наши дни в большинстве семей, особенно в больших городах, не пользуются подносом, а сидят за столом. От прошлых времен остался обычай подавать все блюда одновременно, как если бы они подавались на подносе.

Второе – место за столом (или вокруг подноса). Национальная система питания тесно связана с такой частью бытовой культуры, как надлежащая рассадка и поведение за столом. По вьетнамским обычаям место за столом маркирует социальный и культурный статус индивида. Пожилые члены семьи сидят ближе к подносу, затем взрослые, затем дети. Хозяйка дома садится рядом с кастрюлей риса, чтобы добавлять всем кушанье. Вьетнамцы говорят: **ăn trông nồi, ngồi trông hướng**, букв. «когда ешь – смотри в кастрюлю, когда садишься – смотри, куда сесть». Это выражение означает, что не следует брать себе последний рис (для этого нужно заглядывать в котелок) и нельзя садиться спиной к алтарю предков, спиной к старшим, так как это будет проявлением неуважения. Как мы видим, рассадка за столом – непростое дело. Умение правильно выбрать место за общим столом показывает, что человек соблюдает правила поведения и прилично ведёт себя в обществе.

Во вьетнамской семейной трапезе принято проявлять особую заботу о пожилых и о детях. Подкладывая рис в пиалу для старших членов семьи, невестка выберет мягкую, хорошо сваренную часть риса в кастрюле. В прошлом во вьетнамской деревне дедушки, бабушки и глава семейства сидели за отдельным подносом в доме, а супруга и дети рассаживались за подносом на кухне.

Способ рассадки за столом также показывает положение в обществе: **ăn trên ngai trước**, букв. «есть на верхней циновке, сидеть в первом ряду», означает принадлежность к сильным мира сего. Важно не есть одному **một miếng giữa làng hơn một sàng xó bếp**, букв. «лучше съесть кусочек посреди деревни, чем целое решето в углу кухни». Приглашения «съесть кусочек посреди деревни» удостоивались только те пожилые жители, которые имели признанные людьми заслуги, что важнее, чем материальные блага.

Третье – приглашение к столу. В феодальном Вьетнаме приглашение разделить с хозяином трапезу было довольно церемонным. Об этом вспоминает вьетнамский путешественник Филиппе Бинь: «Во Вьетнаме на приглашение к столу гостю следовало сначала деликатно отнекиваться, а потом как бы смириться с волей хозяев» [Никулин 2008:

140]. До еды молодые вьетнамцы всегда вежливо приглашают старших членов семьи приступить к трапезе, демонстрируя таким образом своё уважение. Русские, собравшись за столом, просто желают приятного аппетита. Для вьетнамцев традиционно важно соблюдать семейную или социальную иерархию, то есть младшие должны пригласить к еде старших и начинать есть только после того, как старшим разнесут пиалы с рисом, и они приступят к еде. Неприличным считается встать и уйти из-за стола, если вы закончили есть раньше других. После еды также необходимо произнести этикетную фразу «приятного аппетита, разрешите откланяться». В пословице **lời chào cao hơn mâm cỗ**, букв. «приветствие выше, чем поднос с обильным угощением», как раз закреплён тезис о необходимости соблюдения за столом и шире, в повседневной жизни, особого речевого этикета при обращении младшего к старшему.

Вьетнамская церемонность и этикетная демонстрация скромности постепенно уходят в прошлое, но речевые штампы, сопровождающие застолье в повседневной жизни, по-прежнему сохраняются.

Четвертое – застольная беседа. Застольная беседа также является частью гастрономической культуры. Вьетнамская семья собирается за столом не только, чтобы насытиться, но и пообщаться, рассказать о своей жизни, о делах детей или родственников. Поэтому сама еда во время такого общения носит символический характер.

Во время еды вьетнамцы не говорят о плохом, не ссорятся, не выясняют отношений, потому что считают **trời đánh tránh bữa ăn**, букв. «небо бьёт, но не во время еды». Смысл этой пословицы состоит в том, что если даже небо, то есть высшие силы, не мешают человеку есть, то и сами люди не должны мешать друг другу.

Пятое – время трапезы. Вьетнамцы не любят есть быстро, медленно или грубо, о чём говорят такие фразеологизмы, как **ăn sống nuốt tươi**, букв. «есть сырое, глотать свежее» («съесть в один присест»); **ăn như rồng cuốn**, букв. «есть подобно взлетевшему дракону» («есть всё подряд, сметать со стола»); **ăn như mèo**, букв. «есть как кошка» («есть мало и медленно, ковыряться в тарелке»). В этих компаративных оборотах не только описывается манера еды, но и прослеживается отрицательная коннотация.

Быстрая и жадная манера еды выступает в роли характеристики таких порицаемых в социуме качеств, как грубость и жадность. Мы видим это в таких четырёхкомпонентных словосочетаниях, как **ăn hồng cả hạt**, букв. «есть хурму вместе с косточками» (≈ «руки загребущие») или **ăn chó cả lông**, букв. «съесть собаку вместе с шерстью» (≈ «жадное брюхо ест по уху»). Нельзя вести себя за столом так, чтобы потом о тебе с осуждением говорили **ăn thùng nôi trôi rế**, букв. «продырявил кастрюлю, отодвинул подставку», то есть ел слишком много и жадно.

Шестое – палочки (đũa). Способ принятия пищи также имеет в гастрономической культуре регулятивную функцию. Вьетнамцы считают, что следует тщательно выбирать время, место и сервировку стола. Об этом пословица **vợ dại không hại bằng đũa vênh**, букв. «глупая жена не навредит так, как кривые палочки». Палочки – неотъемлемый элемент вьетнамского застолья. Это парный прибор, одной палочкой есть вьетнамские национальные блюда невозможно. Именно поэтому в пословицах и поговорках палочки часто выступают как символ супружеской пары: **vợ chồng như đũa có đôi**, букв. «супруги как пара палочек для еды» («куда иголка, туда и нитка»). Во время правления династии Поздние Ле (1428–1789) сломанная одним из супругов палочка служила знаком расставания [Trần Ngọc Thêm 1999: 196]. Собранные в пучок палочки – символ коллектива. **Vợ đũa cả nắm**, букв. «собирать палочки целой горстью», означает «стричь всех под одну гребенку»; «валить всё в одну кучу»; **bó đũa chọn cột cờ**, букв. «в пучке палочек выбрать флажок», значит выбирать что-то или кого-то в группе похожих. Не следует есть чужими палочками. Это закреплено в идиоме **ăn phải đũa**, букв. «есть чужими палочками для еды», то есть попасть под чьё-то влияние, перенять дурные привычки. За столом, добавляя еду кому-то, нужно перевернуть палочки или взять новые. Пользоваться палочками надо изящно, что также входит в культуру питания.

Седьмое – сопровождающие застолье напитки. В отличие от многих других народов, у вьетнамцев застольные напитки не отличаются разнообразием. В качестве аперитива используется рисовая водка, а после еды – зелёный чай или травяные отвары. Также для взрослых имеются лечебные настойки на спирту, которые употребляют после еды в качестве лечебного средства. Вьетнамцы говорят **trà dư tửu hậu**, букв. «после выпитого чая и вина», то есть в свободное время.

Восьмое – зубочистка. После еды вьетнамцы часто пользуются бамбуковыми зубочистками. Такая привычка объясняется составом еды. В семьях принято, чтобы дети приносили бамбуковые зубочистки взрослым. Когда приходят в гости во время еды, вьетнамские старейшины часто держат во рту зубочистки, чтобы тайно дать знак хозяйке о том, что трапеза закончена и незваных гостей не следует приглашать к столу. Переносное

значение выражения **ngậm tằm** – «хранить полное молчание», аналог в русском языке – «держат язык за зубами».

Некоторые пищевые привычки вьетнамцев уходят в прошлое, но сохраняются в пословицах и поговорках, широко употребляющихся в речи, а также являются важным компонентом религиозных и бытовых ритуалов. Рассмотрим в качестве примера обычай жевать бетель.

Во Вьетнаме, согласно преданиям, привычка жевать бетель берет начало во времена правления легендарной династии Хунг-вьонгов и связана со сказанием о появлении бетеля, извести и арекового ореха, которое повествует о верной супружеской любви и тесных братских отношениях. Братья-близнецы и жена старшего брата погибли в поисках друг друга. После смерти они превратились в арековую пальму, бетель и известняк и таким образом были навсегда соединены. Жевательные куски из бетеля играли и играют важную роль в общении, поведении вьетнамцев. Это и начало знакомства, и повод для разговора. Предложение друг другу кусочков бетеля помогает людям вступить в разговор, проявить эмоции, стать более открытыми, более близкими друг другу. Бетель входит в состав подношения и подарков в таких важных обрядах и ритуалах, как свадьба, похороны, семейные торжества и общественные мероприятия. Бетель становится символом супружеской любви, супружеской ответственности, братства, семейного счастья. В состав жевательного кусочка обычно входит четыре главных ингредиента: арековый орех, который отличается сладким вкусом, листья бетеля, которые обладают острым, терпким вкусом, кора на корне артокарпуса, который придаст жвачке горький вкус, и гашеная известь, от которой во рту становится горячо [Обычай жевать...]. Собственно бетель – это листья лианоподобного растения, в которое заворачивают кусочки ореха арековой пальмы и известь. При контакте со слюной сок этой жевательной смеси окрашивается в алый цвет, ощущается пряный запах и по всему телу разливается тепло.

Алый цвет слюны объясняет идиоматическое значение слова **trầu** (бетель) в фразеологизме **ai ăn trầu thì nấy đỏ môi**, букв. «кто жуёт бетель, у того и красные губы», т.е. каждый поступок оставляет после себя следы (≈ «на воре шапка горит») [Нгуен Тхань Ха 2016].

Гастрономическая культура выступает в функции рефлексии над вышеперечисленными пищевыми традициями, что отражено в многочисленных пословицах и поговорках. Занимая значительное место в жизни вьетнамцев, еда даёт «пищу» не только для желудка, но и для ума. Отвечать добром на добро – это нравственный поступок, значит **ăn quả nhớ kẻ trồng cây**, букв. «ешь плоды – помни о том, кто посадил дерево» («спаси бог того, кто поит и кормит, а вдвое того, кто хлеб-соль помнит»); **uống nước nhớ nguồn**, букв. «когда пьешь воду – помни об источнике»; **ăn cây nào rào cây ấy**, букв. «с какого дерева ешь плоды, то и огораживай забором» (≈ «чьё кушаю, того и слушаю»); **ăn miếng ngọt trả miếng bùi**, букв. «съесть сладкий кусок, вернуть лакомый кусок» («воздать добром за добро»).

Порицаются человеческие проступки и делаются предостережения от нежелательных для социума или индивида действий: **ăn cháo đá bát**, букв. «съев кашу, помочиться в пилу» (≈ «я к нему с добром, а он ко мне с дерьмом»); **ăn quen bén mùi**, букв. «знакомая пища и пахнет привычно» («идти по проторенной дорожке»); **ăn mặn khát nước**, букв. «съешь солёное, захочешь пить» («сколько верёвочке ни виться, конца не миновать»); **ăn cơm hót**, букв. «есть верхний слой риса» (перебивать людей, не понимая сути разговора, встревать в разговор).

Определяющим положительным качеством считается трудолюбие. **Miệng ăn núi lở**, букв. «рот ест, гора рушится», означает, что если не работать, а только есть, то рано или поздно все проешь. В народе замечено **tay làm hàm nhai**, букв. «руки работают – челюсти жуют» («работай до поту, так поешь в охоту»; «будешь трудиться – будешь и кормиться»). То, как человек ест, говорит о его воспитании и об отношении к людям и к жизни: **ăn có nhai, nói có nghĩ**, букв. «когда ешь – жуи, когда говоришь – думай» (≈ «слово не воробей, вылетит – не поймаешь»); **ăn miếng trả miếng** – «кусочек съел, кусочек и вернул» («око за око, зуб за зуб»); **ăn một miếng, tiếng một đời**, букв. «съел один кусочек, а слава на всю жизнь» (навсегда запятнать своё имя из-за пустяка); **ăn mặn nói ngay còn hơn ăn chay nói dối**, букв. «есть скоромное, но говорить правду лучше, чем поститься и лгать». О том, что поведение человека должно соответствовать общепринятым нормам, говорит пословица **ăn có mời làm có khiến**, букв. «ешь, когда приглашают, работай, когда поручают», т.е. не приходи в гости без приглашения и не делай работу без поручения.

Вьетнамцы собираются за столом в разные моменты своей жизни, отмечая счастливые события или поминая ушедших из жизни родственников или друзей. В эти моменты еда отходит на второй план, а на первый план выходят дружба, эмпатия, привязанность и забота о своих близких: **ăn vì tình, vì nghĩa chứ ai vì đĩa xôi đầy**, букв. «есть ради дружбы, а не ради полной тарелки клейкого риса» (обычно клейкий рис подают на поминках).

Заключение

Во многих исследованиях о кулинарных традициях утверждается, что еда – не просто способ удовлетворения потребности в пище, а одна из важных частей повседневной жизни людей различных культур. Говоря о роли гастрономических традиций, Е. В. Капелюшник отмечает: «Кулинарные традиции, формирующиеся на протяжении длительного времени, дают богатый материал для анализа мифологических, религиозных представлений нации, социально-исторического, духовно-нравственного и бытового жизненного опыта народа» [Капелюшник 2011].

Традиции питания Вьетнама являются объектом культурологических исследований и рассматриваются в рамках изучения культуры повседневности. Во вьетнамской ментальности превалирует идея о том, что **có thực mới vực được đạo**, букв. «когда есть еда, тогда и мораль высока», **dân dĩ thực vì thiên (dân coi ăn là trời)**, букв. «народ считает еду священной» («для народа еда – во главе угла»), **trời đánh tránh bữa ăn**, букв. «небо бьёт, но не во время еды».

Изучая гастрономические традиции (правила столового этикета, модели поведения за столом, способы подачи блюд), мы многое узнаем о человеке и его культуре. И особенно важно понимать особенности этой культуры, прежде чем поехать путешествовать или жить в другой стране.

Список литературы

Глазунова С. Е. Национальная вьетнамская кухня и традиции застолья как отражение национальной культуры и философии // Лингвострановедение: методы анализа, технология обучения. Ч. II: Особенности национальных кулинарных традиций. М.: МГИМО (У), 2009. С. 15–27.

Капелюшник Е. В. Человек сквозь призму кулинарного кода культуры // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 345. С. 11–14.

Лескинен А. Традиционное мировоззрение и праздничная обрядность вьетнамцев. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1996. 171 с.

Нгуен Тхань Ха. Отражение национальной культуры во фразеологизмах русского и вьетнамского языков: дис. ... канд. филол. наук. М., 2016.

Никулин Н. И. Вьетнамский путешественник о пище и застольном этикете португальцев // Традиционный Вьетнам. Вып. 3. М.: Памятники исторической мысли, 2008. С. 135–141.

Обычай жевать бетель с арековым орехом – культурная черта вьетов // Вьетнам: иллюстрированный журнал. 21.02.2013. URL: <https://vietnam.vnanet.vn/russian/tin-tuc/обычай-жевать-бетель-с-арековым-орехом-культурная-черта-41413.html>

Đào Duy Anh. Phong tục ăn uống của người Việt [Дэо Зуи Ань. Вьетнамские гастрономические обычаи] // Việt Nam văn hóa sử cương [Основы истории вьетнамской культуры]. Nxb. Bốn Phương, 1961. С. 13–15. (На вьет. яз.)

Lê Văn Hào. Có một nền văn hóa ẩm thực Việt Nam [Ле Ван Хао. Существует культура вьетнамского питания]. 27.01.2012. URL: <https://banmaihong.wordpress.com/2012/01/27/co-m%E1%BB%99t-n%E1%BB%81n-van-hoa-%E1%BA%A9m-th%E1%BB%B1c-vi%E1%BB%87t-nam-le-van-h%E1%BA%A3o>. (На вьет. яз.)

Trần Ngọc Thêm. Cơ sở văn hóa Việt Nam [Чан Ван Тхем. Основы вьетнамской культуры]. Hà Nội: Nxb. Giáo dục, 1999. 333 tr. (На вьет. яз.)

References

Đào Duy Anh (1961). Phong tục ăn uống của người Việt [Traditional Vietnamese Table Manner], in: *Việt Nam văn hóa sử cương* [Vietnam – History and Culture]. Nxb. Bốn Phương. Tr. 13–15. (In Vietnamese)

Glazunova, S.E. (2009) Nacional'naya vietnamskaya kuhnia i tradicii zastoliya kak otrajenie nacionalnoi kul'tury i filosofii [National Vietnamese cuisine and feast traditions as a reflection of national culture and philosophy], in: *Lingvostranovedenie: metody analiza, tehnologia obucheniya* [Linguistic and Regional Studies: Methods of Analysis, Teaching Technology]. T. 2. M.: MGIMO (U). S. 15–27. (In Russian)

Kapeliushnik, E.V. (2011) Chelovek skvoz' prizmu kulinarного koda kul'tury [Person in the light of the culinary code of culture]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Bulletin], 345: 11–14. (In Russian)

Leskinen A. (1996) *Tradizionnoye mirovozzreniye i prazdnichnaya obriadnost' vietnamzev* [Vietnamese Traditional Worldview and Festival Rituals]. M.: Institut etnologii i antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaya RAN. (In Russian)

Lê Văn Hào (2012). *Có một nền văn hóa ẩm thực Việt Nam* [Le Van Hao. There is a Vietnamese food culture]. January 27. URL: <https://banmaihong.wordpress.com/2012/01/27/co-m%E1%BB%99t-n%E1%BB%81n-van-hoa-%E1%BA%A9m-th%E1%BB%B1c-vi%E1%BB%87t-nam-le-van-h%E1%BA%A3o>. (In Vietnamese)

Nguyen Thanh Ha (2016). *Otrajeniye nazionalnoy kultury vo frazeologizmah russkogo i vietnamskogo jazykov*. Dis. ... kand. filol. nauk [Reflection of national culture in phraseological units of Russian and Vietnamese languages. Dissertation of Ph.D. in Philology]. M. (In Russian)

Nikulin, N.I. (2008) Vietnamskiy puteshestvennik o pische i zastol'nom etikete portugal'zev, in: *Tradicionniy Vietnam* [Traditional Vietnam]. T. 3. M.: Pamiatniki istoricheskoy mysli. S. 135–141. (In Russian)

Obychay jevat' betel, s arekovym orehom – kul'turnaya cherta vietov [The custom of chewing betel with areca nuts is a Vietnamese cultural trait] (2013). *V'etnam: illyustrirovannyj zhurnal* [Vietnam Pictorial], February 21. URL: <https://vietnam.vnanet.vn/russian/tin-tuc/обычай-жевать-бетель-с-арековым-орехом-культурная-черта-41413.html> (In Russian)

Trần Ngọc Thêm (1999). *Cơ sở văn hóa Việt Nam* [Tran Ngoc Them. The basic of Vietnamese culture]. Hà Nội: Nxb. Giáo dục. (In Vietnamese)

Научное издание

ВЬЕТНАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2023. Т. 7. № 2 S

Выпускающий редактор: Никулина Е.В.

Редактор: Мальцева О.И.

Дата публикации: 10.06.2023

Контакты:

Адрес: Москва 117997, Нахимовский пр-т, 32. ИКСА РАН

E-mail: vietnamjournal@yandex.ru

Тел.: (499) 124 08 33

Уважаемые читатели!

Электронные версии книг, издаваемых ИКСА РАН,
размещаются в электронной библиотеке со свободным доступом
на сайте: <http://www.ifes-ras.ru>